

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۱

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۵، بهار ۱۴۰۲

چگونگی نمود عنصر «شر» در حدیقه الحقیقه سنایی

فاطمه دانشور^۱

جمال احمدی^۲

صادق زمانی^۳

شراره الهامی^۴

چکیده

وجود شرّ قرن‌ها، به عنوان مسئله‌ای برای خداپرستان بوده‌است. باور به اینکه جهان، با شمار زیاد شرور مخلوق و تحت نظارت مطلق خیر اعلی و قادر مطلق و دانای مطلق باشد، مشکل به نظر می‌رسد. اهمیت جهان‌بینی در خصوص شرور تا بدان جاست که به عنوان یکی از مضامین مهم و برجسته، نه تنها در متون کلامی و فلسفی و حکمی، بلکه در متون عرفانی نیز به‌وفور دیده می‌شود. در این مقاله نگارندگان پس از اشاراتی کوتاه به پاسخ‌هایی که به مسئله شرور داده شده‌است، با روش توصیفی-تحلیلی، به مصداق‌های مسئله شرّ در منظومه عرفانی حدیقه سنایی می‌پردازند. حکیم سنایی از نظر اصول اعتقادی و کلامی دنباله‌رو اشعری - ماتریدی است و در این سپهر فکری به آن اندیشیده‌است. نتیجه‌ای که از این پژوهش به دست می‌آید حاکی از آن است که سنایی با رویکردی عرفانی در مسئله شرور با حکمای الهی متفق‌القول است و شرور را به‌طور کلی نفی می‌کند. بر اساس منظومه فکری او، اراده الهی خیر محض است و این اصل از اساسی‌ترین پایه‌های جهان‌بینی اوست و با تعبیرهای متفاوت از آن سخن گفته‌است.

واژگان کلیدی:

خیر و شرّ، سنایی، حدیقه الحقیقه، عدل الهی، حسن و قبح.

۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. نویسنده مسئول:

Jahmadi52@yahoo.com

۳- استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

۴- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

پیشگفتار

جایگاه سنایی در ادبیات عرفانی، مرهون راهی است که وی برای شکل‌گیری شعر عرفانی گشود. در میان آثار سنایی، حدیقه الحقیقه بیش از همه به عنوان منظومه‌ای عرفانی مورد توجه قرار گرفته تا جایی که آن را «دایرةالمعارف مربوط به عرفان و تصوف» (زرین کوب ۱۳۵۶: ۳۹۴) خوانده‌اند. این منظومه دربرگیرنده حکایات و روایت‌های بی‌شماری در زمینه تصوف ایرانی است.

واکاوی تمایل شدید انسان‌ها به شرّ و انجام فعل شرّ، از مشکل‌ترین پرسش‌های فلسفی و کلامی و گاه عرفانی به شمار می‌رود. شرّ، یکی از گسترده‌ترین حوزه‌های فلسفی-کلامی-عرفانی است که بر تمامی صورت‌های منفی زندگی می‌تواند دلالت داشته باشد. در این وادی فلاسفه و متکلمان، شرور اخلاقی مانند: جنگ، قساوت، جنایت و... را از شرور طبیعی، مانند آنچه در طبیعت رخ می‌دهد از جمله زلزله، سیل، شیوع بیماری و غیره جدا کرده‌اند. (موسوی اعظم، ۱۳۹۸: ۹۵)

مرگ، از بزرگ‌ترین شرور طبیعی است که اجتناب‌ناپذیر است. آدمی برای غلبه بر این شرّ، نخست باید دریابد منشأ آن از کجاست؟ آیا توان مقابله با نیرویی که عامل ایجاد شرور است داراست یا خیر؟ از آنجاکه رویکرد انسان به هر پدیده‌ای بر مبنای باورهایش استوار است؛ به ناچار در جست‌وجوی یافتن پاسخ وّالات خود در باب شرور نیز به اصل باورها روی می‌آورد و اساسی‌ترین این باور، اعتقاد به نیرویی است که در جهان، خالق مطلق و قادر مطلق است. در فلسفه خدا باوری، خدایی که بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند چگونه شرّ به عنوان اصلی اجتناب‌ناپذیر در آن رخ می‌دهد و یا اینکه شرّ نتیجه اختیار آدمی است که او را در رسیدن به کمال رهنمون می‌سازد. هدف خداوند از خلقت آدمیان ایجاد یک سیر تحوّل روحانی است که در آن اشخاص آزاد خلق شده‌اند تا از خود محور بودن به خدا محور بودن راه یابند.

شرور طبیعی محیط و شرایطی را فراهم می‌کند که به وسیله آن شخص بتواند به تزکیه نفس پردازد، اما این سؤال مطرح می‌گردد که اگر این شرارت دیدن‌ها با توفیق همراه نشود و شخص به کمال روحانی و تزکیه نرسد چه می‌توان گفت؟ آیا شرور در زندگی افراد مغلوب خیر خواهند شد؟ آیا به تأخیر انداختن کسب لذت‌ها با رسیدن به کمال روحانی در جهان آخرت مایه دلسردی و چشم‌پوشی از خیر در این عالم نخواهد شد؟ و این خود عاملی برای تمایل به شرارت در این دنیا نیست؟ چرا خداوند اجازه داده شرور به وجود آید و مانع آن‌ها نشده یا آن‌ها را از بین نبرده است؟ چگونه خداوند

برای مخلوقاتش خیر است درحالی که آنها گرفتار شر هستند؟ اگر شرّی وجود دارد و آن را به خالق دیگری غیر از خداوند نسبت دهیم به ثنویت دچار خواهیم شد و توحید آسیب می بیند.

بیان مسأله

انسان در طول تاریخ، همواره خود را محور قرار داده و مفاهیم «خیر و شر» را از رابطه مثبت و منفی، بین رغبت های خود و متعلقات آنها در این حیطة انتزاع می کند، همه چیز را بر حسب آنکه موافق یا مخالف میل و نفع خود وی باشد نیک یا بد می پندارد و نفع و ضرر موهوم خود را معیار و محک خیر و شرّ امور می یابد. بدین سبب، معرفت، در تشخیص خیر از شرّ ضرورت می یابد. خیر در لغت به معنای چیزی است که هر کس به آن رغبت می کند. در مقابل، شرّ به معنای چیزی آمده است که هر کس از آن اعراض و نفرت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷). هر چیزی که مطلوب همه باشد و نیز در ذات خود همه بدان مشتاق باشند به خیر تعبیر می شود و نیز بر چهار معنی اطلاق می گردد:

الف- آنچه به آسمانها از سعد و نحس ستارگان نسبت داده می شود.

ب- آنچه به امور طبیعی از کون و فساد و حواشی آنها نسبت داده می شود.

ج- آنچه به سرشت زندگان از انس والفت و تنفر و دوستی و کینه و محبت و دشمنی و غیره نسبت داده می شود.

د- آنچه به نفوسی که تحت اوامر و نواهی و احکام قوانین الهی و ملحقات آن از سعادت و شقاوت و غیره نسبت داده می شود و اشیائی که وجود آنها شدیدتر است خیر آنها زیادتر است تا آنجا که وجود محض، خیر محض است و عدم محض، شرّ محض (سجادی، ۱۳۴۱: ۳۳۲) به نظر می رسد حکیم سنایی با آن که همه امور عالم، اعم از زشت و نیک و کفر و ایمان را به اراده و امر خداوند نسبت می دهد، اما بدان معنا نیست که او آفرینش شرّ را به خداوند نسبت دهد، زیرا عقیده دارد که شرّ واقعی در عالم وجود ندارد تا خداوند آفریننده آن باشد، بلکه آن چه که شرّ نامیده می شود از تقسیم بندی انسان از امور عالم ظاهر شده است و این تقسیم بندی هم ظاهر گرایانه و بر اساس خودمحوری انسان و منفعت طلبی او شکل گرفته است و مبنا و اساس درستی ندارد» (حسینی، ۱۳۸۸: ۲۴۳).

اجماع آرای صاحب نظران بر این است که خداوند، خالق خیر است، اما در باب آفرینش آنچه در عالم، شرّ تلقی می شود، بین متفکران اسلامی، اجماع نظر وجود ندارد. گروهی عقیده دارند نسبت دادن آفرینش شرّ به قدرت و اراده خداوند، باصفات رحمت خداوند منافات دارد و شأن خداوند بالاتر از آن است که به خلق شرّ پردازد. برخلاف نظر این دسته، گروهی دیگر خلق شرّ را به خداوند نسبت می دهند و نسبت دادن آن را به غیر خدا نوعی شرک و ثنویت و کفر تلقی می کنند. گروهی نسبت به شرّ نگاهی عدمی و یا نیستی انگارانه دارند، و سراسر هستی را خیر می شمارند و در این زمینه، آرای متفاوتی بیان شده است.

در دیدی جهان شمول و فراگیر، همه چیز از جانب خداست. متفکران اشعری مانند غزالی برآنند که «خیر و شر، و نفع و ضرر، و اسلام و کفر، و معرفت و نکرت، و رشد و غوایت، و فوز و خسران، و طاعت و عصیان از اوست» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۵۰). اشعری می‌گوید: شرور نیز از جانب خداوند است بدین نحو که آن‌ها را تنها برای غیر خود شر قرار داده و نه برای خویش (بدوی، ۱۳۷۴: ۶۰۵). گروهی از اصحاب سنت و حدیث نیز بر همین عقیده‌اند و برآنند که «هر چه از نیکی و بدی بر روی زمین است به مشیت خداست. اعمال بندگان از جمله بدی‌ها را خداوند آفریده‌است (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۵۷). معتزله، خداوند را خالق خیر می‌دانند و اراده خدا را برای خلق شرور و قبایح انکار می‌کنند و نسبت دادن شر را به خداوند قبیح می‌دانند و بر این باور تصریح دارند که خدای تعالی آفریننده شر و الم نیست و خالق اعمال زشت و شر، خود انسان است (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۱۹) اما در برابر تفکری که شر را به خدا نسبت می‌دهد، تفکری دیگر خداوند را منشأ شر نمی‌داند و قائل به این است که او خیر محض است و از او جز خیر صادر نمی‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی، که به این گروه تعلق دارد، معتقد است که قبایح از ما و به دست ماست نه به خواست او (طوسی، ۱۳۸۹: ۴۲۹).

در این پژوهش، با نگاهی فلسفی و کلامی، انواع شر اعم از اخلاقی و طبیعی را در حدیقه الحقیقه سنایی طبقه‌بندی کرده و با رویکرد توصیفی-تحلیلی، تفسیر می‌کنیم.

ماهیت شر

برای شر تعریف جنسی و فصلی ارائه نشده‌است و اختلافات زیادی در آن وجود دارد. بیشتر تعاریف شر مصداقی است؛ نه ماهوی. در بیان ماهیت شر و ارائه تعریفی دقیق از آن احوال گوناگونی مطرح شده‌است. به‌رغم اختلاف نظری که در تعریف شر وجود دارد، مصادیق شر غالباً مورد اتفاق مردم و نیز فیلسوفان است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: شر چیزی است که نوعاً کسی نسبت به آن رغبت نمی‌کند و در مقابل آن، خیر مورد میل و علاقه همگان است.

از نظر ابن سینا شر بر سه قسم است: ۱- شر طبیعی: این شرها به نقص‌ها اطلاق می‌شود، مثل ضعف، بیماری، نقص در خلقت، دردها و آنچه از این قبیل است. ۲- شر اخلاقی این شر به افعال ناپسند و منشأ آن‌ها و بر هر چیزی که اراده صالح می‌تواند در مقابل آن مقاومت کند اطلاق می‌شود، پس شر اخلاقی به معنی رذیلت و گناه است. ۳- شر فلسفی (مابعد الطبیعی): که عبارت است از نقصان هر چیزی از حد کمال آن یا عبارت است از چیزی که مانع شیء از رسیدن به کمال مستحق خود گردد. این شر یا ذاتی است یا غرضی، و شر مطلق همان عدم مطلق است، شریعت ضد خیریت است. (پورحسن، ۱۳۹۳: ۳۵)

آیات و روایات بسیاری حاکی از این هستند که بسیاری از بلاهای طبیعی نتیجه فساد اخلاقی و عقیدتی مردم است. «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا

لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (الروم، ۴۱)؛ به سبب آن چه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است تا [سزای] بعضی از آنچه را که کرده‌اند به آنان بچشانند، باشد که بازگردند. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف، ۹۶)؛ «و اگر مردم شهرها و آبادی‌ها ایمان آورده و تقوا پیشه کرده‌بودند، قطعاً (درهای) برکات آسمان و زمین را برآنان می‌گشودیم، ولی آنان (آیات ما را) تکذیب کردند، پس ما هم به‌خاطر عملکردشان آنان را (با قهر خود) گرفتیم»

تبیین مفاهیم ارزشی و تعیین ملاک خیر و شر اخلاقی از دیرباز تاکنون از مباحث جدی و مناقشه برانگیز نزد متفکران مسلمان، از جمله فلاسفه و اصولیان و به ویژه متکلمان، بوده‌است. خیر و شر در صورتی در مورد افعال معنا می‌یابند، که انسان صاحب اختیار باشد.

شروع اخلاقی حقیقتاً شرند، حسد و غیبت و دروغ و ... ظهورات نقایص نفسانی هستند؛ همان‌طور که نبود برق باعث خاموش شدن لامپ می‌شود؛ یا نبود چشم باعث می‌شود که انسان دست به عصا راه رود؛ یا نقص پا باعث می‌شود که انسان سوار ویلچر شود؛ این‌ها فعلند ولی عامل این افعال یک نوع نقص است. علی علیه السلام می‌فرماید: «حسد رأس عیب‌ها و نقص هاست» و «حسود همیشه بیمار (ناقص) است»، «حسد مرضی است که شفا ندارد»، «حسود دائم المرض است اگر چه جسمش سالم باشد». (نوری، ۱۳۶۸: ۲۱-۲۳) و فرمودند: «غیبت نهایت درجه تلاش عاجز است». (نهج البلاغه، ۴۶۱) یعنی منشأ غیبت نداشتن قدرت روحی است و فرمودند: «انسان غیور زنا نمی‌کند». (نهج البلاغه، ۳۰۵) یعنی زنا نتیجه نبود غیرت است و غیرت امری وجودی است.

رهیافت‌های شاخص به مسأله شرور

به‌طور کلی می‌توان چهار رهیافت به مسئله شر داشت:

- ۱) بررسی مسئله شر از جهت چگونگی تعلق قضای الهی به آن.
- ۲) سازگاری وجود شر با نظام احسن.
- ۳) ارتباط مسئله شر با اوصاف خداوند.
- ۴) ارتباط مسئله شر با وجود خداوند.

عده‌ای از خداناباوران و منتقدان می‌گویند: اگر خداوند قادر مطلق و خیرخواه مطلق نیست، چگونه است که شر وجود دارد؟ این پرسش همان‌گونه که برای فلاسفه و متکلمان امروز مطرح است، در گذشته نیز مطرح بوده‌است و هریک فراخور دانش خود به مسئله نگریسته‌اند. حکیم سنایی غزنوی نیز که در حدیقه مباحث کلامی را به بحث گذاشته، نگاه و رویکرد خاصی به این مسئله داشته‌است.

پیشینه پژوهش

در مسئله شرّ در حدیقه الحقیقه سنایی پژوهش‌چندانی انجام نشده است. برخی از پژوهش‌هایی که به مسئله خیر و شرّ در سناییه صورت غیرمستقیم پرداخته اند به شرح ذیل است:

احمدی (۱۳۸۷) در کتابی با عنوان: «چشمه زندگی» پس از پرداختن به زندگی‌نامه سنایی و آثار و سبک شعری او به تفصیل در شرح ابیات به باور سنایی در باب نظام احسن خلقت پرداخته است و آن را توجیهی برای شرهای جهان دانسته است آن‌گونه که معتقد است؛ شرور در نظام احسن اعتباری‌اند نه ذاتی. همچنین احمدی و دادبه در جلد بیستم دایره المعارف بزرگ اسلامی مدخلی در حدیقه سنایی آورده و پس از تحلیل ادبی و هنری در فصل دوم به تحلیل کلامی-فلسفی و عرفانی اثر پرداخته و در بخش افعال الهی ذیل جهان‌شناسی که جهان خلقت، بهترین جهان است و در خصوص «شرّ» سنایی را هم عقیده با حکمای اسلامی دانسته است و او را هم‌داستان با محمد غزالی می‌داند.

احمدی پویا (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان: «بررسی خیر و شرّ در الهی‌نامه عطار» به بررسی عناصر فوق‌الذکر در این اثر پرداخته است. نویسنده نتیجه می‌گیرد که عطار در الهی‌نامه بیشتر تأکید بر خیر و شرّ در موضوعات اخلاقی دارد. هرچند در دید عطار باید با ابزار عشق ماهیت خیر را شناخت و شناخت ماهیت شرّ نیز ضروری است. ولی وسیله‌ای برای این کار معرفی نمی‌گردد و بیشتر بر وجود و ماهیت شرور تأکید می‌گردد.

دلانی میلان (۱۳۹۳) در رساله دکتری خود تحت عنوان: «سیر تطور اندیشه‌های کلامی در منظومه-های عرفانی، سنایی، عطار و مولوی» با بررسی دقیق اندیشه‌های کلامی این سه شاعر زمینه‌های اشتراک و تفاوت ما بین آنان را بررسی نموده است. نویسنده در فصل ششم اثر خود به رابطه خیر و شرّ در آثار این سه نویسنده می‌پردازد. از دید نویسنده، سنایی نظریه فلسفی-کلامی نظام احسن غزالی را در کلیت حدیقه طرح ریخته است.

زارع مدوییه (۱۳۹۵) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان: «بررسی و تحلیل جدال خیر و شرّ در افسانه‌های ایرانی» بیان می‌کند که افسانه‌ها، تجلی آرزوها و آمال یک ملت هستند و ملت‌ها در ادبیات داستانی خود صفاتی بیش از حد برای قهرمانان خود قائلند و گاهی در نقش قهرمانی جاویدان همانند خدایان یونان یا اهورا مزدا ی ایرانی نمود می‌یابند یا موجوداتی زمینی هستند که بر اساس امیال و آرزوهای یک ملت پر و بال گرفته‌اند. قهرمانان شاهنامه و ایلید و اودیسه را می‌توان در زمره این‌گونه شخصیت‌ها قلمداد کرد.

بحث و بررسی

بد از او در وجود خود ناید که خدا را بد از کجا شاید

آن که آرد جهان به گن فیکون چون کند بد به خلق عالم چون؟

آن زمان کایزد افرید افاق هیچ بد نافرید بر اطلاق

(سنایی، ۱۳۷۸: ۸۶)

برای اینکه مسئله شرّ از منظر حکیم سنایی روشن شود، بدون تردید باید به مسائلی چون نظام احسن، عدل الهی، حسن و قبح اعمال و مواردی این چنینی بپردازیم و نهایتاً دیدگاه حکیم سنایی با توجه به این موارد آشکار شود.

نظام احسن

نظام احسن عبارت است از دیدگاهی که برخی از متکلمان قائل اند: خداوند هستی را در بهترین و نیکوترین وجه ممکن، آفرید و اساساً بهتر از این امکان نداشت. سنایی در حدیقه و مثنوی‌های خود، اعلام می‌دارد که جهان بهترین صورت ممکن است و خداوند حکیم به همه موجودات در خور هستی‌شان آلت مناسب زیست عطا فرموده و آنچه در جهان بوده و هست و خواهد بود، همواره در بهترین صورت ممکن هستند. بر اساس اعتقاد حکیم سنایی، در نظام احسن خداوند، شرّ راه ندارد و آنچه که ما آن را به عنوان شرّ می‌بینیم تنها تلقی ماست:

در جهان آنچه رفت و آنچه آید و آنچه هست آن چنان همی باید

(سنایی، ۱۳۹۷: ۱۰۳)

سنایی در حکایت "جوان ابله و شتر" از زبان جوان ایرادی به کارگاه خلقت خداوندی می‌گیرد. او شتر را که می‌بیند به او می‌گوید: چرا اندام تو چنین کژ و ناراست است؟ اشتر بلافاصله به سخن درمی‌آید و می‌گوید: در این پیکار تو عیب نقاش می‌کنی. نباید به کژی من بنگری، مهم این است من با این کژی، راه راست می‌روم و اگر من کژ هستم، مصلحتی در آن نهفته است:

ابلهی دید اشتری به چرا گفت: نقشت همه کژست چرا؟

گفت اشتر اندر این پیکار عیب نقاش می‌کنی هوش دار

در کژی ام مکن به نقش نگاه تو ز من راه راست رفتن خواه

تو فضول از میانه بیرون بر گوش خر در خور است با سر خر

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۵)

برهمن اساس و در تبیین نظام احسن، در نگاه سنایی تمام حوادث هستی به همان صورتی که بوده و هست و خواهد بود؛ در بهترین نظام است: او در یکی از قصاید به همین مسئله نظام احسن اشاره- می کند و می گوید:

ورچه خوبی، به سوی زشت به خواری منگر کاندین ملک چو طاووس به کار است مگس

(سنایی، ۱۳۷۸:۳۰۷)

بر مبنای ابیات مذکور؛ سنایی در باب نظام احسن همچون اشاعره می اندیشد و معتقد است که نظام موجود هستی بهترین نظام ممکن است و اساساً بهتر از این نمی توان تصور کرد.

نسبی دانستن شرور

سنایی در آثار خود به ویژه حدیقه الحقیقه، شر را به صورت نسبی مطرح می کند، به صورت نسبی مطرح کردن شر بدان معنی است که اگر حادثه‌ای را برای کسی یا کسانی شر باشد، همان حادثه برای کسی یا کسان دیگر خیر است. از این رو شر مطلق وجود ندارد. به فرض مثال اگر نیش عقرب می تواند کشنده باشد، می توان خواص دیگری نیز برای آن منظور کرد. اگر باران برای کسی ممکن است شر باشد، در همان لحظه برای دیگری ممکن است خیر باشد. بنابراین شر باید به صورت نسبی مطرح شود و حکم کلی و مطلق در باب آن نبایدداد. سنایی می گوید:

هرچه هست از بلا و عافیتی خیر محض است و شر عاریتی

خیر و شر نیست در جهان سخن لقب خیر و شر به توسست و به من

مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر آن را غذای و این را مرگ

(سنایی، ۱۳۸۷:۳۷)

نیز:

خیر و شر نیست در جهان اصلاً نیست چیزی از او نهان اصلاً

مرگ اگر چند بد، نکوست تو را مال و میراث ازوست تو را

هرچه در خلق سوزی و سازی است اندر آن مر خدای را رازی است

(سنایی، ۱۳۷۸:۱۶۲)

به اعتقاد او، شر نسبی است و امکان دفع آن در اختیار انسان است. حکیم سنایی عقیده دارد که هر چند در عالم اموری هست که متناسب با منافع شخصی بعضی افراد نیست، اما در مقابل این امور به

ظاهر شرّ، وسیله و امکان دفع شرّ نیز در اختیار انسان قرار داده شده است تا او حتی شرّ ظاهری را از خود دفع نماید.

شرنما دانستن شرور

حکیم سنایی برخی از امور عالم را که به ظاهر شرّ به نظر می‌رسند نام برده و وسیله دفع این شرّ را نیز بیان کرده است تا تناسب موجود در عالم و تسلیم نبودن انسان در برابر امور به ظاهر شرّ را نشان دهد و نیز ثابت کند که اگر ضرر و زیانی از برخی امور عالم متوجه کسی شود آن را ناشی از کوتاهی خود انسان بداند که امور مضر به حال خود را از خود دور نکرده است. درست است که در عالم مار وجود دارد و به خاطر داشتن زهر و امکان گزیدن، به حال انسان شرّ و مضر محسوب می‌شود، اما در مقابل وجود مار، سنگ نیز برای کشتن مار در عالم فراوان، و افیون و تریاک هم جهت درمان مارگزیدگی در عالم زیاد است. از این رو است که سنایی همه امور هستی را حکیمانه و براساس عدالت می‌داند و وجود اضرار را می‌پذیرد و اگر شرور به صورت نسبی و عارضیتی در جهان وجود دارد، راه مقابله و چاره آن‌ها نیز هست:

همه را از طریق حکمت و داد	آنچه بایست بیش از آن همه داد
پیل را پشه گر بدرد پوست	گو بران، گوش پشه ران با اوست
کوه اگر پر ز مار شد مشکوه	سنگ و تریاق هست هم در کوه
درد در عالم فراوان است	هر یکی را هزار درمان است

(سنایی، ۱۳۷۸: ۸۵)

پس اگر درست بنگریم، هر چیزی مناسب وجود خود آفریده شده و اگر نقصی دیده می‌شود از نقصان علم ما و ایرادی غیر عالمانه به دستگاه خیر آفرین خداوندی است. همچنین به اعتقاد حکیم سنایی، شرّ گاهی ممکن است نتیجه طبیعی اعمال انسان‌ها باشد. همان‌گونه که طوسی نیز بیان می‌کند: «آلام و مصیبات و رنج و آزاری که انسان می‌کشد، در دنیا ممکن است عقاب بعضی از معاصی او باشد» (طوسی، ۱۳۸۹: ۴۶۷).

سنایی معتقد است که دنیا محل گذر و در عین حال جایگاه ابتلا و آزمایش انسان است و شرّ حاصل از فعل و عمل انسان سبب آزموده شدن او می‌گردد و ذات نیک یا بد او را معلوم و آشکار می‌گرداند. در این میان ماهیت هستی انسان و نوع عملکرد او نیز برخی از امور را نسبت به او خیر و بعضی دیگر را شرّ می‌گرداند.

کاین که نه چرخ و چار ارکانست آزمایش سراسر یزدانست

نیک و بد را که آن به پرده در است آزموده پرده‌ساز و جلوه‌گر است
 آزمایش جدا کند پس و پیش که و دانه و بد و سره کم‌وبیش
 (سنایی، ۱۳۷۸: ۱۶۹)

همچنین گاهی شرّ از لوازم ماهیات و مادیات است، این تضاد در عین آنکه چرخ‌های عالم هستی را به گردش درمی‌آورد، موجب پیدایش کژی‌ها و کاستی‌ها هم می‌شود که ناگزیر است. براین اساس ماهیت زندگی دنیوی به‌گونه‌ای است که امور آن هرچقدر هم نیکو و خیر باشد، باز به حال برخی از موجودات شرّ و مضر خواهدبود.

نه تنها شرور؛ بلکه همه امور این جهان نسبی هستند؛ پس آنچه در یک مورد نقص و شرّ محسوب می‌شود، بسا که در مورد دیگر خیر و کمال باشد و اصولاً به سادگی نمی‌توان دست به یک تقسیم دوگانه زد و به‌طور مطلق پاره‌ای امور را خیر و پاره‌ای را شرّ دانست.

سنایی یکی از دلایل شرّ طبیعی را جهل انسان می‌داند. او نادانی و عدم شناخت انسان را علت شرّ می‌داند. زیرا او از فلسفه خلقت آگاهی ندارد و این که برخی از امور را شرّ می‌پندارد، از روی ناآگاهی و درک نادرست از حقیقت آفرینش است:

او تو را بهتر از تو داند حال تو چه گردی به گرد هزل و محال
 قائل او بس تو گنگ باش و مگوی طالب او بس، تو لنگ باش و مپوی
 تو مگودرد دل که او گوید تو مجو مر و را که او جوید

(سنایی، ۱۳۷۸، ۱۰۵)

بنابراین، بهترین کار در این مورد آن است که انسان اعتراض را کنار بگذارد و در برابر اراده خداوند تسلیم شود و ایمان بیاورد به حکیمانه بودن آفرینش او. در این موارد که انسان از درک حقیقت کلی امری ناتوان است، ایمان منشأ معرفت است و از طریق ایمان و عمل به آموزه‌های شرع، معرفت حاصل می‌شود.

باش در صولجان حکمش گوی هم سمعنا هم اطعنا گوی
 چون بگوید نماز کن، بگزار چون بگوید مکن، برو، بگذار
 هست با حکم و قهر یزدانی ناتوانی نکو و نادانی

(سنایی، ۱۳۷۸، ۱۵)

با توجه به آنچه گفته شد، در مورد شرّ طبیعی باید گفت که حکیم سنایی به وجود نوعی از شرّ در عالم اعتقاد دارد؛ اما به دو دلیل آن را با عدل و خیرخواهی خداوند ناسازگار نمی‌داند: اول اینکه این شرور نسبی است و مطلق نیست؛ زیرا انسان با توجه به سود و زیان خویش و با محور قراردادن خود، آن امور را شرّ می‌داند و ای بسا همین امر شرّ نسبت به فرد دیگر و یا کل نظام آفرینش خیر باشد و نبود آن سبب نقص و شرّ شود. دوم اینکه امکان دفع شرّ نسبی نیز در اختیار انسان قرار داده شده است و اگر انسان از آن وسیله به طرز نیکو بهره‌نمی‌برد، تقصیر ظهور شرّ متوجه خود انسان است و عیب و نقصی را متوجه آفرینش خیر خداوند نمی‌کند.

در اندیشه سنایی، خدا به عنوان خالق انسان و هم بر اساس علم و حکمت بالغه اش بهتر از مخلوقات، خیر و صلاح آن‌ها را می‌داند و آنچه او مقدر فرموده؛ مبتنی بر حکمت و رحمت فراگیر اوست:

خواه او امید گیر و خواهی بیم هیچ بر هرزه نافرید حکیم
عالم است او به هرچه کرد و کند تو ندانی بدانست درد کند
به ز تسلیم نیست در عملش تا بدانی حکیمی و حلمش
خلق را داده از حکیمی خویش هر که را بیش حاجت، الت بیش
در جهان آنچه رفت و آنچه آید و آنچه هست همچنان همی باید
تو مگو هیچ در میانه فضول رانده او به دیده کن تو قبول
(سنایی، ۱۳۷۸: ۸۳)

سنایی، نخست دلایل ساده خود را می‌آورد که هرچه در عالم وجود دارد، خیر محض است و شرّ عاریتی و خداوند در ایجاد هستی قصد نیک و نیت خیر داشته است و اگر بدی و شری دیده می‌شود از دیدگاه انسان‌هاست که این گونه به نظر می‌آیند؛ چون ملایم طبع او نیستند، شرّ قلمداد می‌شوند و گرنه خداوند به هر موجود آنچه لازمه اوست، امکانات داده و مصلحت او را رعایت نموده؛ متنها گاهی تراحم و تضاد پیش می‌آید که از قوانین لازم این جهان و تکامل آن است و به همین سبب ما لقب خیر و شرّ برای امور می‌گذاریم؛ اما آنچه قصد و اراده پروردگار بوده خیر و عطای محض است. سنایی در ادبیات ذیل وجود شرّ را انکار می‌کند و آن را عاریتی و عارضی می‌داند و نه ذاتی:

هرچه هست از بلا و عافیتی خیر محض است و شرّ عاریتی
بد به جز جلف و بی‌ادب نکند که نکوکار هیچ بد نکند

سوی تو نام زشت و نام نیکوست	ورنه محض عطاست هرچه ازوست
بد ازو در وجود خود ناید	که خدا را بد از کجا شاید؟
ان که ارد جهان به کن فیکون	چون کند بد به خلق عالم چون؟
خیر و شر نیست در جهان سخن	لقب خیر و شر به توست و به من
ان زمان که ایزد آفرید آفاق	هیچ بد نافرید بر اطلاق

(سنایی، ۱۳۷۸: ۸۶)

شر اخلاقی (جبر و اختیار)

یکی از مبادی و پیش فرض‌ها، در فلسفه اخلاق، بحث اختیار است. لازمه هر نظام اخلاقی آن است که انسان در آن مکتب موجودی مختار باشد تا بتوان از او انتظار داشت کار پسندیده انجام دهد و یا از کارهای ناپسند بپرهیزد؛ زیرا، اصولاً فعلی که شخص از روی اجبار انجام دهد و یا ترک کند، شایسته تحسین و مستوجب توبیخ نیست. قرآن کریم می‌فرماید: «کل نفس بما کسبت رهینه، هر نفسی در گرو عملی است که انجام داده‌است» (مدثر، ۷۶: ۳۸). خداوند، انسان را مختار آفرید. او می‌تواند با اختیار خود راه تکامل را بپیماید و به سعادت نائل گردد و می‌تواند راه ضلالت و گمراهی را طی کند و دست به اعمال شرورانه بزند که لازمه این اعمال، رنج و عذاب دیگران است. بنابراین شر در جهان به سبب شر انسان ناشی از آزادی و اختیار اوست. خدا می‌توانست انسان را به دو صورت بیافریند: ۱. مجبور و تنها فعل خوب از او سر بزند. ۲. مختار و تنها فعل شرورانه از او سر بزند. ولی فرض انسان با اختیار، بسیار بهتر از انسان مجبور است، هر چند که لازمه اختیار، مبادرت به اعمال شرورانه باشد. با آنکه قلمرو این شر، شر اخلاقی است؛ می‌توان گفت که بسیاری از شرور اخلاقی، به شرور طبیعی نیز منجر می‌شوند. بنابراین بسیاری از اعمال شرورانه انسان، شرور طبیعی را در پی دارد.

تفاوت کار اخلاقی با کار عادی در این است که کار اخلاقی در وجدان بشری دارای ارزش است؛ یعنی آن کار ذاتاً ارزشمند است؛ اما، کار عادی، کاری است که به حکم وظیفه انجام می‌شود و ارزش معنوی بالایی ندارد؛ مثل کارکردن برای کسب درآمد و برطرف کردن حوائج روزمره (مطهری، ۱۳۹۲: ۶). بنابراین، افعال طبیعی، ناشی از جلب نفع و دفع ضرر هستند، مانند خوردن غذا که نه قابل ستایش و نه درخور نکوهش است و بین انسان و حیوان مشترک است؛ اما، فعل اخلاقی، فعلی است که مفهوم ارزش را در خود نهفته دارد و نسبت به کارهای طبیعی، دارای قداست و تعالی است.

جنش جبر خلق عالم راست جنش اختیار ادم راست

(سنایی، ۱۳۸۷، ۱۹۸)

سنایی با استناد به این نکته که، چون در قیامت حساب و کتاب و عذاب و ثواب وجود دارد، مسلماً انسان در انجام افعال خود صاحب اختیار است و قطعاً از خدای عادل نمی‌زیبد که بنده را به خاطر فعلی که در آن اختیاری نداشته، عذاب کند:

چون تو بر ذره‌ای حساب کنی و بر به شبهت بود عتاب کنی

و بر حرامی بود عذاب دهی روز محشر بدان عقاب دهی

کی پسندی ز بنده ظلم و خطا و تو رانی چرا دهی تو جزا

چون حوالت کنم گنه به قضا گفته در نامه کفر لا یرضی

(سنایی، ۱۳۷۸: ۶۳۹)

عقل ابزار تشخیص خیر و شر

سنایی با آن که نسبت به عقل دید مثبتی دارد، اما قائل به تقسیم‌بندی آن است. به نظر می‌رسد او در مجموع - صرف نظراً از عقل کل یا عقل عرفانی (اولین آفریده خدا) - عقل را به عقل دینی و عقل غیر دینی تقسیم می‌کند که البته عقل ممدوح وی، همان عقل دینی است که گاهی با قید «دینی» ملازم است و گاهی به تنهایی به کار می‌رود ولی در مجموع با در نظر گرفتن همه مواردی که سخن از عقل ممدوح می‌رود، منظور، عقل مستنبط از وحی است. (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۵)

درگذر زین کیاست او باش عقل دین جو و پس رو او باش

عقل دین مر تو را نکو یاریست گریبایی نه سرسری کاریست

عقل دین مر تو را چو تیر کند بر همه آفریده‌ها میر کند

عقل دین جز هدی عطانکند تا نبردت به حق رها نکند

(سنایی، ۱۳۷۸: ۳۰۳)

سنایی عقل را ابزار تشخیص خیر و شر می‌داند و عاملی است که می‌تواند بر هوا غلبه کند. همانند بسیاری از صوفیان که بر این باورند. عین القضاة درباره ارزش عقل می‌گوید: «بدان که عقل میزانی صحیح است و احکام آن ساده و یقینی است که دروغی در آن راه ندارد، با این همه هرگاه عاقل به

سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی طمع و رزد سعی او بی نتیجه خواهد ماند» (حسینی، ۱۳۸۵: ۱۰۳)

غزالی در بیان رابطه میان عقل و شرع در معارج القدس می گوید: «عقل جز به شرع هدایت نمی یابد و شرع جز به عقل تبیین نمی شود. پس عقل، همچون پایه است و شرع همچون بنا نیز عقل همچون دیده است و شرع همچون شعاع نور، و دیده بی نیاز نمی شود مگر این که شعاع نوری در بیرون وجود داشته باشد، و شعاع نور بی نیاز نمی شود مگر این که دیده ای در کار باشد. پس شرع عقل بیرونی است و عقل شرع درونی و آن دو پشتیبان یکدیگر و بلکه متحد با یکدیگرند. بنابراین اگر عقل نباشد چیزی به واسطه شرع آشکار نمی شود. ولی در این صورت شرع ضایع می شود همچنان که اگر نور دیده نباشد، شعاع (نور) ضایع می گردد. اگر شرع نباشد عقل از دریافت بیشتر امور ناتوان می شود، همچنان که چشم در هنگام نبودن نور ناتوان می شود» (پورسینا، ۱۳۹۱: ۴۷). «عقل نه آلت است و نه علت حصول معرفت حق را، و لکن عقل علت و آلت است مر اقامت بندگی را از بهر آنکه عقل ممیز است و تمییز را دو باید، و حق یکی است. تمییز را آنجا راه نیست» (مستملی بخاری؛ ۱۳۶۳: ۷۸۶).

در شعر سنایی نیز، عقل در مقابل هوا و هوس نفسانی قرار می گیرد و عقل دین را مدح می کند و بر دیگر عقول برتری می بخشد. او عقل عاریتی و فلسفی را نفی می کند و عقلی را که در راستای شرع باشد، می پذیرد.

دین از این عقل گشت با شر و شور تا به مخراق لعنتی شد کور
بگذر از عقل و خدعه و تلبیس که عزازیل از این شد ابلیس
خردی را که آن دلیل بدی است لعنتش کن که بی خردی است
(سنایی، ۱۳۷۸، ۳۰۳)

و یا:

در حرفی که پرده نقل است اخر شرع، اول عقل است
(سنایی، ۱۳۷۸، ۲۹۵)

بنابراین به اعتقاد سنایی، عقل عاملی است که می تواند بر هوا غلبه کند و تشخیص خیر و شر را برعهده گیرد. سنایی نقل و وحی را بر عقل ترجیح می دهد و او یادآوری می کند که اگر خداوند انسان را به خاطر اعمالی که در انجام آن‌ها اختیاری نداشته است مجازات کند، ظلم است. حال آن که ذات حق تعالی از ظلم و جور منزّه است:

در صفات تو ظلم نتوان گفت با سگی در جوال نتوان خفت

ره نمودی رسول فرستادی بر تو جایز کجاست بیدادی؟

گر تو بر بنده کفر خواسته‌ای وز مکافات آن نکاسته‌ای

این معانی به ظلم شد منسوب ای منزله ز ظلم و جور و عیوب

(سنایی، ۱۳۷۸، ۶۳۹)

البته سنایی نیز مانند غزالی معتقد است که درجه و مرتبه دل برتر از عقل است. غزالی در کیمیا فصولی را به صفت دل اختصاص می‌دهد. دل شهریار تن، لشکر دل، فرمانروایی دل عناوین این فصول هستند. غزالی در طی طرح این مباحث است که تن آدمی را به شهری تشبیه می‌کند: «بدان که مثال تن چون شهری است، و دست و پای و اعضا چون پیشه‌وران شهرند و شهوت چون عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است و دل پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه است» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۹).

عدل الهی (حسن و قبح اعمال)

در اصطلاح معتزله هرگاه گفته شود خداوند «عادل» است مراد آن خواهد بود که افعال او همه نیکو و پسندیده است بنابراین او فعل قبیح انجام نمی‌دهد و از آنچه بر او واجب است فروگذار نمی‌کند در این رابطه اگر از معتزله پرسیده شود که مسئله شرور و زشتی را چگونه توجیه می‌کنید؟ در پاسخ این گونه می‌گویند: مقصود ما آن نیست تمامی افعال الهی از نظر ظاهر و جلوه‌های بیرونی حسن و همه قادر به تشخیص اعمال زیبا و خوشایندند بلکه در این مسئله باید حکمت‌ها و مصلحت‌ها را هم در نظر گرفت. (احمدی، ۱۳۸۶: ۲۰۴)

داند آن کس که خرده‌دان باشد هرچه او کرد خیرت آن باشد

نام نیکو و زشت از من و توست کار ایزد نکو بود به‌درست

هرچه ز ایزد بود همه نیکوست هرچه از توست سر به سر اهوست

(سنایی، ۱۳۷۸: ۱۵۶)

چون حسن و قبح از دیدگاه اشعری جنبه عقلی ندارد و تنها از جانب خداوند است و جز او هیچ مرجع و منبعی برای تشریح و قانون‌گذاری وجود ندارد و هیچ عملی از اعمال او قبیح و زشت نیست بنابراین همه افعال الهی اگرچه با عدل به تعریف ما همخوانی نداشته باشد اما عین عدل است. (احمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

از آنجایی که عدل الهی ارتباط مستقیمی با حسن و قبح اعمال و نگرش ویژه نسبت به عقل دارد؛ سنایی با زبان شعر و آمیزه کلام و عرفان منظومه فکری خویش را نمایانده است و به نسبت حسن و

قبح اعمال اشاره کرده است. آن گونه که قدح زهر برای برخی غذای جان است و برخی دیگر را هلاک می نماید.

سخت بسیار کس بود که خورد قدح زهر صرف و زان نمرد

(حدیقه، ۱۳۹۷: ۱۸۴)

مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر آن را غذا و این را مرگ

(حدیقه، ۱۳۹۷: ۱۸۶)

به اعتقاد سنایی، شرّ طبیعی، امری عدمی و در عین حال نسبی و شرّ اخلاقی، ناشی از اختیار و اراده انسان است. از دیدگاه او خداوند علیم و حکیم است و از او جز خیر و نیکی به ظهور نمی رسد. پس نظام خلقت، نظام احسن است و شرّ در آن راهی ندارد و اگر شری در عالم مشاهده می شود، منشأ و دلیل دیگری دارد. «در تبیین نظام عرفانی جهان و آنچه که آن را نظام احسن خوانده اند، سنایی نخستین کسی است که در شعر فارسی سخن گفته است. چه در قصایدش و چه در غزلیات و چه در حدیقه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۴۴).

نتیجه گیری

آنچه که در حدیقه الحقیقه در باب موضوع شرّ مشاهده می کنیم؛ این است که سنایی در محدوده ای خاص، بدون آن که در استدلال آوردن اصرار زیادی داشته باشد، مطالبی درباره کم و کیف شرّ آورده است که از تکرار هم خالی نیست. او گاهی جمله های خبری، ارشادی و گاهی امری به کار می برد و گاهی از بالا و ساحت خدایی مسئله را می نگرد و گاهی از پایین و ساحت انسانی و سعی می کند انسان را تفهیم کند و او را برای درک مطالب مورد نظرش اقناع کند. او می خواهد انسان را وادار به تسلیم کند. چون علم و همه چیز را از آن خدا می داند که انسان چندان بهره ای از آن ندارد و تنها تجلی بخشی از آن در وجود انسان است.

سنایی حکیم عقل گرایی است که ضمن اعتقاد به اصالت عقل، آن را در راستای پیروی از شرع به رسمیت می شناسد. در مورد حسن و قبح اعمال، سنایی معتقد است که عقل انسان برخی از اعمال حسن یا قبیح را تشخیص می دهد از این لحاظ او چون ماتریدی می اندیشد؛ به نسبی بودن خیر و شرّ باورمند است به این معنی که، میزان حسن و قبح امور نسبت به خوب ترها و بدترها معین می شود و در اشخاص گوناگون هم متفاوت است. گاهی عملی خوب، برای دیگری زشت است و گاه عملی زشت در جایگاه دیگر و یا با فاعلی دیگر قبیح محسوب نمی شود؛ مثل جام زهری که برای یکی غذای جان است و برای دیگری بلای جان، خوب و بد و زشت و زیبا نیز بسته به شخص و موقعیت های گوناگون، نتایج گوناگون به بار می آورد. در رابطه با نظام احسن نیز بر این باور است که نظام خلقت

خداوند، بهترین نظام ممکن است او با استفاده از تمثیل جوان ابله و شتر به اثبات این مسئله پرداخته- است. همچنین در باب خیر و شر، سنایی به نسبی بودن شرور معتقد است این بدان معنی است که شر همیشه ناپسند نیست بلکه برای برخی با توجه به مصالح، شر و برای دیگران در همان زمان با توجه به مصلحت خیر محسوب می‌شود. نهایتاً اینکه شر از منظر سنایی به عنوان آفریده خداوند انکار می‌شود و آن را به صورت نسبی مطرح می‌کند.



منابع و مأخذ

کتاب‌ها:

- ۱) ابن فارس، احمد (۱۳۶۲). معجم مقاییس اللغة. تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲) احمدی، جمال (۱۳۸۸). چشمه زندگی. سنندج: دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج.
- ۳) الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۱هـ). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید. بیروت: عضریه.
- ۴) اصفهانی، راغب (۱۴۱۲هـ). مفردات الفاظ قرآن. تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - لبنان: دارالشامیه.
- ۵) بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های کلام در اسلام. ترجمه حسین صابری. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۶) پترسون، مایکل (۱۳۹۴). خدا و شر. ترجمه حسن قنبری. قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- ۷) پورحسن، قاسم، (۱۳۹۳)، الهیات و مسئله شر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- ۸) پورسینا، زهرا (۱۳۹۱). «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی». مجله فلسفه و کلام اسلامی. سال ۴۵. شماره ۱.
- ۹) خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۵). جهان غیب و غیب جهان سه مقاله در علم کلام جدید. چاپ اول. تهران: کیهان.
- ۱۰) زارع مدوییه، صفیه (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل جدال خیر و شر در افسانه‌های ایرانی». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور واحد تفت.
- ۱۱) سجادی، سیدجعفر (۱۳۴۱). فرهنگ علوم عقلی. چاپ اول. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- ۱۲) سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود آدم (۱۳۷۸). حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه. با مقدمه و تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳) سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود آدم (۱۳۹۷). حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه. با مقدمه و تصحیح یاحقی و زرقانی. تهران: انتشارات سخن.
- ۱۴) شفیع کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۲). تازیانه‌های سلوک. تهران: آگاه.
- ۱۵) صلیبا، جمیل (۱۳۸۵). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی. چاپ سوم. تهران: حکمت.
- ۱۶) طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۷۳). اوصاف الاشراف. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۱۷) غزالی، زین الدین ابوحامد محمد بن احمد (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیو جوم. تهران: نشر علمی فرهنگی.
- ۱۸) کین، سم (۱۳۹۳). گابریل مارسل. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: هرمس.
- ۱۹) کی‌یر کگارد، سورن (۱۳۸۵). ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- ۲۰) گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸). شرح اصطلاحات تصوف. تهران: زوار.
- ۲۱) مدرسی، محمدرضا (۱۳۷۱). فلسفه اخلاق (پژوهش در بنیان‌های زبانی، فطریته‌جربی، نظری و دینی اخلاق). چاپ دوم. تهران: سروش.
- ۲۲) مستملی بخری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح محمد روشن. چاپ ششم. تهران: اساطیر.
- ۲۳) مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). عدل الهی. تهران: صدرا.
- ۲۴) مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۰). مثنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: انتشارات مولی.
- ۲۵) نصر، سیدحسین (۱۳۸۵). معرفت و معنویت. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- ۲۶) نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۳۶۸). مستدرک الوسائل، نشر قم: موسسه آل‌البتیت (ع).

مقالات:

- ۲۷) احمدی، جمال (۱۳۸۷). عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی. مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۲۲.
- ۲۸) پورمحمدی وهمکاران (۱۳۹۷). درباره شر (ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الاهیات شر)، قم، مؤسسه فرهنگی ط.
- ۲۹) حسینی، مریم (۱۳۸۸). ثنای سنایی (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی). چاپ اول. تهران: خانه کتاب عطار.
- ۳۰) مشیدی، جلیل (۱۳۹۱). «دیدگاه حکیم سنایی (حدیقه) و مولانا (مثنوی) در باب شرور». پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره دوم، سال ششم، صص ۱۶۳-۱۹۴.
- ۳۱) موسوی اعظم، سیدمصطفی. صیدی، محمود. (۱۳۹۸). واکاوی مسئله شر در سامانه فکری فخر رازی. معرفت کلامی، سال دهم - شماره ۲۳ صص ۱۹-۳۴.

پایان‌نامه:

- ۳۲) احمدی، جمال (۱۳۸۶). بررسی اندیشه‌های کلامی حکیم سنایی. رساله دکتری. به راهنمایی یدالله جلالی پندری. یزد: دانشگاه یزد.

Studying the "evil" in Sanaei's Hadiqat Al- Haqiqa

Fatemeh Daneshvar¹, Jamal Ahmai^{2*}, Sadegh Zamani³, Sharareh Elhami⁴
PhD Student, Persian Language and Literature, Sanandaj Branch, Islamic Azad
University, Sanandaj, Iran.

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sanandaj
Branch, Islamic Azad University, Sanandaj , Iran. * Corresponding Author
Jahmadi52@yahoo.com

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Sanandaj
Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran.

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sanandaj
Branch, Islamic Azad University, Sanandaj , Iran.

Abstract

The existence of evil has been a problem for worshipers for centuries. It seems difficult to believe that the world, with its large number of evil creatures and under the absolute control of the supreme good, the omnipotent, the omniscient. The importance of the worldview regarding evil is such that it is seen as one of the most important and prominent themes, not only in theological, philosophical and theological texts, but also in literary texts. In this article, after brief references to the answers given to the problem of evil, the authors deal with the examples of the problem of evil in Sanae'i Hadiqat Al- Haqiqa by descriptive-analytical method. Hakim Sanaei is a follower of Ash'ari-Maturidi in terms of doctrinal and theological principles and has thought about it in this field of thought. The conclusion obtained from this research indicates that Sanaei agrees with the divine sages on the issue of evil and rejects evil in general. According to his system of thought, the divine will is pure good, and this principle is one of the most basic foundations of his worldview, and he has spoken about it in different interpretations.

Keywords:

good and evil, Sanaei, Hadiqat Al-Haqiqa, divine justice.