

نظریه سلسله مراتب موجودات در اندیشه سنایی

سیدعلی هاشمیان بجنورد^۱، احمد خاتمی^۲

چکیده: یکی از راهکارهایی که فلاسفه برای توجیه پدید آمدن کثرت از وحدت ارائه داده‌اند در نظر گرفتن سلسله مراتبی برای موجودات بوده است. سنایی غزنوی از جمله اندیشمندانی است که به سلسله مراتبی برای موجودات قائل بوده و در این بحث تحت تأثیر نوافلاطونیان بوده است. اما سنایی از حکمت دینی نیز تأثیر پذیرفته است. همین امر موجب شده که نظر او در عین تأثر از اندیشمندان نوافلاطونی مسلمان، متفاوت از آنان باشد. آنچه بیش از هر چیز نمایانگر اختلاف سنایی با فیلسوفان نوافلاطونی است، تأکید وی بر اراده الهی و وابستگی عقل کلی و نفس کلی به امر است. سنایی، ضمن در نظر گرفتن نقشی برای واسطه‌ها در آفرینش، تأکید دارد که آنها وجهی از امر الهی هستند و آنچه واقعاً علت پدید آمدن موجودات است قدرت الهی است و خداوند مستقیماً موجودات را خلق کرده است. سنایی بیشتر قصد تنزیه خداوند را دارد و عقل و نفس کلی را هم برای همین موضوع به کار می‌برد اما آنچه از نظر او واقعاً وجود دارد نه عقل و نفس بلکه خداوند است.

کلیدواژه: سنایی، حدیقه الحقیقه، سلسله مراتب، عقل، نفس

The Theory of the Hierarchy of Beings in Sana'i's Thought

Seyyed Ali Hashemian Bojnord, Ahmad Khatami

Abstract: One of the solutions that philosophers have presented to justify the emergence of plurality from unity has been to consider a hierarchy of beings. Sana'i Ghaznavi is among the thinkers who believed in a hierarchy for beings and was influenced by the Neoplatonists in this discussion. But Sana'i is also influenced by religious wisdom. This has caused his opinion differ from Muslim Neoplatonic thinkers. His emphasis on the divine will and the dependence of the general intellect and the general soul on the matter is, more than anything else, what shows his difference from the Neoplatonic philosophers. While considering a role for mediators in creation, Sana'i emphasizes that they are a facet of the divine order and what is really the cause of creation of beings is divine power and God directly created beings. Sana'i is more intent on praising God and uses the general intellect and soul for this purpose. However, what really exists in his opinion is not the intellect and the soul, but God.

Key words: Sana'i, Hadiqah al-Haqiqah, Hierarchy, Intellect, Soul

مقدمه

سخن‌گفتن از سلسله‌مراتب موجودات و نحوهٔ پدید آمدن کثرت از وحدت سابقه‌ای طولانی دارد و به دوران جهان‌بینی اسطوره‌ای و قبل از استیلائی تفکر فلسفی برمی‌گردد. این موضوع از دوران باستان دغدغهٔ اندیشمندان یونانی بوده است. با وجود تأکید متفکرانی همچون افلاطون بر مسئلهٔ واسطه‌ها (افلاطون، ۱۳۵۰: ۷۰۹-۷۱۰). این افلوپین است که نظریهٔ سلسله‌مراتب موجودات را، به شکلی که بعدها، با برخی تفاوت‌ها، نزد اندیشمندان مسلمان مشهود است، مطرح می‌کند. افلوپین معتقد است که «احد» مبدأ نخستین و بنیاد همهٔ موجودات علوی و سفلی است. احد حقیقتی است و رای وجود و بیرون از هرگونه توصیف. کمال مطلق است. پر است و از فرط پری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از حرکت این فیضان نشستی ایجاد می‌شود که عقل کلی یا عقل الهی نام دارد. این عقل خود مصدر و منشأ نشستی است که نفس کلی نام دارد. هر یک از این مبادی سه‌گانه در فلسفهٔ افلوپین اقنوم خوانده شده است. فروتر از مرتبهٔ نفس، طبیعت و عالم محسوس قرار دارد که از نفس ناشی شده است (Enneads, V.1; V.9؛ پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۲).

آموزه‌های افلوپین و شاگردانش پس از ورود به عالم اسلام، با ترجمهٔ دو کتاب اثولوجیا (که گویا بخشی از تاسوعات افلوپین است) و الخیر المحض (که اقتباسی به زبان عربی از مبادی الهیات پروکلس (ابرقلس) نوافلاطونی است) در میان اندیشمندان مسلمان رایج می‌شود.^۱ بعضی فیلسوفان و متکلمان مسلمان با مسئلهٔ صدور کثرت از واحد درگیر بودند. آنها در این مسئله از آرای فیلسوفان نوافلاطونی یونانی تأثیر گرفتند. اما برخی آرای فلسفی نوافلاطونیان با آیات قرآن و آموزه‌های دینی مطابقت نداشت. فلاسفهٔ مسلمان درگیر این دوگانگی بین آموزه‌های فلسفی و باورهای اسلامی و دینی بودند. برخی فلاسفه مانند فارابی و ابن‌سینا، در بحث مذکور، تابع نظریات فلسفی نوافلاطونی شدند و تلاش زیادی برای جمع میان آرای فیلسوفان و ظواهر قرآنی نکردند و برخی اندیشمندان چون کندی و اخوان‌الصفاء، در موضوع موردنظر، از جهاتی اندیشهٔ استنباط‌شده از متون دینی را بر فلسفهٔ یونانی ترجیح دادند و حداقل تلاش کردند که آموزه‌های نوافلاطونی را با آیات قرآن و ظواهر دینی جمع کنند و مطابقت دهند. برخی متفکران

۱. برخی بر این عقیده‌اند که ریشهٔ اندیشه‌های افلوپین در ایران و شرق بوده است زیرا «افلوپین پس از آنکه فلسفهٔ یونان را فراگرفت، به سمت ایران و هند مایل شد» (فاخوری و جر، ۹۴: ۱۳۹۳). علاوه بر این، «در سال ۵۲۹ امپراتور یوستینیانوس (ژوستینین) تعلیم فلسفه در آتن را ممنوع کرد و داماسکیوس و سیمپلیکیوس، همراه پنج عضو دیگر حوزهٔ نوافلاطونی، رهسپار ایران شدند و خسرو پادشاه ایران آنان را پذیرفت» (کاپلستون، ۱۴۰۰: ۵۵۳). شاید به خاطر این پیشینه است که اندیشمندان ایرانی آمادگی لازم برای تأثیرپذیری از نوافلاطونیان را داشته‌اند.

هاشمیان بجنورد، خاتمی

هم، مانند غزالی، بیشتر بر آموزه‌های دینی تأکید کردند و، به اصطلاح، به حکمت دینی^۱ گرایش نشان دادند و، در برخی موارد، آموزه‌های فلسفی نوافلاطونی را کنار گذاشتند. با این حال، حتی ایشان نیز از اندیشه‌های فلاسفه تأثیر پذیرفته‌اند (فخری، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

سنایی نیز، در بیان مراتب موجودات و شکل و ترتیب قرارگرفتن آن‌ها در هرم آفرینش، به جهان‌بینی اندیشمندان مسلمان و یونانی، مستقیم یا باواسطه، نظر داشته است و در عین حال نظر او در این باره با نظریات ایشان تفاوت‌هایی داشته است. اهمیت دیدگاه سنایی درباره موضوع مورد نظر در این است که او از طرفی حکمت استنباط‌شده از آموزه‌های دینی را بر حکمت یونانی ترجیح می‌دهد و از طرفی اصطلاحات فلاسفه را در مورد سلسله مراتب موجودات به کار می‌برد. آیا سنایی در موضوع مورد نظر مانند فلاسفه می‌اندیشیده است یا اینکه صرفاً اصطلاحات فلسفی را به کار برده، در حالی که نظر متفاوتی داشته است؟ وجوه اشتراک و افتراق اندیشه او در مورد موضوع مورد نظر با اندیشمندان پیشین در چیست؟ از نظر سنایی، مراتب موجودات و واسطه‌ها واقعاً وجود دارند یا صرفاً مفاهیمی اعتباری برای توجیه کثرت جهان‌اند؟

ما خواهیم کوشید که ابتدا اندیشه سنایی را در مورد بحث مذکور بررسی کنیم. سپس برای غور و تعمق بیشتر در موضوع، بنابر قاعده «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَصْدَادِهَا» که به معنای امکان شناخت هر چیز در صورت شناخت اصداد آن است، سیر تاریخی نظریات برخی از اندیشمندان مسلمان را درباره سلسله مراتب موجودات بررسی می‌کنیم و وجوه اختلاف و اشتراک نظر سنایی با پیشینیان را تبیین می‌نماییم تا از این طریق شناخت دقیق‌تری از اندیشه سنایی در موضوع مورد نظر حاصل کنیم.

نظر سنایی در مورد سلسله مراتب موجودات

سنایی در آثار خویش، به ویژه در حقیقه الحقیقه و طریق التحقیق بارها به موضوع واسطه‌ها و سلسله مراتب جهان پرداخته است. او در ایباتی به نفس و عقل و امر به عنوان واسطه بین جهان جسمانی و ذات اقدس حق اشاره می‌کند:

۱. اصطلاح حکمت دینی یا حکمت شرعی را ناصر خسرو و سنایی در تقابل با فلسفه یونانی به کار برده‌اند. سنایی می‌گوید: شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین که محروم‌اند از این عشرت هوس‌گویان یونانی در مورد ناصر خسرو بنگرید به بخش مربوط به اسماعیلیه در همین مقاله. توضیح اینکه، به نظر می‌رسد که امثال سنایی و ناصر خسرو مدعی پی‌بردن به حکمت دینی هستند و این متفاوت با پیروی بی‌قید و شرط ایشان از متن مقدس بدون درک حکمت آن است. برای همین ما در این مقاله به کاربرد اصطلاح حکمت دینی را موجه دانسته‌ایم.

پدر و مادر جهان لطیف نفس گویا شناس و عقل شریف...
 گرشان بعد امر پیرستند این دو گوهر سزای آن هستند
 پدر و مادری که نازارند حکما عقل و نفس را دارند
 مایه‌بخش سپهر و ارکان‌اند پیش‌کاران عالم جان‌اند
 (سنایی، ۱۳۹۴: ۳۰۵)

سنایی در این ابیات بر نقش عقل و نفس به‌عنوان واسطه‌ای در آفرینش تأکید کرده است و عقل را فاعل و نفس را منفعل به شمار آورده است. او این دو را مایه‌بخش آسمان و عناصر مادی و خدمتگزار و دستیار عالم جان دانسته است که در واقع بیانگر برتری عقل و نفس بر عالم مادی و تسلط عالم جان بر این دو است. از طرفی اینکه سنایی عقل و نفس را خادم عالم جان دانسته است بیانگر این است که او به نقشی مستقل در آفرینش برای این دو معتقد نیست. در واقع، او عقل و نفس را مأمور اجرای فرمان‌های عالم جان می‌داند و سخن‌گفتن از جایگاه برتر امر نیز تأییدکننده همین رویکرد اوست. سنایی در ابیاتی از حدیقه، پس از امر و عقل و نفس، از افلاک، عناصر اربعه و موالید سه‌گانه سخن به میان آورده است که نشانی از تأثیرپذیری او از اندیشمندان نوافلاطونی و فیلسوفان مسلمان است (سنایی، ۱۳۹۴: ۳۱۱).

در حدیقه ابیاتی با این مضمون نمونه‌های دیگری نیز دارد که بررسی آن‌ها اندیشه سنایی را روشن‌تر می‌کند:

کرده امر خدای در هر فن قوتی را به فعلی آبتن
 تا چو راه مشیمه بگشایند ز آنچه گشتند حاملان زایند...
 هرچه استاد برنیشست و براند طفل در مکتب آن تواند خواند
 عقل شد خامه، نفس شد دفتر مایه صورت‌پذیر و جسم صور
 (سنایی، ۱۳۹۴: ۱۵۵-۱۵۶)

این ابیات بیانگر سیطره مطلق امر الهی و منفعل بودن همه چیز در برابر آن است. عقل و نفس نیز هر دو به‌مثابه ابزاری در دست امر الهی هستند. او در حدیقه به نقش واسطه‌هایی چون عقل و نفس توجه بیشتری نشان می‌دهد. ولی در حدیقه هم چنان نیست که امر فقط بر عقل سیطره داشته باشد و ارتباطی با مراتب مادون مرتبه عقل نداشته باشد. یعنی چنان نیست که عقل، مستقل از امر، بر نفس اثرگذار باشد. امر الهی حتی بر عالم ماده و عناصر اربعه نیز تسلط دارد (سنایی،

هاشمیان بهجنورد، خاتمی

(۱۳۹۴: ۶۷).

در قرآن به این اثر مستقیم و بی واسطه امر الهی اشاره شده است. چنان که در آیه ۸۲ سوره یاسین آمده است که «انما امره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون». به کاربردن تعبیر «کن فیکون» در واقع تأکیدی است بر تأثیر بی واسطه و بلافاصله امر الهی بر همه چیز. در آیه ۲۵ سوره روم نیز آمده است که «و من آیاته أن تقوم السماء و الارض بأمره». به نظر می رسد که تأکید سنایی بر برتر دانستن جایگاه امر الهی به دلیل تأثیر پذیری از قرآن یا موافقت او با آیات قرآن است. در آرای سنایی تأثیرگذاری بر همه مراتب مادون در مورد عقل کل نیز صادق است. یعنی چنان نیست که عقل فقط بر نفس اثر بگذارد. عقل بر عالم جسم نیز اثرگذار است:

نور نه چرخ و سیر هفت اختر شش جهت، پنج حس، چهار گوهر
 مایه هر چه هست از خرد است که خرد مایه بخش نیک و بد است...
 اوز مبدع همی پذیرد ساز پس به ابداع می رساند باز
 (سنایی، ۱۳۶۰: ۱۴۲)

باین حال، گاهی سنایی در قصایدی که قبل از مثنوی های حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق سروده به واسطه ها و عقل و نفس توجه نمی کند و امر الهی را در آفرینش بی نیاز از هر واسطه و آلتی می داند:

همانا اینکه من گفتم طبایع کرد نتواند نه افلاطون نه غیر او به زرق و حیل و افسون
 مگر بی چون خداوندی که اهل هر دو عالم را به قدرت در وجود آورد بی آلت به کاف و نون
 (سنایی، ۱۳۵۴: ۵۳۹)

سنایی در قصاید خود به صراحت از فلسفه انتقاد می کند. لذا، طبیعی است که بر نقش واسطه هایی چون عقل و نفس پافشاری نکند و به خلقت مستقیم و بی واسطه جهان توسط خداوند و امر الهی تأکید نماید. در واقع، تأکید سنایی بر قدرت خداوند در راستای بی نیازی از واسطه ها در آفرینش است. چنین به نظر می رسد که وی به خصوص هنگام سرودن قصاید میان فلسفه یونانی و حکمت دینی تعارضی می دیده است و در قصاید خویش، علاوه بر یونانیان، منتقد فیلسوفان

مسلمان هم بوده است. او در این ابیات به نوعی از بی توجهی ابن سینا به امر الهی و خلق مستقیم جهان توسط خداوند سخن به میان آورده است:

کان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جویی شفا چون نه از دستور او باشد شفا گردد شفا

کان نجات و کان شفا کار باب سنت جسته اند بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا
(سنایی، ۱۳۵۴: ۴۳)

هرچند سنایی در دوران فرجامین عمر خود رویکرد ملایم تری نسبت به فلسفه دارد، ولی با این حال گاهی در حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق نیز، که آثار دوران واپسین عمرش به حساب می آید، با نسبت دادن همه امور به خداوند، طوری سخن می گوید که گویا به تأثیرگذاری واسطه ها باور ندارد. به عنوان مثال، در طریق التحقیق که بعد از حدیقه سروده شده است خداوند فاعل مطلق معرفی شده و نیاز خداوند به قلم برای نگاشتن صورت انکار شده است. سنایی در حدیقه واژه قلم را به مثابه عقل به کار برده بود و شاید در این ابیات به این نکته نظر داشته است:

به یقین واجب الوجود یکی است هرچه در وهم و خاطر آید نیست
مالک الملک و پادشاه به حق منشی نفس و فاعل مطلق

هرچه در کل کون کهنه و نوست هست مفعول و فاعل همه اوست
بی قلم صورت بدیع نگاشت بی ستون خیمه رفیع افراشت
(سنایی، ۱۳۶۰: ۱۲۴)

سنایی با گرایش به اندیشه وحدت وجود که مورد توافق اکثریت عرفاست گاهی وجود مستقل همه موجودات را نادیده می گیرد:

مادت اوز کهنه و نونست اوست کز هستها به جز او نیست
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۶)

.....
 هاشمیان بجنورد، خاتمی

نیست گویی جهان ز زشت و نکو جز از او و بدو و بلکه خود او

(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۸)

چنان که از بعضی ابیات سنایی برداشت می شود، حتی عقل برای انسان، پس از رسیدن به پیشگاه حقیقت، رنگ می بازد. عقلی که در آغاز نیز مستقل نیست و نتیجه صفت الهی است. برای همین هنگام پرداختن به معراج پیامبر از سوختن پر عقل، یا همان جبرئیل، که در فرهنگ اسلامی نماد عقل فعال است، و از بی اعتباری عقل پس از وصول به آن مقام سخن می گوید:

عقل اول نتیجه از صفتش راه داده ورا به معرفتش...

عقل را پربسوخت آتش او از پی رشک گرد مفرش او

نفس در موکبش ره آموزی ست عقل در مکتبش نو آموزی ست

چیست عقل اندرین سپنج سرای جز مزورنویس خط خدای...

عزّ وصفش که روی بنماید عقل را جان و عقل بر باید

عقل را خود کسی نهد تمکین در مقامی که جبرئیل امین

کم ز گنجشکی آید از هیبت جبرئیلی بدان همه صولت

عقل کانجا رسید سر بنهد مرغ کانجا پرید پر بنهد

هرچه را هست گفتمی از بن و بار گفتمی او را شریک هش می دار

(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۱-۶۲)

به نظر می رسد که منظور سنایی در این ابیات فقط بی اعتباری عقل جزئی انسان در پیشگاه حقیقت نیست. زیرا از بعضی ابیات چنین استنباط می شود که سخن از عقل کلی و نفس کلی هم در میان است. از این رو، پس از اشاره به بی اعتباری عقل در برابر هیبت خداوند، بلافاصله

می‌گوید که موجودپنداشتن هرچه غیر از حق به‌منزله شرک است. سنایی در ابیات زیر نیز بر وحدانیت خداوند تأکید می‌کند و کثرت را نتیجه پرسش از چیستی، چگونگی و چرایی می‌داند که اصلی‌ترین سؤال‌های فلسفه هستند:

احد است و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخذول...
 نه فراوان نه اندکی باشد یکی اندر یکی یکی باشد
 در دویی جز بدو سقط نبود هرگز اندر یکی غلط نبود
 تا تو را در درون شمار و شکیست چه یکی دان چه دو که هر دو یکی‌ست
 به چراگاه دیو بر ز یقین چه و چنند و چرا و چون را هین...
 از پی بحث طالب عاجز هل و من گفتن اندر او جایز
 کس نگفته صفات مبدع هو چند و چون و چرا چه و کی و کو
 ید او قدرت است و وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش
 قدمیش جلال قهر و خطر اصبعینش نفاذ حکم و قدر
 هست‌ها تحت قدرت او‌ی‌اند همه با او و او همی جویند
 جنبش نور سوی نور بود نور کی از آفتاب دور بود
 (سنایی، ۱۳۹۴: ۶۴-۶۵)

سنایی رابطه موجودات را با خداوند مانند رابطه نور خورشید و خورشید دانسته است و بر وحدت همه چیز تأکید کرده است. نکته قابل توجه این است که او توحید و شرک را نتیجه نوع نگاه انسان دانسته است. یعنی اگر کسی از درون دچار شمار یا همان اندیشه متکثر و شک باشد، قادر به درک وحدت و رهایی از کثرت نیست، هرچند در عالم خارج خدا را یکی بداند. این اندیشه بیانگر این است که سنایی کثرات را اعتباری می‌داند و به وجود مستقل و عینی آنها قائل نیست. در نتیجه، باید گفت که سنایی دو اندیشه را در اشعار خود بازتاب می‌دهد. او از طرفی به

هاشمیان بجنورد، خاتمی

واسطه‌های نوافلاطونی بین خدا و عالم جسمانی یعنی عقل و نفس اعتقاد داشته و بر آنها تأکید می‌کند. از طرف دیگر، معتقد است که خداوند برای خلقت به واسطه احتیاج ندارد و هر چیزی را با قدرت بی‌کران خود به صورت مستقیم و بی‌واسطه آفریده است. اما علت این رویکرد دوگانه چیست؟ همان طور که بیان شد، سنایی از دو سنت یونانی و اسلامی (دینی) بهره‌مند است و سعی دارد به نحوی این دو سنت را با هم جمع کند. پیش از او، اندیشمندان دیگری نیز با این دو سنت مواجه شده‌اند. اما واکنش آنها به این دو سنت فکری چه بوده است؟

مواجهه متفکران مسلمان با سنت دینی و یونانی

اتولوجیا و الخیر المحض

دو رساله الخیر المحض و اتولوجیا بیشترین تأثیر را در انتقال اندیشه‌های نوافلاطونی یونانی به عالم اسلام داشتند. این دو رساله برگرفته از اندیشه‌های افلوپین و پروکلس اند که هر دو به زبان عربی نوشته شده‌اند (فخری، ۱۳۹۵: ۱۱۵). در هر دو کتاب، از نظریه فیض یا صدور به تفصیل بحث شده است. در اتولوجیا خداوند علت اولی یا علت العلل معرفی شده است و دهر و زمان تحت سیطره ربوبیت قرار گرفته‌اند. نور از علت العلل بر عقل می‌تابد و از او به واسطه عقل، و نه بدون واسطه، بر نفس می‌تابد. در مراحل بعدی افاضه نور، سخنی از نقش علت اولی در میان نیست. نور از عقل به واسطه نفس بر طبیعت و از نفس به واسطه طبیعت بر اشیای مادی زوال‌پذیر می‌تابد (بدوی، ۱۹۷۷: ۶). چنان‌که مشخص است، نقش واسطه‌ها به عنوان موجودات اثرگذار در این نگرش پررنگ‌تر است.^۱

اتولوجیا و الخیر المحض به صورت مستقیم بر اندیشمندان مسلمان تأثیر گذاشتند. این تأثیر اولاً خود را در کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، نشان داد (Adamson, 2020: 2.1). نظریه واسطه‌ها از طریق مکتوبات کندی پرورانه شد و به فیلسوفان بعدی رسید.

کندی

کندی تحت تأثیر نظریه فیض نوافلاطونیان قرار داشته و می‌توان او را شارح و فیلسوفی نوافلاطونی دانست. با این حال، او نوافلاطونی محض نبود، زیرا متوجه برخی تفاوت‌های نظریات نوافلاطونی

۱. ماجد فخری در خصوص نظریه صدور و واسطه‌های خلقت در الخیر المحض می‌نویسد: قضایای مقدماتی کتاب [الخیر المحض] از چهارگانه پروکلسی یعنی واحد و وجود و عقل و نفس سخن می‌گوید که متضمن بسط سه‌گانه افلوپینی است که در آن وجود جای متمایزی ندارد. کتاب الخیر المحض وجود را میان عقل و واحد جای می‌دهد و به وضوح چنین می‌گوید که وجود مبدع اول است، زیرا وجود فوق‌حس و فوق‌نفس و فوق‌عقل است. به همین سبب، جامع‌ترین و، در عین حال، به سبب قرب به واحد که مستقیماً از آن نشئت کرده است، عالی‌ترین و بسیط‌ترین مبدع است (فخری، ۱۳۸۹: ۴۴)

با حکمت دینی و ظواهر قرآنی شده بود. او که فیلسوفی مسلمان بود هم به عقاید اسلامی و هم به قواعد فلسفه نوافلاطونی باور داشت. به همین دلیل، در آثار او نشانی از هر دو حکمت یا نظام اعتقادی و فکری پیدا می‌شود. هرچند نظریه صدور نوافلاطونیان توصیف عقلانی‌ای از نحوه به‌وجود آمدن کائنات از احد در زمان ابدی ارائه می‌دهد، اما این تئوری در تضاد با نظریه خلقت در قرآن قرار دارد. طبق نظریه خلقت که در قرآن بیان شده است خداوند جهان را از عدم به واسطه امر الهی آفریده است. کندی در رساله‌ای با عنوان الفاعل الحق الأول التام و الفاعل الناقص الذی هو بالمجاز می‌گوید خدا یگانه فاعل و علت حقیقی در جهان است که در آغاز همه چیز را از نیستی به هستی آورده است و بقیه موجودات فاعل مجازی و در حقیقت منفعل هستند. با این حال، او به نقش واسطه‌ها نیز توجه داشت و طبق نظر وی خداوند علت قریب برای منفعل اول، یعنی عقل، است و علت با واسطه برای سایر موجودات است (کندی، ۱۹۵۰: ۱۸۲-۱۸۳). از نظر او، عقل بر نفس اثرگذار است: «فهی العقل الذی بالفعل الذی اخرج النفس من القوه الی الفعل» (کندی، ۱۹۵۰: ۱۵۵). پس می‌توان گفت که هرچند در نظر او فاعل حقیقی خداوند است، ولی در عین حال واسطه‌ای چون عقل که در برابر خداوند منفعل است بر مرتبه مادون خود تأثیرگذار است.

فارابی

عقاید کندی و مسئله‌ای که او با آن درگیر بود به فلسفه فارابی راه یافت. مشهور شده است که فارابی در مورد نظریه فیض یا صدور متأثر از نوافلاطونیان است ولی تأثیر فکر ارسطویی نیز در او آشکار است. او در سیاست مدینه خداوند را عقلی می‌داند که به خود می‌اندیشد. پس خداوند از آن جهت که به خود می‌اندیشد عاقل است و از آن جهت که متعلق اندیشه خویش قرار می‌گیرد معقول است (فارابی، ۱۳۹۶: ۷۰). از نظر فارابی، خداوند عقل مفارق است و عالم از آن حیث که او به ذات خود عالم است از او پدید آمده است و کافی است که خدا به چیزی عالم باشد تا آن چیز موجود شود (فارابی، ۲۰۰۶: ۱۴۴). با این حساب، فارابی از نوافلاطونی‌ها جدا می‌شود، زیرا احدی که افلوطین از آن سخن می‌گوید فراسوی وجود و عقل قرار دارد. چنان‌که گذشت دلیل صدور موجودات از خداوند در نظر افلوطین بر بودن و کمال احد است که از فرط پری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد.

اگرچه نظریه خلقت فارابی متفاوت از نوافلاطونیان است، ولی فارابی در این رأی که همه موجودات از ذات حق، بنابه ضرورت و نه اختیار، پدید می‌آیند با نوافلاطونیان موافق است. او در آرای اهل مدینه فاضله دلیل پیدایش موجودات را فیض الهی می‌داند و می‌گوید که هیچ عاملی

.....
 هاشمیان به‌جنورد، خاتمی

چه از درون ذات حق و چه از بیرون نمی‌تواند مانع فیض الهی شود (فارابی، ۱۳۲۳: ۱۷ و ۱۹). به همین ترتیب، او به نظریهٔ خلقت با واسطه معتقد است. او در کتاب سیاست مدینه می‌نویسد که خداوند یا موجود اول سبب قریب در پیدایش عقول است و عقول سبب پیدایش اجسام سماوی هستند (فارابی، ۱۳۹۶: ۲۷). فارابی در رساله‌ای به‌صراحت صدور اجسام و کثرات را از خداوند ممتنع می‌داند و بر قاعدهٔ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد پافشاری می‌کند و می‌گوید، واحد باید از هر جهت واحد باشد و واجب است که واحد امری مفارق باشد و جایز نیست که اجسام و مفارقات کثیر از موجود اول صادر شوند (فارابی، ۲۰۰۶: ۱۵).

از دید فارابی هر چند عقول در آغاز وجود خود را از حق گرفته‌اند، ولی پس از موجود شدن در پدیدآوردن موجودات مستقل عمل می‌کنند. زیرا عقول کامل آفریده شده‌اند و منفعل نیستند (فارابی، ۱۳۹۶: ۹۳).

ابن سینا

ابن سینا در آثار خویش بارها به موضوع خلقت پرداخته است. او در رساله‌ای با عنوان در حقیقت و کیفیت سلسلهٔ موجودات که به زبان فارسی نگاشته شده است می‌گوید:

اول چیزی که از وجود حق به وی پیوست عقل است و از امر حق تعالی صادر شد بی هیچ واسطه‌ای. عقل را نیز این قوت ایجاد حاصل شد تا موجودی دیگر در وجود آمد به واسطهٔ قدرتی که از امر یافته بود و آن نیست مگر نفس. پس ذات طبیعت به قوت نفس که از امر یافته بود حاصل شد. و عنصر چون در رتبت چهارم افتاد او را چهار اثر معین حاصل بود: یکی امری و یکی عقلی و یکی نفسی و یکی طبیعی. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲-۲۰)

چنان‌که مشخص است، ابن سینا اولین آفریده را عقل می‌داند، ولی از نظر او عقل از امر حق تعالی صادر شده است. نکتهٔ قابل توجه این است که امر در پدیدآمدن مراتب مادون عقل هم تأثیرگذار است. ابن سینا در همین رساله می‌گوید:

بدان که خدای تعالی حکیم است و مختار، پس به حکمت اختیار طرف پیداشدن کند. و اگر به حکمت اختیار نقیض این کند، اختیار پیداناشدن وجود و نابودن حکمت و نادیدن و نادانستن کرده باشد که آنها اختیار طرف عدم است، پس روا نبود به حکمت که حکیم اختیار طرف عدم که ارذل است کند و طرف وجود که اشرف است به جا ماند. لامحاله اختیار بر طرف وجود افتاد تا موجودات حاصل شد و بدان وجود وی ظاهر گشت. (ابن سینا،

آنچه از این عبارات برداشت می‌شود این است که ابن‌سینا اختیار الهی را در خلقت نادیده نمی‌گیرد، ولی در عین حال خلقت را نتیجه ضروری حکمت الهی می‌داند. او ابتدا خداوند را حکیم دانسته و اختیار خداوند در آفرینش را تابع علم و حکمت او دانسته است و تبعیت خداوند از حکمت خویش را امری ضروری به شمار آورده است. گویا خداوند نمی‌توانسته است موجودات را پدید نیارد چون حکمت او چنین اقتضا می‌کرده است. این عبارات یادآور این گفته فارابی است که هیچ عاملی چه از بیرون و چه از درون نمی‌تواند مانع افاضه الهی شود.

با وجود تأکید ابن‌سینا بر تأثیر اختیار یا امر الهی بر خلقت، او بر نقش وسایط نیز در آفرینش تأکید می‌کند. در کل، او مبدأ همه موجودات را حق تعالی می‌داند، ولی نقش واسطه‌ها را نیز انکار نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۸۵-۲۸۶). این واسطه‌ها از این رو مطرح می‌شوند که ابن‌سینا با قاعده الواحد لا یصدر عنه آلا الواحد رو به روست. او می‌گوید جایز نیست که خداوند مبدأ دو چیز باشد، مگر به واسطه یکی از آن دو و جایز نیست مبدأ جسم باشد مگر به واسطه. از این رو، معلول اول فقط یکی از جواهر عقلی است. عقول دیگر به واسطه آن موجود می‌شوند و آسمان‌ها به واسطه آن عقول پدید می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۲-۳۶۳). در واقع، ابن‌سینا تأکید دارد که دو جوهر یا موجود نمی‌تواند از واحد محض یعنی خداوند صادر شود، به همین علت، ابتدا باید یک موجود یعنی عقل از او صادر شود و بعد سایر موجودات به واسطه عقل صادر گردند.

اخوان‌الصفاء

اخوان‌الصفاء از آن دسته از متفکران به شمار می‌روند که در نظریه پردازي از منابع متعددی تأثیر پذیرفته‌اند و در پی تلفیق دین و فلسفه بوده‌اند. چنان‌که در مورد سلسله مراتب موجودات نیز هم از اصطلاحات فلسفی و هم از تعبیر دینی بهره برده‌اند. اخوان در سلسله مراتب موجودات از باری، عقل، نفس، هیولی اولی، هیولی ثانی یا جسم مطلق، افلاک نه‌گانه و ارکان اربعه سخن به میان آورده‌اند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۷: ۱۸۵-۱۸۷).

نقش واسطه‌ها نزد اخوان‌الصفاء بسیار جدی است و گاهی طوری ابراز عقیده کرده‌اند که گویا هر مرتبه فقط با مرتبه مافوق خویش ارتباط مستقیم دارد و مثلاً جسم محصول و معلول نفس است و به هیچ وجه ارتباط مستقیمی با خداوند یا عقل ندارد و به وساطت نفس با علت‌های بالاتر از خود ارتباط برقرار می‌کند. ایشان معتقدند وجود نفس به واسطه عقل از باری صادر می‌شود. از آنجاکه نفس در قبول فضایل ناقص است، شایسته ارتباط بی‌واسطه با خداوند نیست. نفس از طرفی از عقل مدد می‌جوید و از طرفی به هیولی مدد می‌رساند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۷: ۱۸۵-۱۸۵).

هاشمیان بجنورد، خاتمی

(۱۸۶).

فقرات فوق نشان می‌دهد که اخوان الصفا در تبیین خلقت بیشتر به آرای نوافلاطونی و فلسفی تمایل دارند و تلاش می‌کنند نظریه واسطه‌ها را بپذیرند و در تبیین‌های خود به کار برند. اخوان معتقد بوده‌اند که فلسفه از دین برتر و پیشرفته‌تر است (حلبی، ۱۳۸۶: ۱۵۱). با این حال، تحت تأثیر سنت دینی، ایشان تغییراتی را در نظریه نوافلاطونی واسطه‌ها ایجاد کرده‌اند. آنها در متون خود بر نقش امر که برفراز سلسله موجودات قرار دارد تأکید نموده‌اند و همه مراتب هستی را معلول اراده الهی می‌دانند. در واقع، امر یا اراده الهی علت همه موجودات و مراتب هستند و سپس به ترتیب مرتبه عقل، نفس کلی و هیولای اولی، که از نظر ایشان ذات افلاک است، به وجود آمده‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۰۴: ۳۵۱). واژه «امر»، همان طور که گفته شد، در متون نوافلاطونی وجود ندارد و بار دینی دارد زیرا در قرآن نیز ذکری از آن شده است. به همین دلیل، مشخص می‌شود که اخوان الصفا در نظریه واسطه‌های خود تحت تأثیر متون اسلامی بوده‌اند.

اخوان الصفا سعی داشتند خلقت مستقیم حاصل از سنت دینی و خلقت با واسطه حاصل از فلسفه نوافلاطونی را با هم تطبیق دهند. برای تحقق این هدف، آنها تلاش کردند که اصطلاحات فلسفی و تعابیر دینی را با هم تطابق دهند. آنها عباراتی چون عرش و قلم را که در سنت عرفانی دینی به کار می‌رفت معادل عقل کلی و کرسی و لوح را معادل نفس کلی در نظر گرفتند و، به این ترتیب، ادبیات فلسفی نوافلاطونی را با ادبیات دینی مطابقت دادند.^۱

اسماعیلیه

متفکران فرقه اسماعیلیه نیز به دنبال تلقیق دین و فلسفه بوده‌اند ولی به نظر می‌رسد که گرایش ایشان به دین، مخصوصاً هنگامی که صحبت از امر الهی در میان باشد، بیشتر است. سجستانی را خلقت نتیجه ابداع امر الهی تفسیر می‌کند و به این طریق به دنبال آن است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را حفظ کند. او تأکید دارد که امر، یعنی بیان ازلی اراده الهی، مبدأ عالی خلقت است. ایشان نیز مانند اخوان در پی تلقیق اصطلاحات دینی و فلسفی بوده‌اند. تمثیلی که حمیدالدین کرمانی برای عقل بالفعل می‌آورد نماد قرآنی قلم و برای عقل بالقوه لوح است که به ترتیب نمایانگر صورت و ماده هستند (نصر، ۱۳۷۸: ۲۵۷).

۱. و الحمدلله جاعل اول ما ابدعه عرشه المحيط و ثابته کرسیه الذی وسع السموات و الارض، فعرشه هو القلم الجاری بأمرة، فحفظ فی لوح الکریم سطور المشینه و احرف الیراده و قول الحق. ایشان خود نیز به این معادل‌سازی اصطلاحات اشاره کرده‌اند: النفس الکلیه، و هی ثانی العبید العظام، و الملائکه الکرام، [و جمله العرش] و هی الکرسی الواسع الذی وسع السموات و الارض (اخوان الصفا، ۱۴۰۴: ۳۵۱).

ناصرخسرو قبادیانی نیز از اندیشمندانی است که از آموزه‌های فلسفی بهره برده است ولی او نیز حکمت دینی را که برگرفته از قرآن است برتر از حکمت یونانی می‌داند:

کتاب ایزد است ای مرد دانا معدن حکمت که تا عالم به پای است اندرین معدن همی پاید

چو سوی حکمت دینی بیابی ره شوی آگه که افلاطون همی بر خلق عالم باد پیماید
(ناصرخسرو، ۱۳۸۷: ۱۹۱)

او در جامع‌الحکمتین در مورد مراتب موجودات می‌گوید:

اما جواب اهل تأویل -علیهم‌السلام- اندر انتساب هفت نور به عالم ابداع آن است که گفته‌اند هرچه در عالم حسی موجود است آن اثری است از آنچه در عالم علوی موجود است. و چو همی بینیم که در عالم حسی هفت ستاره است که چیزهای مولودی همی از آن نور و لطافت گیرد، این موجودات نورانی دلیل است بر آنکه اندر عالم علوی هفت نور اولی ازلی است که آن ازلیات علت‌ها اند مرین انوار جسمانیت را. و از آن هفت نور ازلی گفتند که یکی ابداع است و دیگر جوهر عقل و سه دیگر مجموع عقل که مر او را سه مرتبه است -اعنی هم عقل است هم عاقل است و هم معقول است... و چهارم نفس است کز عقل منبعث است و پنجم جدّ است و ششم فتح است و هفتم خیال است (ناصرخسرو، ۱۳۳۲: ۱۰۹)

ناصرخسرو امر یا ابداع را سرسلسله مخلوقات دانسته و آن را در مرتبه‌ای بالاتر از عقل نشانده است. او در وجه دین می‌گوید، «باز نمودیم که نخست پدیدآمده امر باری است» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۴).

از نظر ناصرخسرو،

جهان ما جهان ابداع است. وجود عالم با آنچه در او هست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند و اصل آن به دو حرف بود که گن گفتند و معنی این سخن آن است که از امر باری تعالی عقل اول پدید آمد و باز نفس کلی به قدرت امر باری منبعث شد. و گفتند کاف به مثل عقل کلی بود و نون به مثل نفس کلی (حلبی به نقل از ناصرخسرو، ۱۳۸۶: ۲۵۴)

هرچند ناصرخسرو نفس را منبعث از عقل می‌داند، ولی از نظر او نفس کلی هم به قوت امر باری منبعث شده است.

هاشمیان بهجنورد، خاتمی

غزالی

غزالی به مخالفت با فلاسفه شهرت یافته است اما، باوجود این، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می آید. او وجود علیت طبیعی را مطلقاً انکار کرده است و مطابق نظر او عالم طبق حکم ازلی و اراده قدیم خداوند حادث شده است. غزالی در تهافت الفلاسفه با باور فیلسوفان راجع به نقش واسطه‌ها و قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مخالفت می کند. به نظر او، به موجب این اصل نمی توان عالم را فعل خداوند به شمار آورد، زیرا مبدأ ازهرجهت واحد است و عالم مرکب است. لذا، به موجب این اصل، عالم فعل خداوند به شمار نمی آید.^۱

غزالی می گوید از نظر مسلمانان حدوث عالم به اراده خداوند است و ایشان از اراده خداوند به علم او استدلال می کنند. ولی فیلسوفان اراده الهی و حدوث عالم را نفی می کنند و می گویند عالم به حکم ضرورت و طبع از خداوند صادر شده است. از نظر او، نتیجه این استدلال فیلسوفان این خواهد شد که فقط معلول اول، یعنی عقل، از خداوند صادر شده و معلول اول معلول ثانی را پدید آورده باشد و به همین ترتیب سایر موجودات پدید آمده اند (غزالی، ۱۹۶۲: ۱۶۱).

پس، از نظر غزالی این اراده الهی است که بر علم او دلالت می کند. این در حالی است که آنچه از بیشتر سخنان فارابی و ابن سینا استنباط می شود این است که قدرت یا اراده حق تابعی از علم و حکمت اوست و خداوند نمی تواند خلاف حکمت خویش عمل کند. از نظر ابن سینا، علم خداوند با ذات او اتحاد دارد و همچنین علم خداوند عین اراده اوست. ولی غزالی چنین باوری ندارد. غزالی اشعری مذهب است و اشاعره صفاتی را که خداوند خود را به آنها وصف کرده برایش اثبات می کنند، ولی می گویند این صفات مغایر با ذات او و قدیم به قدم ذات اوست و در وحدت با هم اختلاف دارند. از این گفته نتیجه می گیرند که صفات خدا نه همانند او و نه همانند غیر اوست (عقیقی، ۱۳۶۴: ۳۰).

نکته قابل توجه دیگر این است که باوجود اختلافات غزالی با فلاسفه، تأثیرپذیری او از ایشان در بعضی آثار کاملاً آشکار است. او در معارج القدس می گوید که همه افعال خداوند به عقول مجرد از مواد و نفوس محرک آسمانها و اجسام تقسیم می شود. او بر اثرگذارای و اثرپذیری واسطه‌ها تأکید نموده است و گفته است که اجسام فقط اثرپذیرند. نفوس از عقول اثرپذیرند و بر اجسام اثرگذارند و عقول کامل اند و برای همین اثر نمی پذیرند و فقط اثرگذارند. هرچند او تأکید می کند که کمالات عقل از جانب خداوند است، ولی چون فعل «کانت» را به کار برده که مربوط به گذشته است، ممکن است چنین به ذهن رسد که پس از اینکه عقل با کمالات خویش خلق

۱. انهم قالوا: لا یصدر من الواحد الا شیء واحد، و المبدأ واحد من کل وجه و العالم مرکب من مختلفات، فلا یتصور أن یکون فعلاً لله بموجب أصلهم (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۷)

شد، از مرتبه‌ای برتر از خود تأثیر نمی‌پذیرد (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۲).

غزالی مانند فارابی و ابن‌سینا سخن از عقول مجرد از ماده و نفوس محرک آسمان‌ها به میان آورده است و گفته است که نفوس به واسطه تحریک سماوات بر اجسام اثرگذارند. نکته قابل توجه دیگر این است که غزالی قبل از سنایی رابطه عقل و نفس را به رابطه مرد و زن و همچنین به قلم و لوح تشبیه کرده است (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۳). او نیز اولین مبدع را عقل و درعین حال امر را مسبوق بر عقل می‌داند. او متوجه این نکته است که امر را مبدع عقل به شمار نیورد زیرا، در این صورت، خود را مستحق همان انتقادی می‌کند که بر فلاسفه وارد کرده بود. یعنی در نظر گرفتن نقش مستقل برای واسطه‌ها در ابداع موجودات و در نظر نداشتن سیطره مطلق خداوند. او در معارج‌القدس می‌گوید که اشرف مبدعات عقل است که خداوند به امر خویش، بدون سابقه ماده و زمان، آن را آفریده است. فقط امر مسبوق بر عقل است. امر قوه الهی است و اینکه می‌گوییم عقل از آن صادر شده به معنای آن نیست که امر مبدع است. بلکه منظور تنزیه حق است از اینکه به مباشرت کاری را انجام دهد و مبدع حقیقی خداوندی است که خلق و امر متعلق به اوست (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۶). پس هدف غزالی از سخن گفتن از امر تنزیه خداوند از این است که به مباشرت و بی‌واسطه عملی را انجام دهد.

نکته قابل توجه دیگر در مورد نظر غزالی درباره رابطه خداوند و موجودات این است که، از نظر او، هر موجودی دو وجه دارد: وجهی به سوی خودش و وجهی به سوی پروردگارش. هر موجودی به اعتبار وجه خودش معدوم و به اعتبار وجه خداوند موجود است. به این ترتیب، چیزی جز خداوند و وجه او وجود ندارد. لذا، او منکر استقلال وجودی همه مراتب موجودات است (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۱-۷۲).

وجوه افتراق و اشتراک نظر سنایی با اندیشمندان پیشین

شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی آرای اندیشمندان مسلمان درباره خلقت جهان و صدور کثرت از واحد را به سه دسته کلی تقسیم کرد:

الف) اندیشمندانی که نقش جدی‌تری برای واسطه‌ها در نظر می‌گیرند، یعنی نویسندگان اثولوجیا و الخیر المحض، فارابی و ابن‌سینا. چنان‌که مشخص است، این افراد بیشتر دارای گرایش فلسفی هستند. از این رو، بر صحت قاعده فلسفی الواحد لا یصدر عنه الا الواحد تأکید دارند.

ب) اندیشمندانی که نقش واسطه‌ها را در نظر دارند و درعین حال می‌کوشند سیطره قدرت و اراده الهی را بر واسطه‌ها اثبات کنند و به نوعی خلقت مستقیم را هم اثبات کنند. کندی، اخوان‌الصفاء، ناصر خسرو از جمله این متفکران هستند. این اندیشمندان در بحث مذکور در حد واسطه دین و

هاشمیان بجنورد، خاتمی

فلسفه قرار می گیرند.

ج) اندیشمندانی که بیشتر دارای گرایش دینی هستند و بر سیطره مطلق و بی واسطه امر الهی اصرار می ورزند. غزالی در تهافت الفلاسفه در این گروه قرار می گیرد. هرچند غزالی نیز گاهی از واسطه ها سخن به میان آورده است، ولی در بن مایه اندیشه خویش نقش زیادی برای واسطه ها قائل نیست.

اما سنایی چه نسبتی با این سه دسته متفکر دارد؟ برای پی بردن به این مسئله، ابتدا باید به وجوه اختلاف و اشتراک این نظریه ها با رأی و نظر سنایی بپردازیم.

مقایسه سنایی با اثولوجیا و الخیر المحض، فارابی و ابن سینا

چنان که گذشت، در اثولوجیا به نقش واسطه ها در آفرینش توجه شده است. خداوند علت العلل معرفی شده و نور از علت العلل بر عقل و به واسطه عقل بر نفس می تابد. این در حالی است که سنایی، در عین توجه به واسطه ها، بر فاعلیت مطلق خداوند تأکید می کند. سنایی در حدیقه اصطلاح علت اولی یا علت العلل را به کار نبرده است. اصطلاح علت اولی در هیچ جای قرآن کریم و نیز کتاب های مقدس آسمانی دیده نشده است. اساساً از نظر دین داران، این عقیده که خداوند قادر مطلق سرسلسله علت هایی باشد که همه نشئت گرفته از خود او هستند شرک به حساب می آید. از نظر آنان خداوند تنها علت حقیقی عالم بوده و خالق هر چیزی است (نصر، ۱۳۷۸: ۲۸۹).

سنایی خداوند را مبدأ و معاد می داند ولی، در عین حال، کون و فساد را هم صنع الهی به شمار می آورد و بر معیت او با همه چیز تأکید می کند:

همه از صنع اوست کون و فساد
علاقم خلق را جمله مبدأ است و معاد

همه از او و بازگشت به او
خیر و شر جمله سرگذشت به او
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۱)

هست ها تحت قدرت اویند
همه با او و او همی جویند
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۵)

چنان که در قرآن آمده است «إنا لله و إنا إليه راجعون (بقره، ۱۵۶)» و همچنین آمده است: «هو معکم این ما کنتم (حدید، ۴)»

نکته قابل توجه این است که اگر خداوند را صرفاً سرسلسله علل بدانیم، معیت او با همه چیز احراز نخواهد شد. مواردی از این دست عامل گرایش سنایی به حکمت دینی و مخالفت او با فلسفه یونانی می شود.

تفاوت دیگر نظر سنایی با کتاب اثولوجیا در مورد سلسله مراتب موجودات در این است که سنایی از طبیعت، به عنوان واسطه‌ای بین نفس و اشیای مادی، سخن به میان نیاورده اما در اثولوجیا به این مسئله پرداخته می شود. اما شباهت نظر سنایی با نظر نویسنده اثولوجیا در مورد دهر و زمان آشکار است. در اثولوجیا دهر و زمان در مرتبه‌ای پایین تر از ربوبیت قرار گرفته‌اند. چنان که گذشت، سنایی نیز خداوند را خالق زمان و فراتر از قالب دهر دانسته است.

نظر نویسنده الخیر المحض از این جهت که واسطه‌ای میان خداوند و عقل تصور کرده و آن را وجود نامیده به نظر سنایی شباهت دارد. هر چند باید دقت کرد که سنایی به جای وجود از «امر» سخن گفته و در ضمن به صراحت نگفته است که امر مبدع اول است.

چنان که گذشت، از نظر فارابی خداوند عقل مفارق است. او اندیشه‌ای است که به خود می اندیشد. ولی سنایی به برتری خداوند از عقل باور دارد.

نظریه سلسله مراتب یا واسطه‌های فارابی هم تفاوت زیادی با سنایی دارد. فارابی به عقول ده‌گانه باور دارد و تلاش می کند بین عقول و افلاک اتصال ایجاد کند. فارابی برخلاف سنایی صدور اجسام و کثرات از خداوند را ممتنع می داند و از نظر او هر چند عقول در آغاز وجود خود را از خداوند گرفته‌اند، ولی چون کامل آفریده شده‌اند مستقل از خداوند عمل می کنند. اختلاف نظر سنایی با نظر فارابی در مورد موضوع مورد بحث آشکار است. سنایی هیچ‌یک از آرای فوق را نمی پذیرد. دلیل اختلاف فارابی و سنایی این است که فارابی در موضوع مراتب موجودات بیش از آنکه تحت تأثیر دین باشد تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی یونانی است.

اما شباهت و تفاوت ابن سینا و سنایی. ابن سینا نیز مانند سنایی بر نقش امر در تمام مراتب موجودات تأکید دارد. سنایی در اینکه پیدایش موجودات از خداوند بر سبیل طبع، یعنی بدون معرفت و رضایت او نیست با ابن سینا موافق است و از این حیث از نوافلاطونیان فاصله می گیرد:

دهر نی قالب قدیمی او طبع نی باعث کریمی او

(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۶)

سنایی نیز از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن به میان آورده است با این تفاوت که او مانند

هاشمیان بجنورد، خاتمی

افلوطنین احد یا خداوند را ورای عقل و اندیشه می داند و در فصلی که به عقل اختصاص داده است از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن می گوید:

شده بی هیچ عیب و ریب و شکی عقل و معقول و عاقل این سه یکی
(سنایی، ۱۳۹۴: ۲۹۶)

با وجود این، با عنایت به آثار مختلف ابن سینا، به نظر می رسد که دیدگاه او در مورد نقش اراده الهی و نقش واسطه‌ها از جهاتی با نظر سنایی متفاوت است. بوعلی عامل اصلی خلقت را تعقل خداوند در ذات خویش می داند و عامل اصلی خلقت موجودات را قصد الهی برای آفرینش موجودات نمی داند. در واقع، از نظر او، اراده الهی مساوق معرفت و حکمت الهی است اما برای سنایی، اراده الهی نه صرفاً علم بلکه قدرت و اختیار الهی است. همچنین تأکید ابن سینا بر نقش واسطه‌ها و قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد بیش از سنایی است.

در واقع، تفاوت تفکر سنایی با اندیشه فیلسوفان مذکور این است که سنایی به حکمت دینی بیشتر از آنها توجه داشته و بر قدرت الهی و دخالت مستقیم و بی واسطه خداوند در آفرینش تأکید بیشتری می کند اما فارابی و ابن سینا و... در چارچوب تفکر یونانی قرار دارند و به واسطه‌ها و خلقت سلسله مراتبی عالم اتکای بیشتری دارند و، جز در برخی موارد معدود، کمتر به سنت دینی و برداشت عرفی از آیات قرآن و خلقت مستقیم توجه می کنند.

مقایسه سنایی با کندی، اخوان الصفا و ناصر خسرو

نزدیکی سنایی به این دسته از متفکران که سعی دارند بین حکمت دینی و یونانی تلفیق ایجاد کنند بیشتر است اما در جزئیات تفاوت‌هایی با هم دارند. هرچند کندی خداوند را تنها فاعل حقیقی می داند، ولی از نظر او خداوند علت قریب برای عقل و علت باواسطه برای سایر موجودات است و این عقل است که نفس را از قوه به فعل می آورد. اما آنچه از اکثر ابیات سنایی برداشت می شود این نیست که خداوند نفس را به واسطه عقل آفریده است یا عالم کون و فساد را به واسطه نفس آفریده است. چنان که گذشت، او بیشتر بر نقش بلاواسطه خداوند در خلق همه موجودات تأکید می کند.

سنایی برخلاف اخوان الصفا از هیولی به عنوان مرتبه‌ای از سلسله مراتب موجودات یاد نکرده است. همچنین، او از جسم مطلق و افلاک نه‌گانه سخنی به میان نیاورده است. او در حدیقه، در فصلی با عنوان اندر جمال عقل، عقل را علت هیولی دانسته:

سبب امت و رسولی او علت صورت و هیولی او
(سنایی، ۱۳۹۴: ۳۱۰)

این در حالی است که مطابق نظر اخوان الصفا این نفس است که به هیولی مدد می‌رساند. از طرفی اخوان الصفا تأکید بیشتری بر نقش واسطه‌ها دارند، به طوری که نفس را شایسته ارتباط مستقیم با خداوند نمی‌دانند. اما در ابیات سنایی هیچ نشانی از این بحث دیده نمی‌شود و اصولاً خداوند علت مستقیم موجودات معرفی می‌گردد.

تفاوت دیدگاه ناصر خسرو با دیدگاه سنایی در مورد سلسله مراتب موجودات آشکار است. ناصر خسرو از برخی مراتب مانند جد و فتح و خیال سخن به میان آورده و آنها را واسطه خداوند و جسم می‌داند. این در حالی است که در اشعار سنایی، نشانی از این مراتب پیدا نمی‌شود.

مقایسه سنایی با غزالی

غزالی نیز مانند سنایی بر امر یا اراده الهی در آفرینش تأکید می‌کند و خلاف برخی فیلسوفان نوافلاطونی آفرینش را نتیجه ضرورت نمی‌داند. در واقع، هم سنایی و هم غزالی تنها امر را مسبوق بر عقل می‌دانند و از طرفی اولین آفریده را عقل می‌دانند. غزالی در آثار مختلف خود رویکردی دوگانه به نقش واسطه‌ها دارد و چه بسا این رویکرد دوگانه ریشه در تطور اندیشه‌اش در طول زمان داشته باشد، ولی در اثر مهم خود یعنی تهافت الفلاسفه نقش واسطه‌ها را در آفرینش جدی نمی‌گیرد. گویا او نیز مانند سنایی در پی اثبات نقش مستقیم خداوند در خلقت بوده است. به نظر نمی‌رسد که سنایی و غزالی در تهافت الفلاسفه در مورد نظریه خلقت و سلسله مراتب موجودات اختلاف بنیادینی داشته باشند. به خصوص وقتی متوجه این باشیم که هر دو به نقش مطلق خداوند در آفرینش معتقد هستند و همه موجودات را وجوه حق به شمار می‌آورند. غزالی نیز مانند سنایی به نوعی منکر استقلال وجودی همه مراتب موجودات است. با وجود این، اگر آثار دیگر غزالی را مدنظر قرار دهیم، تفاوت آرای او با سنایی آشکار است. چنان‌که گذشت، غزالی در معارج القدس عقل را منفعل نمی‌داند. این در حالی است که سنایی به نقش انفعالی عقل اشاره کرده است. لذا عقل را هم اثرپذیر و هم اثرگذار دانسته است:

عقل هم قادر است و هم مقدر عقل هم آمر است و هم مأمور
(سنایی، ۱۳۹۴: ۲۹۹)

هاشمیان بجنورد، خاتمی

از طرفی از آثار سنایی چنین استنباط نمی شود که او به عقول و نفوس متعدد معتقد باشد. سنایی مانند افلوطین از عقل کلی و نفس کلی سخن می گوید. در ضمن، اینکه نفوس به واسطه تحریک اجرام سماوی بر اجسام تأثیرگذارند برگرفته از عقاید فیلسوفان است و به نظر نمی رسد سنایی چنین باوری داشته باشد.

تبیین دیدگاه دوگانه سنایی درباره سلسله مراتب موجودات

اندیشمندان مطرح در جهان اسلام، قبل از سنایی، درباره سلسله مراتب موجودات نظرات گوناگونی داشتند. هرچند نمی توان نظرات هر یک از ایشان را از هر جهت با نظر دیگری یکسان به شمار آورد ولی می توان ایشان را در سه دسته کلی تقسیم بندی نمود:

الف) کسانی چون فارابی و ابن سینا که بیشتر گرایش فلسفی داشتند و تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بودند. ایشان بر قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و نقش واسطه ها در آفرینش تأکید می کردند و آفرینش را نتیجه تعقل خداوند در ذات خویش می دانستند.

ب) کسانی چون کندی، اخوان الصفا و اسماعیلیه که نظراتشان در بحث مذکور تلفیقی از دین و فلسفه به شمار می رود. ایشان نقشی برای واسطه ها در خلقت در نظر می گرفتند اما هم زمان بر خلقت مستقیم الهی نیز تأکید داشتند. این دسته از متفکران می کوشیدند، با تأکید بر سیطره امر الهی بر همه مراتب موجودات، خود را از نوافلاطونیایی که آفرینش را حاصل ضرورت می دانستند جدا کنند و نقش واسطه ها را کم رنگ تر از فیلسوفان جلوه دهند.

ج) افرادی چون غزالی (در تهافت الفلاسفه) که تمایل بیشتری به حکمت دینی داشتند و برای همین بر سیطره بی واسطه امر الهی تأکید بیشتری می کنند. ایشان در بن مایه اندیشه خود نقش مستقلی برای واسطه ها در نظر نمی گیرند و همه چیز را وجهی از وجوه حق به شمار می آورند.

سنایی موضعی بین گروه «ب» و «ج» دارد. او گاه بر واسطه ها تأکید می کند و می کوشد این واسطه ها را با مفاهیم دینی تلفیق کند و گاه این واسطه ها را به کل کنار می گذارد و بر خلقت مستقیم و بی واسطه عالم توسط خداوند تأکید می کند. سنایی در برخی اشعار خود حتی پا را فراتر از غزالی گذاشته و بیش از او از فیلسوفان فاصله می گیرد. مخصوصاً وقتی همه آثار غزالی را مدنظر قرار دهیم.

اما علت این دیدگاه دوگانه چیست؟ دلیل اصلی این تفاوت مربوط است به تأثیرپذیری سنایی از دو جریان فکری، یعنی حکمت دینی و فلسفه، که در بنیاد با هم اختلاف دارند. مشخص است که گرایش سنایی به دین بیش از فلسفه است. به همین دلیل، نقش واسطه ها در اندیشه سنایی کم رنگ تر از نقش واسطه ها نزد اندیشمندانی است که مورد بررسی قرار گرفتند. سنایی بیش از

فیلسوفان بر نقش مستقیم خداوند در آفرینش و جایگاه برتر امر تأکید می‌کند و تنها از عقل کل و نفس کل به‌عنوان واسطه یاد می‌کند. این در حالی است که تعداد واسطه‌ها نزد سایر اندیشمندان بیشتر و نقش واسطه‌ها نزد ایشان جدی‌تر است.

اگرچه سنایی بیشتر بر «امر» و دخالت مستقیم خداوند در خلقت تأکید دارد اما، به‌هرحال، وجود واسطه‌ها را نیز رد نمی‌کند. اما علت این امر چیست و سنایی چه تعریفی از این واسطه‌ها دارد؟ از نظر سنایی، واسطه‌هایی چون عقل و نفس نیز جز وجهی از وجوه خداوند نیستند و چه‌بسا تفکیک آن‌ها از یکدیگر برای شناسایی در ذهن صورت می‌گیرد. لذا دور از ذهن نیست که سنایی از طرفی برای توجیه نحوه پیدایش عالم و از طرفی برای تنزیه خداوند از این سلسله‌مراتب سخن به میان آورده باشد. چنان‌که غزالی نیز مستقیماً گفته است که دلیل تأکیدش بر امر الهی تنزیه خداوند است.^۱ درواقع، سنایی با در نظر گرفتن عقل کلی یا سایر واسطه‌ها سعی دارد به شناخت بیشتر خدا و نزدیک شدن به آن برسد زیرا معرفت مستقیم به ذات الهی ممکن نیست و تنها از طریق تقسیم عالم به موجودات و در نظر گرفتن واسطه‌ها می‌توان او را شناخت یا بین آن و جهان طبیعت ارتباط برقرار کرد. بنابراین، عقل و نفس و سایر وسایط وسیله معرفت انسان به خدا هستند اما، پس از رسیدن به عالی‌ترین درجات معرفت، آنچه مستقل از حق تصور می‌شود رنگ می‌بازد و چیزی جز او دیده نمی‌شود.

پس دور از ذهن نیست که سخن گفتن سنایی در مورد سلسله‌مراتب موجودات نه جنبه حقیقی بلکه جنبه اعتباری داشته باشد. یعنی قصد او بیش از آنکه توصیف عالم خارج باشد سوق دادن اندیشه‌ها از کثرت به سوی وحدت باشد. برخی پژوهشگران بر این باورند که سنایی از مفاهیم فلسفی به‌عنوان ابزاری در جهت آموزش‌های اخلاقی و عرفانی بهره می‌برد. دبروین در مورد مفاهیم فلسفی مثنوی سیرالعباد سنایی می‌گوید:

توصیف این جهان‌بینی فلسفی به‌خاطر خود آن نیست. موضوع اصلی این بخش از مثنوی ترتیب آن مراتب معنوی است که برای انسان دست‌یافتنی است. سه مرتبه اصلی عالم، عالم مادی، عالم افلاک و عالم کلیات نمادی از سه مرتبه‌ای هستند که روح آدمی می‌تواند به آن‌ها دست یابد. (دبروین، ۱۳۷۸: ۴۵۷)

نتیجه‌گیری

سنایی هستی حقیقی را، در بسیاری از سروده‌هایش، تنها از آن خداوند می‌داند و موجود پنداشتن

۱. و نعتی بالامر القوه الالهیه و الذی یقال من أن العقل صدر عنه بالابداع شیء لیس ادعاء بآئه المبدع، کلاً، بل نعتی به تنزیه الحق الاول أن یفعل بالمباشرة، فأما المبدع بالحقیقه فهو من له الخلق و الامر تبارک اسمه (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۶).

هاشمیان بجنورد، خاتمی

هر چیزی جز حق را شرک به شمار می‌آورد. از نظر او، سخن گفتن از مراتب هستی و تفکیک این مراتب از یکدیگر اعتباری است و جنبه حقیقی ندارد و راهی برای توجیه پدید آمدن کثرت از وحدت و، در عین حال، روشی برای تنزیه خداوند است. چنان‌که غزالی نیز می‌گوید، انگیزه‌اش برای تأکید بر امر الهی تنزیه خداوند است، زیرا اگر امر را به عنوان واسطه در نظر نیاورد چنین به نظر می‌رسد که خداوند امور عالم را به مباشرت به انجام می‌رساند. این در حالی است که سخن گفتن از سلسله مراتب موجودات نزد فارابی، ابن سینا، اخوان الصفا و ناصر خسرو و... جنبه حقیقی دارد. ایشان معتقد بودند که این مراتب همگی واقعاً وجود دارند.

سنایی در بحث مورد نظر از برخی تمثیلات گذشتگان و برخی اصطلاحات فلسفی بهره برده است که نشان‌دهنده اطلاع او از آرای پیشینیان است. تأثیر پذیری او از اندیشمندان پیشین هم در محتوای کلامش و هم در ساختار ظاهری کلامش آشکار است ولی، در عین حال، چه در محتوای کلام و چه در ساختار ظاهری کلام، پیرو محض پیشینیان نبوده است.



منابع

- ابن سینا (۱۳۸۳)، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، با تصحیح موسی عمید، دانشگاه بوعلی سینا و تهران انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ابن سینا (۱۳۷۵)، ترجمه و شرح الاشارات و التنبیها، به اهتمام حسن ملکشاهی، سروش
- ابن سینا (۱۳۶۴)، النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه، نشر مرتضوی
- ابن سینا (۱۳۷۰)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، شرح مصطفی النورانی، مؤسسه مکتب اهل البيت
- اخوان الصفا (۱۴۰۴)، الرساله الجامعه، تحقیق مصطفی غالب، لبنان، بیروت: دارالآندلس
- اخوان الصفا (۱۳۷۶)، رسائل اخوان الصفا، المجلد الاول، بیروت: دار بیروت و دار صادر
- اخوان الصفا (۱۳۷۷)، رسائل اخوان الصفا، المجلد الثالث، بیروت: دار بیروت و دار صادر
- افلاطون (۱۳۵۰)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپخانه بیست و پنجم شهریور، شرکت سهامی افسست
- افلاطون (۱۳۶۷)، دوره کامل آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷)، افلوطن عند العرب، کویت: وكالة المطبوعات
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه افلوطن، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- حسینی، مریم (۱۳۸۵)، «جایگاه عقل در نظام فکری سنایی»، در: شوریده‌ای در غزنه؛ اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی، انتشارات سخن
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، انتشارات اساطیر
- دبروین (۱۳۷۸)، حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی
- راسل، برتراند (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۱)، زلف عالم سوز (در باره منظومه فکری سنایی غزنوی)، نشر روزگار
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۹۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۰)، مثنوی‌های حکیم سنایی، با تصحیح و مقدمه مدرس رضوی، انتشارات بابک
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۵۴)، دیوان حکیم سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابخانه سنایی
- عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۶۴)، مقدمه بر مشکات الانوار غزالی، ترجمه صادق آیینه‌وند، انتشارات امیرکبیر
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۷۵)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، الطبعة الثانية، بیروت: دار الآفاق الجدیده
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۲)، تهافت الفلاسفه، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۳)، مشکات الانوار، با مقدمه ابوالعلاء عقیفی، ترجمه سیدناصر طباطبایی، انتشارات هاشمیان بجنورد، خاتمی

مولی

فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، مترجم عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و

فرهنگی

فارابی (۲۰۰۶)، رسائل الفارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق: دارالینابیع

فارابی (۱۳۹۶)، السیاسه المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش

فارابی (۱۳۲۳)، آراء اهل المدینة الفاضله، مصر: مطبعة النیل

فخری، ماجد (۱۳۹۵)، فارابی، بنیان گذار نوافلاطون گرایی، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، نشر علم

فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۰)، تاریخ فلسفه، یونان و روم (جلد اول)، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، انتشارات

علمی و فرهنگی

کندی (۱۹۵۰)، رسائل الکندی الفلسفیه، به اهتمام محمد عبدالهادی ابوریده، دار الفکر العربی

مظفری، علی رضا و علی دلانی میلان (۱۳۹۲)، «بررسی مبانی فلسفی-عرفانی هستی شناسی سنایی در حدیقه»،

فصل نامه علمی-پژوهشی زبان و ادب فارسی؛ نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ۶۶ (۲۲۸)، ۱۶۵-

۱۸۴

ناصر خسرو (۱۳۸۷)، دیوان اشعار ناصر خسرو قبادیانی، به اهتمام سیدنصرالله تقوی، انتشارات معین

_____ (۱۳۳۲)، جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی محمد معین و هانری کربن، بنیاد

ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه

_____ (۱۳۵۶)، وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه

نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول)، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، مؤسسه

انتشارات حکمت

Adamson, Peter (2020), al-Kindi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kind/>

Plotinus (1966), *The Enneads*, tr. A. H. Armstrong, Loeb Classical Library,

Cambridge, MA: Harvard University Press