

مفهوم عقل در اندیشه سنایی با تأکید بر «حدیقه الحقیقه» بر مبنای نظریه
هرمنوتیک شلایر ماخر

الهام قنواتی محمدقاسمی^۱

زینب نوروزعلی^۲

احمد خیالی خطیبی^۳

چکیده

از مفاهیم شناور و مورد اختلاف در فرهنگ ایرانی، مفهوم «عقل» است که دایره معنایی وسیع و گاه متناقضی دارد از این رو نحله‌های فکری مختلف برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. در این میان سنایی از جمله کسانی است که در یکی از مشهورترین مجموعه‌های ادب پارسی به نام حدیقه الحقیقه مفهوم عقل را مورد توجه قرار داده است. وی با اینکه در جای‌جای حدیقه الحقیقه، ابیاتی در وصف عقل و دفاع از آن آورده؛ چون ساختار ذهنش با منطق عقلانی هم‌سو نیست؛ محصول کارش با عقل، مبیانت یافته است. عقل نزد سنایی در مجموع، عقل دینی است و تا حد زیادی از جنبه‌های مادی فاصله می‌گیرد. این نوشتار که با روش تحلیلی توصیفی و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای صورت گرفته بر آن است تا با استفاده از نظریه هرمنوتیک شلایر ماخر مفهوم عقل را در مجموعه «حدیقه الحقیقه» مورد بررسی قرار دهد.

کلید واژه‌ها: سنایی غزنوی، حدیقه الحقیقه، عقل، هرمنوتیک، شلایر ماخر

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. تهران، ایران.

Shahed59@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. تهران، ایران.

zeynab.noroozali65@gmail.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

Ahmadkhatibi840@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱/۱۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۴/۳۰

۱- مقدمه

پنداره «خرد» و مشتقات آن در فرهنگ و اندیشه ایرانی، پیوسته جایگاه ناسازواری بوده و چون با فلسفه یونانی، گویش اسلامی و اندیشه‌های صوفیانه بسیار در آمیخته؛ بدان حد تکثر مفهومی یافته که در برخی برگزیده‌ها پیدایی و فرمودی معنایی خود را نیز از دست داده است. برای نمونه دشوار است بدانیم چیزی که در باور فکری حکیم ابوالقاسم فردوسی و ناصر خسرو قبادیانی تحت عنوان عقل یا خرد، مرتبه ویژه‌ای یافته چیست و چه ناهمسانی‌ای با عقل و خرد مورد نظر امثال خیام نیشابوری دارد و یا دشوارتر و پیچیده‌تر، عقل مورد نظر سنایی غزنوی است که هر چند وی، فصلی از کتاب خود را به این امر اختصاص داده اما از وضوح بایسته برخوردار نیست و بی گمان با عقل و خرد نامبردگان پیشین، به درستی تفاوت و حتی تباین دارد. شگفت اینکه به رغم اختلاف نظر آشکار امثال فردوسی و ناصر خسرو با سنایی در تاریخ ادبیات و فرهنگ ایرانی، این هر سه تن با لقب «حکیم» خوانده شده‌اند و حتی برخی پژوهش‌گران، عقل و فرزاندگی مورد نظر اینان را با یک سنجه می‌سنجند و همگی آن‌ها را به یک میزان، «عقل‌گرا» می‌خوانند. یکی از آوندهای این امر، این است که هنوز هم شناسه بخردانه، فراگیر و مانعی از «عقل» و «فرزاندگی» اینان ارائه نشده و حدود و ثغور آن روشن نگردیده است تا در جایگاهی درست به کار گرفته شود. همین امر، زمینه دست‌اندازی و تازش به بارگاه این واژگان را فراهم کرده تا جایی که گاهی بار معنایی دگرگون و گاه وارونه‌ای یافته است. این کاستی، همان است که پژوهش‌گران از آن به «شناور شدن زبان در جوامع بسته و سامانه‌های سیاسی منحط» تعبیر کرده‌اند. افزون بر آن، پژوهش در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، حکایت دارد که با تسلط نظام‌های سیاسی استبدادی و بسته‌تر شدن فراخه‌های فرهنگی کشور، گذرگاه اندیشه و فکر ایرانی نیز تغییر کرده و روند انحطاط پیموده است؛ نمونه برجسته این وضعیت را می‌توان در انحطاط باور و فرهنگ ایرانی از روزگار سامانی تا غزنوی و به ویژه در روزگار فرمانروایی سلجوقی مشاهده کرد و تأثیر آن را بر استفاده نادرست از واژگان و تعبيرات زبانی به عنوان نشانه‌ای از کژی‌های فرهنگی ردیابی نمود. این پژوهش بر آن است تا با کندوکاوی در گذرگاه اندیشه سنایی، عقل را در آینه اندیشه وی به تماشا بنشیند و در این مجال کتاب «حذیقه الحقیقه» را مورد کنکاش قرار خواهد داد. در این راستا پژوهنده داده‌های خود را در چارچوب نظری هرمنوتیک به ویژه هرمنوتیک «شلایر ماکر» مورد بررسی قرار خواهد داد.

۱-۴ پیشینه تحقیق

از مقالات پیرامون موضوع می توان به مواردی اشاره کرد: لایلا اسدی و مرتضی حاج مزدرانی (۱۳۹۷) در «مفهوم شناسی عقل در سیرالعباد سنایی» به سادگی و وضوح مفهوم عقل و تفهیم مسائل دشوار در این اثر اشاره کرده اند. محمد ملکی (۱۳۹۶) در «قلمرو عقل در عقلی سازی مکاشفات عرفانی» عقلی سازی شهود را امری ممکن می داند. شهریار مشکین دائم هشی؛ تقی پورنامداریان و دیگران (۱۳۹۱) در رساله دکتری «بررسی اندیشه های عرفانی سنایی در حدیقه الحقیقه» به سنایی، حدیقه الحقیقه و تهیه فرهنگ موضوعی آن پرداخته اند. همچنین در «نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر» محمد بهرامی (۱۳۸۱)، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر» (۱۳۹۴) ابوالفضل ساجدی و همکاران، «دور هرمنوتیکی شلایر ماخر چیستی، کاربردها و نقدها» (۱۳۹۴) عباس علی مشکانی و «درآمدی بر هرمنوتیک با اتکا به آرا شلایرماخر، هایدگر و گادامر» (۱۳۹۹) کیارش زمانی، به بررسی نظریه شلایرماخر پرداخته شده است. همان طور که از نظر گذشت سنایی، «حدیقه الحقیقه» و نظریه عقل شلایرماخر، بارها مورد بررسی پژوهش گران قرار گرفته و این نشان از اهمیت این موضوعات دارد. پژوهش پیش رو از نظر اختصاص مفهوم عقل به «حدیقه الحقیقه» دارای نوآوری و البته مفید در تکمیل پژوهش های انجام گرفته خواهد بود.

۲ بحث

۱-۴ هرمنوتیک شلایر ماخر

۱-۲-۱- تحلیل محتوایی

از دیدگاه ماخر، تفسیر، دو روش متفاوت را می طلبد: یکی، روش قیاسی (تقریباً یک روش استقرایی) که شلایر ماخر آن را حکم فرما بر جنبه زبان شناسی تفسیر می داند. (این همان جایی است که مفسر باید از کاربردهای واژگان و قوانین حاکم بر آن آگاهی داشته باشد). و دوم، روش حدسی و گمانی (تقریباً یک روشی بر اساس فرضیه آزمایشی و جایز الخطا که ماورای شواهد تجربی و آزمایشی موجود برای ریشه شناسی لغت، پیش می رود). این روش را ماخر، حکم فرما بر جنبه روان شناسی تفسیر می داند. (Farley, 2008, p.15)

تفسیر ایده آل، فی نفسه، فعالیت جامعی را می طلبد. این اصل فراتر از کلی نگرشی شلایر ماخر پیش می رود. گاهی لازم است که قسمتی از متن در پرتو کل متن تفسیر شود و تفسیر هم متن و هم قسمتی

از متن باید وسیع‌تر از زبانی پیش برود که متن در آن نوشته شده است. تفسیری که وسیع‌تر از بافت تاریخی متن و سبک‌های سابق پیش می‌رود.

برای یک تفسیر جامع باید روان‌شناسی نویسنده و حتی خود نویسنده (شرح حال) مورد توجه قرار گیرد. این کلی‌نگری، سیر فراگیری را به تفسیر وارد می‌کند. تفسیر در این حد وسیع، مستلزم تفسیر بخش بخش متن است. شلایر مآخر این سیر را باطل نمی‌داند اما چرا این‌گونه است؟ در نگاه اول این چنین می‌نماید که تمامی این‌ها باید به‌طور هم‌زمان انجام گیرد و این خارج از ظرفیت انسان است اما جواب این نیست. جواب (که بسیار محتمل می‌نماید) در این تفکر نهفته است که فهم یک اصل واحدی نیست که بتوان آن را به‌صورت همه یا هیچ مطرح کرد بلکه چیزی است که دارای درجات و مراتبی است در نتیجه قدم به قدم و تدریجی می‌توان به فهم کامل و جامع دست یافت.

توصیه شلایر مآخر این است که در ابتدا متن خوانده شده و تا آنجا که ممکن است هر قسمت از متن تفسیر شود تا اینکه به تفسیر تقریباً کلی از متن دست یابیم. آنگاه تفسیرهای اولیه را می‌توان با این تفسیر تقریباً کلی مقایسه و در صورت لزوم اصلاح نمود. در این حال می‌توان تفسیر تقریباً کلی متن را بهبود بخشید و باز هم همین تفسیر را می‌توان برای اصلاح تفسیر هر قسمت از متن به کار برد و در این روند به‌طور نامحدود پیش رفت.

شلایر مآخر، در نظریه تفسیر، فراتر از «هردر» پیش می‌رود. در واقع نظریه شلایر مآخر را تقریباً می‌توان با نظریه «هردر» هم‌سان دانست. برخی از این وجه اشتراکات ناشی از تأثرات یکسان است اما نظریه شلایر مآخر در دو رویکرد اصلی، با نظریه «هردر» متمایز می‌شود. (به‌اشتباه تصور می‌شود که نظریه «هردر» مبنای نظریه شلایر مآخر است.) یکی، تکمیل تفسیر زبان‌شناسی با تفسیر روان‌شناسی و دیگری، تفسیر با روش حدسی و گمانی که شیوه‌ای حکم‌فرما در تفسیر روان‌شناسی است. نظریه شلایر مآخر را در اصول عمده می‌توان معادل و هم‌سان با «هردر» توصیف نمود و ضمن اینکه نظریه شلایر مآخر، عقایدی را که سابقاً به‌طور پراکنده در آثار «هردر» وجود داشت دارای اسلوب و قاعده‌مند می‌سازد.

از این منظر، دو استثنای مهم وجود دارد. اول، شلایر مآخر با طرح کلی‌نگری معنایی، چالش تفسیر را تشدید می‌نماید. دوم، اصل فراگیر بودن و جامعیت هرمنوتیک که صراحتاً در نظریه او بیان شده است. این اصل در روح نظریه «هردر» وجود دارد اما نظریه شلایر مآخر فراتر از این پیش می‌رود.

بالین وجود، در این خصوص می‌توان از پیشگامان دیگری همچون «فاندر هارت»، «کلادنیوس»، «فایفر» و «گروش و مایر» نام برد. نظریه شلایر ماخر، از جهات بیشتری راه خود را از «هردر» جدا می‌سازد که هنوز بیان‌نشده اما دقیقاً اینجاست که نظریه شلایر ماخر مسئله‌ساز می‌شود.

یکی، در ارتباط با کارکرد دقیق سه اصل متضمن فلسفه زبان؛ رخ می‌دهد و علاوه بر آنچه گفته شد؛ برخلاف «هردر»، شلایر ماخر مخصوصاً در کارهای اخیر خود، بیشتر به عنوان یک فرآیند شناسایی بر جنبه روان‌شناسی اثر تأکید کرده است؛ بدین طریق که تصمیم اصلی نویسنده را که انگیزه عمده تولید یک اثر می‌شود؛ ردیابی می‌کند. به نظر می‌رسد «چنین روندی نمی‌تواند مفید و کمک‌کننده باشد زیرا با چنین روشی چه تعداد اثر تولید شده‌اند؟ نیز چند اثر را می‌توان با این شیوه به درستی تفسیر نمود؟ شلایر ماخر، نقش اصلی حدس و فرضیه را زمینه‌ساز خروج تفسیر از صنف علوم طبیعی می‌داند؛ بنابراین تفسیر را به جای اینکه در صنف علوم قرار دهد؛ آن را نوعی هنر به شمار می‌آورد. درحالی که فرضیه، نوعی بستر برای تفکر و اندیشه است و به همین خاطر هم باید آن را جزء علوم طبیعی دانست.» (همان)

۲-۱-۲- تحلیل زبانی

شلایر ماخر در ابتدای مباحث خود و پیش از پرداختن به متدولوژی فهم متن، اصول هرمنوتیک را برشمرده و آن را به صورت ذیل دسته‌بندی می‌نماید:

الف- هرمنوتیک ذاتاً، هنر ارتباط فهم زبانی و کلامی است. هرمنوتیک فی‌نفسه معادل با تفسیر و ترجمه نبوده بلکه در تضاد با آن‌هاست.

ب- هرمنوتیک باید اصول جهانی داشته باشد؛ یعنی چیزی باشد (به عنوان مثال، قانون، ادبیات، رساله) که برای تمامی موضوعات و در تمامی حیطه‌ها، برای ارتباط کلامی و شفاهی و زبان نوشتاری، متون مدرن و باستانی، برای آثار یک‌زبان میهنی و نیز آثار فرامیهنی و ... بتواند کاربرد داشته باشد.

پ- هرمنوتیک مخصوصاً باید تفسیر متون مقدسی مانند انجیل را شامل شود و این متون تنها به اصول ویژه‌ای همچون الهامات معنوی (حال نویسنده یا مفسر) متکی نباشد.

ت- تفسیر، بیش از آنچه تصور می‌شود؛ کار مشکلی است؛ زیرا برخلاف تصور عامه که «فهم، موضوع و مسئله آموزش است» اتفاقاً سوء فهم و سوء دریافت، موضوع و مسئله آموزش است؛ بنابراین موضوع فهم و ادراک باید از هر نظر گاهی سنجیده و مورد بررسی قرار گیرد. (این بخش حاصل

جمع‌بندی از اصول ماخر با عنوان زبان‌شناسی عمیق و تفاوت‌های عقلایی-ادراکی است) حال آیا تفسیر، امری ممکن و شدنی است؟

ث- یک مفسر قبل از اینکه حتی شروع به تفسیر مناسب یک متن کند؛ باید دانش مکفی از ساختار تاریخی متن به دست آورد. (بر این اساس این اظهارنظر در بعضی از سخنرانی‌ها مبنی بر اینکه ماخر، معتقد به بی‌ارتباط بودن تفسیر با ساختار تاریخی متن است؛ نامعقول است.)

ج- تفسیر مناسب، همواره دو جنبه دارد: جنبه زبان‌شناسی، جنبه روان‌شناسی. تفسیر زبان‌شناسی (متکی به اصول است) منظور کاربردهای لغات بر اساس قوانین حاکم بر آن‌ها است. این بخش متوجه استعمال لغات و معانی و مفهوم آن‌هاست اما تفسیر روان‌شناسی عمدتاً بر روان‌شناسی نویسنده متکی است؛ تفسیر زبان‌شناسی عمدتاً بر آنچه معمول یک زبان است سروکار دارد. تفسیر روان‌شناسی به آنچه مشخصه نویسنده است؛ مربوط می‌شود. (West, 1979, p.93)

شلایر ماخر، در خصوص اینکه چرا یک مفسر باید تفسیر روان‌شناسی را مکمل تفسیر زبان‌شناسی قرار دهد؛ چندین دلیل می‌آورد:

در وهله اول او این ضرورت را به دلیل زبان‌شناسی عمیق و تفاوت‌های عقلایی-ادراکی افراد، مهم می‌داند. از منظر این تفاوت که در سطح افراد است؛ مسئله‌ای در تفسیر زبان‌شناسی به وجود می‌آید زیرا در انواع متن‌ها، خزانه لغات و واژگانی که بتوان از آن مفهوم دقیق نویسنده را رساند معمولاً بسیار معدود یا ضعیف هستند. این مسئله، روان‌شناسی را ضروری می‌نماید زیرا با چند سرنخ می‌توان مسئله را حل نمود.

دوم، در بعضی از مطالب و مفاهیم خاص، به منظور رفع ابهامات زبان‌شناسی در سطح معنا، روان‌شناسی نویسنده امری ضروری است و می‌تواند کمک‌کننده باشد. (حتی بعد از معانی موجود در خصوص لغاتی که مورد مسئله است)

سوم، به منظور درک کامل و جامع زبان‌شناسی یک متن، این نیاز نه تنها برای زبان‌شناسی در سطح معنا، بلکه برای آن چیزی که فیلسوفان اخیر آن را منظور و مقصود نویسنده می‌نامند؛ ضروری می‌نماید. به عنوان مثال، اگر من در نزدیکی یک دریاچه منجمد با یک فرد غریبه روبه‌رو شوم و او به من بگوید که قطر یخ در اینجا نازک است؛ من برای درک کامل این جمله نه تنها باید معنای آن را به

مفهوم عقل در اندیشه سنایی با تأکید بر «حقیقه تحقیق»... ۱۹۳

لحاظ زبان‌شناسی بدانم (که در این مورد کاملاً واضح است) بلکه باید کارکرد جمله را بدانم مثلاً یک تهدید است یا یک شوخی است.

شلایر ماخر، در بین این سه دلیل، بر اولی تأکید بیشتری دارد. باین وجود، اگر همان‌گونه که ماخر می‌گوید؛ روان‌شناسی، اساساً لازمه تفسیر است اما تفاوت‌های زبان‌شناسی و ادراکی-عقلانی، آن‌چنان که ماخر می‌گوید؛ چندان پدیده فراگیری نیست؛ بنابراین دو دلیل دیگر باقی می‌ماند که احتمالاً یکی مهم‌تر از دیگری می‌نماید.

۲-۲- بسامد واژه عقل در اشعار سنایی

عقل در لغت به معنی نهی است و از این جهت به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر است زیرا عقل اصالت خود را از عدول از راه درست بازمی‌دارد همان‌طور که عقال (افسار) شتر را از بدی بازمی‌دارد؛ عقل در اصطلاح فلسفه جوهر مجردی است که ذاتاً و فعلاً مستقل بوده و مجرد بالذات و بالفعل.

از عقل و دعوت به تعقل در قرآن و احادیث به طرق مختلف یاد شده است. واژه عقل در شعر سنایی بسامد بالایی دارد. وی از جمله صوفیانی بوده که در وارد کردن نظریات فلسفی در متون عرفانی دست داشته است. سنایی، واژه «عقل» یا «خرد» را به دو نوع مثبت و منفی تقسیم کرده؛ وجه مثبت آن را «عقل» و وجه منفی آن را «عقیله» می‌نامد. وی آنجا که مفهومی مثبت از آن اراده می‌کند عقل را در معانی زیر به کار می‌برد:

- عقل، کمال شریعت است. (حدیقه: ۲۹۵/۱۰ و ۲۹۷/۷ و ۲۹۶/۵)

- عقل، ازلی و ابدی است. (حدیقه: ۲۹۵/۱۹ و ۲۹۶/۴-۱)

- عقل، عقل فعال یا همان عقل کل است. (حدیقه: ۲۹۶/۱۴ و ۲۹۸/۹ و ۲۹۹/۱۸)

- عقل، سایه خداست. (حدیقه: ۲۹۷/۲۱)

- عقل، دروازه جهان ازل است. (حدیقه: ۲۹۹/۱۵)

- عقل، والی چرخ و دهر است. (حدیقه: ۳۰۴/۲)

- عقل، عالم شرع و داد است. (حدیقه: ۳۰۴/۲)

- عقل، پدر جهان لطیف است. (حدیقه: ۳۰۵/۱۱)

- عقل، جنبه مادی ندارد. (حدیقه: ۲۹۵/۱۴-۱۳)

- عقل، چراغ ایمان است. (حدیقه: ۳/۳۰۶)

بدیهی است که تمامی این مفاهیم به امور معنوی و فراطبیعی مربوط است و در زیرمجموعه مسائل دین و شرع قرار می‌گیرد و به همین دلیل از «عقل حساب‌گر» بشری که به امور دنیایی مربوط است فاصله بسیار دارد.

اما آنجا که سنایی به نقد عقل می‌پردازد از آن، مفهومی منفی اراده می‌کند و آن را «عقله» می‌خواند. در چنین مواردی، عقل مورد اشاره او، عین شیادی و بی‌خردی و لاف و گزاف است و کمتر وجه مثبتی برای آن می‌توان در نظر گرفت. از نخستین نکته در این باب این است که مفهومی چون «عقل» را که از اصطلاحات قرآنی است و به تعبیری، اولین مخلوق خداوندی در جریان آفرینش کائنات است؛ حکیمی متأله، چون سنایی چگونه می‌تواند منفی بشمارد و بُعدی سلبی برای آن قائل شود. حتی اگر از دید امثال سنایی نیز بنگریم شاید بهتر این باشد که برای سویه منفی رفتارها و اندیشه‌ها و محصولات ذهن آدمی، اصطلاحی دیگر وضع شود تا ساحت «عقل» به شبهات بشری آلوده نشود.

دیگر اینکه دقت در موارد یادشده از حدیقه سنایی نشان می‌دهد که وی، عقل را عین شریعت و حکمت الهی می‌داند که خداوند آن را برای خیر و صلاح بشر به او عطا کرده است. از این رو، چنین عقلی موهبتی است دادنی، نه صفتی اکتسابی. هم چنین تمام مواردی را که سنایی به عنوان نتیجه یا کارکرد عقل برمی‌شمارد؛ می‌توان در ردیف نتایج و اغراض دین و شریعت قرارداد. البته همان‌طور که گفته شد، سنایی عقل حساب‌گر را هم می‌شناسد و از آن به «ذهن و ذکا»، تعبیر می‌کند. (حدیقه: ۳۰۹) و بلافاصله آن را نکوهش می‌کند. همین که سنایی به نکوهش آن روی آورده؛ دلیلی روشن بر این مدعاست که آن را به خوبی می‌شناسد اما بدان اعتقادی ندارد و چون از اساس با آن مخالف است وجوه مثبت آن را هم به حساب عقل مورد نظر خود می‌گذارد.

سنایی از سر تعصبی که نسبت به شریعت، آن هم شریعت خاص خود بروز می‌دهد هر چیزی غیر از آن را پوچ و بی‌فایده می‌داند. کاربرد فراوان تعبیراتی چون «حکمت شرعی»، «عقل دینی»، «علم دینی» و... از ستیز او با عقل و اندیشه این جهانی (مادی) حکایت دارد؛ یعنی ستیز با عقلی که باید زندگی واقعی انسان را سامان بخشد. از این روست که به یک‌باره عقل و حجت و استدلال را - که خود داده‌های الهی هستند - تعطیل اعلام می‌کند و به «نقل» روی می‌آورد.

مفهوم عقل در اندیشه سنایی با تأکید بر «حدیقه الحقیقه»... || ۱۹۵

به طور کلی تفسیر عقل در نظرگاه سنایی، تازگی و نو بودن است. حکیم سنایی در اشعار خود معتقد است که عقل در همه جا حضور دارد و سلطانی است که قابل عزل نیست و این ادعا را به خوبی در اشعار خود به نمایش گذاشته است. در ادامه این معنا به طور دقیق در «حدیقه الحقیقه» و در پرتو نظریه شلایر مایر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۲-۲- معرفت شناسی عقل در اندیشه سنایی

سنایی به لحاظ کلامی، معتقد به جبر است و بر این اساس، انسان را موجودی منفعل و بلا اراده می داند که در زندگی و کار خود، قدرت هیچ تصرفی را ندارد. انسان مورد نظر سنایی، موجودی است دست و پا بسته که در چنبره جبر آفرینش، جبر جامعه و جبر تاریخ گرفتار شده است. سنایی همه هستی را از دریچه دین و شریعت و به طور اخص از منظر اعتقادات اشعری خویش می نگرد؛ پس همه چیز در شعر او، رنگ دینی و مرام اشعری به خود می گیرد؛ باینکه او از برخی ناهنجاری های اجتماعی ناخرسند است و با لحنی پر خاشکرا نه به آن ها می تازد. انتقادات او غالباً روی در اشخاص و لایه بیرونی امور دارد نه در روش های نادرست و نظام های فکری، اجتماعی و سیاسی منحرف. به علاوه در این هجوم و حمله ها و انتقادات بیدادگران را به آن سوی مرگ و رستخیز تهدید می کند و از کمترین موقعیتی بر روی زمین برای رسیدگی به سرانجام کار آنان، سخن می گوید؛ (شفیعی کدکنی: ۱۳۷۲، ۴۱)

سنایی در برخی از ابیات حدیقه بر پایه دیدگاه های خود درباره عقل، آن را تحت سلطه و اراده دو تن، یعنی پادشاه عادل و عالم عامل دانسته و بدین ترتیب به توجیه نظام های استبدادی فردی پرداخته و به برتری فطری برخی بر بعضی دیگر صحنه نهاده است. در واقع سنایی بر اساس اعتقادات خویش، «عقل» را هم به خدمت حاکمان در آورده و راه حاکمیت معدودی انگشت شمار را بر گروهی بی شمار هموار ساخته است. پیداست که چنین طرز تفکری با جهت گیری های عقل حساب گر و اکتسابی انسان منافات دارد و جز مفهومی دینی از آن بر نمی آید. در ساختار ذهنی سنایی، نظام حکومتی استبدادی و فردی، مشروعیت خود را از «عقل» [البته در مفهوم مورد نظر سنایی] دریافت کرده است و این عنایت حق است که کسی را به عنوان حاکم و پادشاه بر کسانی می گمارد و حتی عقل را نیز به متابعت از او درمی آورد. چنین طرز تلقی ای با توجه به تفکر اشعری سنایی و هم مشربان او، کاملاً بدیهی به نظر می رسد چرا که اخلاق او، زهد او، انتقاد و اعتراض او، علم و حکمت او، همه و همه در ظرف اندیشه اشعری پخته شده و قوام یافته است. ستیز سنایی با دنیا و دنیا گرایی، آن هم به شیوه ای افراطی تا حدی

معلول خردستیزی‌های اوست و خردستیزی او هم معلول ذهنیت اشعری و نگاه صوفیانه وی. در حدیقه، داستان‌های فراوانی هست که در آن‌ها دنیا و دنیاگرایی و دنیاگرایان مذمت شده‌اند؛ از جمله داستان توقف عیسی در فلک چهارم به سبب همراه داشتن یک سوزن (حدیقه: ۳۹۱-۱۵) و یا تمثیل مردی که از برابر شتری مست به چاهی گریخت؛ (حدیقه: ۴۰۸-۹) هم چنین ابیات بسیاری در حدیقه هست که بر این نگارش دلالت دارد.

تعبیراتی چون: «دنیا، رباط مردم خوار است.» (حدیقه: ۳۶۰-۱۶)

«دنیا، ازدهاست.» (همان: ۳۶۱-۷)

«هر که رو به دنیا آورد در آخرت سرنگون محشور خواهد شد.» (همان: ۳۶۴-۱۶)

و یا «دنیا، پدرکش است از آن پرهیز کن» (همان: ۳۶۱-۴) و...

همگی گواه این است که سنایی برای هر آنچه مربوط به امور دنیایی است؛ ارزشی قائل نیست.

۲-۲-۲- تحلیل زبانی عقل در حدیقه الحقیقه

با وجود آنکه سنایی از عناصر تصویرسازی در اشعار خود به اشکال و طرق مختلف استفاده کرده؛ گاه به ابیاتی برمی‌خوریم که عاری از تخیل و فنون ادبی است این‌گونه اشعار که در اصطلاح به آن شعرهای حرفی یا مستقیم می‌گویند در لابه‌لای اشعار سنایی دیده شده است. «شعر حرفی شعری است که با منطق نثری مطلبی را بدون استعانت از فنون شعری (بدیع و بیان) بیان می‌کند در حقیقت این‌گونه شعر جز وزن عروضی نشانه دیگری از شعر بودن ندارد و از دیدگاه نقد ادبی باید به آن نظم گفت.» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۳۶۶) شعرهای حرفی در حقیقت شعرهای بی‌تصوراند و عاری از عناصر و صور خیال؛ مانند این ابیات:

هر که با عقل آشنا باشد از همه عیب‌ها جدا باشد

(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۲۹)

و:

آشنا نیست هر که بیگانه است هر که را عقل نیست دیوانه است

(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۰۰)

در این‌گونه ابیات ارتباط معنایی دو مصرع ساده است و درک ربط دو مصرع محتاج به فهم و درک نکته هنری نیست؛ اما این بدان معنا نیست که شعرهای بی‌تصویر یا حرفی ارزش هنری یا ادبی

مفهوم عقل در اندیشه سنایی با تأکید بر «حدیقه الحقیقه»... ۱۹۷\|\|

ندارند و یا شعرهای مؤثری نیستند. چنان که در ابیات فوق شاعر از عقل به نیکی یاد می‌کند و ابیات جنبه تعلیمی و مدحی دارند. کلام پر قدرت و تأثیرگذار تنها سخن تصویری نیست کلمات حکیمانه و پر قدرت بسیارند که جان و روان ما را به بازی می‌گیرند و از زیباترین شعرها دست کم ندارند. (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۲۰)

از جمله عادات و علاقه شاعران توجه و گرایش خاص به زیبایی صورت و ظاهر کلام بوده است. سنایی نیز چون دیگر شاعران در بین اشعار خود به اشکال و طرق مختلف از ابزارهای هنری بهره جسته است. جناس از جمله آرایه‌هایی است که در حدیقه به چشم می‌خورد:

چنگ در زن به عقل تا برهی ورنه گردی به هر رهی چو رهی
(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۰۴)

میان دو کلمه رهی اولی در معنی راه و دومی در معنی بنده در اصطلاح بدیع لفظی جناس تام است.

چون سخن گوی گشت عقل مُرید مرده بر در بمانده دیو مُرید
(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۰۰)

میان دو کلمه مُرید در معنی طرد شده با مُرید جناس محرف است.

عقل چون ابجد حق از بر، کرد جامه باطل از سرش بر کرد
(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۹۹)

میان بر، «کرد» در معنی حفظ کردن و «بر کردن» به معنی برداشتن جناس مرکب است.

۲-۳- تحلیل محتوایی عقل در حدیقه الحقیقه

در عصر سنایی کلام اشعری حاکمیت یافته بود و چون پایه‌ای برای حکومت خلفا و سلاطین به ظاهر اسلامی، به شمار می‌آمد. متشرعین اخباری و اهل ظاهر که به دربارها وابسته بودند هر نوعی مخالفتی را با اندیشه‌های اشعری، کفر و الحاد می‌دانستند. در چنان شرایطی، سنایی در معرض اتهام قرار داشت و اندیشمندی چون او که مقبولیت عمومی داشت به شدت تحت نظر وابستگان به حکومت بود چنان که حدیقه را ملحدانه اعلام کردند و اگر سنایی باذکاوت خاص خود از دوستان خود در بغداد کمک نمی‌گرفت و از علمای آنجا فتوایی بر صحت مندرجات آن دریافت نمی‌کرد چه بسا که سنایی هم به سرنوشت عین القضاة دچار می‌شد.

حقیقت این است که نمی‌توان سنایی را پیرو یکی از این مذهب‌های کلامی قلمداد نمود بلکه از عارفانی است که در حوزه علم کلام نیز صاحب نظر بود و دیدگاه‌های خود را در مورد هر مسئله ابراز می‌نمود که در مواردی به کلام شیعی، معتزلی، اشعری یا غیره نزدیک شده است. به عنوان مثال یکی از بحث‌های شدید کلامی درباره جبر و اختیار بوده که اشاعره با نظریه کسب به جبر گراییده و معتزله به اختیار عقیده داشته و شیعه نیز مکتب وسط و راهی بینابین انتخاب نموده است.

سنایی در این مسئله عقیده دارد که حرکت‌های انسان اختیاری است. برخلاف موجودات دیگر که جبری به جنبش درآمده‌اند و این اختیار را کرامت ویژه حق برای انسان می‌دانند. برخلاف نظر بسیاری از منتقدان، هرگز صوفیه جبری مذهب نبوده‌اند و بررسی دیدگاه آن‌ها نسبت به جبر و اختیار فراتر از بحث‌های کلامی است و نیاز به تحقیقی جداگانه دارد. اما شخصیت‌های چون سنایی و مولوی که از عرفای بزرگ به شمار می‌آیند به اختیار انسان اعتقاد داشته‌اند.

برخی ناآشنایان در تحلیل گفته‌های سنایی دقت ننموده‌اند و به عنوان مثال درباره گناهان انسان که مربوط به مسئله جبر و اختیار است نوشته‌اند: «در دیوان سنایی آمده گناه انسان نیز قضای الهی است و از حکم خالق متعال است که یکی گبر و دیگری مسلمان گشته و گرنه کسی به ذات خود گبر یا مسلمان نمی‌گردد.» (محمدخانی، ۱۳۸۵، ۱۱۲) در حالی که منظور از قضای الهی، جبر نیست و سنایی به اشاعره نزدیک نشده بلکه این تعبیر عرفانی است که همه چیز بر اساس قضای الهی می‌گردد؛ حتی اختیار هم جز آن است. گفته‌های سنایی در مواردی که اشاره کرده‌اند؛ ربطی به بحث از جبر و اختیار ندارد. چنانچه گوینده مطلب فوق وقتی این گفته سنایی را با دیگر نوشته‌های او ناسازگار دیده مجبور شده سنایی را گناه کار قلمداد کند و ضعف تحلیل خود را به او نسبت دهد و بنویسد: «میان آنچه وی در دیوان گفته با آنچه در حدیقه آورده تفاوت بنیادین وجود دارد؛ تنها محملی که می‌توان برای این تناقض عنوان کرد این است که بگوییم عقیده او هنگام سرودن حدیقه - یعنی در ادوار پایانی عمر - تغییر یافته.» (همان، ۸۶)

سنایی در اساس اندیشه‌های کلامی با اشاعره به مخالفت پرداخته و در بحث از توحید، خدایی را معرفی می‌کند که بر اساس دیدگاه‌های عرفا، محبوب و معشوق و لطیف است. در حالی که اشاعره به خدایی جبار و قهار عقیده دارند که هر نوع مجازاتی را بخواهد بر انسان روا می‌دارد و حتی می‌تواند تکلیف مالا یطاق کند و به این ترتیب نشان می‌دهد که پایه اصلی خداشناسی و هستی‌شناسی اشاعره را

مفهوم عقل در اندیشه سنایی با تأکید بر «حدیقه الحقیقه»... ۱۹۹

قبول ندارد. درباره کلام سنایی نوشته‌اند: «سنایی با اینکه از موضع اشاعره سخن می‌گوید یک عارف و صوفی مشتاق است که در راه سلوک قدم برمی‌دارد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲، ۸۲) این مسئله نیز مسلم است که وقتی انسان به مقام شهود عرفانی نائل می‌شود دیگر نمی‌تواند در حد یک متکلم به معنی مصطلح این کلمه باقی بماند. زیرا عارف در تجلیات دمام حق مستغرق است و پیوسته با مشاهدات پیاپی سروکار دارد. درحالی که یک متکلم اعم از اینکه اشعری باشد یا معتزلی «در یک سلسله عقاید جزئی محدود است و همواره می‌کوشد برای اثبات آن‌ها و رد شبهات و اشکالاتی که ممکن است از سوی دشمنان این عقاید مطرح شود دلیل و برهان اقامه نماید.» (همان) سنایی هرگز در حد اصول و مبانی فکری اشاعره محدود و متوقف نمانده و این مطلب را به‌درستی درباره بسیاری از عرفا و صوفیة بزرگ نیز گفته است. به‌راستی کسی که به حسن و قبح ذاتی عقیده دارد و حسن عدالت را عقلی می‌داند دیگر نمی‌تواند اشعری به‌شمار آید و او را باید شیعه یا فیلسوف به‌شمار آورد. سنایی همه‌جا عقل را صادر نخستین دانسته و در مثنوی سیر العباد الی المعاد در ستایش عقل گفته:

پادشاهی که بعد کن کان اوست	اصل کون و نتایج جان اوست
برتر از غایت تناهی اوست	خامه دفتر الهی اوست
او و ابداع تا پیوستند	در دروازه عدم بستند
مقصد عزم اولیا بود او	ستد و داد انییا بود او
پرده‌ها دارد از شرف در پیش	زیر هر پرده یک جهان درویش

(دفتر عقل و آیت عشق)

عقل را صادر نخستین دانسته و معتقد است وقتی خداوند با کلمه (کن) به امر ابداع پرداخت بی‌درنگ عقل به منصب ظهور رسید و این همان چیزی است که اصل کون و نتیجه جان شناخته می‌شود. در نظر این شاعر عارف، عقل قلمی است که دفتر الهی و کتاب حق به‌واسطه آن نوشته می‌شود و از آن هنگام که قرین ابداع گردید در دروازه نیستی نیز بسته شد. از این سخن سنایی چنین مستفاد می‌شود که او عقل را با هستی مساوی می‌داند زیرا دروازه نیستی فقط به‌هستی بسته می‌شود و او بسته شدن دروازه نیستی را به‌واسطه عقل یا ابداع منسوب ساخته است. عقل مقصد اولیا و ملاک تعامل و داد ستد پیامبران شناخته‌شده است. سنایی در پایان این ابیات به تواضع و فروتنی عقل نیز اشاره کرده و می‌گوید: عقل «با همه عظمت و قدرت و شکوهی که داراست از نوعی تواضع و فروتنی نیز

۱۴۰۰ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال شانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰ شماره پیاپی

برخوردار است. شاید منظور حکیم سنایی از آنچه آن را تواضع عقل می‌نماید این است که عقل به محدودیت خود آگاهی دارد و میزان توانایی خود را می‌شناسد. (همان، ۹۲)

سنایی، عقل را نخستین صادر از حق می‌داند و چون فلاسفه به حسن و قبح عقلی عقیده دارد و حتی اطاعت از امر خدا را نیز به فرمان عقل می‌داند و این همه برخلاف نظر اشاعره است. چنانچه به نظام احسن در آفرینش اعتقاد دارد و حکمت الهی را در هستی ساری می‌داند

سنایی راه وصول به حق را غیر از راه تقرب به خلق دانسته و معتقد است که مدام که انسان فقط خود را می‌بیند از رؤیت حقیقت بی‌نصیب است و آنجا که به رؤیت حق نائل می‌گردد؛ دیگر خود را نمی‌بیند. او در تمثیلی به دو جوان مرد و عیار اشاره کرده که غیر از حق چیز دیگری را ندیدند و برای بیان رؤیت و شهود حقانی خود ناچار بودند برای کسانی که به این مرحله شهود آشنایی ندارند؛ به زبان شطح سخن بگویند. سنایی از جمله کسانی است که شطحیات مشهور حلاج و بایزید بسطامی را سخن حق دانسته و بدون پذیرفتن مسئله وحدت وجود با وحدت شهود توجیه سخن حلاج و بایزید، امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین او به آنچه وحدت وجود یا وحدت شهود نامیده می‌شود سخت باور دارد.

۳- نتایج مقاله

شعر سنایی متعهد به شرع اسلام است و از خداپرستی و اسلام‌گرایی نشئت گرفته و همین مطلب، جوهره اصلی شعرش را پویا و ماندگار کرده است. سنایی خود شریعت‌مداری شعرش را به تمام و کمال و با صراحت نشان داده است. او در حدیقه الحقیقه با عنوان «در شرع و شعر گوید» مهر تأیید شرع بر شعرش گذاشته، شعرش را در مقابل شرع، کم‌مایه و گدایی پنداشته که عقل و کلامش را کردگار نگه داشته است. سنایی سخن شاعران را غمز و شعر انبیاگونه خویش را رمز انگاشته، پرچم ناتوانی عقل را در مقابله و آزمایش با شرع برافراشته؛ با خضوع تمام و با شعر آمیخته با توحید و حمد وحی دست به دعا برداشته و آمرزش و عفو تقصیرهایش را با تمام وجود از خدای مهتر دانا خواسته است. همین نگرش بر تحلیل وی از عقل نیز تأثیر گذاشته است. بر پایه بررسی‌های به عمل آمده نکات زیر قابل اثبات است:

۱. سنایی از حیث التزام به قول شرع، مردی پایبند است.

مفهوم عقل در اندیشه سنایی با تأکید بر «حدیقه الحقیقه»... ۲۰۱۱۱۱

۲. سنایی هرگز با عقل اکتسابی میانه‌ای ندارد و عقل اکتسابی را «عقیله» می‌خواند. عقل‌گرایی سنایی در جهت مخالف زندگی عادی می‌ایستد.

۳. عقل سنایی، عقلی است منشعب از شریعت و حکمت الهی و گاه مترادف با «عقل کل» یا «عقل عقل». پس چندان با زندگی عادی انسان و واقعیت جهان بیرون ارتباطی پیدا نمی‌کند. از این رو، علم و اخلاق و حکمت او نیز در خدمت چنین عقلی قرار دارد و کاملاً رنگ دینی به خود می‌گیرد. حتی دنیا‌گریزی یا دنیا‌ستیزی سنایی نیز تا حدی متأثر از همین نکته است؛ هرچند ضدیت با عقل، همیشه به ضدیت با دنیا نمی‌انجامد.

۴. سنایی دانش خود را از راه «نقل» حاصل نموده و سخت به این شیوه پایبندی نشان می‌دهد.

۵. سنایی در شعر خود اغلب به مصادیق نظر دارد و در شعر او نقد نگرش‌ها به نقد اشخاص منجر می‌شود.

۶. از آنجاکه سنایی مشروعیت سخنان خود را از عقل و حکمت الهی گرفته و بر تکیه‌گاه مطمئن سنن و معارف دینی تکیه زده است از موضع قدرت و آمریت با دیگران سخن می‌گوید.

۷. بر پایه نظریه شلایر ماخر، هرمنوتیک زبانی عقل در حدیقه الحقیقه، نشان‌گر آن است که این مفهوم برگرفته از آرای کلامی اشعریان است.

۸. بر پایه نظریه شلایر ماخر، هرمنوتیک مفهومی عقل در حدیقه الحقیقه، نشان‌گر آن است که این مفهوم ارتباط معناداری با تفسیر سنایی از اسلام و مبحث توحید دارد.

۲۰۲۰ // فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال شانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰ شماره پنجاه

کتابشناسی

- زرقانی سید مهدی. (۱۳۸۱). **زلف عالم سوز**، تهران: روزگار.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). **دیوان اشعار**. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: سنایی، چاپ هفتم.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). **حدیقه الحقیقه**، تصحیح مدرس رضوی: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). **تازیانه‌های سلوک**، تهران: آگاه، چاپ نهم.
- همو. (۱۳۷۲). **مفلس کیمیا فروش**، تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). **سبک‌شناسی شعر**، تهران: فردوس، چاپ چهارم.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۹). **بلاغت تصویر**، تهران: سخن، چاپ دوم.
- محمدخانی، علی اصغر. (۱۳۸۵). **شوریده‌ای در غزنه**، تهران: سخن.

Farley W. 2008. Schleiermacher, the 'Via Negative and the Gospel of Love, **Theology Today**, 17-13: 6.

West C. 1979. Schleiermacher's Hermeneutics and the Myth of the given. **Quarterly review**, Vol. XXXIV, winter, P.92-96: 2.