https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en
Research on Mystical Literature
E-ISSN: 2476-3292
Document Type: Research Paper
Vol. 20, Issue 2, No.57, 2026, pp. 147-166
Received: 17/05/2025 Accepted: 06/10/2026

Manifestations of Ibn Sina's Thought in Sana'i's Works, with Emphasis on *Hadiqat al-Haqiqa*

Seyyed Ali Hashemiyan Bojnord
PhD Graduate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Shahid Beheshti, Tehran, Iran
hashemiyan86@gmail.com

Ahmad Khatami *
Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Shahid Beheshti, Tehran, Iran
a_khatami@sbu.ac.ir

Abstract
The relationship between mysticism and philosophy has always been one of the contentious topics in the history of thought. Many mystics in the Iranian-Islamic civilization have not denied reason, and for this reason, explaining the nature of the relationship between mystics and philosophers in Islamic Iran is of particular importance. Sana'i of Ghazna is the first Persian-speaking poet to have introduced mystical themes extensively into poetry. Like many mystics, he acknowledges the limitations of reason, but on the other hand, he does not consider reason ineffective and does not disregard its proper station. He is particularly critical of philosophy, especially in his *Divan* of poetry, yet at the same time he has drawn upon philosophical themes in his works. Sana'i is not far removed in time from the flourishing period of philosophy in Islamic Iran; therefore, it is natural that he would have been influenced by the teachings of the greatest philosopher before him, namely Ibn Sina. Moreover, among philosophers, Sana'i mentions only the name of Ibn Sina in his poetry, and among philosophical works, he refers only to his works. The main question of this study, conducted through library research, is to what extent and in which domains Sana'i was influenced by Avicennian thought.

Keywords: Sana'i, Ibn Sina, Philosophy, *Hadiqat al-Haqiqa*, Mysticism.

Introduction
The influence of philosophers on mystics has been a familiar phenomenon in the history of thought. Majid Fakhry notes that although mystical experience is often regarded as distinct from—or even opposed to—rational and philosophical experience, it cannot be said to be unrelated to rational or philosophical concerns, since

* Corresponding author
Hashemian Bojnord, S. A. and Khatami, A. (2026). Manifestations of Ibn Sina's Thought in Sana'i's Works Based on Hadiqa al-Haqiqa. *Research on Mystical Literature*, 20(2), 147-166.

2476-3292 © The Author(s).
This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

10.22108/jpll.2026.144825.1921

mystical experience claims to lead the human being toward a complete and elevated perception of truth, which is precisely what reason seeks. In fact, the relationship between the history of Islamic Sufism and the history of philosophy has been closer than that between philosophy and other Sufi orders (Fakhry, 2010, p. 12).

The connection between the ideas of philosophers and the Sufis among Muslims has a long history. In the Islamic world, philosophy—which had previously been separated from religion and mysticism—was once again joined to them, and philosophy and mysticism drew closer together. Many of our sages were mystics, and many of our mystics were philosophers (Ebrahimi Dinani, 2004, p. 88). Ibn Sina, the master of the Peripatetics, like his contemporary Abu Hayyan al-Tawhidi, inclined toward Sufism. Even in the *Epistles of the Brethren of Purity* (*Ikhwan al-Safa*), where the sciences are discussed, similarities with the views of the Sufis can be observed. A reverse tendency also existed: some Sufis adopted the cosmological views found in the works of Ibn Sina, the Brethren of Purity, and others, and incorporated them into their own mystical theories (Nasr, 2013, p. 105). Some Western scholars have likewise confirmed the interweaving of Sufism with philosophy in the Islamic world. Bertels states that philosophical ideas appeared in Sufi circles from the very earliest stages (Bertels, 2008, p. 46). Jan Rypka also notes that, as a result of the spread of Aristotelian quasi-theological beliefs, Platonic idealism, and Plotinus's theory of the First Emanation within Sufism, some Sufi doctrines became distant and alien from common beliefs (Rypka, 2003, p. 417).

Sana'i is the first poet to have introduced mysticism extensively into Persian poetry, and his poems contain philosophical concepts. Research into the sources of Sana'i's philosophical thought is important, since he is regarded as the founder of mystical poetry. Given that Ibn Sina's philosophy was the most prevalent philosophy of Sana'i's era, examining the connection between Sana'i's thought and Ibn Sina's philosophical views is a necessary undertaking that has not yet received comprehensive attention. A notable point that doubles the necessity of this research is that Sana'i usually mentions Abu Ali Sina and his works in his poetry with a critical eye. In one poem, he compares philosophy with religion and recommends following the Prophet instead of following Ibn Sina's philosophy. In another ode, he seeks a wisdom surpassing that of Ibn Sina, yet this very verse suggests that he regarded Ibn Sina as a great sage. In the fourth chapter of the *Hadiqat al-Haqiqa*, which is devoted to reason, Sana'i also mentions Ibn Sina, describing him as a rational man. This research seeks to answer the following questions: Are the similarities between Sana'i's philosophical thought and Ibn Sina's views sufficient to conclude that he was directly or indirectly influenced by Ibn Sina's ideas? In which domains was Sana'i influenced by Ibn Sina's thought? The main objectives of this research are: (1) to examine Sana'i's works in order to extract his philosophical ideas; (2) to demonstrate the connection between mystical literature and philosophy, which has sometimes been denied by certain scholars; (3) to reveal the nature of the relationship between Sana'i's thought, as the father of mystical poetry, and the views of Ibn Sina, the most important philosopher of his era; and (4) to take a step toward expanding interdisciplinary research between philosophy and literature.

Review of Literature

Previous studies of Sanāʾī have primarily focused on his mystical thought, theological ideas, literary innovations, and his role in the development of Persian Sufism. Similarly, extensive scholarship has examined the metaphysical, cosmological, psychological, and epistemological dimensions of Ibn Sīnā's philosophy. However, the systematic examination of the manifestations of Avicennian thought in Sanāʾī's works, particularly through a comprehensive comparative analysis of Ḥadīqat al-Ḥaqīqa, remains relatively limited. The present study addresses this research gap by examining a broad range of philosophical concepts shared by or comparable between the two thinkers. These include the Necessary Existent and contingent existence, divine knowledge, divine transcendence, the relationship between God and creation, the origination and eternity of the world, creation and emanation, the doctrine of the best possible order, the nature of good and evil, the cyclical relationship between origin and return, the spiritual interpretation of resurrection, matter and form, the immateriality of the intellect, the unity of intellect, intellector, and intelligible, the origination and immortality of the human soul, and the hierarchical order of beings. The study also considers the possibility that Sanāʾī's engagement with these ideas may have resulted from direct influence, indirect intellectual transmission, or broader participation in the philosophical milieu shaped by Ibn Sīnā.

Methodology

This study employs a descriptive-analytical and comparative methodology based on library research. Selected passages from Sanāʾī's poetry, particularly Ḥadīqat al-Ḥaqīqa, are examined in relation to relevant passages and philosophical arguments in the works of Ibn Sīnā. The analysis focuses on identifying conceptual similarities, terminological correspondences, and structural parallels between the two intellectual systems. Rather than assuming direct influence in every instance, the study distinguishes between explicit references to Ibn Sīnā, close conceptual correspondences, and philosophical ideas that may have circulated more broadly within the

intellectual traditions preceding or following Avicenna. The philosophical concepts identified in Sanāʾī's works are therefore analyzed within their literary, theological, and mystical contexts in order to determine how they have been adopted, transformed, or reinterpreted. This approach makes it possible to examine both the presence of Avicennian philosophical ideas in Sanāʾī's thought and the distinctive manner in which Sanāʾī integrates such ideas into his own mystical worldview.

Results

The findings demonstrate substantial conceptual affinities between Sanāʾī's thought and several fundamental principles of Avicennian philosophy. These similarities are evident in Sanāʾī's conception of the Necessary Existent, the dependence of contingent beings upon the First Principle, the transcendence and incomparability of God, and the distinction between divine presence in the world and the identification of God with created beings. Significant correspondences are also observed in the treatment of the origination and eternity of the world, particularly through the distinction between temporal and essential origination and eternity. Sanāʾī's understanding of the universe as governed by divine wisdom and constituted according to the best possible order likewise corresponds closely to Avicenna's philosophical conception of divine providence and the optimal order of existence. His treatment of evil as relative, derivative, and ultimately subordinate to a greater good also displays notable affinity with the Avicennian understanding of evil as lacking independent ontological reality.

The study further identifies parallels in the conception of the cyclical movement from origin to return, the hierarchy of existence, the relationship between matter and form, the role of the intellect as the giver of forms, the immateriality of the intellect, and the unity of intellect, intellector, and intelligible. Sanāʾī's position concerning the origination of the human soul in relation to the body and its immortality after bodily dissolution also demonstrates considerable proximity to Ibn Sīnā's philosophical anthropology. Furthermore, Sanāʾī's apparent preference for a spiritual interpretation of resurrection rather than an exclusively corporeal one constitutes another significant point of similarity.

Nevertheless, the findings indicate that Sanāʾī should not be regarded simply as a follower of Ibn Sīnā or as a representative of Peripatetic philosophy. His engagement with Avicennian ideas is selective, critical, and deeply integrated into his mystical and theological worldview. Philosophical concepts are frequently transformed into poetic and symbolic language and redirected toward spiritual and ethical purposes. Overall, the evidence suggests that Avicennian philosophy constituted an important intellectual background for several dimensions of Sanāʾī's thought. Although the precise nature of influence cannot be established with certainty in every case, the breadth and depth of the conceptual correspondences, together with Sanāʾī's explicit references to Ibn Sīnā and the intellectual prominence of Avicennian philosophy during his period, strongly support the possibility of direct or indirect intellectual influence. The study therefore concludes that Sanāʾī's works represent a significant site of interaction between rational philosophy and Islamic mysticism, demonstrating how philosophical concepts could be selectively appropriated and creatively transformed within the framework of Persian mystical literature.

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی
سال بیستم، شمارهٔ دوم، پیاپی ۵۷، ۱۴۰۵، صص. ۱۴۷-۱۶۶
تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۷/۱۴

مقاله پژوهشی

نمودهای اندیشهٔ ابن‌سینا در آثار سنایی باتکیه بر حدیقه

سیدعلی هاشمیان‌بجنورد، دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
hashemiyan86@gmail.com
احمد خاتمی *، استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
a_khatami@sbu.ac.ir

چکیده

پیوند میان عرفان و فلسفه همواره از موضوعات بحث‌برانگیز در تاریخ اندیشه بوده است. بسیاری از اهل عرفان در حوزهٔ تمدن ایرانی ـ اسلامی منکر عقل نبوده‌اند و ازاین‌رو، تبیین نحوهٔ ارتباط میان اهل عرفان و اهل فلسفه در ایران اسلامی حائز اهمیت ویژه‌ای است. سنایی غزنوی اولین شاعر فارسی‌زبانی است که مضامین عرفانی را به‌شکلی گسترده وارد شعر کرده است. او مانند بسیاری از اهل عرفان قائل به محدودیت عقل است، اما ازطرفی عقل را ناکارآمد نمی‌داند و مقام عقل را در جایگاه خودش نادیده نمی‌گیرد. او به‌ویژه در دیوان اشعارش منتقد فلسفه است ولی درعین‌حال از مضامین فلسفی در آثار خود بهره برده است. سنایی فاصلهٔ زمانی چندانی با دوران شکوفایی فلسفه در ایران اسلامی ندارد؛ بنابراین، طبیعی است که تحت‌تأثیر آموزه‌های بزرگ‌ترین فیلسوف پیش از خود، یعنی ابن‌سینا، قرار گرفته باشد. ازطرفی، سنایی از میان فلاسفه تنها نام ابن‌سینا را در اشعارش آورده است و از میان آثار فلسفی فقط آثار وی را نام برده است. پرسش اصلی این پژوهش که باتکیه‌بر مطالعات کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است این است که سنایی به چه میزان و در چه مقولاتی تحت‌تأثیر اندیشه‌های سینوی بوده است.

واژه‌های کلیدی: سنایی، ابن‌سینا، فلسفه، حدیقةالحقیقه، عرفان.

---

* مسئول مکاتبات

هاشمیان‌بجنورد، سیدعلی و خاتمی، احمد. (۱۴۰۵). نمودهای اندیشهٔ ابن‌سینا در آثار سنایی با تکیه بر حدیقةالحقیقه، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ۲۰(۲): ۱۴۷-۱۶۶.

2476-3292 © The Author(s).
This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0)

10.22108/jpll.2026.144825.1921

۱. مقدمه

تأثیرپذیری اهل عرفان از فیلسوفان در تاریخ اندیشه امری دور از ذهن نبوده است. ماجد فخری دراین‌باره می‌گوید:

> بسیاری بر این عقیده‌اند که تجربهٔ عرفانی مغایر با تجربهٔ عقلی یا فلسفی است و عده‌ای کمتر هم بر آنند که آن یک معارض این یک است. ولی اعم از اینکه این دو مغایر یکدیگر باشند یا نه، درهرحال، نمی‌توان گفت که تجربهٔ عرفانی ربطی به علایق عقلانی یا فلسفی ندارد؛ زیرا تجربهٔ عرفانی چنان‌که مدعی است انسان را به ادراک کامل و والای حقیقت رهبری می‌کند و این همان چیزی است که عقل در جست‌وجوی آن است. در واقع، نسبتی که تاریخ تصوف اسلامی با تاریخ فلسفه دارد نزدیک‌تر از نسبتی است که فرقه‌های دیگر تصوف با آن داشته‌اند (فخری، ۱۳۸۹، ص. ۱۲).

ارتباط میان اندیشه‌های فیلسوفان با اهل تصوف در میان مسلمانان پیشینه‌ای طولانی داشته است. «در جهان اسلامی فلسفه‌ای که قبلاً از دیانت و عرفان جدا شده بود، دوباره به آنها پیوند خورد و فلسفه و عرفان به هم نزدیک شدند. بسیاری از حکمای ما عارف‌اند و بسیاری از عرفای ما فیلسوف‌اند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص. ۸۸).

«ابن‌سینا، شیخ مشاییان، مانند معاصرش ابوحیان توحیدی به‌طرف تصوف متمایل شده بود. در رسایل *اخوان‌الصفا* حتی در آنجا که از علوم بحث می‌شود، شباهت‌هایی با نظریات ارباب تصوف به نظر می‌رسد. تمایلی در جهت عکس نیز وجود داشت... برخی متصوفه نظریات جهان‌شناسی مندرج در آثار ابن‌سینا و *اخوان‌الصفا* و دیگران را می‌گرفتند و وارد نظریات عرفانی خویش می‌کردند» (نصر، ۱۳۹۲).

برخی از پژوهشگران خارجی نیز بر درهم‌تنیدگی تصوف با فلسفه در جهان اسلامی صحه گذاشتند. برتلس می‌گوید: «اندیشه‌های فلسفی در محافل صوفیه از همان مراحل آغازین پدیدار شده است» (برتلس، ۱۳۸۷، ص. ۴۶). یان ریپکا نیز می‌گوید: «درنتیجه، رواج باورها و اصطلاح‌های شبه‌کلامی ارسطو، آرمان‌گرایی افلاطون و نظریهٔ صادر اول افلوطین در تصوف، برخی از آموزه‌های تصوف از اعتقادهای معمول دور و بیگانه شد» (ریپکا، ۱۳۸۲، ص. ۴۱۷).

سنایی اولین کسی است که عرفان را به‌طور گسترده وارد شعر فارسی کرده است و ازطرفی اشعارش حاوی مفاهیم فلسفی است. تحقیق در سرچشمه‌های اندیشه‌های فلسفی سنایی به‌عنوان پایه‌گذار شعر عرفانی حائز اهمیت است. ازآنجاکه فلسفهٔ ابن‌سینا رایج‌ترین فلسفهٔ دوران سنایی به شمار می‌رود، بررسی ارتباط اندیشهٔ سنایی با آرای فلسفی ابن‌سینا پژوهشی ضروری است که تاکنون به‌صورت جامع و مانع پرداخته نشده است. اهمیت این پژوهش از آنجا دوچندان می‌شود که سنایی در اشعار خود، معمولاً با نگاهی انتقادی از ابوعلی‌سینا و آثار او یاد کرده است:

رحمة للعالمین آمد طبیبت زو طلب — چه از این عاصی وز آن عاصی همی جویی شفا
کان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جویی شفا — چون نه از دستور او باشد شفا گردد شقا
کان نجات و کان شفا که ارباب سنت جسته‌اند — بوعلی‌سینا ندارد در نجات و در شفا

(سنایی، ۱۳۸۵، ص. ۴۳)

سنایی در این ابیات فلسفه را با دین مقایسه کرده است و پیروی از پیامبر را به‌جای پیروی از فلسفهٔ ابن‌سینا توصیه می‌کند. در قصیدهٔ دیگری گفته است:

که یا رب مر سنایی را سنایی ده تو در حکمت — چنان‌که از وی به رشک افتد روان بوعلی‌سینا

(سنایی، ۱۳۸۵، ص. ۵۷)

هرچند سنایی در این بیت در طلب حکمتی فراتر از حکمت ابن‌سینا است ولی درعین‌حال از این بیت چنین استنباط می‌شود که او را در مقام حکیمی بزرگ در نظر داشته است. سنایی در باب چهارم حدیقه که به عقل اختصاص یافته است نیز از ابن‌سینا نام برده است:

عقل در کوی عشق نابیناست　　عاقلی کار بوعلی سیناست

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۰۰)

در این بخش ابن‌سینا عاقل به شمار آمده است و نکتهٔ حائز اهمیت این است که سنایی در ابیاتی که قبل از این بیت آمده مشغول ستایش عقل بوده است. با این حساب، او برای عقل ابن‌سینا، ازآن‌حیث که فیلسوف است، ارزش قائل بوده و یک‌سره منکر عقل فلسفی او نبوده است. هرچند سنایی در حدیقه، برخلاف دیوان، مخالفت خود با ابن‌سینا را به‌صراحت بیان نکرده است، بیت اخیر حدیقه نیز در واقع طعنه‌ای به ابوعلی سینا دارد.

این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست: آیا شباهت میان اندیشه‌های فلسفی سنایی و آرای ابن‌سینا به‌اندازه‌ای است که بتوان سنایی را تحت‌تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم آرای ابن‌سینا دانست؟ سنایی در چه مقولاتی از اندیشه‌های ابن‌سینا تأثیر پذیرفته است؟ براین‌اساس، اهداف اصلی پژوهش عبارت‌اند از:

۱. بررسی آثار سنایی با هدف استخراج اندیشه‌های فلسفی او؛ ۲. اثبات ارتباط میان ادبیات عرفانی و فلسفه که گاهی ازطرف برخی پژوهشگران انکار شده است؛ ۳. آشکار کردن نحوهٔ ارتباط اندیشه‌های سنایی، به‌منزلهٔ پدر شعر عرفانی فارسی، با آرای ابن‌سینا، در جایگاه مهم‌ترین فیلسوف روزگار او؛ ۴. برداشتن گامی در مسیر گسترش پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزهٔ فلسفه و ادبیات.

۲. پیشینهٔ پژوهش

در باب ارتباط میان اندیشه‌های سنایی و آرای فلسفی ابن‌سینا، اثر جامع و مستقلی نگاشته نشده است؛ بااین‌حال، برخی موضوعات فلسفی، به‌ویژه در حدیقةالحقیقه، در قالب مقاله، پایان‌نامه و کتاب شده‌اند که در ادامه به آثار شاخص این حوزه اشاره می‌شود.

مقاله‌ها

- «بررسی مبانی فلسفی-عرفانی هستی‌شناسی سنایی در حدیقه»، علیرضا مظفری و علی دلائی میلان، *مجلهٔ زبان و ادب فارسی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، شمارهٔ ۲۸۸؛ در این مقاله به برخی مفاهیم مربوط به حوزهٔ هستی‌شناسی در *حدیقه* مانند وحدت وجود، خلق از عدم، عقل کلی و نفس کلی و ماده و صورت پرداخته شده است. همچنین، به برخی وجوه افتراق و اشتراک اندیشه‌های سنایی، به‌ویژه با فلسفهٔ مشا، آرای اخوان‌الصفا و اندیشهٔ نوافلاطونیان اشاراتی گذرا شده است. دامنهٔ بررسی این مقاله محدود به *حدیقه* است و نویسندگان بیشتر بر بخش‌هایی تمرکز کرده‌اند که حاوی اصطلاحات فلسفی‌اند.

- «جهان‌بینی سنایی»، محمدحسن حائری، *فصلنامهٔ زبان و ادب فارسی*، تابستان ۱۳۸۸، شمارهٔ ۴۰؛ نگارندهٔ این مقاله به‌اختصار به سلسله‌مراتب موجودات در اندیشهٔ اخوان‌الصفا، ابن‌سینا و سنایی می‌پردازد و بر این باور است که آرای اخوان‌الصفا و ابن‌سینا دراین‌باره ریشه در فلسفهٔ یونانی دارند. وی به این نتیجه رسیده است که سنایی دربارهٔ تبیین آفرینش، بیشتر از نظریهٔ صدور، با خاستگاه یونانی، تأثیر پذیرفته است.

«خردستایی و خردگریزی در حدیقةالحقیقه»، فاطمه امامی، شهین اوجاق علیزاده و صدیقه سنایی، *پژوهشنامهٔ مذاهب اسلام*، بهار و تابستان ۱۳۹۸، سال ششم، شمارهٔ یازدهم، صفحه ۱۰۱ تا ۱۲۳؛ نویسندگان این مقاله دربارهٔ رویکرد سنایی به عقل نکاتی را متذکر شده‌اند، مانند اینکه سنایی عقل کل را برتر از عقل جزئی می‌داند، ولی حتی عقل کل نیز قادر به شناخت خداوند نیست. به باور نویسندگان، سنایی معرفت حسی و عقلانی را بی‌اعتبار می‌داند و فقط معرفت شهودی را راهگشا می‌شمارد. همچنین، از دیدگاه آنان، عقل در اندیشهٔ سنایی باید در برابر شرع تسلیم باشد.

در هریک از مقاله‌های یادشده اشاراتی گذرا به برخی مباحث مرتبط با پژوهش حاضر شده است؛ بااین‌حال، موضوع اصلی این پژوهش با موضوع و رویکرد این آثار تفاوت دارد. هیچ‌یک از مقاله‌های مذکور بر ارتباط اندیشه‌های سنایی با افکار ابن‌سینا متمرکز نیستند. افزون‌بر این، به نظر می‌رسد برخی پژوهشگران در بررسی موضوعات مشترک با پژوهش حاضر نیز جوانب مختلف مسائل را با دقت و جامعیت کافی واکاوی نکرده‌اند.

پایان‌نامه‌ها

- *بررسی اندیشه‌های فلسفی-کلامی سنایی در* حدیقةالحقیقه، سید کاظم حسینی المدواری، استاد راهنما: اصغر دادبه، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، شهریور ۱۳۸۳؛ این پایان‌نامه از لحاظ موضوع، روش و هدف با پژوهش حاضر تفاوت دارد. در این پژوهش، به‌ندرت ابیات *حدیقه* تجزیه و تحلیل شده‌اند. روش پژوهش بدین‌ترتیب است که در هر بخش، ابتدا یکی از موضوعات فلسفی مطرح می‌شود و سپس نقل‌قول‌هایی از پژوهشگران معاصر دربارهٔ آن موضوع می‌آید. در ادامه، ابیاتی از *حدیقه* که با مسئلهٔ مطرح‌شده ارتباط دارند، ذکر می‌شوند و معمولاً با ارجاع به تعلیقات *حدیقهٔ* مدرس رضوی، به ارتباط بین آن موضوع و ابیات *حدیقه* اشاره می‌شود.

کتاب

- *بررسی هستی‌شناسی در* حدیقةالحقیق*ه سنایی و فلسفهٔ مشاء*، فرزانه بابایی، انتشارات خرسندی، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۶؛ نویسنده در این کتاب کوشیده است بخش‌هایی از حدیقةالحقیقه سنایی را با آرای فیلسوفان مشاء در مسائلی همچون نفس، اصالت وجود و اصالت ماهیت، وحدت وجود، انواع ادراک، خلق از عدم و... تطبیق دهد. شیوهٔ کار به این شکل است که ابتدا نقل‌قول‌هایی دربارهٔ موضوعی خاص از محققان و نویسندگان معاصر آورده می‌شود و در پایان هر مطلب چند بیت از *حدیقهٔ* سنایی که ارتباطی با آن مبحث دارد ذکر می‌شود. بااین‌حال، محتوای ابیات به‌ندرت تجزیه و تحلیل شده‌اند و خاستگاه اندیشه‌های سنایی در جریان‌های فلسفی پیشین نیز واکاوی نشده است.

۳. بحث و بررسی

۳ـ۱. وابستگی تام موجودات به وجود مستقل حق

ابیاتی در آثار سنایی یافت می‌شود که نشان‌دهندهٔ این است که ازنظر او، خداوند تنها حقیقتِ موجود است و موجودات دیگر، وجودی مستقل از او ندارند؛ بلکه می‌توان وجود آن‌ها را عین ربط به خداوند دانست. سنایی همچنین از برهان رایج میان فلاسفه در اثبات وجود حق برای اثبات واجب‌الوجود بهره برده است. از دیدگاه او، خداوند قائم به ذات است:

همـــــه را واجـــــب‌الوجـــــود آمـــــد ممکنـــــاتش همـــــه ز جـــــود آمـــــد
(سنایی، ۱۳۶۰، ص. ۸۳)

هســـــت واجـــــب وجـــــود او دائـــــم زان کـــــه باشـــــد بـــــه ذات خـــــود قـــــائم
(سنایی، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۳)

این اندیشه در میان فلاسفه سابقه دارد؛ اما مقصود اصلی در این بخش، تأکید بر دیدگاه سنایی مبنی‌بر انحصار وجود حقیقی به خداوند است. ازنظر او، اعتقاد به وجود حقیقی هرچیزی جز خداوند، به معنای قائل‌شدن به شریک برای اوست:

هرچـــه را هســـت گفتـــی از بـــن و بـــار گفتـــی او را شـــریک هُـــش مـــی‌دار
(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۲)

سنایی در بخش دیگری از حدیقةالحقیقه مبدأ و معاد همهٔ موجودات را حق می‌داند و درنهایت می‌گوید خود جهان هم چیزی جز او نیست:

نیســـت گـــویی جهـــان ز زشـــت و نکـــو جـــز از او و بـــدو و بلکـــه خـــود او
(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۸)

در بخش‌های دیگری از همین کتاب نیز تنها وجود حقیقی را خداوند به شمار آورده است:

مـــادت او ز کهنـــه و نـــو نیســـت اوســـت کـــز هســـت‌هـــا بـــه جـــز او نیســـت
(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۶)

هرچـــه هســـت ای عزیـــز هســـت از او بـــود تـــو چـــون بهانـــه یـــاوه مگـــو
(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۹۱)

از دیدگاه ابن‌سینا، در جهان هستی فقط یک وجود مستقل هست و همهٔ موجودات دیگر، وابسته و نیازمند به آن‌اند؛ یعنی وابستگی تام به آن وجود مستقل دارند. عبارات زیر از ابن‌سینا مؤید این دیدگاه است:

«الوجود إما أن یکون محتاجاً إلی الغیر، فتکون حاجة إلی الغیر مقومة له، و إما أن یکون مستغنیاً عنه، فیکون ذلک مقوماً له. ولا یصح أن یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج، کما أنه لا یصح أن یوجد الوجود المستغنی محتاجا و إلا قد تغیر و تبدل حقیقتهما» (ابن‌سینا، ۱۴۱۱ق.، ص. ۱۷۹).

منظور ابن‌سینا از این عبارات آن است که وقتی وجودی محتاج به غیر خود باشد این احتیاج به غیر، ذاتی اوست و هرگز چنین موجودی به غنا نمی‌رسد؛ همان‌گونه که غنا نیز در ذاتِ وجودِ مستغنی است و هرگز به فقر تبدیل نمی‌شود.

ابن‌سینا وجودِ مستفاد از غیر را وجودی می‌داند که تعلق به غیر در ذات او نهفته و عین آن است، نه لازمه‌اش و استغنای از غیر را نیز عین ذات واجب می‌داند (ر.ک، ابن‌سینا، ۱۴۱۱ق.، ص. ۱۷۸). براین‌اساس، ازنظر او، غنا حقیقتِ خداوند و فقر حقیقت عالم است و این فقر زوال‌پذیر نیست؛ زیرا اگر فقر در حقیقت و ذات چیزی راه نداشته باشد، آن حقیقت غنی و مستقل است.

براین‌اساس، هنگامی که معلول از هرگونه استقلالی بی‌بهره باشد، در برابر علتی که به آن فیض می‌رساند چیزی جز ربط محض نخواهد بود. سنایی نیز در حدیقةالحقیقه می‌گوید:

جنـــبش نـــور ســـوی نـــور بـــود نـــور کـــی از آفتـــاب دور بـــود
(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۵)

منظور او همین است که عالم که در این مثل مانند نور آفتاب است، عین ربط و وابستگی به خورشید است و وجود مستقلی ندارد.

۳ـ۲. احاطهٔ علم الهی بر موجودات

سنایی معتقد به حضور همهٔ موجودات در علم قدیم الهی بوده است. او در یکی از قصایدش می‌گوید:

در ذات لطیف تو حیران شده فکرت‌ها　　بر علم قدیم تو پیدا شده پنهان‌ها

(سنایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶)

از مصراع دوم این بیت چنین استنباط می‌شود که موجودات پیش از ظهور در عالم هستی، در علم ازلی الهی پنهان بوده‌اند و در این عالم، مطابق با پیشینهٔ ازلی خود ظاهر می‌شوند. بنابراین، معلومات خداوند تابع علم او هستند.

وی در یکی از نامه‌های خود نیز به احاطهٔ علم قدیم الهی اشاره کرده است: «احاطت علم قِدم همه قدم‌ها را قلم کرده است و استغنای درگاه اله همه نقش نفس را خط در کشیده» (سنایی، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۸).

سنایی در *حدیقه* به‌صراحت از حضور طرح اولیهٔ ارکان مادی در علم قدیم الهی سخن گفته است:

زیر گردون به امر و صنع خدای　　ساخته چهار خصم بر یک جای
جمع ایشان دلیل قدرت اوست　　قدرتش نقش بند حکمت اوست
همه اضداد لیک ز امر اله　　همه با یکدگر شده همراه
همه را تا ابد به امر قدم　　زده نیرنگ در سرای عدم
چهار گوهر به سعی هفت اختر　　شده بی‌رنگ را گزارشگر

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۷)

نیرنگ در این شعر به معنای طرح اولیه است و ازنظر سنایی همهٔ موجودات تا ابد، به امر ازلی خداوند، در سرای عدم موجودند. در واقع، عناصر مادی با ظهورشان در این عالم، از حضور پیشین خود در علم الهی پرده برمی‌دارند. بنابراین، از دیدگاه او، موجودات این عالم تابع حضورشان در علم الهی هستند. این اندیشه نزد ابن‌سینا نیز سابقه دارد. علم الهی به اشیا در نگاه ابن‌سینا علم فعلی است و مراد از صور مرتسمه این نیست که علم خداوند تابع معلوم است؛ بلکه برعکس، معلوم تابع علم خداوند است، مانند سازندهٔ خانه که نخست نقشهٔ خانه را در ذهن ترسیم می‌کند و سپس آن را می‌سازد. در واقع، علم خداوند به غیر فعلی است نه انفعالی (ابن‌سینا، ۱۴۱۱ق.، ص. ۲۹).

مثال ابن‌سینا دربارهٔ نقشهٔ خانه و ساخت آن، مثال سنایی دربارهٔ نیرنگ یا طرح اولیهٔ آفرینش را به ذهن متبادر می‌کند. ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات* نیز به این موضوع می‌پردازد که علم به یک شیء گاه به‌گونه‌ای است که صور علمی مستفاد از معلوم خارجی است؛ در این حالت، علم تابع معلوم است و تغییر در آن شیء خارجی باعث تغییر در علم می‌شود. گاهی نیز علم به‌گونه‌ای است که معلوم خارجی مستفاد از علم است و علم ما به آن شیء پیش از وقوع آن شیء و در حال وقوع آن و پس از وقوعش صورت ثابت دارد. علم الهی به اشیاء از نوع دوم است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۳۹۸ـ۴۰۰).

۳ـ۳. تابع طبع‌نبودن خداوند

سنایی در حدیقةالحقیقه گفته است که صفات خداوند همچون خشم و رضایت تابع طبع نیست:

نـــه ز عجـــز اســـت دیـــری و زودیـــش　　نـــه ز طبـــع اســـت خشـــم و خشـــنودیش

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۲)

وی طبع را باعث کرم خداوند نمی‌داند؛ بلکه طبع را مانند دهر، تحت ارادهٔ خداوند به شمار می‌آورد:

دهـــــر نـــــی قالـــــب قـــــدیمی او　　طبـــــع نـــــی باعـــــث کریمـــــی او

نشـــود دهـــر و طبـــع بـــی قـــولش　　همچـــو جـــان از نهـــاد بـــی طـــولش

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۶)

به احتمال قوی، سنایی در این زمینه هم از ابن‌سینا تأثیر پذیرفته است. ابن‌سینا نیز اعمال خداوند و آفرینش را تابع طبع نمی‌داند؛ زیرا اگر آفرینش را نتیجهٔ اقتضای طبع الهی به شمار آوریم، منکر معرفت خداوند به آن‌چه خلق می‌کند و همچنین منکر رضایت و ارادهٔ او در خلق موجودات خواهیم شد. وی دراین‌باره می‌گوید: «لیس کون الکل عنه علی سبیل الطبع بأن یکون وجود الکل عنه لا بمعرفة و لا رضاً منه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ب، ص. ۲۷۴) سنایی هم خلق موجودات را نتیجهٔ قدرت الهی و قدرت خداوند را ظهور حکمت او دانسته است و از این طریق بر نقش اراده و حکمت خداوند در آفرینش تأکید کرده است (ر.ک. سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۷).

۳ـ٤. معیت حق با موجودات در عین تنزیه حق

سنایی در آثار خویش به معیت حق با موجودات توجه نشان داده است. وی در حدیقةالحقیقه می‌گوید:

هســـت‌هـــا تحـــت قـــدرت اوینـــد　　همـــه بـــا او و او همـــی جوینـــد

...جنـــبش نـــور ســـوی نـــور بـــود　　نـــور کـــی از آفتـــاب دور بـــود

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۵)

گرچـــه بـــی‌اوت قصـــد و نیـــرو نـــه　　کـــار دیـــن بـــی تـــو نـــی و بـــی او نـــه

در ره جبـــــر و اختیـــــار خـــــدای　　بـــی تـــو و بـــا تـــو نیســـت کـــار خـــدای

...همـــــه از کـــــارکرد الله اســـــت　　نیکبخـــت آن کســـی کـــه آگـــاه اســـت

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۶۱)

از دیدگاه ابن‌سینا، معلول همیشه همراه علت است و وجود معلول به‌همراه علت خود واجب و ضروری است؛ یعنی علت ضرورتاً معلول را پدید می‌آورد. برای همین علت و معلول به‌لحاظ زمانی با هم همراه هستند؛ اما این علت است که معلول را پدید می‌آورد: «فأذن وجود کل معلول واجب مع وجود علته و وجود علته واجب عنه وجود المعلول و هما معاً فی الزمان أو الدهر أو غیر ذلک و لکن لیس معاً فی القیاس إلی حصول الوجود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳الف، ص. ۱۶۷)

در ابیات یادشده، سنایی به این موضوع می‌پردازد که خلق، به‌مثابهٔ معلول، با حق به‌مثابهٔ علت، همراه است؛ ولی درنهایت، وجود خلق وابستگی تام به حق دارد؛ همچنان که وجود معلول وابستگی تام به وجود علت دارد. به گفتهٔ سنایی نور خورشید معلول خورشید است ولی درعین‌حال از آن جدا نیست.

بااین‌حال، سنایی در عین اشاره به معیت حق با خلق می‌کوشد تا خداوند را غیر از همهٔ موجودات در نظر آورد و او را تنزیه کند. برای همین معتقد به تجلی خداوند در جهان است و حساب تجلی را از حلول حق در موجودات و اتحاد حق با موجودات جدا می‌کند:

پیش آن کش به دل شکی نبود　　صورت و آینه یکی نبود
گرچه در آینه به‌شکل بوی　　آن که در آینه بود نه تویی
دگری تو چو آینه دگر است　　آینه از صورت تو بی‌خبر است
...گوید آن کس در این مقام فضول　　که تجلی نداند او ز حلول

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۸ـ۶۹)

با تو چون رخ در آینه مصقول　　نز ره اتحاد و روی حلول

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۲)

سنایی در رباعیات خویش نیز به معیت حق با خلق و درعین‌حال یکی نبودن خداوند با جهان اشاره کرده است:

ای بر علمت خرد رد و گردون دون　　از تو دو جهان پر و تو از هر دو برون

(سنایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۶۴)

این اندیشه در آثار ابن‌سینا نیز یافت می‌شود. ازنظر او، واجب‌الوجود صرف‌نظر از وجود، باید سلباً ازطریق هرگونه مماثلتی با دیگر موجودات تعریف شود و ایجاباً از راه حکم کردن به وجود همهٔ نسبت‌هایی که به آنها تعلق می‌گیرد؛ زیرا هرچیزی از او مشتق می‌شود، اما او با آن در هیچ‌چیزی شریک نیست و مصدر و منشأ همهٔ چیزهاست، بی‌آنکه هیچ‌یک از چیزهای مؤخر بر خود باشد (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۹۶۰م.، ص. ۳۵۴).

سنایی هم در مقام تنزیه خداوند، بر بی‌ضد و بی‌مانندبودن او تأکید می‌کند و شناخت‌ناپذیری ذات الهی را یادآور می‌شود:

ایا بی‌ضد و مانندی که بی‌مثلی و همتایی　　تو آن بی‌مثل و بی‌شبهی که دور از دانش مایی

(سنایی، ۱۳۸۵، ص. ۵۹۷)

ابن‌سینا نیز بر همین نکته تأکید می‌کند که خداوند مثل و ضدی ندارد و شناخت و تعریف او جز از راه عرفان عقلی امکان‌پذیر نیست. وی دراین‌باره می‌نویسد: «الاوّل لا ندّ له ولا ضدّ له و لا جنس له و لا فصل له فلا حدّ له و لا اشارة إلیه الا به صریح العرفان العقلی» (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۸).

۳ـ۵. حدوث و قِدَم

موضوع حدوث و قدم عالم یکی از مباحثی است که همواره توجه فلاسفه و متکلمان را به خود جلب کرده است. مسئلهٔ خلق عالم از دیرباز در میان یونانیان مطرح بوده است. برخی فلاسفهٔ یونان همچون ارسطو معتقد به قدم عالم بوده‌اند. کاپلستون دربارهٔ عقیدهٔ ارسطو دراین‌باره می‌نویسد: «محرک اول یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت می‌بخشد ولی آن را خلق نکرده است» (کاپلستون، ۱۴۰۰، ص. ۳۵۹).

این در حالی است که سنایی به خلقت خداوند باور دارد و در دیوان خویش برخلاف قول فلاسفه‌ای همچون ارسطو موضع‌گیری می‌کند:

خصم می‌گوید که صانع نیست، عالم بُد قدیم　　این ز طبع است و هیولی نیست این را کردگار
آن گهی منکر همی گردد که مصنوعات را　　صانعی باید مگر دیوانه است این گوش دار

(سنایی، ۱۳۸۵، ص. ۲۴۳)

سنایی برای رفع شبهه از اینکه خداوند فقط به عالم صورت می‌بخشد و خالق آن نیست، در مثنوی *طریق‌التحقیق*، او را آفرینندهٔ صورت و هیولی به شمار آورده است:

مایـــه بخـــش عقـــول اولـــی اوســـت　　فـــاطر صـــورت و هیـــولی اوســـت

(سنایی، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۴)

ابیات دیگری نیز در آثار سنایی یافت می‌شود که در ظاهر نشان‌دهندهٔ باور او به حدوث عالم یا خلق از عدم است. مانند:

صـــنع او را مقـــدم اســـت عـــدم　　ذات او را مســـلم اســـت قـــدم

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۷)

چنان‌که مشخص است سنایی در این بیت از قدم ذاتی سخن به میان آورده است و خداوند را قدیم ذاتی به شمار آورده است. این نشان می‌دهد که سنایی تفکیک حدوث و قدم ذاتی از حدوث و قدم زمانی را در نظر داشته است. ازنظر فلاسفه حدوث زمانی به این معناست که چیزی در آغاز معدوم باشد و سپس در زمان خاصی پدید آمده باشد. قدیم زمانی به معنای چیزی است که سابقهٔ عدم زمانی نداشته باشد و همواره موجود بوده باشد. اما حدوث ذاتی به این معناست که چیزی در ذات خود وابسته به چیز دیگری باشد و قائم به ذات خود نباشد. قدم ذاتی به این معناست که چیزی در ذات خود وابسته به دیگری نباشد و قائم به ذات باشد.

برای تبیین دیدگاه سنایی دربارهٔ حدوث و قدم عالم، آشنایی با اصطلاحات فلسفی همچون صنع و ابداع، ضروری است. ابن‌سینا در تعریف ابداع گفته است: «الابداع هو أن یکون من الشیء وجود لغیره، متعلق به فقط، دون توسط من مادة أو آلت أو زمان. و ما یتقدم عدم زمانی لم یستغن عن توسط والابداع اعلی مرتبة من التکوین و الاحداث» (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۸). با این حساب، ابداع تعلق هستی چیزی به چیز دیگر است، بدون آنکه به وساطت ماده آلت یا زمان نیازی داشته باشد و هرچیزی که عدم زمانی بر آن سابق است، بی‌نیاز از واسطه نیست. ملکشاهی دراین‌باره می‌گوید: «هرچیزی که مسبوق به عدم زمانی باشد از واسطه بی‌نیاز نخواهد بود. به‌این‌ترتیب، ابداع در مجردات و صنع در مادیات و زمانیات استعمال می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۹). ابیات زیر از حدیقةالحقیقه نشان می‌دهد که سنایی تفاوت صنع و ابداع را در نظر داشته است:

همـــه از صـــنع اوســـت کـــون و فســـاد　　خلـــق را جملـــه مبـــدأ اســـت و معـــاد

...اختیـــار آفـــرین نیـــک و بـــد اوســـت　　باعـــث نفـــس و مبـــدع خـــرد اوســـت

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۱)

چنان‌که از ابیات برمی‌آید، سنایی برای مادیاتی که دچار کون و فساد می‌شوند واژهٔ صنع و برای خرد که امری مجرد است، واژهٔ ابداع را به کار می‌برد. او خداوند را باعثِ نفس می‌داند. گویا او متوجه تفاوت ابداع و انبعاث نیز بوده است. مشکور در تعریف این دو اصطلاح می‌نویسد: «انبعاث در مورد چیزی است که نه در مکان باشد نه در زمان، ولی پدید آمده باشد از چیزی دیگر. اما ابداع چیزی را گویند که او نیز نه در مکان باشد نه در زمان، ولیکن از چیز دیگری پدید نیامده باشد» (مشکور، ۱۳۶۸، ص. ۴۵). در جهان‌بینی سنایی، نفس به‌واسطهٔ خرد پدید آمده است (سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۰۸)؛ حال آنکه خرد بی‌واسطه از حق پدید آمده است. ازاین‌رو، وی خداوند را باعثِ نفس و مبدع خرد می‌داند (سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۱).

سنایی در بخش دیگری از حدیقةالحقیقه می‌گوید:

نقطـــه و خـــط و ســـطح بـــا صـــفتش　　هســـت چـــون جســـم و بعـــد و شـــش جهـــتش

مبـــدع آن ســـه از ورای مکـــان　　خـــالق ایـــن ســـه از درون زمـــان

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۱)

سنایی برای نقطه، خط و سطح که از امورغیر مادی‌اند، واژهٔ ابداع را به کار برده و تأکید کرده است که ابداع این مجردات، از ورای مکان صورت گرفته است. در مقابل، او برای جسم، بُعد و جهات، عبارت «خلق از درون زمان» را به کار برده است. بنابراین، او به تفاوت خلق و ابداع نیز توجه کرده است.

ابن‌سینا در تقسیم بندی‌ای کلی، خلق مخلوقات را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱- تکوین: معلول (مخلوق) دارای هستی مادی باشد.

۲- احداث: معلول دارای وجود زمانی باشد.

۳- ابداع: هستی آن به چیز دیگری تعلق نداشته باشد، بدون احتیاج به ماده و زمان، هیچ‌چیزی به غیر از ذات علت بر او مقدم نباشد (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق.، ص. ۱۰۰).

ابن‌سینا مرتبهٔ ابداع را برتر از تکوین و احداث می‌داند؛ زیرا هستیِ ماده به تکوین و هستیِ زمان به احداث نیست؛ بلکه آنها ابداعی‌اند. از این منظر، ابداع بالاترین مرتبهٔ آفرینش و از صفات ذاتی خداوند به شمار می‌رود (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۸ـ۲۹۹).

به نظر می‌رسد سنایی در به‌کارگیری اصطلاحات ابداع، صنع و خلق، از تفکیک عدم زمانی و عدم مجامع ابن‌سینا تأثیر پذیرفته باشد . ابن‌سینا می‌گوید:

> «موجودات ازلی که علت آنها نسبت به آنها تقدم رتبی دارد تنها عدم مجامع دارند (عدمی که با وجود قابل جمع است و وصف تمام ممکنات است) نه عدم مقابل و زمانی. به همین جهت، وجودشان ابداعی و قدیم است. برخلاف موجودات تکوینی که هر دو نوع عدم مجامع و مقابل را دارند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳الف، ص. ۳۴۲ـ۳۴۳).

بر پایهٔ این تعریف، آنچه ابداع می‌شود می‌تواند قدیم نیز باشد.

شواهدی در اشعار سنایی یافت می‌شود که نشان می‌دهد او افزون‌بر اینکه قائل به حدوث عالم بوده است، معتقد به خلق از عدم مطلق نبوده است. سنایی در *حدیقه* می‌گوید:

او نهادست هم به امر قدم — صورت اندر هیولی عالم

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۰)

معنای این بیت این است که امر قدیم الهی به هیولیِ این عالم صورت بخشیده است. گویا این عالم به‌لحاظ زمانی قدیم است ولی به‌لحاظ ذاتی حادث است؛ زیرا ازطرفی امر الهی قدیم است و میان امر الهی و صورت بخشیدن به این عالم فاصلهٔ زمانی متصور نیست. چنان‌که سنایی در این بیت نیز می‌گوید، امر قدیم الهی صورت در هیولی این عالم نهاده است. پس این جهان همواره دارای صورت بوده است. ازسوی‌دیگر، این جهان حادث ذاتی است؛ زیرا وابسته به امر الهی است و قائم به ذات نیست. سنایی در مثنوی *طریق‌التحقیق* می‌گوید:

کاف و نون چون به یکدگر پیوست — شد پدید آنچه بود و باشد و هست

هرچه موجود شد ز امرش دان — پیشتر عقل آمد آنگه جان

(سنایی، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۱)

این ابیات نیز تأییدی بر بیت پیشین است. سنایی در این ابیات می‌گوید که همهٔ موجودات، اعم از آنچه در گذشته و حال وجود داشته‌اند و آنچه در آینده پدید خواهند آمد، بلافاصله پس از امر (کُن) موجود شده‌اند. ازسوی‌دیگر، مطابق ابیات پیشین، امر الهی قدیم است.

سنایی در مثنوی *طریق‌التحقیق* واژهٔ ابداع را برای جسم نیز به کار برده است:

زانکه معبود انس و جان است او　　مبدع جسم و عقل و جان است او

(سنایی، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۴)

به‌کارگیری واژهٔ ابداع برای جسم به این معناست که حتی جسم نیز برای به وجود آمدن نیاز به وساطت آلت و زمان ندارد. این برداشت می‌تواند دلیلی بر اعتقاد سنایی به قدیم بودن عالم به‌لحاظ زمانی باشد. تأثیرپذیری سنایی از اندیشه‌های سینوی دراین‌باره نیز آشکار است؛ زیرا بوعلی نیز می‌گوید:

«اگر کل عالم را نسبت به علت اول ببینیم، می‌توان درمجموع آن را ابداعی دانست؛ چراکه همهٔ عالم ازجمله هیولای اولی مسبوق به ماده نیست و از کتم عدم به وجود آمده. همچنان که اگر معنای احداث را توسعه دهیم شامل کل عالم نیز می‌شود. به این معنا که همهٔ عالم حادث بعد العدم است، نه بعدیت زمانی، بلکه بعدیت رتبی و ذاتی» (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۳الف، ص.۳۴۲ـ۳۴۳).

عین عبارت ابن‌سینا دربارهٔ نسبت دادن ابداع به کل عالم این است: «فالکل إذن بالقیاس إلی العلة الاولی مبدع» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳الف، ص. ۳۴۳).

ابن‌سینا در آثارش به‌صراحت عالم را قدیم زمانی فرض کرده است و درعین‌حال، خلق‌شدن عالم از عدم را نیز تأیید کرده است: «و العالم مخلوق من عدم و لکنّه قدیم. کان الله و خلق لا أنّه کان ثمّ خلق، لأن القول بحدوث العالم... یؤذن بطروء التغیر علی الله و هذا محال» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳الف، ص. ۲۲).

بنابراین، ازنظر ابن‌سینا خدا از وقتی که بوده است خلق کرده است و نمی‌توان گفت او ابتدا بوده و سپس خلق کرده است. ازنظر او، باور به حدوث زمانی عالم مستلزم تغییر در حال خداوند است و این محال است. ازطرفی، ابن‌سینا در *اشارات* از حدوث ذاتی سخن به میان آورده است:

«هر موجودی که هستی آن از غیر باشد خودبه‌خود سزاوار نیستی است و یا خودبه‌خود هستی ندارد؛ بلکه هستی آن از غیر است. بنابراین، برای آن هستی نیست، پیش از آنکه برای آن وجودی باشد و این همان حدوث ذاتی است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۴).

۳ـ۶. سلطهٔ حکمت الهی بر نظام احسن

اشعار فراوانی در آثار سنایی یافت می‌شود که نشان می‌دهد او معتقد به نظام احسن در آفرینش الهی است. ازنظر او خیر و شر اموری نسبی‌اند و هر موجودی در این جهان بر پایهٔ ضرورتی که ناشی از حکمت الهی است پدید آمده است:

خواه امید گیر و خواهی بیم　　هیچ بر هرزه نافرید حکیم

...خلق را داده از حکیمی خویش　　هرکه را بیش حاجت آلت بیش

...در جهان آنچ رفت و آنچ آید　　و آنچ هست آنچنان همی باید

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۳)

او این ضرورت را با خیر محض یکی می‌داند:

هرچه بر من قضای تو بنوشت　　همه نیکو بود نباشد زشت

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۱)

ازنظر سنایی هر آنچه بلا و شر به نظر می‌رسد نیز در واقع خیر محض است:

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

(سنایی، ۱۳۹۴، ص.۸۶)

چنان‌که مشخص است سنایی حکمت الهی را دلیل بر احسن بودن نظام جهان به شمار آورده است. این اندیشه در ابن‌سینا سابقه دارد. ابن‌سینا معتقد است که موجودات به اقتضای حکمت الهی در بهترین حالت ممکن آفریده شده‌اند و در واقع از آنچه شایسته و درخور استعداد آنهاست تخلفی نشده است. اگر بهتر از این وجه ممکن بود به همان ترتیب ایجاد می‌شدند (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۴).

ازنظر ابن‌سینا در کتاب *شفا*، شر امری عدمی است که ذات ندارد و آن عدم جوهر، عدم ذات یا عدم کمالی از کمال‌های شیء است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۳۵۵).

سنایی به‌صراحت از عدمی بودن شر سخنی به میان نیاورده است و بیشتر بر این موضوع تأکید می‌کند که خیر و شر در نسبت با افراد و موقعیت‌ها معنی پیدا می‌کند:

شاه را چون خزانه آراید — چیز بد همچو نیک در باید
گرچه کژدم ز نیش بگزاید — دارویی را هَمَت به کار آید

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۰)

مار اگر چه به خاصیت بدخوست — پاسبان درخت صندل اوست

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۳)

براین‌اساس، می‌توان گفت که ازنظر سنایی شر اصالت ندارد و اگر شری در عالم مشاهده می‌شود، جنبهٔ عاریتی دارد و درنهایت منجر به خیر خواهد شد. به نظر می‌رسد، او دراین‌باره نیز یا تحت‌تأثیر ابن‌سیناست یا اینکه موافق با اوست.

ابن‌سینا معتقد است شر اندک دربارهٔ اشخاص موجودات، به‌تبع نیاز به خیر موجود در آنها ضرورت پیدا می‌کند (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۶۷۳). ازنظر او ایجاد نکردن خیر کثیر برای پرهیز از شر اندک، شر کثیر است. ابن‌سینا این شر را که مقصود بالعرض است، بالعرض داخل در قدر و مرضی خدا می‌داند (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص. ۳۱۹ـ۳۲۰).

سنایی در بخش دیگری از حدیقةالحقیقه می‌گوید:

هرچه او کرده عیب او مکنید — با بد و نیک جز نکو مکنید
...زشت و نیکو به نزد اهل خرد — سخت نیک است از او نیاید بد
...آن نکوتر که هرچه زو بینی — گرچه زشت آن همه نکو بینی

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۳ـ۸۴)

این ابیات سنایی نیز تأییدی بر همین نظریه است که آنچه در بدو امر شر یا زشت به نظر می‌آید، درنهایت زمینه‌ساز خیر بزرگ‌تر است و شر مقصود اصلی نیست؛ بلکه مقصود بالعرض است.

۳ـ۷. صیرورت و نظریهٔ چرخه‌ای مبدأ و معاد

یکی از مباحثی که در آثار سنایی بارها به آن پرداخته شده است مسئله مبدأ و معاد است. ازنظر او، همهٔ موجودات سرانجام به همان مبدأیی بازمی‌گردند که از آن پدید آمده‌اند (سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۶۱).

دیدگاه سنایی درخصوص مبدأ و معاد، در اندیشه‌های ابن‌سینا سابقه دارد. ابن‌سینا در رسالهٔ *مبدأ و معاد* دراین‌باره می‌گوید:

«پس این ترتیب به همان ترتیب نخست برمی‌گردد و بر آن دور می‌زند. در آنجا از اشرف آغاز شده و به‌سوی ادنی سرازیر گردیده تا به اسطقسات رسیده و متوقف گشته. در اینجا از ادنی به‌سوی اشرف آغاز شده، به عکس اول. پس از مبدأ اول به

سوی اسطقسات ترتیبی است بر نظام مبادی و از اسطقسات به انسان ترتیبی است که بر نظام مبادی بازگشت دارد و چون نوبه به انسان برسد معاد و بازگشت تمام است و انسان را بازگشت حق است و برای اوست تشبه به مبادی عقلیه و چنان است که گویا عالم وجود بر خود دور زده است. پس ابتدا عقل، پس از آن نفس، پس اجسام وجود یافته، باز نفسی و بعد عقلی که به مرتبهٔ مبادی بازگردد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۴ـ۱۷۵).

به نظر می‌رسد سنایی دربارهٔ موضوع مبدأ و معاد و قوس نزول و صعود در عالم، تحت‌تأثیر اندیشهٔ ابن‌سینا بوده است. او در طی ابیاتی در حدیقةالحقیقه همین مطلب را دربارهٔ نظریهٔ چرخه‌ای مبدأ و معاد بیان کرده است:

ز اول جان و آخر مرجان — فاعل و منفعل در این دو میان
در سرای صفت پذیر فنا — از پی رفعت قصور و بنا
عقل در بند امر بنشسته — نفس در شوق عقل دل خسته
صورت از بهر مایه اندربند — نه فلک را به دست هفت کمند
وز درون فلک چهار گوهر — همه در بند و خصم یکدیگر
سه موالید از این چهار ارکان — چون نبات و معادن و حیوان
چون نباتی غذای حیوان شد — حیوان هم غذای انسان شد
نطق انسان چو شد غذای ملک — تا بدین روی باز شد به فلک

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۱)

چنان‌که مشخص است سنایی نیز مانند ابن‌سینا بر این باور است که قوس نزولی از مبدأ اول آغاز می‌شود و به عناصر اربعه می‌رسد؛ سپس قوس صعودی از عناصر اربعه آغاز می‌شود و پس از آن به انسان می‌رسد و انسان نیز درنهایت به‌سوی حق بازمی‌گردد.

۳ـ۸. نفی معاد جسمانی

در آثار سنایی ابیات و عباراتی یافت می‌شود که می‌توان از آنها چنین استنباط کرد که سنایی معتقد به حشر اجساد در قیامت نیست. وی در یکی از نامه‌های خود حساب جوهر آدمی را از جسم او جدا می‌کند و پس از مرگ، مرجع حواس پنج‌گانه را عدم و محل بازگشت عناصر جسم را ارکان می‌داند؛ ولی معتقد است که جوهر انسان درنهایت باید به عالم قدس بپیوندد. عین عبارات او چنین است:

«چون جوهر آدمیزاد را از لباس آب و خاک مجرد کنند و پنج جاسوس نفسانی‌اش را در زندان عدم محبوس کنند و چهار میخ جسمانی‌اش را به چهار معدن باز فرستند، خاکش را به خاک رسانند اما پاکش هنوز به پاک نرسیده باشد» (سنایی، ۱۳۹۹، ص. ۴۲).

وی در یکی دیگر از نامه‌هایش از اتصال ارواح در ریاض انس سخن می‌گوید و به زوال ترکیب اشاره می‌کند. او از زوال صورت با دمیدن در صور سخن می‌گوید و درنهایت در بیتی یادآور این نکته می‌شود که زوال جسم و صورت اهمیتی ندارد، وقتی که جان باقی است. عین عبارات او دراین‌باره چنین است:

«چون ارواح را در حظایر قدس و ریاض انس این چنین اتصالی باشد، ترکیبی را چه تعهد باید کردن که نقش ترتیبش به سطوت بی‌انصافی فروریزد. صورتی را چه تفقد باید کردن که عِرق نسب‌هایش به صدمهٔ صوری از هم بگسلد»

صورت ار با تو نباشد گو مباش — خاک بر سر جسم را چون جان تو راست

(سنایی، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۲ـ۱۳۳)

براین‌اساس، می‌توان گفت دیدگاه سنایی دربارهٔ معاد جسمانی، به نظر فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا شبیه‌تر است تا نظر متکلمانی مانند غزالی. یکی از مسائلی که غزالی به‌واسطهٔ آن ابن‌سینا را تکفیر می‌کند، همین مسئلهٔ نفی معاد جسمانی است. او در *تهافت الفلاسفه* گفته است:

«قلنا تکفیرهم لابدّ منه فی ثلاث مسائل: (ا) إحدها مسئلة قدم العالم و قولهم إن الجواهر کلّها قدیمة. (ب) و الثانیه قولهم إن الله تعالی، لایحیط علماً بالجزئیات الحادثة من الأشخاص.(ج) و الثالثة إنکارهم بعث الاجساد و حشرها» (غزالی، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۳ـ۲۹۴).

چنان‌که مشخص است غزالی به سه دلیل فلاسفه را تکفیر می‌کند: باور ایشان به قِدم عالم، عدم علم خداوند به جزئیات و انکار معاد جسمانی. این در حالی است که ابوعلی سینا پذیرش معاد جسمانی را منوط به پیروی محض از شریعت می‌داند و ازنظر او اثبات معاد جسمانی به‌لحاظ عقلی محال است. او در برخی از آثارش به این موضوع پرداخته است. برای مثال، وی در رسالهٔ اضحویه، پس از رد سه نظریهٔ معاد جسمانی، معاد جسمانی‌ـروحانی و معاد به‌شکل تناسخ، تنها معاد روحانی را ممکن می‌داند و در سه فصل آن را اثبات می‌کند (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۴الف، ص. ۶۲ـ۷۶).

۳ـ۹. ماده و صورت

سنایی در آثار مختلفش بارها به ماده و صورت که از مفاهیم فلسفی‌اند، اشاره کرده است. ماده یا هیولا همان قابلیت محض است که وقتی دارای صورت می‌شود، وجود خارجی پیدا می‌کند. او در فصلی با عنوان «اندر صنع و قدرت» در حدیقةالحقیقه می‌گوید این هیولا یا ماده است که پذیرای صورت می‌شود:

عقل را کرده قابل سورت　　مایه را کرده قابل صورت

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۸۷)

در بخش دیگری از حدیقةالحقیقه آمده است:

عقل شد خامه نفس شد دفتر　　مایه صورت پذیر و جسم صور

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۶)

در واقع، این بیت بیانگر این است که ازنظر او وقتی که مایه یا هیولا پذیرای صورت می‌شود، اجسام صورت خارجی پیدا می‌کنند.

این تفکر در ابن‌سینا نیز سابقه دارد. او می‌گوید: «صورت آن چیزی است که جسم هستی خود را از آن می‌گیرد. در واقع، با افاضهٔ صورت به ماده، ماده از بالقوگی خارج شده و بالفعل می‌گردد» (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۱۱ق.، ص. ۶۷).

سنایی در بخش دیگری از *حدیقه* می‌گوید:

صورت از بهر مایه اندر بند　　نه فلک را بدست هفت کمند

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۱)

از این بیت چنین استنباط می‌شود که سنایی صورت و مایه را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند. همان‌طور که در بیت پیشین، مایه را پذیرای صورت دانسته بود، در این بیت صورت را در بند مایه یا هیولا می‌داند. در واقع، سنایی متوجه این نکته بوده است که صورت و مایه هیچ‌کدام مستقل از دیگری وجود خارجی ندارند و تفکیک آن دو فرض ذهن ماست.

به نظر می‌رسد سنایی دراین‌باره نیز تحت‌تأثیر ابن‌سینا بوده است؛ زیرا ابن‌سینا نیز صورت و مایه را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانسته است. بوعلی‌سینا دراین‌باره گفته است: «الصورة سبب للهیولی فی تقومها و وجودها بالفعل و الهیولی سبب للصورة

فی تشخصها و إن لم تکن سببا لوجودها و إذا فارقت الصورة الهیولی بطل تشخصها فبطلت إذ تعین وجودها فی تلک المادة» (ابن‌سینا، ۱۴۱۱ق.، ص. ۶۷).

از دیدگاه ابن‌سینا، عقل فعال فاعل واقعی کون و فساد در عالم تحت قمر و واهب الصور در آن است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۹۳۸م.، ص. ۱۸۴، ۲۷۸). ازطرفی سنایی نیز عقل را واهب‌الصور دانسته است:

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

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۰)

براین‌اساس، می‌توان گفت سنایی در این زمینه یا متأثر از ابن‌سیناست یا موافق با اوست.

۳ـ۱۰. تجرد عقل و اتحاد عقل و عاقل و معقول

سنایی مانند فلاسفه بر تجرد عقل کل تأکید کرده و آن را برتر از صورت، مکان و محل دانسته است (ر.ک. سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۹). در بخشی دیگر از حدیقةالحقیقه نیز جهات بالا، پایین، چپ و راست را برای عقل بی‌معنا شمرده است که این دیدگاه نیز بر تجرد عقل دلالت دارد (ر.ک. سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۵)؛ زیرا امر مجرد فارغ از هرگونه جهتی است و نسبت دادن جهات به شیء مکانمند امکان‌پذیر است. از دیدگاه سنایی، برهنگی یا همان تجرد عقل است که باعث می‌شود بتواند علت فهم و هوش باشد:

علت فهم و وهم و هوش آمد — که برهنه، برهنه پوش آمد
غیب را بهر دولت دو سرای — گاه پوشیده گه صریح نمای
شده بی هیچ عیب و ریب و شکی — عقل و معقول و عاقل این سه یکی

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۶)

ابن‌سینا نیز تجرد عقل را عامل تعقل می‌داند. ازنظر او در عالم تعقل و تفکر هرچه خالص و عاری از شوائب و غیرمادی باشد هم عامل است و هم قابل؛ زیرا به هیچ‌گونه مانع مادی بر نمی‌خورد و از این گذشته برای ایجاد حالت غیرمادی یا مجردی که هم نشانهٔ عاقلیت است و هم معقولیت، نیازمند هیچ‌گونه عامل خارجی نیست (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۹۶۰م.، ص. ۳۵۸).

چنان‌که گذشت، سنایی پس از اشاره به تجرد عقل و نقش آن در فهم و هوش، بی‌درنگ به اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌پردازد. از دیدگاه سنایی، تنها اتحاد عقل و عاقل و معقول است که هیچ‌گونه ریب و شکی باقی نمی‌گذارد. در این نوع از شناسایی، فاصله‌ای میان شناسنده و شناخته‌شده وجود ندارد تا موجب شک و تردید دربارهٔ صحت معرفت شود. ارسطو نیز به‌صراحت به اتحاد عقل و عاقل و معقول اشاره کرده است. وی می‌گوید: «عقل خود معقول است. همان‌گونه که معقولات چنین‌اند؛ زیرا دربارهٔ واقعیات غیرمادی بین اندیشنده و اندیشیده یگانگی است» (ارسطو، ۱۳۴۹، ص. ۲۲۲).

ابن‌سینا در کتاب *نجات* به تجرد عقل و اتحاد عقل و عاقل و معقول پرداخته است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۴ب، ص. ۲۴۴). او در رسالهٔ *العروس* نیز مسئلهٔ اتحاد عقل و معقول را بررسی کرده است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۹۵۲م.، ص. ۳۹۶).

۳ـ۱۱. حدوث و قدم نفس انسانی

بحث حدوث و قدم نفس انسانی نیز در کانون توجه سنایی قرار گرفته است. وی دراین‌باره می‌گوید:

روح مـــا کـــو ز نیســـت هســـت آمـــد　　دان کـــه جاویـــد پـــای بســـت آمـــد

(سنایی، ۱۳۶۰، ص. ۷۶)

از این بیت می‌توان چنین استنباط کرد که از دیدگاه سنایی، نفس انسانی حادث است و به بدن تعلق گرفته است، اما پس از فنای جسم، جاویدان باقی خواهد ماند. براین‌اساس، به نظر می‌رسد دیدگاه سنایی در این زمینه با آرای ابن‌سینا هم‌خوانی دارد. ابن‌سینا دربارهٔ نفوس انسانی می‌گوید: «اکنون درست کنیم که نفس مردم حادث است با حدوث بدن» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۷). وی پس از بیان دیدگاه خود در این رساله، به‌تفصیل به اثبات حدوث نفس می‌پردازد. وی در کتاب *شفا* نیز تصریح می‌کند: «نفس وجود مجرد سابق بر بدن ندارد و حادث است» (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۶۳ب، ص. ۱۴۴ـ۱۴۵).

هرچند ابن‌سینا به حدوث نفس اعتقاد دارد، درعین‌حال معتقد به جاودانگی نفس نیز هست. به بیان دیگر، اگرچه نفس به‌همراه بدن حادث است، در بقای خود به بدن نیاز ندارد. او دراین‌باره می‌گوید: «لا تعلّق للنفس فی الوجود بالبدن، بل تعلّقه فی الوجود بالمبادی الآخر الّتی لا تستحیل ولا تبطل» (ابن‌سینا، ۱۹۸۲م.، ص. ۲۲۵).

۳ـ۱۲. مراتب موجودات

ابن‌سینا در رساله‌ای با عنوان *در حقیقت و کیفیت سلسلهٔ موجودات*، که به زبان فارسی نگاشته شده است، می‌گوید:

«اول چیزی که از وجود حق به وی پیوست عقل است و از امر حق تعالی صادر شد بی‌هیچ واسطه... عقل را نیز این قوت ایجاد حاصل شد تا موجودی دیگر در وجود آمد به‌واسطهٔ قدرتی که از امر یافته بود... و آن نیست مگر نفس... پس ذات طبیعت به قوت نفس که از امر یافته بود حاصل شد... و عنصر چون در رتبت چهارم افتاد او را چهار اثر معین حاصل بود: یکی امری و یکی عقلی و یکی نفسی و یکی طبیعی» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۲ـ۲۰).

مشخص است که ابن‌سینا بر نقش امر در تمامی مراتب موجودات تأکید دارد. براین‌اساس، چنین نیست که عقل بی‌واسطه از امر حق صادر شده باشد و سپس، مستقل از آن، به ایجاد نفس بپردازد؛ بلکه سیطرهٔ امر در همهٔ مراتب موجودات جاری است. این دیدگاه در اندیشهٔ سنایی نیز بازتاب یافته است. سنایی در مقدمهٔ حدیقةالحقیقه، مانند ابن‌سینا، از مراتب امر، عقل، نفس و طبیعت سخن به میان آورده است:

«سپاس و ستایش مبدعی راست که سخن پاک و سخندان و سخنگوی را ابداع کرد و حمد و مدح مخترعی راست که به پرتو نور این دو شریف، صورت و مایه را اختراع کرد، نگارگر وجود را و آن طبیعت کلی به‌واسطهٔ این صورت و مایه بجنبانید، نگارپذیر وجود را و آن جسم اعظم بود در سه بُعد طول و عرض و عمق جلوه‌گر کرد و پس از سخندان کل علت دهر ساخت و از سخنگویان پاک علت زمان، بعد آن هفت پدر علوی را و چهار مادر سفلی را تنقیت کرد، و پس به وسایط این هفت و چهار سه نوع فرزند در زیر این گنبدخانه تربیت کرد» (سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۲۷).

به نظر می‌رسد در این عبارات منظور سنایی از «سخن پاک» همان لفظ (کُن) یا امر الهی و مقصودش از «سخندان و سخن‌گوی» همان عقل و نفس باشد؛ دو حقیقتی که به‌واسطهٔ پرتو نور آنها سایر موجودات پدید می‌آیند. سنایی در متن حدیقةالحقیقه نیز عقل و نفس را پدر و مادر جهان به شمار آورده است (سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۰۵). همچنین، وی سخندان کل را علت دهر و سخنگوی پاک را علت زمان معرفی می‌کند که این امر نیز می‌تواند مؤید آن باشد که مقصود او از این دو، همان عقل و نفس است. براین‌اساس، سنایی در این عبارات به‌ترتیب از خداوند، عقل، نفس، صورت و مایه، طبیعت کلی، جسم اعظم، دهر، زمان، آبای علوی، عناصر اربعه و موالید سه‌گانه سخن گفته است.

۳ـ۱۳. روح قدسی ورای نفس ناطقه

سنایی در ابیات زیر به‌ترتیب از ساحت‌های معرفتی مربوط به حس یا حیوان، عقل یا انسان و روح قدسی یا فرشته سخن گفته است:

تا نیاید ز حس برون حیوان — ره نیابد به مرتبهٔ انسان
پس چو انسان ز نفس ناطقه رست — روح قدسی به‌جای آن بنشست
چون برون شد ز جان گوینده — شد به جان فرشتگان زنده

(سنایی، ۱۳۹۴، ص. ۷۲۴)

چنان‌که از ابیات پیشین برمی‌آید، سنایی روح قدسی را ورای نفس ناطقه می‌داند. به نظر می‌رسد که وی دراین‌باره هم تحت‌تأثیر اندیشه‌های ابن‌سینا است. از دیدگاه ابن‌سینا، قوّهٔ شهودی در اوج خود، قوّهٔ قدسی یا نبوی است. ابن‌سینا در این زمینه بیان می‌کند که عقل همواره محدود به پیوندهایش با اجسام مادی است و بنابراین، نمی‌تواند به کمال معرفتی یا سعادت و... دست یابد (نسیبه، ۱۳۸۸، ص. ۹۵).

٤. نتیجه‌گیری

شباهت میان اندیشه‌های سنایی و برخی آرای فلسفی ابن‌سینا، این احتمال را تقویت می‌کند که سنایی به‌طور مستقیم از اندیشه‌های ابن‌سینا تأثیر پذیرفته باشد؛ به‌ویژه باتوجه‌به جایگاه برجستهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا در روزگار سنایی که فلسفه‌ای بی‌رقیب بود. بنابراین، می‌توان احتمال داد که سنایی، باتوجه‌به آشنایی‌اش به مباحث فلسفی، آثار ابن‌سینا را مطالعه کرده باشد. افزون‌بر این، سنایی در میان فلاسفه و آثار فلسفی، فقط از ابن‌سینا و آثار او در ضمن اشعار خویش نام برده است؛ نکته‌ای که می‌تواند قرینه‌ای دیگر بر تأثیرپذیری مستقیم وی از اندیشه‌های ابن‌سینا باشد.

البته ازآنجاکه اشعار سنایی، چنان‌که اقتضای شعر است، دربرگیرندهٔ مسائل تخصصی فلسفه نیستند و او بیشتر از کلیات مباحث فلسفی سخن گفته است، نمی‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که او در همهٔ مباحث فلسفی مطرح‌شده در آثارش تحت‌تأثیر مستقیم شخص ابن‌سینا بوده است. بنابراین، ممکن است سنایی در برخی موارد از اخلاف و اسلاف ابن‌سینا نیز تأثیر پذیرفته باشد؛ اما آنچه در این پژوهش اهمیت دارد ــ چنان‌که از عنوان مقاله نیز برمی‌آید ــ بررسی نمودهای اندیشهٔ ابن‌سینا در آثار سنایی است. ازاین‌رو، حتی اگر سنایی در برخی از این مباحث تحت‌تأثیر اسلاف ابن‌سینا هم بوده باشد، برای این پژوهش اهمیت دارد که ابن‌سینا نیز همان اندیشه‌ها را مطرح کرده است. همچنین، اگر سنایی از اخلاف ابن‌سینا نیز تأثیر پذیرفته باشد، نکتهٔ مهم آن است که دیدگاه‌های ابن‌سینا از سرچشمه‌های فکری این مباحث بوده‌اند.

نکتهٔ درخور توجه دیگر آن است که هرچند برخی اندیشه‌های فلسفی به آثار سنایی راه یافته‌اند، نمی‌توان آثار او را در زمرهٔ آثار فلسفی به شمار آورد. همچنین، بسامد اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا در اشعار سنایی نیز چنان نیست که بتوان سنایی را پیرو فلسفهٔ ابن‌سینا دانست. بنابراین، طبیعی است که سنایی ضمن بهره‌مندی از برخی آرای ابن‌سینا، منتقد فلسفهٔ او نیز باشد و درمجموع، در فضای فکری فلسفهٔ مشاء قرار نگرفته باشد؛ چنان‌که حتی بزرگ‌ترین مخالفان فیلسوفان دوران‌ساز تاریخ نیز در پاره‌ای مباحث از آرای این اندیشمندان تأثیر پذیرفته‌اند. تأثیرپذیری از میدان فکری‌ای که امثال ابن‌سینا در تاریخ اندیشه پدید آورده‌اند، امری اجتناب‌ناپذیر است.

شباهت میان اندیشه‌های سنایی و آرای ابن‌سینا در پاره‌ای مباحث الهیاتی آشکار است. برای نمونه، موضوعاتی همچون وابستگی تام موجودات به حق، احاطهٔ علم الهی، تأکید بر ارادهٔ الهی و تابع طبع‌نبودن خداوند و معیت حق با موجودات در عین تنزیه حق، ازجمله مباحث الهیاتی مشترک در آثار ابن‌سینا و سنایی است. البته در برخی از این مباحث، میان فلاسفهٔ الهی و متکلمان اختلاف چندانی وجود ندارد؛ بااین‌حال، سنایی در برخی از مباحث مذکور از زبان فلاسفه و اصطلاحات ایشان استفاده می‌کند و این موضوع ظنّ تأثیرپذیری وی از ابن‌سینا را تقویت می‌کند. به‌ویژه اینکه سنایی در برخی مباحث مربوط به الهیات، مانند سلطهٔ حکمت الهی بر نظام احسن، نفی معاد جسمانی و حدوث و قِدَم عالم، از اندیشه‌های متکلمان اشعری فاصله گرفته و به آرای ابن‌سینا متمایل شده است.

سنایی فارغ از مباحث مشترک میان الهیات و فلسفه، در برخی موضوعاتی که بیش از آنکه خاستگاه الهیاتی داشته باشند، ریشه در مباحث فلسفی دارند نیز از آرای ابن‌سینا تأثیر پذیرفته است. این مباحث عبارت‌اند از: صیرورت و نظریهٔ چرخه‌ای مبدأ و معاد، ماده و صورت، تجرد عقل و اتحاد عقل و عاقل و معقول، حدوث و قدم نفس انسانی، مراتب موجودات و برتری روح قدسی بر نفس ناطقه.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳). *عقلانیت و معنویت*. مؤسسهٔ تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

ابن‌سینا (۱۹۳۸م.). النجاة. قاهره.

ابن‌سینا (۱۹۵۲م.). رسالة العروس. ویراسته کنس در مجلات الکتاب

ابن‌سینا (۱۹۶۰م.). *الشفاء (الهیات)*. قاهره.

ابن‌سینا (۱۹۸۲م.). کتاب النجاة (سلیمان دنیا، مقدمه‌نویس). دار الآفاق.

ابن‌سینا (۱۴۰۳ق). *الاشارات و التنبیهات* (نصیرالدین محمد طوسی و قطب‌الدین محمد رازی، شارحان). دفتر نشر الکاتب.

ابن‌سینا (۱۴۱۱). *التعلیقات* (تحقیق و مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی). مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌سینا (۱۳۶۳الف). *الشفاء، الهیات* (ابراهیم مذکور، مقدمه‌نویس؛ تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی). انتشارات ناصرخسرو.

ابن‌سینا (۱۴۱۳ق.). *الاشارات و التنبیهات* (ج. ۳؛ خواجه نصیرالدین طوسی، شارح). مؤسسهٔ نعمان.

ابن‌سینا (۱۳۶۳ب). *روانشناسی شفا* (علی‌اکبر داناسرشت، مترجم). انتشارات امیرکبیر.

ابن‌سینا (۱۳۶۴الف). *رسالهٔ اضحویه* (تصحیح مقدمه و تعلیقات حسین خدیوجم). اطلاعات.

ابن‌سینا (۱۳۶۴ب). النجاة فی الحکمة المنطقیة و الطبیعیة و الالهیة. نشر مرتضوی.

ابن‌سینا (۱۳۷۶). *الشفاء، الالهیات*. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

ابن‌سینا (۱۳۸۳). *رسالهٔ در حقیقت و کیفیت سلسلهٔ موجودات و تسلسل اسباب و مسببات* (موسی عمید، مصحح). دانشگاه بوعلی‌سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن‌سینا (۱۳۸۷). النجاة *من الغرق فی بحر الضلالات* (ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه). انتشارات دانشگاه تهران.

ابن‌سینا (۱۳۸۸). *رسالهٔ عرشیه در مجموعه رسائل* (محمود شهابی، ضیاءالدین دری و محمد مهدی فولادوند، مترجمان؛ مقدمه تصحیح و توضیح محمود طاهری). آیت اشراق.

ابن‌سینا (۱۳۹۶). *اشارات و تنبیهات* (ج. ۱؛ حسن ملکشاهی، مترجم و شارح). انتشارات سروش.

ارسطو (۱۳۴۹). *دربارهٔ نفس* (ترجمه، تعلیقات و حواشی علی مراددادوی). انتشارات دانشگاه تهران.

برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۸۷). *تصوف و ادبیات تصوف* (سیروس ایزدی، مترجم). انتشارات امیرکبیر.

ریپکا، یان (۱۳۸۲). *تاریخ ادبیات ایران* (با همکاری اوتاکار کلیما؛ ابوالقاسم سری، مترجم). سخن.

سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۶۰). *مثنوی‌های حکیم سنایی* (مدرس رضوی، مصحح و مقدمه‌نویس). انتشارات بابک.

سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۸۵). *دیوان حکیم سنایی غزنوی* (به سعی و اهتمام مدرس رضوی). انتشارات سنایی.

سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۹۴). حدیقةالحقیقه و شریعةالطریقه (مدرس رضوی، مصحح). انتشارات دانشگاه تهران.

سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۹۹). *مکاتیب* (به کوشش نذیر احمد). انتشارات محمود افشار.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه* (تحقیق سلیمان دنیا). انتشارات شمس تبریزی.

فخری، ماجد (۱۳۸۹). *سیر فلسفه در جهان اسلام* (ترجمه زیرنظر نصرالله پورجوادی؛ چ. ۴). مرکز نشر دانشگاهی.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۰). *تاریخ فلسفه* (ج. ۱؛ سیدجلال الدین مجتبوی، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.

مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸). *سیر کلام در فرق اسلام*. انتشارات شرق تهران.

نسیبه، ساری (۱۳۸۸). فصل چهل و نهم: معرفت‌شناسی. در *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*(ج. ۴؛ زیرنظر سید حسین نصر و الیور لیمن؛ امیر مازیار، مترجم). انتشارات حکمت.

نصر، سید حسین (۱۳۹۲). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، مترجم). انتشارات امیرکبیر.

References

Aristotle (1970). *On the Soul* (A. Morad Davoodi, Trans). University of Tehran Press. [In Persian]

Bertels, Y. E. (2008). *Sufism and Sufi Literature* (S. Izadi, Trans). Amir Kabir Publications [In Persian]

Copleston, F. Ch. (2021). *A History of Philosophy* (Vol. 1.; J. Mojtabavi, Trans). Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]

Ebrahimi Dinani, Gh. (2004). *Aghlaniyat va Manaviyat*. Institute for Research and Development in Humanities. [In Persian]

Fakhry, M. (2010). *A History of Islamic Philosophy* (Translated under supervision of N. Pourjavadi; 4th ed.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]

Ghazali, A. H. M. (2003). *Tahafut al-Falasifah* (S. Donya, Ed.). Shams Tabrizi Publications. [In Persian]

Ibn Sina (1938). *Al-Najat*. Cairo. [In Arabic]

Ibn Sina (1952). *Risalat al-'Arus* (Kanis, Ed.). Majallat al-Kitab. [In Arabic]

Ibn Sina (1960). *Al-Shifa (Ilahiyat).* Cairo. [In Arabic]

Ibn Sina (1982). *Kitab al-Najat* (Introduction by S. Donya). Dar al-Afaq. [In Arabic]

Ibn Sina (1984). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (With commentaries by N. Tusi & Q. Razi). Nashr al-Katib. [In Persian]

Ibn Sina (1990). *Al-Ta'liqat* (A. Badawi, Ed.). Maktab al-A'lam al-Islami. [In Persian]

Ibn Sina (1984). *Al-Shifa, Ilahiyat* (Introduction by I. Madkour; S. Zayed & A. Qanawati. Ed.). Naser Khosro Publications. [In Persian]

Ibn Sina (1992). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (Vol. 3.; Commentary by N. Tusi). Al-Nu'man Foundation. [In Arabic]

Ibn Sina (1984). *Ravanshenasi-e Shifa* (A. Dana-Seresht, Trans). Amir Kabir Publications. [In Persian]

Ibn Sina (1985). *Risalah Adhawiyyah* (H. Khadiv Jam, Ed.). Ettela'at Publications. [In Persian]

Ibn Sina (1985*). Al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyyah wa al-Ilahiyyah*. Mortazavi Publications. [In Persian]

Ibn Sina (1997). *Al-Shafa, Ilahiyat*. Islamic Propagation Office Publications. [In Persian]

Ibn Sina (2004). *Risalah dar Haqiqat va Kayfiyyat-e Silsilah-ye Mawjudat va Tasalsul-e Asbab va Masabib* (M. Amid. Ed.). Bu-Ali Sina University & Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]

Ibn Sina (2008). *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat* (M. T. Danesh-Pajouh, Ed.). University of Tehran Press. [In Persian]

Ibn Sina (2009). Risalah Arshiyyah. In *Majmu'ah Rasail* (M. Shahabi, Z. Duri, & M. Fooladvand, Trans; M. Taheri, Ed.). Ayat-e Eshraq Publications. [In Persian]

Ibn Sina (2017). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (Vol. 1; H. Malek-Shahi, Trans). Soroush Publications. [In Persian]

Mashkur, M. J. (1989). *Seyr-e Kalam dar Feraq-e Islam*. Shargh-e Tehran Publications. [In Persian]

Nasr, S. H. (2013). *Three Muslim Sages* (A. Aram, Trans). Amir Kabir Publications. [In Persian]

Nusaybah, S. (2009). Chapter 49, Epistomology. *In Histoty of Islamic Philosophy* (Vol. 4; S. H. Nasr, & O. Leaman, Ed.; A. Maziar; Trans). Hekmat Publications. [In Persian]

Rypka, J. (2003). *History of Iranian Literature* (With Otakar Klima; A. Sarri, Trans). Sokhan Publications. [In Persian]

Sanai, M. (1981). *The Mathnawis of Hakim Sanai* (M. Razavi, Ed.). Babak Publications. [In Persian]

Sanai, M. (2006). *Divan-e Hakim Sanai Ghaznavi* (M. Razavi, Ed.). Sanai Publications. [In Persian]

Sanai, M. (2015). *Hadiqah al-Haqiqah va Shari'ah al-Tariqah* (M. Razavi, Ed.). University of Tehran Press. [In Persian]

Sanai, M. (2020). *Makatib* (N. Ahmad, Ed.). Mahmoud Afshar Publications. [In Persian]