

تحلیل نظر سنایی درباره رابطه عقل و شرع با تکیه بر حدیقه و قصاید

سیدعلی هاشمیان بجنورد*
احمد خاتمی**

چکیده

یکی از دغدغه‌های اصلی سنایی، وجوه تقابل و اشتراک میان عقل و شریعت است. اظهار نظرهای متنوع و گوناگون سنایی درباره عقل و شرع سبب شده است همان‌که عده‌ای لقب حکیم بر وی نهاده‌اند، عده‌ای نیز او را شاعری متشرع به شمار آورند و حتی گاهی او را در زمره خردستیزان بدانند. به نظر می‌رسد دلیل اصلی این برداشت‌های متفاوت از دیدگاه سنایی نسبت به موضوع مذکور، توجه او به مراتب گوناگون عقل و شرع بوده است. پرسش اصلی این است که سنایی بیشتر چه معنایی از عقل و شرع را مدنظر داشته و تحت چه شرایطی عقل را بر شریعت یا شریعت را بر عقل ترجیح داده است. در این مقاله سعی خواهیم کرد با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای، تناقض‌های ظاهری کلام وی را در این موضوع توجیه نماییم. به نظر می‌رسد سنایی نه تنها خردورزی و دین‌داری را در تعارض نمی‌دیده است و این دو را مکمل هم می‌دانسته است، بلکه معتقد به اتحاد عقل و شرع در مرتبه‌ای فراتر از صوت و حرف بوده است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات فارسی، حدیقه سنایی، حکمت، شرع، تصوف و عرفان، فلسفه.

مقدمه

تعارض میان عقل و شرع همواره از کهن‌ترین دغدغه‌های بشری بوده است و اختلافاتی بنیادین را میان اندیشمندان تاریخ رقم زده است. اختلاف میان متکلمان در قرون نخستین پس از پیدایش

اسلام درباره رابطه عقل و شرع، در حالی که همه خود را مسلمان می‌دانستند، نمونه‌ای آشکار از باورهای متعارض در این موضوع است.

تأسیس فلسفه اسلامی گونه‌ای دیگر از اختلافات را درباره ارتباط میان عقل و شرع پدید آورد و بسیاری از فقها، متکلمان و عارفان، از زوایایی گوناگون با عقل‌گرایی فلاسفه به جدال برخاستند. بررسی دیدگاه اندیشمندان درباره رابطه عقل و شرع نشان دهنده اهمیت موضوع و تنوع عقاید در این مسئله است.

برخی از متشرعین خردستیز اهل سنت چون ابن تیمیه بدون هیچ قید و شرطی شریعت را مسلط بر عقل می‌دانستند. او در کتاب *درء تعارض العقل والنقل* می‌گوید: *إذا تعارض الشرع والعقل، وجب تقديم الشرع. لأن العقل مصدق للشرع في كل ما اخبر به؛ و الشرع لم يصدق العقل في كل ما اخبر به* (ابن تیمیه، ص ۱۳۸). مشابه این تفکر در برخی علمای اخباری شیعه مانند ملا محمد امین استرآبادی نیز رواج داشته است. از نظر او مردم پس از پیامبر اسلام به سه دسته تقسیم می‌شوند. گروهی که معصوم هستند. گروهی که افزون بر اعمال، در عقاید نیز از معصومان پیروی می‌کنند و گروه سومی که مردود هستند کسانی‌اند که در اعتقادات به عقل و در اعمال به خیالات ظنی خود تکیه می‌کنند:

هذه الأحاديث صريحة في انحصار الناس في ثلاثة بعده صلى الله عليه وآله. اصحاب العصمه عليهم السلام و من التزم أن يأخذ كل مسألة يجوز الخطأ فيها عادة من العقائد والأعمال منهم و من لا يكون لا هذا و لا ذاك، و صريحة في أن القسم الثالث مردود. فانظر و تدبر في أن من يتمسك في الاعتقادات بالمقدمات العقلية القطعية بزعمه و في الأعمال بالخيالات الظنية بزعمه (استرآبادی، ص ۲۳۹).

ولی بسیاری از علمای شیعه به ملازمه بین حکم عقلانی و شرعی پای‌بندند، با این حال به یکی از این دو گرایش بیشتری نشان می‌دهند. به عنوان مثال، شیخ مفید اهل استدلال بوده و برای عقل ارزش قائل بوده ولی او عقل را نیازمند و وابسته به نقل دانسته و معتقد است بدون وجود یک پیغمبر الهی تکلیف برای بشر تحقق نمی‌پذیرفت: *اتفقت الامامية على ان العقل محتاج في علمه و نتایجہ الى السمع و انه غير منفك عن سمع. يتبہ العاقل على كيفية الاستدلال و انه لا بد في اول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول (شيخ مفيد، ص ۴۴).* اما از نظر سید مرتضی علم الهدی بعثت رسول برای تأکید بر همان چیزی است که در عقل انسان موجود است. او در کتاب *الذخیره فی علم الکلام* می‌گوید: *و غير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول*

(سید مرتضی، ص ۱۶۵). معنای این سخن این است که شرع به عقل مدد می‌رساند ولی در نهایت این عقل است که شرع را تأیید می‌کند.

از معتزلیان، قاضی عبدالجبار با صراحت اصالت را به عقل می‌دهد: اولها دلالة العقل، لانَّ به يميّز بين الحسن و القبيح.. لانَّ الله تعالى لم يخاطب أأ اهل العقل، و لانَّ به يُعرف انَّ الكتاب حجة و كذلك السنة و الاجماع، فهو الاصل في هذا الباب (قاضی عبدالجبار، ص ۱۳۹). امام محمد غزالی با اینکه گرایش به اشاعره داشت و منتقد جدی فلاسفه بود، عقل را نیز مانند شرع مهم می‌دانست و شریف‌ترین علوم را حاصل همراهی عقل و شرع می‌دانست: و أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل و السمع و اصطحب فيه الرأى و الشرع (غزالی، ۴۱۴ق، ص ۳).

از نظر کندی که نخستین فیلسوف مسلمان شناخته می‌شود باید حقایق عالم وحی را همچون آفرینش جهان از نیستی و رستاخیز جسمانی مردمان پس از مرگ، اگر هم با علم و فلسفه قابل اثبات نباشد و حتی مخالف باشد، بی چون و چرا پذیرفت. به این ترتیب فلسفه و علم تابع وحی می‌شود (نصر، ص ۱۳).

اما از فارابی به بعد بیشتر هواخواه فلسفه بوده‌اند و نمی‌توانستند دریابند که حقیقت منزل به سبب اهمیت خود، ممکن نیست برابر یا فروتر از حقیقت فلسفه باشد (فخری، ص ۱۱۱).

ابن سینا عقل پیامبران را متفاوت از دیگران می‌داند. از نظر او عقل انبیا برای رسیدن به معرفت بی‌نیاز از قیاس است و وحی و الهام جهت رسیدن ایشان به معرفت کافی است. برای همین قوهٔ ناطقهٔ ایشان را روح مقدس نامیده: قد تسعد القوه النطقیه فی بعض الناس من اليقظه و الاتصال بالعقل الکلی بما ينزّهها عن الفزع عند التّعرف إلى القیاس و الرّویّه، بل یکفیها مؤونتها بالالهام و الوحی، و تسمی خاصیتها هذه تقدیسا و تسمی بحسبها روحاً مقدساً. و لن يحظى بهذه الرتبة أأ الانبیا و الرسل علیهم السلام و الصلوه (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰).

او در رسالهٔ فی سرّ القدر مقید بودن به یکی از دو قید عقل و شرع را برای هدایت کافی می‌داند: و لانَّ الناس ینبغی أن یکونوا مقیدین بأحد قیدین إمّا بقید الشرع و إمّا بقید العقل لیتمّ نظام العالم (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۲۴۰).

عده‌ای از اندیشمندان نه تنها عقل را برتر از شریعت می‌دانستند، بلکه تنها به عقل بها می‌دادند و شریعت را امری غیر ضروری به‌شمار می‌آوردند. به عنوان مثال زکریای رازی بیداری نفوس را نه به وحی و ایمان بلکه به عقل و تحقیق می‌دانست^۱ (کربن، ص ۱۷۸).

عارفان هم مانند اصناف دیگر در این موضوع نظر خود را ابراز نموده‌اند. از نظر نجم رازی معرفت عقلانی موجب نجات نیست، الا آن‌ها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان. (نجم رازی، ص ۱۱۴). مولوی ارزش عقل را بیش از احکام ظاهری شریعت می‌داند و عقل را جوهر و احکام شریعت را عرض به حساب می‌آورد:

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز
زان که عقلت جوهرست این دو عرض
ذره‌ای عقلت به از صوم و نماز
این دو در تکمیل آن شد مفترض

(مولوی، ۵۹۰)

با این حال وی معتقد است با محک قرآن و حال انبیاست که می‌توان عقل را سنجید و آن را از وهم تشخیص داد (همان، ۵۱).

قصد ما از این مقدمه این بود که با توجه به نظرات گوناگون درباره رابطه عقل و شرع و با توجه به قاعده (تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا)، کلام سنایی را در موضوع مورد بحث از زوایای مختلف بسنجیم و تبیین جامع و مانعی از نظر او ارائه دهیم.

بیان مسئله

ما برای تبیین موضع سنایی در بحث مذکور با سه پرسش اصلی روبه‌رو هستیم:

۱. سنایی چه رویکردی به شرع داشته است و به چه معنا شریعتمدار به حساب می‌آمده است؟
۲. با توجه به معانی متفاوتی که از واژه عقل استنباط می‌شود، سنایی به کدام جنبه از عقل توجه بیشتری نشان داده است؟
۳. سنایی با در نظر گرفتن چه شرایطی به عقل و یا به شرع گرایش بیشتری نشان داده است؟

پیشینه پژوهش

برخی از پژوهشگران، با توجه به اشاراتی که سنایی به رابطه عقل و شرع داشته است، به طور گذرا در ضمن آثار خویش به این موضوع پرداخته‌اند. شفیعی کدکنی سنایی را خردستیز و پیرو اشاعره به شمار آورده است (شفیعی کدکنی، ص ۳۹). ابراهیمی دینانی به این مطلب اشاره کرده است که از نظر سنایی عقل و پیروی از پیامبر لازم و ملزوم یکدیگرند و هیچ یک به تنهایی راهگشا نیست (ابراهیمی دینانی، ص ۲۸۹). علی‌اکبر افراسیاب پور با اشاره به اینکه سنایی به حسن و قبح ذاتی باور داشته است او را از اشاعره ندانسته و سنایی را متمایل به فلسفه دانسته است (افراسیاب پور، ص ۱۲۸).

در ضمن برخی مقاله‌ها نیز به نظر سنایی درباره عقل و شرع اشاراتی شده است. محمد پارسانسب در مقاله از عقل ناصر خسرو تا عقل سنایی، سنایی را شریعت‌مداری متعصب معرفی می‌کند. از نظر او عقل سنایی منشعب از شریعت الهی است و در نهایت سنایی را بر خلاف ناصر خسرو در زمره خردستیزان به شمار می‌آورد.

مریم محمودی در مقاله جایگاه عقل در تفکر عرفانی سنایی به موضع‌گیری‌های متناقض سنایی در مواجهه با عقل اشاره کرده است و در نهایت به این نتیجه رسیده است که سنایی و دیگر عارفان با عقل کلی مخالفت ندارند بلکه دشمنی آن‌ها با تعقل استدلالی است که در حوزه معرفت دینی به کار گرفته شود.

حسن سعیدی در مقاله بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی به این نتیجه رسیده است که سنایی در عرصه شناخت ذات حق عقل را عاجز می‌داند. برای همین به تنزیه روی می‌آورد و می‌کوشد هر معرفتی را نسبت به حضرت حق بزداید.

پژوهش مستقلی با موضوع دیدگاه سنایی در مورد رابطه مراتب مختلف عقل و شرع صورت نگرفته است. اظهار نظرهای متفاوت راجع به دیدگاه سنایی در موضوع عقل و شرع بدون در نظر گرفتن ابعاد گوناگون مسئله، انگیزه اصلی برای نگارش این مقاله بود.

۱. دیدگاه سنایی نسبت به شرع

۱. ۱. اهمیت پیروی از قرآن و پیامبر اسلام

سنایی غزنوی در آثار خود بارها بر اهمیت شریعت و شخص پیامبر و کتاب قرآن تأکید می‌کند. او فصل دوم *حدیقه الحقیقه* را به قرآن و فصل سوم را به پیامبر اسلام اختصاص داده است و در قصاید نیز بر این امر تأکید کرده است:

جز به دستوری قال الله یا قال الرسول ره مرو فرمان مده حاجت مگو حجت میار

(سنایی، ۱۳۴۱، ص ۱۹۱)

آیاتی با این مضامین باعث شده است که از نظر برخی سنایی ضمن تأکید مستقیم و صریح نسبت به پیروی از شریعت، از همه ابزارهای بیانی که دارد بهره می‌برد تا به هر شکل ممکن شریعت را بر دستگاہ فکری-عقیدتی مخاطبان مسلط گرداند (زرقانی، ص ۱۰۴).

۱. ۲. سنخیت بین قرآن و عقلانیت و بر حذر داشتن از دین تقلیدی

سنایی با نگاه عقلانی به شرع می‌نگرد و قرآن را قانون حکمت حکما می‌داند:

هست قانون حکمت حکما
نزهت جان‌ها ستایش اوست
هست معیار عادت علما
سلوک عقل‌ها نمایش اوست

(سنایی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۲)

از نظر او، حکما باید افکار خود را با معانی نهفته در قرآن بسنجند و اعتبار اقوال و اندیشه‌های ایشان در هماهنگی با کلام خداوند است. این نظر بیانگر این است که رویکرد سنایی به شرع، رویکردی حکیمانه و توأم با ژرف اندیشی است. وقتی قرآن را باعث شادمانی و آرامش خاطر عقل‌ها دانسته، پس قائل به سنخیتی بین قرآن و عقلانیت بوده است. او قرآن را همراه حجّت و برهان می‌داند و آن را حلاوتی در جان عاقلان می‌انگارد:

از کمال جلالت و سلطان
عاقلان را حلاوتی در جان
هست قرآن به حجّت و برهان
عاقلان را تلاوتی به زبان

(همان، ص ۱۷۲)

برای همین او اصطلاحاتی چون حکمت شرعی و عقل دین را به کار می‌برد:

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین

که محروم‌اند از این عشرت هوس‌گویان یونانی

(همو، ۱۳۴۱، ص ۶۷۸)

عقل دین مر تو را نکو یاری است
گر بیابی نه سرسری کاری است

(همو، ۱۳۹۴، ص ۳۰۳)

سنایی به همان میزانی که مخاطبان خویش را به تأمل و تفکر برای رسیدن به باطن و حقیقت شرع تشویق می‌کند، ایشان را از ایمان و معرفت تقلیدی بر حذر می‌دارد. او در واقع در این موضوع موافق با علمای مذهب شیعه سخن گفته است. چرا که نخستین مسئله در رساله‌های عملیه مراجع شیعه توضیح این مطلب بوده که اصول دین تقلیدی نیست و باید با تحقیق و استدلال و طمأنینه عقلی باشد. او تقلید را در راه شناخت خداوند جایز نمی‌داند و به دین تقلیدی نیز باور ندارد:

گر به تقلیدی شدستی قانع از صانع رواست
همچنین می‌باش از انفاس نفس اندر جوال

(همو، ۱۳۴۱، ص ۳۵۳)

دست چپ را ز دست راست بدان تا ز تقلید نشمیری ایمان

(همو، ۱۳۹۴، ص ۳۳۴)

او تقلید را در تضاد با خردورزی نیز می‌داند و در حکایتی که در نکوهش منجمی است که با طالع‌بینی در پی شناسایی روزگار خوش و ناخوش است می‌گوید:

می‌ندانست روز نیک از بد بود تقلید امام او نه خرد

(همان، ص ۷۰۳)

پس از نظر او خردورزی و دین‌داری هیچ یک تقلیدی نیستند.

۳.۱. فراتر بودن حقیقت قرآن از اصوات و حروف

نکته قابل توجه دیگر این است که سنایی کلام حق را محدود به حروف و الفاظ نمی‌داند و بارها بر این نکته اصرار می‌ورزد. باب دوم *حدیقة الحقیقة* را که بر محور قرآن است با این ابیات شروع می‌کند:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدوث کی سنجد سخنش در حروف کی گنجد

(همان، ص ۱۷۱)

در واقع سنایی همه صفات الهی از جمله متکلم بودن حق را قدیم می‌داند و در این باره موافق با غزالی است. غزالی می‌گوید: خدا به کلامی ازلی قدیم که قائم به ذات اوست تکلم می‌کند. کلامش مانند کلام بشر نیست... سخن او صوتی نیست که از شکافتن هوا یا برخورد اجسام پدید آید... با این حال قدیم و قائم به ذات خود است (غزالی، ۱۳۶۸، ص ۳۴). سنایی در مورد قرآن می‌گوید:

مغز و نغز است حرف و سورت او دلبر و دل‌پذیر صورت او
زان گرفته مقیم قوت و قوت زاده ملک و داده ملکوت

(همو، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱)

به نظر می‌رسد سنایی با اشاعره در مورد حادث بودن کلام لفظی، یعنی ظاهر قرآن و قدیم بودن کلام نفسی، یعنی معنای باطنی قرآن موافق است. برای همین قرآن را زاده ملک و داده ملکوت به شمار آورده است.

او به صراحت در مقدمه حدیقه با رد حادث بودن حقیقت قرآن و رد قدیم بودن الفاظ قرآن، در واقع کلام نفسی را قدیم و کلام لفظی را حادث به شمار آورده است:

تا بعضی سالکان از نقش نفس در گذشتند و حمال جمال کلمه شدند و بعضی اسباب اسباب بساختند و تاختند و چون الف که هیچ ندارد از آن خط، خطابشان نیامد. تا آن‌ها که در زیر پرده صورت مانده بودند، حادث و محدث گفتند و آن‌ها که مثقله ظاهر بر قدم داشتند، قدم حروف را گمان بردند و آن سخن پاک خود محیط بر ازل و مدرک بر ابد (همان، ص ۲۸ و ۲۹).

قدیم دانستن الفاظ قرآن از جانب حنبلی‌ها نوعی ظاهرپرستی و تقدس الفاظ را به دنبال دارد که مانع غور در بطن کلام می‌شود. از طرفی حادث دانستن قرآن از طرف معتزله چه بسا باعث شده که ایشان خود را ملزم به تعمق در قرآن برای یافتن حقیقت باطنی و ازلی آن ندانند و شاید همین سبب شده است که هنگامی که ظاهر برخی آیات را مطابق عقل نیافته‌اند، عقل را ترجیح داده‌اند. در حالی که حادث شمردن کلام لفظی و قدیم دانستن کلام نفسی، با دقت و تأمل فراوان در کلام قرآن برای کشف حقیقت باطنی آن ملازمه دارد و این خود دلیلی بر نگاه عقلانی سنایی به شریعت است.

کلام نفسی از نظر سنایی در واقع مجرد از صورت الفاظ است و ازلی و ابدی است. بنابراین سنایی حقیقت وحی را که ستون اصلی شرع به شمار می‌رود، فراتر از الفاظ قرآن می‌داند که حادث هستند و به قول او تنها برخی از سالکان هستند که می‌توانند با گذشتن از نقش نفس و با تعمق در الفاظ به جمال حقیقی قرآن راه برند.

۲. دیدگاه سنایی نسبت به عقل

اندیشمندان اسلامی در طی تاریخ تعاریف گوناگونی از عقل ارائه داده‌اند. به عنوان مثال، فارابی در کتاب *احصاء العلوم و غزالی* در کتاب *معیار العلم*، معانی متفاوت عقل را از هم تفکیک نموده‌اند. هدف ما یادآوری این نکته هست که واژه عقل گستره وسیعی از معانی را در بر می‌گیرد و همین امر باعث اظهار نظرهای متناقض در مسائل مرتبط با عقل و عقلانیت شده است. با توجه به آثار سنایی به نظر می‌رسد می‌توان مراد او از عقل را در سه دسته کلی تقسیم‌بندی کرد. ۱. عقل عملی که مربوط به حوزه بایدها و نبایدهاست و عاملی جهت تمیز خیر و شر است. منظور سنایی از عقل در بسیاری از اشعارش مربوط به همین حوزه است؛ ۲. عقل در مقام فهم خطاب، به این معنا که ما برای فهم هرگونه خطابی چه گفتاری و چه نوشتاری چاره‌ای جز بهره‌گیری از عقل نداریم. این تعریف کلی از عقل به دلیل ملازمه اجتناب‌ناپذیر زبان و اندیشه

مطرح می‌شود و به دلیل وضوح بیش از حد گاهی مغفول واقع می‌شود؛^۳ عقلی که مورد نظر فیلسوفان است و به نظر می‌رسد بیشتر منظور شاخه‌ای از عقل نظری است که به الهیات اختصاص می‌یابد.

۲. ۱. دیدگاه سنایی درباره عقل عملی

ملازمه بین حکم عقل و شرع معمولاً در مورد عقل عملی مطرح می‌شود. چنانکه در شریعت نیز بیشتر سخن از بایدها و نبایدها در میان است. سنایی در آثار خویش بیشتر بر این جنبه از عقل تأکید داشته است. بسامد بالای افعال امر و افعال نهی در اشعار سنایی نشان‌دهنده توجه ویژه او به عقل عملی است. در ادامه به مواردی از اهمیت عقل عملی نزد سنایی و رابطه آن با شریعت می‌پردازیم.

۲. ۱. ۱. معیار بودن شریعت در تشخیص عقل و هوای نفس

در آثار سنایی به خصوص در قصاید وی ابیاتی یافت می‌شود که در ظاهر مؤید این نظر است که سنایی چندان خردگرا نیست و در تقابل عقل و شرع به شریعت گرایش بیشتری نشان می‌دهد. او گاهی عقل را صرفاً ملزم به پیروی از شریعت می‌داند و به صراحت حکم به قربانی کردن عقل در بارگاه پیامبر می‌کند:

ای سنایی گر همی جویی ز لطف حق سنا عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی

(سنایی، ۱۳۴۱، ص ۴۳)

ابیاتی با این مضامین سبب شده است که در مورد سنایی چنین اظهار نظر شود که او عقل را در مقابل قرآن و قول رسول قربان می‌سازد و هیچ چیز را بر آن‌ها مقدم نمی‌یابد (زرین کوب، ص ۲۵۱). اما سنایی در حدیقه با تفصیل بیشتری به این موضوع می‌پردازد:

بکن از بهر حرمت قرآن	عقل را پیش نطق او قربان
عقل نبود دلیل اسرارش	عقل عاجز شده است در کارش
تا درین عالمی که پر صید است	تا بر این مرکبی که پر کید است..
تا هوا خواهی و هوا داری	کودکی کن، نه مرد این کاری
چون جهان هوا خرد بگرفت	نیکی محض جای بد بگرفت..
آن گهی بو که صبح دین بدمد	شب وهم و خیال و حس برمد

(سنایی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۵ و ۱۷۶)

هر چند سنایی در این ابیات حکم به قربانی کردن عقل در برابر قرآن می‌کند، ولی در ابیات بعدی مشخص می‌شود که منظور او قربانی کردن هوای عقل‌نما است نه خرد راستین و از نظر او شرع معیاری برای تمیز عقل و هوا است. او حضور خرد را معادل با دمیدن صبح دین دانسته است و با تشبیه وهم و خیال و حس به شب، حساب قوه عاقله را از سایر قوا جدا کرده است.

۲.۱.۲. استقلال عقل در تشخیص حسن و قبح ذاتی

در قصاید سنایی ابیاتی هست که آشکارا نشان‌دهنده باور او به اصالت عقل در برابر شریعت است:

نزد من قبله دو است، عقل و هوی	هرچه زین هر دو بگذری ترفند
مهبط این یکی نشیب نشیب	مصعد آن دگر بلند بلند
مقصد ما چو دو است پس در دین	ره چه هفتاد و دو چه هفتصد و اند
چو تو در مصحف از هوا نگری	نقش قرآن تو را کند در بند
ور ز زردشت بی هوا شنوی	زنده گردانت چو قرآن زند
طمع و حرص و بخل و شهوت و خشم	حسد و کبر و حقد بد پیوند
هفت در دوزخند در تن تو	ساخته نفسشان درو در بند
هین که در دست توست قفل امروز	در هر هفت محکم اندر بند

(همو، ۱۳۴۱، ص ۱۵۲ و ۱۵۳)

چنان که می‌بینیم سنایی عقل انسان را برای دوری از خصلی که قبح ذاتی دارند کافی می‌داند و معتقد است آنچه مهم است پیروی از عقل و دوری از هواست و نه تبعیت ظاهری از یک مذهب و شریعت خاص. همچنین بخش‌هایی از باب چهارم حدیقه که به عقل اختصاص داده شده است، نشان‌دهنده باور سنایی به توانایی عقل در تشخیص حسن و قبح ذاتی است (همو، ۱۳۹۴، ص ۳۰۲).

عقل جز داد و جز کرم نکند	که اولوالامر خود ستم نکند
خرد از بهر بر و احسانست	زان که خود خلقتش ازین سانست

(همان، ص ۳۱۳ و ۳۱۴)

با این حساب نظر سنایی بی‌شبهت به نظر اهل اعتزال نیست. معتزله قائل به حسن و قبح ذاتی هستند و معتقدند که عقل قادر به تشخیص حسن و قبح هست. به نظر می‌رسد مشابه این اندیشه در میان برخی از علمای شیعه مانند سید مرتضی علم‌الهدی نیز سابقه داشته است. چنانکه گذشت از نظر سید مرتضی بعثت رسول برای تأکید بر همان چیزی است که در عقول هست. معنی سخن او این است که توانایی تشخیص نیک و بد در عقل انسان به ودیعه گذاشته شده است و پیامبر یا همان رسول ظاهری بر بایدها و نبایدهای عقلی یا همان رسول باطنی تأکید می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که نظر سنایی در این موضوع متفاوت با نظر اشاعره است.

۲.۱.۳. توجه سنایی به مراتب عقل در تشخیص بایدها و نبایدها

یکی از مواردی که باعث می‌شود گفته‌های سنایی در مورد عقل متناقض به نظر آید، توجه او به مراتب عقل است. نکته‌ای که نباید از آن غفلت نمود و مورد توجه سنایی هم بوده است این است که عقل همهٔ افراد در یک مرتبه نیست. به خاطر همین او در باب سوم حدیقه، عقل را در مرتبهٔ دل و مرتبهٔ تن، دارای آثار متفاوتی می‌داند و اصطلاح عقلِ مردان را به کار می‌برد:

ره‌نمای تو راه ایمان است عقل در کار خویش حیران است

عقل تو در مراتب دل و تن زندگانی ده است و زندان کن

ره نمایندۀ تو یزدان است که پذیرای عقل مردان است

(همان، ص ۲۰۳)

سنایی در این ابیات راهنمای انسان را یزدان معرفی کرده است و هدایت انسان را منوط به ایمان دانسته است نه عقل. با این حال از نظر او یزدان پذیرای عقل مردان است. منظور از مردان کسانی هستند که دارای مراتب برتری از عقل هستند. عقلی که از بند خواهش‌های نفسانی رسته باشد. او در باب چهارم حدیقه نیز که به عقل اختصاص دارد اصطلاح عقل مردان را به کار برده است. عقلی که هیچ‌گاه گرایش به بدی ندارد. همچنین نمونه‌هایی از اشتغالات عقل فرومایگان را به تصویر می‌کشد. سنایی می‌کوشد تا مخاطبین خویش را متوجه مراتب گوناگون عقل نماید و در ادامه ایشان را به راه یافتن به مراتب برتر عقل دعوت می‌کند (بنگرید به همان، ص ۳۰۳).

۲.۲. دیدگاه سنایی نسبت به اصالت عقل به عنوان ابزار فهم خطاب

همان طور که پیشتر اشاره شد یکی از معانی عقل، غریزه ای است که انسان با آن قادر به فهم

خطاب می‌شود. این معنا از عقل معنایی موسع است، طوری که در مواجهه با هر خطابی، چه شنیداری و چه نوشتاری، به آن نیازمندیم. حتی اگر برخی متشرعین احکام دینی را برتر از حکم عقل به شمار آورند نمی‌توانند منکر اهمیت عقل در فهم متون دینی باشند. زیرا متون دینی در الفاظ و عبارات ظاهر شده‌اند و فهم این متون وظیفه عقل است.

به نظر می‌رسد آیات ۲۱ و ۲۲ سوره انفال اشاره به عقل در معنای فهم خطاب باشد: و لا تكونوا كالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُونَ (انفال/۲۱). إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال/۲۲). آنچه از این آیات استنباط می‌شود این است که بدون به کارگیری عقل، شنیدن و فهم خطاب تحقق نمی‌پذیرد. برای همین کسانی که تعقل نمی‌کنند کر و لال شمرده شده‌اند زیرا مفاهمه ملازم با شنیدن و گفتار است. در آیه دهم سوره ملک نیز به ملازمه سمع و عقل اشاره شده است: و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير (ملک/۱۰).

سنایی نیز در باب چهارم حدیقه که درباره عقل است، به ارتباط عقل و سخن اشاره کرده است:

جوهری همچو عقل باید و بس	کز پی نفس کم زند چو نفس
وارث رسم شرع و دین باشد	از ازل تا ابد چنین باشد
زیرکان را در این سرای کهن	هیچ غمخواره‌ای مدان چو سخن
عقل را گر سوی تو هست قرار	جان حکمت فزای را مگذار

(سنایی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۷)

با اینکه سنایی به عنوان شاعر شناخته می‌شود ولی مقام عقل را برتر از شعر و شاعری می‌داند:

عقل از اشعار عار دارد عار عقل را با دروغ و هرزه چه کار

(همان، ص ۳۰۱)

او در مقدمه حدیقه در مورد شعر و شاعران چنین سخن می‌گوید:

زه آب حکمت‌های موزون از درون ایشان بگشاد.. چون متصرف عالم کون و فساد آن امارت تصرف کلمات در ایشان بدید، میر میرانشان لقب داد، بدین تشریف که الشعراء امراء الکلام. گفت اگر انسان از قشر سخن امیر حیوانند شما از لباب سخن امیر انسانید (همان، ص ۴۵). آن گوهرهای پراکنده را در یک عقد، عقد کن و آن دینارهای قراضه شده را در یک بوته نقد کن، که اگر نقد زادگان نسل مشروع است، نقد فرزندان عقل هم نا ممنوع است (همان، ص ۵۳).

سنایی شعر اصیل را حکمت موزون و فرزند عقل به شمار آورده است. از نظر وی شعر نوعی خطاب است که باید توسط مخاطب کلام فهمیده شود و ملازم با حکمت است. سنایی به تفاوت قشر و لباب سخن توجه دارد که نشان می‌دهد او برای عقل جهت پی بردن به معانی باطنی هر سخن، از جمله شعر، اهمیت قائل است.

از نظر سنایی فهم آیات قرآنی و اخبار و احادیث نیز بدون وساطت عقل امکان‌پذیر نیست. او توقف در ظاهر آیات قرآن یا اخبار و احادیث را موجب کج فهمی می‌داند و از مخاطب خود می‌خواهد با تعقل و ژرف‌نگری از معانی ظاهری عبور کند و به باطن کلام راه یابد. وی ظاهر آیات و احادیث را ذکر می‌کند و سپس می‌کوشد تا از آن‌ها تبیین عقلانی ارائه دهد (بنگرید به همان، ص ۶۵ و ۶۶). این در حالی است که در دوران سنایی متشرعین قشری قدرتمند بودند و هر نظری را که به زعم خود مخالف شریعت می‌پنداشتند سرکوب می‌کردند. چنان‌که حدیقه را ملحدانه اعلام کردند. سنایی به این نکته توجه داشته است که هر چند محتوای کلام الهی فراتر از ظاهر آن است اما به هر حال ما از نقش سخن به معنی آن راه می‌یابیم و با تأمل در آیات و کلمات قرآن می‌توان به تدریج به باطن قرآن راه یافت (بنگرید به همان، ص ۱۷۵).

سنایی در باب چهارم حدیقه که در ستایش عقل است به این نکته حکمی توجه نشان داده است که همیشه فاعل شناسایی بر آنچه مورد شناسایی واقع می‌شود برتری دارد:

عقل برتر ز وهم و حس و قیاس برتر است از فلک ستاره شناس

(همان، ص ۲۹۸)

از طرفی او در همین باب چهارم، خرد را عالم شرع می‌داند:

والی چرخ و دهر کیست؟ خرد عالم شرع و داد چیست؟ خرد

(همان، ص ۳۰۴)

از این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که از آن‌جایی که شرع به عنوان یک خطاب به بشریت، با واسطه عقل فهمیده می‌شود، از نظر سنایی جایگاه عقل برتر از شرع است. البته با این قید که عقل مراتب دارد و عقل خردمندان حقیقت شرع را تصدیق خواهد کرد. او در همین بخش از حدیقه می‌گوید:

در حرفی که پرده نقل است آخر شرع، اول عقل است

از برای صلاح دولت و دین چشم عقل اولیست آخر بین

(همان، ص ۲۹۵)

این ابیات اشاره به این دارد که منقولات شرعی در پرده حروف قرار گرفته‌اند و این عقل است که از این حجاب پرده برمی‌دارد و شرع را مفهوم می‌سازد. منظور سنایی از اینکه در حروف الفبا آخر شرع، یعنی حرف (ع)، اول عقل است در واقع این است که در نهایت تأمل در متون دینی ما را به آغاز راه عقل رهنمون می‌شود یا هدف از ارسال رسولان ظاهری، بیداری عقول یا رسولان باطنی است.^۲

۲.۳. سنایی و فلسفه

۲.۳.۱. گرایش نداشتن به فلسفه در قصاید

به باور برخی صاحب‌نظران در تاریخ اندیشه اسلامی، عقل فلسفی از عقل عرفانی و دینی جداست. عقل دینی عقل انبیا و اولیاست و عقل یونانی در قرن دوم و سوم هجری بر اثر آشنایی مسلمانان با علوم نظری و فلسفه یونانی پدید آمد. از این دوران عقل نزد حکما و فلاسفه معنایی متفاوت از معنای عقل نزد متشرعین و متصوفه داشته است. شاید به همین دلیل عرفا در برابر اصطلاح حکما و فلاسفه که نخستین صادر را عقل اول می‌نامند، روح محمدی را قرار می‌دهند (یثربی، ص ۳۳۰).

این در حالی است که خواست فلسفه اسلامی این است که میان عقل و وحی و عقیده و حکمت و دین و فلسفه وفاق و سازگاری برقرار کند و بیان نماید که وحی با عقل متناقض نیست. (مدکور، ص ۱۱).

به نظر می‌رسد هر چند سنایی عقل و شرع را در تعارض نمی‌بیند ولی به خصوص در قصاید خویش، در پی برقراری پیوند میان دین و فلسفه نبوده است و گویا حساب عقل مورد نظر خویش را از عقل فلسفی یونانی جدا کرده است:

تا کی از کاهل نمازی ای حکیم زشت‌خوی همچو دو نان اعتقاد اهل یونان داشتن..

عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی عقل چه بود؟ جان نبی خواه و نبی خوان داشتن
(سنایی، ۱۳۴۱، ص ۴۶۰ و ۴۶۱)

مخالفت او با فلسفه در قصایدش محدود به فلسفه یونان نمی‌شود، بلکه با فلسفه اسلامی نیز چندان سرسازگاری نشان نمی‌دهد. سنایی مخاطبانش را به پیروی از پیامبر دعوت می‌کند و پیروی از فلسفه بوعلی سینا را نفی می‌کند (بنگرید به همان، ص ۴۳).

۲.۳.۲. رویکرد بهتر نسبت به فلسفه در حدیقه و سیرالعباد

برخی بر این باورند که موضع سنایی نسبت به فلسفه در گذر زمان تغییر کرده است چنانکه در دوران پایانی عمر و هنگام تألیف حدیقه نسبت به فلسفه رویکرد بهتری نشان داده است (زرقانی، ص ۸۸ و ۸۹).

برای مثال او در حدیقه و هنگام مدح احمد بن محمد او را فیلسوف و در عین حال دین دار و اهل خرد می خواند:

فیلسوف و حکیم و دین دار است راست چون چشم عقل بیدار است
(همو، ۱۳۹۴، ص ۷۲۸)

او در حدیقه، برخی اصطلاحات فیلسوفان اسلامی مانند عقل فعال، اتحاد عقل و عاقل و معقول، عقل کل و نفس کل را به کار برده است (همان، ص ۲۹۶). دبروین نیز به گرایش سنایی به فلسفه در مثنوی سیرالعباد إلی المعاد اشاره کرده است:

هنگامی که پیر در شعر سنایی واژه معاد را در آغاز سفر روح در دنیای فرودین به کار می برد، بی گمان به درک و دریافت فلسفی نظر دارد، نه تصور مرتبط با آن در الهیات اسلامی. اصولاً حکایت سیرالعباد نمایشی از نظریه چرخه ای است که مبدأ انسان، مفهوم زندگی خاکی و مقصد او را نشان می دهد (دبروین، ص ۴۷۰).

افزون بر این ها نشانه هایی از شباهت اندیشه سنایی با فیلسوفان، در حدیقه الحقیقه آشکارا به چشم می خورد. به عنوان مثال فلوطین از مراتب موجودات سخن گفته است. مبدأ نخستین را که اصل همه موجودات علوی و سفلی است افلوطین واحد یا احد می خواند... واحد پر است و از فرط پری مانند چشمه ای فیاض می جوشد و از حرکت این فیضان نشأتی ایجاد می شود که عقل کلی یا عقل الهی نام دارد... همان گونه که عقل کلی از واحد صادر می شود، خود، مصدر یا منشأ نشأتی است که نفس کلی نام دارد... فروتر از مرتبه نفس طبیعت و نیز عالم محسوس است که از نفس ناشی شده است (پورجوادی، ص ۱۲ و ۱۱).

سنایی هم در حدیقه، احتمالاً با تبعیت از فیلسوفان مسلمانی که تحت تأثیر نظریه فیض نوافلاطونیان بودند، از مراتب هستی سخن به میان آورده است. البته در این مورد نیز او پیرو محض نوافلاطونیان نیست و برای همین بر نقش امرالهی بر فراز عقل و نفس تأکید می کند:

پدر و مادر جهان لطیف نفس گویا شناس و عقل شریف...

گرشان بعد امر پرستند
این دو گوهر سزای آن هستند...
مایه بخش سپهر و ارکانند
پیشکاران عالم جانند
(سنایی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۵)

۲.۳.۳. غلبه نداشتن اندیشه‌های فلسفی بر اندیشه‌های عرفانی و دینی در آثار سنایی
هر چند سنایی در حدیقه، طریق التحقیق و سیرالعباد ظاهراً توجه بیشتری به فلسفه نشان می‌دهد، ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که سنایی در واپسین آثار خویش دارای گرایش فلسفی بوده است و از جهان‌بینی دینی یا عرفانی فاصله گرفته است. فراوانی اندیشه‌های فلسفی حتی در این آثار در حدی نیست که بتوان سنایی را شاعری با گرایش فلسفی به شمار آورد. با این حال او برای تبیین نظرات خویش از اصطلاحات فلسفی نیز بهره برده است.
به نظر دبروین سنایی در *سیرالعباد الی المعاد* تصویری از جهان‌بینی خود ارائه می‌دهد، ولی او در ادامه می‌گوید:

هدف اشعار سنایی، بیان دانش‌ها تنها به دلیل خود آن‌ها نیست... مفاهیمی که سنایی در اختیار دارد تنها در خدمت بیان اندرزهای اوست. نقش این عناصر جلب توجه مخاطب شاعر بود تا بدین ترتیب ذهن‌ها برای پیامی که شاعر در دل داشت آماده شود... کاربرد درون مایه معاد از سوی سنایی در مثنوی دوم او نمونه‌ای از این شیوه است. مفاهیم فلسفی آمیخته با آن، کاملاً برای بیان اندیشه‌های مربوط به وظایف اخلاقی و مذهبی انسان در این جهان مناسب است (همان، ص ۴۷۳ و ۴۷۴).

با این حال شاید سنایی گاهی در مقام فیلسوف نیز اظهار نظر می‌کرده است یا برخی از نظریات فلاسفه را تأیید می‌نموده است. به عنوان مثال حتی زمانی که در حدیقه مانند فلاسفه از مقام عقل کل به عنوان نخستین مخلوق سخن می‌گوید، در عین حال می‌کوشد محدودیت عقل را یادآور شود (همان، ص ۶۲).

۳. سنایی و رابطه عقل و شرع

۳.۱. عقل و شرع مکمل و مؤید یکدیگر

چنانکه گفته شد در طی تاریخ همواره میان متشرعین و طرفداران اصالت عقل اختلاف نظر وجود داشته است. به عنوان مثال، اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی بودند و به عقیده ایشان حسن و قبح تابع اوامر و نواهی شرعی است. اما اگر حسن و قبح ذاتی وجود نداشته باشد و عقل نتواند خیر و

شر را تشخیص دهد، پیغمبران نمی‌توانستند مردم را به تشخیص خیر و شر دعوت نمایند. یعنی ایشان نمی‌توانستند مردم را مجاب کنند که رسالت ایشان راستین است.

از طرفی معتزله که قائل به حسن و قبح ذاتی بودند، عقل را برای تشخیص نیک و بد کافی دانستند. با قبول این فرض می‌توان گفت در صورت کفایت عقل، نیازی به وحی و صورت یافتن آن در قالب متون مقدس نبوده است. اما دیدگاه سنایی در بحث مورد نظر، حد وسط اشاعره و معتزله هست. او بارها به ملازمهٔ عقل و شرع اشاره کرده است و این دو را مکمل هم دانسته است:

عقل چشم و پیمبری نور است آن از این، این از آن نه بس دورست

این که در دست شهوت و خشمند چشم بی نور و نور بی چشمند
(همان، ص ۳۱۳)

به نظر می‌رسد سنایی در مورد ملازمهٔ عقل و شرع تحت تأثیر غزالی بوده است. غزالی در معارج القدس می‌گوید: فالعقل کالبصر و الشرع کالشعاع و لن یغنی البصر ما لم یکن شعاع من خارج، و لن یغنی الشعاع ما لم یکن بصر^۳ (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۷).

سنایی گاهی عقل و شرع را موافق و مؤید یکدیگر دانسته است:

هر مصالح که مصطفی فرمود عقل داند که گوش باید بود

(سنایی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۲)

۳.۲. باور به اتحاد عقل و شرع

آنچه از برخی آیات سنایی استنباط می‌شود این است که او نه تنها عقل و شرع را مکمل و مؤید یکدیگر می‌دانسته، بلکه در مرتبه‌ای برتر معتقد به اتحاد عقل و شرع بوده است. سنایی در باب چهارم حدیقه می‌گوید:

عقل در منزل ازل ز اول آخرش اول است همچو ازل

که برین روی پشت دین آمد آن چنان بود این چنین آمد...

خوانده از قدر صایبان عرب ذات او را مدبّر الاقرب

عقل فعال نام او کرده پنج حس را غلام او کرده

(همان، ص ۲۹۶)

به نظر می‌رسد منظور سنایی این است که عقل باطن دین یا پشتوانهٔ دین است و با اینکه حقیقتش ازلی است در قالب دین ظاهر شده است. سنایی اصطلاح عقل فعال را که میان فلاسفهٔ مسلمان رایج بوده به کار برده است. یکی دانستن عقل فعال و جبرئیل در میان اندیشمندان مسمان پیش از سنایی سابقه داشته است. فارابی به صراحت در این باره سخن گفته: و العقل الفعّال هو الذى ينبغى أن يقال أنه الروح الأمين و الروح القدس و يسمى باشباه هذين من الأسماء (فارابی، ص ۲۷). اگر جبرئیل را همان عقل فعال در نظر بگیریم می‌توان گفت الفاظ قرآن که ستون اصلی شرع است چیزی جز ظهور عقل فعال در قالب کلمات نیست. البته همان‌طور که جبرئیل تحت فرمان

خداوند است، از نظر سنایی عقل نیز تحت فرمان امر الهی است. سنایی در همین باب چهارم از حدیقه اصطلاحات فلاسفه راجع به عقل را به کار می‌برد. او در فصلی با عنوان اندر جمال عقل می‌گوید:

سبب امت و رسولی او علت صورت و هیولی او
او نهادست هم به امر قدم صورت اندر هیولی عالم

(سنایی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۰)

یعنی عقل فعال که همان واهب‌الصور است سبب آمدن رسول است. گویا وقتی سنایی از اینکه نطق انسان غذای ملک می‌شود سخن به میان می‌آورد منظورش همان اتصال با عقل فعال است و این به معنای اتحاد عقل فعال و جبرئیل است. او اصطلاح عقل مستفاد را نیز در ادامه به کار می‌برد:

نطق انسان چو شد غذای ملک تا بدین روی باز شد به فلک

(همان، ص ۳۱۱)

کون بی تجربت فساد بود تجربت عقل مستفاد بود

(همان، ص ۳۱۴)

از نظر سنایی سخن عقل وقتی که پیش‌گوی امر الهی باشد معادل قرآن است و چون عاقل از روی عقل سخن می‌گوید سخنش برابر با دین است:

عقل تا پیشگوی فرمانست سخنش هم قرین قرآن است

(همان، ص ۲۹۸)

سخن عاقل از طریق قیاس در دین است و ذهن او الماس

(همان، ص ۲۹۹)

سنایی در یکی از قصاید خویش قرآن را برای راهنمایی انسان کافی می‌داند:

اوّل و آخر قرآن ز چه (با) آمد و (سین) یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن بس
(همو، ۱۳۴۱، ص ۳۰۹)

از طرفی در حدیقه عقل را برای راهبری انسان کافی دانسته است:
عقل در راه حق دلیل تو بس عقل هر جایگه خلیل تو بس...

مر تو را عقل دستگیر بس است عقل راه تو را خفیر بس است
(همو، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶ و ۲۹۷)

کافی دانستن هدایت عقل و قرآن در راه حق اگر به معنای اتحاد این دو مقوله نباشد حداقل به معنای یکسان بودن مرتبه عقل و نقل هست.

از طرفی او هم سخن عقل را برتر از صوت و حرف می‌داند و هم قرآن را ورای صوت و حرف می‌داند. این شباهت به نوعی مرتبه یکسان این دو را به ذهن متبادر می‌کند:

سخن عقل صوت و حرفی نیست ز آن که تاریکی از شگرفی نیست
هر کجا نطق عقل برزد دم حرف و آواز در خزد به عدم
(همان، ص ۲۹۵)

سنایی در مورد قرآن می‌گوید:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف

صفتش را حدوث کی سنجد؟ سخنش در حروف کی گنجد
(همان، ص ۱۷۱)

جدای از مواردی که از اشعار سنایی استنباط می‌شود او خود به صراحت به اتحاد عقل و دین اشاره کرده است:

جاهلی کفر و عاقلی دین است عیب جو آن و غیب گو این است
(همان، ص ۳۰۶)

نکته قابل توجه این است که غزالی نیز با استناد به آیات قرآن از اتحاد عقل و شرع سخن گفته است. با توجه به تأثیرپذیری سنایی از غزالی در بسیاری مسائل، دور از ذهن نیست که او در مورد اتحاد عقل و شرع نیز متأثر از غزالی باشد:

فالشرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل و هما متعاضدان بل متحدان، و لكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله تعالى: (صمُّ بكم عمى فهم لا يعقلون). و لكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالى في صفة العقل: (فطره الله التي

فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم). فسمى العقل ديناً و لكونهما متحدين قال (نور علی نور) أي نور العقل و نور الشرع (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۷ و ۵۸).

نتیجه

همان طور که بیشتر اشاره شد پژوهشگران نظرات متفاوتی درباره گرایش سنایی به عقل و شرع ابراز داشته‌اند. به نظر می‌رسد برخی از اختلاف نظرها ناشی از تلقی خاص سنایی از عقل و شرع باشد. هرچند سنایی مقام شرع را ارج می‌نهد ولی شریعتی که سنایی از آن دفاع می‌کند به هیچ وجه تقلیدی نیست و او نگاهی عقلانی به شرع را می‌پسندد. چنانکه اشاره شد وی حقیقت قرآن را فراتر از صوت و حرف می‌داند لذا مراد او از حقیقت دین امری معقول و مجرد است. از طرفی او ظاهر قرآن را حاوی حجت و برهان می‌داند و آن را قانون حکمت حکما می‌شمارد. بنابراین از نظر سنایی رسیدن به حقایق قرآنی تنها با ژرف‌نگری امکان‌پذیر است. سنایی برای عقل نیز اهمیت فراوانی قائل است و حتی عقل را به تنهایی برای راهنمایی انسان جهت نیل به حقیقت کافی می‌داند. با این حال او متوجه این هست که گاهی هوی و هوس جای عقل را می‌گیرد و تمیز این دو از هم دشوار خواهد شد. برای همین سنایی قرآن و شریعت را به عنوان محکی برای تشخیص عقل از هوی و هوس مد نظر قرار می‌دهد.

هر چند سنایی با فلسفه آشناست ولی به نظر می‌رسد روی هم رفته اعتنای چندانی به عقل فلسفی، به خصوص آن نوع از فلسفه که از مقدمات برهانی به نتایجی می‌رسد، ندارد. با این وجود نظراتی مشابه با فیلسوفان اشراقی چون فلوطین در آثار او یافت می‌شود. عقل مورد تأیید او بیشتر مربوط به حوزه عقل عملی است که باید‌ها و نبایدهای اخلاقی یا همان حسن و قبح ذاتی را تشخیص می‌دهد که امروزه تحت عنوان وجدان نیز از آن یاد می‌شود.

سنایی گاهی نیز به عقل در معنای موسع خود توجه می‌کند که امری اجتناب‌ناپذیر برای فهم خطاب، چه از نوع مسموع و چه از نوع مکتوب است. او برای عقل در این معنا، که لازمه هر گونه درکی هست، اهمیت فراوان قائل است و از نظر او بدون دخالت عقل هیچ فهمی از شرع امکان‌پذیر نیست.

در پایان می‌توان گفت سنایی نه تنها عقل و شرع را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و آن دو را مؤید یکدیگر می‌شمارد، بلکه معتقد به اتحاد عقل و شرع است. این اتحاد زمانی آشکار می‌شود که از ظاهر شرع به باطن آن راه یابیم. گویا سنایی نیز مانند غزالی عقل را باطن شرع و شرع را

ظاهر عقل می‌داند. این عقل است که صحت شرع را درک می‌کند و از این حیث اصالت با عقل است. البته از نظر سنایی همه افراد به مراتب عالی عقل راه نمی‌یابند. برای همین توجه به شرع به عنوان محک و معیاری برای تشخیص عقل از هوی و هوس لازم است.

یادداشت‌ها

۱. دلیل ملحد خواندن رازی انتساب دو کتاب *فی النبوات* و *فی حیل المتبتین* به اوست. ابوریحان در فهرست آثار محمدبن زکریا نام آن دو کتاب را تحت عنوان کفریات این گونه آورده است: *فی النبوات* و *یدعی نقض الادیان*، *فی حیل المتبتین* و *یدعی مخاریق الانبیاء* (بیرونی، ص ۱۷). افرادی چون ابن‌القیم، ابوحاتم رازی، مقدسی و خواجه نظام‌الملک نیز کتاب *مخاریق الانبیا* را به رازی نسبت می‌دادند و ابن ابی اصیبه در این مورد مطمئن نبود (محقق، ص ۱۲۵ و ۱۲۶). البته با توجه به اینکه اکنون اثری از این دو کتاب باقی نمانده است نمی‌توانیم مطمئن باشیم که رازی نویسنده این دو کتاب بوده است.

۲. غزالی نیز بر این عقیده است که نقل از ناحیه عقل آمده است ولی عکس آن را به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت. در واقع او منشأ نقل را عقل دانسته است: من لم یکن بصیره عقله نافذه فلا تعلق به من الدین ألاً قشوره بل خیالاته و امثله دون لبابه و حقیقه. فلا تدرک العلوم الشرعیه الا بالعلوم العقلیه فأن العقلیه کالادویه للصحه و الشرعیه کالغذاء و النقل جاء من العقل و لیس لک أن تعکس (غزالی، ۱۹۶۴، ص ۳۳۸ و ۳۳۹).

۳. غزالی در *مشکاة الانوار* نیز بر این موضوع تأکید کرده است: فتکون منزله آیات القرآن عند عین العقل منزله نور الشمس عند العین الظاهر اذ به يتم الابصار... فمثال القرآن نور الشمس و مثال العقل نور العین (غزالی، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *دفتر عقل و آیت عشق*، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
ابن تیمیه، *درء تعارض العقل و النقل*، به تحقیق محمد رشاد سالم، جمهوریة العربیه المتحده، دارالکتب، ۱۹۷۱.

ابن سینا، *رساله فی سر القدر*، جزء مجموعه رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۲.
ابن سینا، *النفس من کتاب الشفا*، تدوین حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.

- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة*، تألیف نورالدین الموسوی العاملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۹
- افراسیاب پور، علی اکبر، شرح جامع حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه سنایی، تهران، عرفان، ۱۳۸۸.
- بیرونی، ابوریحان، فهرست کتاب‌های رازی، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- پارسانسب، محمد «از عقل ناصر خسرو تا عقل سنایی»، *نثر پژوهی ادب پارسی*، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۸۸.
- پورجوادی، نصرالله، *درآمدی به فلسفه افلوطین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- دبروین، یوهانس، حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۸.
- زرقانی، سید مهدی، *افق‌های شعر و اندیشه سنایی غزنوی*، تهران، نشر روزگار، ۱۳۷۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- سعیدی، حسن، «بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی»، *آینه معرفت*، دوره ۱۶، شماره ۴۶، فروردین ۱۳۹۵.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، *دیوان اشعار*، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۱.
- سید مرتضی، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *تازیانه‌های سلوک*، تهران، نشر آگاه، ۱۳۹۲.
- شیخ مفید، *اوتل المقالات*، به تحقیق ابراهیم انصاری، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- غزالی، ابوحامد، *میزان العمل*، با تحقیق و مقدمه سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۴.
- غزالی، ابوحامد، *المستصفی من علم الاصول*، ج ۱، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۴ق.
- غزالی، ابوحامد، *ترجمه و متن مشکات الانوار*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، مولی، ۱۳۹۳.
- غزالی، ابوحامد، *اربعین*، ترجمه برهان الدین حمدی، تهران، نشر اطلاعات، ۱۳۶۸.

- غزالی، ابوحامد، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۹۷۵.
- فارابی، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۹۶.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- قاضی عبدالجبار، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تحقیق فؤاد سید، الدار التونسیه للنشر، ۱۴۰۶ق.
- کربن، هنری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
- محقق، مهدی، فیلسوف ری، تهران، دانشگاه مک گیل کانادا و مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۲.
- محمودی، مریم، «جایگاه عقل در تفکر عرفانی سنایی»، *نشریهٔ عرفان اسلامی*، دوره ۷، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۹۰.
- مدرس رضوی، محمدتقی، مقدمه بر: *حدیقه الحقیقه*، سنایی غزنوی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
- مدکور، ابراهیم، *فی الفلسفه الاسلامیه*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخهٔ نیکلسون، تصحیح نظام‌الدین نوری، تهران، کتاب آبان، ۱۳۸۶.
- نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲.
- نجم رازی، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- یثربی، یحیی، *عرفان نظری*، تهران، بوستان کتاب، ۱۳۹۵.

Analysis of Sanai's Views on the Relationship between Reason and Religion based on Hadiqa and Elegiac Poems

Ali Hashemian Bojnord*
Ahmad Khatami**

Abstract

One of the most important concerns of Sanai is confrontation between reason and religion and their commonalities. Sana'i's varied opinions on reason and Sharia have led some to consider him a theologian, and some have called him a religiously devoted poet. In some cases, he has even been considered anti-rationalist. Seemingly, the main reason for these varied reactions to Sana'i's views on these issues is his consideration of the various aspects of reason and religion. The main question is what reason and sharia meant to Sana'i and under what conditions he preferred reason to sharia and sharia to reason. In this article, adopting a library type of research, we try to explain the contradictions in his statements on this topic. The conclusion is that Sana'i did not see any conflict between

* Shahid Beheshti University

hashemiyani86@gmail.com

** Shahid Beheshti University

a_khatami@sbu.ac.ir

rationality and religiosity. He rather considered the two to be complementary at a level that transcend linguistic expression.

Key Terms: *Persian literature, Sanai's Hadiqat al Haqiqa, Wisdom, Sharia, Sufism and mysticism, Philosophy.*