

رویکرد تطبیقی - تحلیلی ملال و گریز از آن در اندیشه سنایی و شوپنهاور

مصطفی خورسندی شیرغان^۱
محمد بهنام فر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۲۱

چکیده

ملال از بن‌مایه‌های اصلی فلسفه شوپنهاور است. او برای فائق آمدن بر آن، دو راهکار «ژرف‌اندیشی هنری» و «انکار خواست زندگی» (طریق زهد و پارسامنشی) را پیشنهاد کرده است. در نگاه متافیزیکی سنایی به هستی نیز ملال وجود دارد و راه‌های استحاله و گریز از آن، و مرگ‌هراسی - که در نظر او پیوند تنگاتنگی با ملال دارد - پناه بردن به ساحت شعر صوفیانه و نیز تجربه مرگ ارادی است.

در این جستار با رویکردی تطبیقی - تحلیلی به این نتیجه رسیده‌ایم که در تجربه سنایی، ساحت عشق و حضور عاشقانه در هستی، راه حل دیگر گریز از ملال است؛ چیزی که در اندیشه شوپنهاور به اخلاق مبتنی بر شفقت و عشق شباهت دارد.

واژه‌های کلیدی: انکار خواست زندگی، تجربه مرگ ارادی، ژرف‌اندیشی هنری، ساحت شعر صوفیانه، سنایی، شوپنهاور، ملال.

^۱ . کارشناس ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند؛ m_khorsandi90@yahoo.com
^۲ . دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند؛ m_behnamfar@yahoo.com

مقدمه

تجربه حکیم سنایی (۴۶۷-۵۲۹ هـ.ق.)، شاعر پرآوازه غزنه، در باب فروکاستن ملال این جهانی که همراه با زهد و مرگ ارادی تحقق می‌یابد، با نظریه شوپنهاور^۱، فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م.) درباره گریز از ملال که با نفی خواست (اراده) زندگی مبتنی بر زهد و پارسامنتی صورت می‌گیرد، شباهت بسیاری دارد. برای تبیین تجربه سنایی درباره فروکاستن ملال، می‌توان نظر او را- که در شعر و اندیشه‌اش بسیار ایماوار مطرح شده است- با نظریه شوپنهاور مقایسه کرد.

در این جستار، ابتدا موضوع ملال در دیدگاه شوپنهاور و سنایی، و سپس دو نظریه شوپنهاور (یعنی ژرف‌اندیشی هنری و انکار اراده زندگی) که راه‌حل‌های استحاله ملال هستند، مطرح خواهد شد. در خلال طرح هر کدام از نظریه‌های شوپنهاور، راه‌حل‌های گریز از ملال در اندیشه سنایی نیز بررسی خواهد شد.

نکته‌ای که باید در این بررسی بر آن درنگ کنیم، رویکرد عاطفی و معرفت‌شناختی سنایی به ملال است. در اندیشه سنایی، ملال در ساحتی عاطفی مطرح است؛ اما کشف و استنتاج آن از خلال آثار او از یک سو، و اهمیت موضوع ملال (از این نظر که تمهیدی بر علت‌یابی بسامد بالای مرگ‌اندیشی در آثار سنایی است) از سوی دیگر، لازم است. بر این اساس، پرسشی محوری که این پژوهش بر پایه آن شکل می‌گیرد، علت بسامد بالا و تنوع مرگ‌اندیشی در آثار و اندیشه سنایی است. نگارندگان در این مقاله سعی کرده‌اند با پرتوافکنی نظریه شوپنهاور درباره ملال بر آثار سنایی، سرچشمه مرگ‌اندیشی را در اندیشه او بهتر تبیین کنند؛ چنان‌که می‌توان گفت سنایی، شاعری اهل ملال بوده که در نهایت به حکیمی مرگ‌اندیش و عارفی مرگ‌دوست تبدیل شده است.

پیشینه تحقیق

بن‌مایه مشابه و مشترک آثار ادبی باعث گسترش مطالعات تطبیقی و روابط بینامتنی شده است. در میان بزرگان فارسی‌زبان، سنایی از جمله شاعرانی است که از لحاظ تأثیر و تأثرهای ادبی مورد توجه منتقدان و محققان قرار گرفته است؛ چنان‌که برخی، منظومه سیرالعباد الی‌المعاد او را منبع الهام داتته (۱۲۶۵-۱۳۲۱ م.) در *کمدی الهی* دانسته‌اند (برتلس، ۲۵۳۶: ۹۸-۹۶؛ نیکلسون، ۱۳۲۳: ۴۹-۴۸). بعضی از منتقدان نیز این اثر سنایی را با دو اثر دیگر ادبیات مسیحی، یعنی منظومه بهشت گمشده جان میلتن (۱۶۰۸-۱۶۷۴ م.) و رمان «سلوک زائر» نوشته جان

بانی‌ین (۱۶۲۸-۱۶۸۸ م.) مقایسه کرده‌اند (حمیدی، ۱۳۶۵: ۳۲؛ حامدی، ۱۳۸۲: ۳۴۰). همچنین پژوهش‌هایی در باب منشأ اندیشه سیرالعباد صورت گرفته است که نشان می‌دهد سه دیدگاه درباره ساختار سیرالعباد وجود دارد:

۱. منشأ یونانی (اندیشه فلسفی یونان)؛
۲. منشأ ایرانی (بن‌مایه‌های اساطیری و زردشتی)؛
۳. منشأ اسلامی (معراج نامه‌های اسلامی) (فتوحی، ۱۳۸۸: ۵۰۴)

دوبروین در زمره محققانی است که کوشیده است نشان دهد منشأ اندیشه فلسفی سنایی متأثر از فرهنگ یونانی است. او اعتقاد دارد سنت فلسفه اسلامی تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی، و اندیشه سنایی به‌ویژه در منظومه سیرالعباد الی‌المعاد، متأثر از سنت عربی - اسلامی تحت تأثیر میراث هلنیستی است (دوبروین، ۱۳۷۸: ۴۶۶-۴۶۲). تحقیقات دیگر در آثار سنایی نیز نشان می‌دهد که او از باورها و اندیشه‌های فلاسفه یونانی تأثیر بسزایی گرفته‌است (زرقانی، ۱۳۸۱: ۹۰-۷۳). این پژوهش‌ها مهم‌ترین مطالعات میان‌رشته‌ای میان ادبیات مسیحی و اندیشه یونانی با آرا و اندیشه‌های حکیم سنایی غزنوی به شمار می‌روند.

نگارندگان در این مقاله بدون آنکه در صدد نشان دادن تأثیر و تأثرهای احتمالی فلسفه و عرفان شوپنهاور از عرفان و حکمت اسلامی یا مطالعه تطبیقی اندیشه‌ها و آرای سنایی و شوپنهاور باشند، کوشیده‌اند با بررسی مفهوم ملال و راه کارهای گریز از آن در اندیشه سنایی و شوپنهاور، روزنه جدیدی به روی مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای میان فلسفه غرب و اندیشه‌های حکیم سنایی غزنوی بگشایند.

ملال در اندیشه شوپنهاور

شوپنهاور فیلسوف و متفکری منزوی بوده‌است؛ تا حدی که بعضی او را فیلسوفی بدبین می‌دانند. ملال^۲ یکی از بن‌مایه‌های فلسفی اندیشه اوست؛ آن‌گونه که به تعبیر دیدیه رمون^۳ شوپنهاور را می‌توان «عالم متافیزیک ملال» نام نهاد (رمون، ۱۳۸۸: ۱۱۶). رمون معتقد است که در فلسفه شوپنهاور، ملال از سویی یگانه محرک تاریخ و اجتماع است و از سویی دیگر، موضوعی است که فلسفه خاص او را رقم می‌زند. او می‌گوید:

ملال، نزد شوپنهاور دو کارکرد دارد: یکی را می‌توان عینی و خلّاقانه نامید - که کمترین اهمّیت را دارد - و دیگری را که مهم‌تر است، ذهنی [سوبژکتیو] و فلسفی. اوّلین کارکرد به وجود، عالم و انسان‌ها - از آن حیث که بیرون از سوژه واقع‌اند - مربوط می‌شود. دوّمین

کار کرد، مستقیماً به سوژه اندیشنده و نحوه تصور او از عالم خارج مربوط است. از جنبه نخست، ملال باعث ترتیبات مختلفی در عالم و زندگی انسان‌ها، مخصوصاً در زندگی اجتماعی آن‌ها می‌شود. از جنبه دوم، خود اندیشه را تحریک می‌کند؛ یعنی فلسفه‌ای را رقم می‌زند: فلسفه خاص شوپنهاور را (رمون، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۵).

در اندیشه شوپنهاور، ملال «افشای این واقعیت است که خرسندی - که پایان الم است - برخلاف الم تجربه نمی‌شود. هربار خرسندی حاصل می‌شود، هربار که نیازی برآورده می‌شود، ساعت ملال شروع به نواختن می‌کند» (همان، ۱۱۵). یعنی آدمی پس از برآورده کردن هر میل و خواستی، دوباره در آرزو و جستجوی امیال نو است. خواست (اراده) رانه و سائقه‌ای است که پیوسته در پی برآوردن نیازهاست.

[این] خواهش که فرامود یک نیاز یا خواسته است، صورتی از رنج است. بنابراین، شادکامی یعنی رهایی از یک رنج و خواسته و در حقیقت و در اساس، همواره چیزی است منفی نه مثبت؛ اما [بعد از رفع خواسته] بزودی کار به ملال می‌کشد و پس از خرسندی باز آن کوشش خود را از سر می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۰-۲۷۱).

پس انسان پیوسته میان نیاز و ملال در نوسان است. چون نیاز، صورتی از رنج است، انسان دائم از ملال و رنجی به دامن ملال و رنجی دیگر می‌افتد. شوپنهاور در قطعه‌ای از شاهکار فلسفی اش، جهان همچون اراده و بازنمود، این امر را به روشنی نشان می‌دهد:

هر خواستنی از نیاز، کمبود و بنابراین از المی برمی‌خیزد. برحسب ضرورت، طبیعی است که انسان‌ها بالاجبار طعمه الم شوند، اما اراده باید دیگر موضوع یا متعلقی نداشته باشد. خرسندی آجلی باید اراده را از هر انگیزه‌ای برای میل داشتن بازدارد تا انسان‌ها در خلئی هولناک، در ملال گرفتار شوند. ماهیت و وجود آن‌ها با فشاری تحمل‌ناپذیر بر آنان سنگینی می‌کند. بنابراین، زندگی مانند پاندولی از راست به چپ و از رنج به ملال نوسان می‌کند؛ رنج و ملال دو عنصری هستند که زندگی در کل از آن‌ها ساخته شده است (رمون، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

با این تمهید مشخص می‌شود که ملال در اندیشه شوپنهاور احساس بنیادینی است که ذات هستی را آشکار می‌کند. به بیان دیگر از دیدگاه او ملال، بُعدی هستی‌شناختی دارد.

شوپنهاور برخلاف خوش‌بینی لاینیتسی^۴، این جهان را بدترین جهان‌های ممکن می‌داند. علاوه بر این بدبینی متافیزیکی، جهان از نظر گاه او میدان تنازع و ستیزه اراده شرآلود است.

هر چیزی در مقام عینیت‌یافتگی آن خواست زندگی یگانه، می‌کوشد تا زندگانی خود را به زیان [زندگانی] چیزهای دیگر استوار کند. از این رو جهان، میدان ستیزه است؛ ستیزه‌ای که

نمودگار درگیری خواست با خویش و عذاب بردن از خویش است. شوپنهاور این ستیزه را در عالم بی جانان نیز نمایان می بیند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۱).

در نتیجه، تمامی طبیعت و هستی در یک رقابت دائم با یکدیگر هستند و نمی توان پایانی برای آن متصور شد.

انسان، حیوانات و گیاهان را به یغما می برد و از کانی ها و آبها بهره برداری می کند؛ حیوانات به صید یکدیگر می پردازند؛ گیاهان در تنازع بقایی مرگبار با هم رقابت دارند. همه جا تنازع بقا را می توان یافت... از آنجا که برای کشمکش در طبیعت پایانی نیست، رنج نیز پایانی ندارد... و زندگانی فکری او [انسان] را همیشه ملالت و خستگی تهدید می کند. فرد انسان سرانجام همچون باشندگان دیگر طبیعت باید به مرگ تسلیم شود... [و] زیستن انسان همانا رنج است (تافه، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۲).

از آنجا که ملال و رنج، تابع ارادهٔ زندگی هستند، برای فهم نظریهٔ شوپنهاور در باب گریز از ملال، باید اراده را از دیدگاه او تعریف کرد؛ زیرا ریشهٔ شر، ملال و رنج آدمی در فرمانبرداری از خواست یا ارادهٔ زندگی است. بیشتر فیلسوفان پیش از شوپنهاور نقش اراده را در زندگی آدمیان کوچک شمرده اند و از آگاهی ما نگره ای بیش از اندازه عقلی به دست داده اند. اما بنیاد فلسفه و خلاقیت شوپنهاور را اراده شکل می دهد. بخش بزرگی از اثر بزرگ او، جهان همچون اراده و باز نمود، به تبیین این مفهوم اختصاص دارد. شوپنهاور جهان را اراده ای می داند که همچون باز نمود پدیدار می شود. از نظر او مفهوم اراده همان «شیء فی نفسه» نزد کانت است:

آنچه در فلسفه کانت به صورت معضل، باقی مانده و مفسران و طرفداران فلسفه او را با مشکل مواجه کرده بود، تمایز میان «فنونم یا پدیدار»^۵ و «نومن یا شیء فی نفسه»^۶ بود. شناسایی برای کانت مسئله بود. از نظر او شناخت دارای ماده و صورت توأمان است. صورت، از آن ذهن و ماده شناخت، خارج از ذهن است؛ لذا باید چیزی در خارج باشد که حواس و قوای شناسایی آدمی را تحت تأثیر قرار دهد؛ وگرنه شناختی حاصل نخواهد شد. آن چیزی که در آن طرف شناسایی من قرار دارد و مؤثر بر ذهن و حواس من است، همان شیء فی نفسه ای است که مقولات و صور پیشینی ذهن بر آن اطلاق نمی شود و برای ما ناشناخته می ماند (صافیان و امینی، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶).

بر این اساس در اندیشه کانت، نومن یا شیء فی نفسه قلمرویی ناشناختنی است. این شیء فی نفسه نزد شوپنهاور اراده نام می گیرد. در نظر او این اراده، رانه و سائقه ای است کور، غیرعقلانی و بی پایان که هرگز انقطاعی در آن صورت نمی گیرد. این اراده واحد در تمام

نیروهای طبیعت وجود دارد. در واقع، جهان پدیداری، تجلی اراده است و به تعبیر تامس تافه «نزدیک ترین نمود به خود اراده، اراده انسانی است» (تافه، ۱۳۷۹: ۷۳).

ملال در اندیشه سنایی

ژرف ساخت آثار سنایی نشان می دهد که او در تجربه زندگی اش دچار نوعی احساس ملال بوده است؛ ملالی که در جهان بینی او صبغه ای عاطفی و معرفت شناختی دارد. این ملال در نهایت او را به تمایلات مرگ اندیشانه (مرگ پذیری و مرگ دوستی) در نگاهی حکیمانه و عارفانه سوق داده است. در این چشم انداز، صبغه زندگی هراسی بر او غلبه داشته؛ اما او در نهایت برای این احساس ملال چاره ای اندیشیده است.

حکیم سنایی در قصیده ای که در توصیف احوال خود سروده است، درون خویش را توده وحشتی تصویر می کند که از احساس نفرت و انزجار پُر است:

یکی توده وحشتم از برون خشک
اگر مغز گنده نخواهی مشورم...
لقب گر سنایی به معنی ظالم
چو جوهر به ظاهر به باطن نفورم

(سنایی، ۱۳۸۰: ۳۷۴)

او چنان احساس هراس و وحشتی از این «جهان پُر شر و شور» دارد که «گور جای» را بر زیستن در این جهان ترجیح می دهد:

خلق را زین جهان پُر شر و شور چار دیوار گور بهتر گور

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۷)

و در این انزجار چنان پیش می رود که در نهایت، بر زاده شدن از مادر گیتی دریغ می خورد و آرزوی مرگ و نیستی می کند:

ای کاشکی ز مادر گیتی نزادمی	یا پس چو زاده بودم جان را بدادمی
چون زادم و ندادم جان آن گزیدمی	کاندر دهان خلق به نیکی فتادمی
نیکو چو نیست یافتمی باری از جهان	آخر کسی که رازی با او گشادمی
امروز من ز دی بس و بسیار بدترم	فردا مباد گر بود او من مبادمی

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۱۰۱)

سنایی علاوه بر انعکاس این احساس در دیوانش، در منظومه حدیقه/الحقیقه - که محصول آفرینش اواخر زندگانی اوست - از این احساس خویش پرده برمی‌دارد و نفرت و ملالت خود را آشکارا بیان می‌کند؛ چنان که زندگی و حیات را چیزی بیش از ملال و وبال نمی‌داند:

این جهان را ممارست کردم گرد از او مید خود برآوردم
زین حیاتم ز خود ملال آمد زندگانی مرا وبال آمد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۲۲)

سنایی جهان را به مثابه کانون تجربه حسی و عاطفی، تجربه و ممارست کرده؛ اما حاصل آن، ملال از خویشتن بوده است. در این نوع بینش، تجربه ملال و دهشت، از خویش شروع می‌شود و در افق اندیشه او نسبت به تمام جهان پدیداری و محسوس، گسترش و عمق می‌یابد؛ به گونه‌ای که جهان را چونان مرداری می‌بیند:

این جهان بر مثال مُرداری است
کرکسان گرد او هزار هزار
این مر آن را همی زند مِخَلَب
آن مر این را همی زند منقار
آخر الأمر بر پرند همه
وز همه بازماند این مردار

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۰۷۳)

در نگاه متافیزیکی سنایی، حتی آنچه موجب می‌شود حضرت آدم به جهان فرودین هبوط کند، احساس ملال او از حور و قصور بهشتی بوده است. به این ترتیب، او این احساس ملال را در گستره‌ای وسیع تر مطرح می‌کند:

چون پدید آمد ملال آدم از حور و قصور
جفت او حوّا نکوتر قصر او دارالفنا

(همان، ۴۲)

در اندیشه سنایی، ملال و مرگ‌هراسی رابطه تنگاتنگ و نزدیکی با هم دارند. می‌توان گفت که ملال نوعی احساس است که در پی غلبه مرگ‌هراسی بر سنایی حاصل شده، او را به فراروی از جهان و مافیها متمایل کرده و صورت‌های متفاوت مرگ‌اندیشی (مرگ‌پذیری و مرگ‌دوستی) را در اندیشه او به وجود آورده است.

در تمثیلی که در باب هفتم حدیقه در نفس جهان فانی آمده، جهان بسان رباط و پلی تصویر شده است که جایگاه مقام و ماندن نیست و به سبب مرگ، رنگ فنا و نیستی دارد. افزون بر آن، مرگ نیز در این جایگاه در کمین گاه آدمی است و این هراس و دهشت از مرگ، باعث میل به انزواجویی آدمی می شود. در این تمثیل، بوالفضولی تصویر خویش از جهان را چونان سرای و بستان عظیمی می داند که جایگاه نزهت و شادمانی است. او در این حکایت از لقمان حکیم که در گریجه پُروحشتی زندگی می کند، دلیل انزواجویی اش را می پرسد. لقمان در پاسخ بوالفضول نادان با چشمی گریان - که حاکی از ترس نهانی اوست - مرگ و فنا را دلیل کناره جویی از دنیا می داند:

داشت لقمان یکی گریجی تنگ	چو گلوگاه نای و سینۀ چنگ
شب در او در به رنج و تاب بُدی	روز در پیش آفتاب بُدی
روز نیمی به آفتاب اندر	همه شب زو به رنج و تاب اندر
بوالفضولی سؤال کرد از وی	چیست این خانه شش بدست و سه پی
همه عالم سرای و بستان است	این کریجت بتر ز زندان است
در جهان فراخ با نزهت	چه کنی این کریج پر وحشت؟
عالمی پر ز نزهت و خوشی	رنج این تنگنای از چه کشی؟
بادم سرد و چشم گریان پیر	گفت هذا لمن يموت كثير
در رباطی مقام و من گذری	بر سر پل سرای و من سفری
زان که اینجات یک دو مه محل است	نه به توست آن به مدت اجل است
به اجل باز بسته اند این کار	بی اجل نیست کار را مقدار

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۷-۴۱۶)

از دیدگاه سنایی، تصویری که بوالفضول از جهان نشان می دهد، حاصل غفلت از مرگ است:

چون نترسی تو از اجل خردی آن ز غفلت شمر نه از مردی

(همان، ۴۱۹)

در نتیجه، تصویر بوالفضول از جهان، ناقص و چه بسا باژگونه است؛ اما در نگاه لقمان حکیم - که در این تمثیل نماینده اندیشه سنایی است - جهان حتی کم بهاتر از «گریجه تنگ و پُروحشت»

است. این نوع تصویر از جهان به این دلیل که از تأمل در امر مرگ پدیدار شده است، از تصویری که بوالفضول عرضه می‌کند، کامل‌تر است.

در حکایتی دیگر نیز در دیدار و گفتگو میان عزرائیل و لقمان، بر چنین تصویری از جهان تأکید شده است. در این حکایت آمده است که عزرائیل، لقمان را می‌بیند که در خانه‌ای زندگی می‌کند که سقف آن پر از خرابی و ویرانی است و چوب‌های آن باریک و خمیده شده؛ در و دیوار آن چون غربال پر از رخنه و روزنه است و از وزش باد و باران در امان نیست. لقمان حکیم در چنین ویرانهٔ رو به خرابی، در تنهایی خویش سُکنی و انزوا گزیده است. عزرائیل پیش می‌رود، سلام می‌کند و می‌پرسد: چرا در این دور عمر و آبادانی، خویش را در رنج و محنت افکنده‌ای و در چنین خانهٔ ییاب و خرابی منزل کرده‌ای و خانه‌ای بهتر بنا نمی‌کنی؟ لقمان - که نمایندهٔ باور سنایی است - با نگاهی مرگ‌اندیشانه پاسخ می‌دهد: وقتی جان‌آواری مثل تو در جهان باشد که شب و روز در پی جان ستاندن آدمیان است و همه در برابر تو شه‌مات هستند و انتظار آمدن تو لحظه‌ای آدمی را به خویش وانمی‌گذارد، حماقت است که سرمایه‌های بهتر از این بنا نهم:

گفت آن را که چون تو جان آوار باشد اندر قفا به لیل و نهار
از کجا آرد آن دل و آن جان که کند خاک خانه آبادان
اندهٔ انتظار تو یکدم نگذاری جان من بی‌غم
از حماقت بود چو شه‌ماتم به از این ساختن سرمایه‌م
از غم جان و دین پردازم که روان سوزم و مکان سوزم

(سنایی، ۱۳۸۷: ۶۹۱)

اما همان‌طور که در تمثیل می‌بینیم، ترس از اجل در گُنهٔ شخصیت لقمان گوشه گرفته و به انزوای او از جهان منجر شده است. در حقیقت، وجود سنایی با ترس از اجل و مرگ پُر شده است؛ اما در نهایت به چشم‌اندازی نو از مرگ می‌رسد که نه تنها از آن نمی‌هراسد، بلکه تلقی مثبتی از آن دارد:

از این مرگ صورت نگر تا نترسی
از این زندگی ترس کاکنون در آنی

(سنایی، ۱۳۸۰: ۶۷۵)

۱- ژرف‌اندیشی هنری و پناه بردن به شعر صوفیانه

گفته شد که به نظر شوپنهاور، ژرف‌اندیشی هنری یکی از راه‌کارهای موقت گریز از ملال است. سنایی نیز برای گریز از ملالی که دامنگیر او بوده (خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه) به ساحت شعر صوفیانه که مصداق ژرف‌اندیشی هنری به شمار می‌رود، پناه برده است.

به نظر شوپنهاور، ژرف‌اندیشی هنری نقطه مقابل ملال محسوب می‌شود:

ملال و ژرف‌اندیشی به قدری با هم متفاوتند که هدف فلسفه شوپنهاور را در مجموع می‌توان تلاش برای گذر از یکی به دیگری دانست؛ [یعنی] ترک ملال و الم برای رسیدن به خردی^۷ فلسفی؛ خردی همان قدر بیگانه با ملال که با رنج. این خرد در فلسفه شوپنهاور ژرف‌اندیشی نام دارد. معنایی که باید از این واژه دریافت، حالتی از فعالیت عقل است که از همه حالات دیگر آن متمایز است؛ از آن حیث که دل‌مشغول علائق اراده نیست (رمون، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

در اندیشه شوپنهاور، میان دو نوع عقل و ژرف‌اندیشی می‌توان تمایز قائل شد. از نظر او نخستین کارکرد عقل، برآورده کردن امیال جسمانی است؛ امیالی که نمود خواست و اراده زندگی است؛ اما عقل می‌تواند چنان پرورشی بیابد که از بندگی خواست و اراده آزاد شود. او این حالت از فعالیت عقل را ژرف‌اندیشی می‌نامد. با این تمهید، نزد شوپنهاور ژرف‌اندیشی نقطه آغاز رهایی از ملال است:

به جز ژرف‌اندیشی، تمام فعالیت‌های ذهن در خدمت اراده است؛ پس اراده با خود ضرورتاً رنج یا ملال به همراه می‌آورد. اما اگر فعالیت ذهن کاملاً از اراده منفک شود و به عبارتی ذهن در خدمت خودش باشد، در این هنگام از بازیگری که بوده است به تماشاگر بدل می‌گردد و در تناقضی بسیار شگفت‌انگیز، دیگر از صحنه جهان ملول نمی‌شود؛ جهانی که تا وقتی در آن نقشی واقعی ایفا می‌کرد، او را ملول نمی‌ساخت (همان، ۱۲۲).

در دیدگاه شوپنهاور، این ژرف‌اندیشی با پسوند «هنری» نیز همراه است و بدون طرح آن، نظریه او کامل نخواهد شد. از دید شوپنهاور، آدمی از رهگذر ژرف‌اندیشی هنری (تأمل در اشیای طبیعی یا اثر هنری) می‌تواند مدتی از ملال رهایی یابد. آدمی تنها زمانی به این مرحله گام می‌نهد که به تماشاگری بی‌تعلق تبدیل شود. اگر آدمی به شیء یا اثر هنری همچون چیزی دلخواه بنگرد، فرمانبردار اراده است؛ اما اگر تنها به ارزش هنری آن بنگرد، به تماشاگری بی‌تعلق بدل می‌شود و از فرمانبرداری خواست رهایی می‌یابد. بنابراین «حظ زیایی‌شناسی از امر زیبا تا اندازه زیادی عبارت است از این واقعیت که وقتی در حالت تأمل ناب قرار می‌گیریم

برای یک آن به وراي هرگونه اراده‌ورزی و تمام امیال و اضطرابات صعود می‌کنیم» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۸۱).

در دیدگاه شوپنهاور، هنرهای مثل نقاشی، معماری، پیکرتراشی، نمایش، شعر و بالاتر از همه موسیقی می‌توانند در آدمی چنین پالایشی ایجاد کنند. در نظر او، تنها جهان آرام ژرف‌اندیشی هنری قادر است آدمی را دست کم برای مدتی از ملال و دهشت جهان هستی برهاند. بنابراین، طبق نظر شوپنهاور: [باید] هنر را به مثابه منزلت ارزنده‌تر و تکامل‌عظیم‌تر لحاظ کنیم؛ زیرا هنر ذاتاً به همان چیزی می‌رسد که توسط خود جهان مرئی به دست می‌آید؛ منتها با تمرکز، کمال، معنی و عقلانیت بیشتر و بنابراین هنر به معنای کامل کلمه می‌تواند گل حیات خوانده شود (همان، ۲۶۹).

در آثار سنایی نیز می‌توان این دو کارکرد عقل را مشاهده کرد. نزد او خرد و عقل، جایگاه والا و ارزشمندی دارد. «در حدیقه جانب خردگرایی سنایی قوی است. در این کتاب از آن نوع خردگریزی و یا خردستیزی بعضی صوفیه دیده نمی‌شود» (حسینی، ۱۳۸۵: ۹۷). در نظام هستی‌شناسی سنایی، عقل جایگاه ممتازی دارد. چنان که عقل در هرم هستی بعد از عالم امر قرار می‌گیرد و اولین مبدع عالم امر، عقل کل است. علاوه بر این، نزد سنایی، خردمندی برجسته‌ترین صفت انسانی است:

ایزدت خواجه خرد کرده پس تو خود را غلام دد کرده

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۶)

سنایی عقلی را که در پی حرص و آز است، عقل عاریتی می‌نامد. به همین دلیل، برای نشان دادن عقل مورد نظر خود، بخش زیادی از ابیات حدیقه را به صفات سلبی عقل اختصاص داده‌است:

عقل کز بهر مال و جاه و ده است دان که عطار نیست ناک ده است
عقل، طرّار و حيله گر نبود عقل، دوروی و کینه‌ور نبود
عقل از اشعار عار دارد عار عقل را با دروغ و هرزه چه کار...
این همه عقل‌های عاریتی ست کز پی جاه و مال و بدبیتی ست

(همان، ۳۰۱)

سنایی، خردی را ممدوح می‌داند که از بند هواهای نفسانی رهیده باشد؛ و گرنه انسان در بند هوا ددی بیش نیست. این عقل مجرد از حرص و آز، با مفهوم زهد نزد سنایی پیوند عمیقی

دارد. زاهد از رهگذر نفی خواهش‌های مذموم به چنین خردی دست می‌یابد. در نتیجه، در شعر سنایی عقل با زاهدان، انس عمیقی دارد:

عقل فعّال نام او کرده پنج حس را غلام او کرده...
 از پی مصلحت نه بهر هوس بیشتر میل او بود به دو کس
 یا به تأیید خسرو عادل یا به توحید عالم عامل...
 زانکه بی این دو ملک و دین نبود هر کجا آن نباشد این نبود
 انس دارد همیشه با زهاد زانکه زهاد برتر از عباد

(همان، ۲۹۷-۲۹۶)

در اندیشه سنایی، عقل پسندیده نقطه مقابل آز است:

آز خود را به زیر پای درآر عقل را جوی و جهل را بگذار

(همان، ۲۹۷)

آدمی از طریق زهدورزی و تمسک به چنین عقلی می‌تواند به چنان مرتبه‌ای برسد که خلعت شوق حق یابد و از مرتبه پسری به مرتبه پدری که مرتبه کمال است، دست یازد:

مدتی گرد عقل برگردد گرچه باشد پسر پدر گردد
 پادشاهی شود ز مایه عقل آفتابی شود ز سایه عقل
 جوهرش چون کند ز نقصان نقل برتر آید یکی شود با عقل
 چون شد از فیض عقل بر خود شاه خلعت شوق یابد از الله
 شوق چون در نهادش آویزد عقل کل را ز ره برانگیزد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۸)

این شوق که مفهومی عرفانی نیز دارد، به تعبیر صوفیه سرآغاز مرگ دوستی است. به تعبیر قشیری، «شوق، دوستی مرگ است بر بساط راحت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۹۴). نیز «از علامات شوق آرزوی مرگ بود بر بساط عافیت» (همان، ۵۹۶). غزالی نیز کراهت نداشتن از مرگ را اولین نشانه از نشانه‌های محبت می‌شمارد:

اول آن که مرگ را کاره نباشد که هیچ دوست، دیدار دوست را کاره نباشد و رسول گفت (ص) که «هر که دیدار خدای تعالی را دوست دارد، خدای تعالی نیز او را دوست دارد.» و بویطی یکی را از زاهدان گفت: «مرگ را دوست داری؟» زاهد در جواب توقف کرد؛ گفت: «اگر صادق بودی دوست داشتی» (غزالی، ۱۳۸۳: ۶۰۱/۲).

با این مقدمه، می‌توان استنباط کرد که شوق، نقطهٔ مقابل مرگ‌هراسی و ملالت است. عقلی که (در افق اندیشهٔ سنایی) بر حرص و آز غلبه کرده، (به زبان شوپنهاوری) از بندِ ارادهٔ شرآلود رهایی یافته است. نزد سنایی، این عقل با تعبیری چون: عقل دین، عقل شریف، عقل روحانی، و عقل آن‌جهانی به کار می‌رود. این عقل، در تقابل با عقلی است که نزد صوفیه عقل معاش خوانده می‌شود و در شعر سنایی با تعبیری همچون عقل ناتمام، عقل آلوده، و عقل درمانده به کار رفته است. سنایی چنین عقلِ دربندی را استراقِ اهرمن می‌داند؛ چنان‌که عقل شاعری را که در بندِ آز و هواست، در ردیفِ عقلِ کاهن، ساحر و مشعبد قرار داده است:

این کزین روی عقل مرد و زن است
این نه عقل استراقِ اهرمن است
ذهن قلاب و کاهن و ساحر
رای دزد و مشعبد و شاعر

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۳)

اگر به زبان شوپنهاور سخن بگوییم، باید گفت: شعری که محصول چنین عقلی است، شعری است که در بندِ ارادهٔ شرآلود قرار دارد و فرمانبردار خواست و ارادهٔ زندگی است. سنایی خود میان شعرش - که شعری است زاهدانه، حکیمانه و فارغ از حرص و آز و ارادهٔ شرآلود - و شعرِ اَبَنای عصرش - که شعری است ستایشی و به تعبیر شوپنهاور فرمان‌بردارِ اراده - تمایز می‌گذارد:

گفتهٔ من روان شمار روان
در دو عالم چو چشمه حیوان
شعر اَبَنای عصر اندر شرّ
هم روان است لیک سوی سقر

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۱۴)

سنایی حدیقه/الحقیقه را حاصل تلقینِ خرد می‌داند؛ اما خرد و عقلی که منظور اوست، در بندِ ارادهٔ شرآلود نیست. از سوی دیگر، او زمانی سرودن و انشای حدیقه را آغازیده که احساس ملالت می‌کرده است:

حسب حال آنکه دیو آز مرا داشت یک‌چند در گداز مرا
گرد آفاق گشته چون پرگار گرد گردان ز حرص دایره‌وار
شاهِ خرسندی‌ام جمال نمود جمع و منع و طمع محال نمود

شدم اندر طلاب مال ملول از جهان و جهانیان معزول...

تا در این حضرتم خرد تلقین کرد این نامه بدیع آیین

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۰۷)

با توجه به این اعتراف سنایی، می‌توان استنباط کرد که اثر شعری او برای گریز از ملالی است که گریبانگیر او شده و هنر شعر این بستر را برای او فراهم آورده است؛ به‌ویژه شعر عارفانه و حکیمانه که فارغ از حرص و آز دنیوی و محصول تأملات ژرف‌اندیشانه در باب خدا، جهان و انسان است.

نکته دیگر اینکه هنر در فرهنگ اسلامی با معنای خاص هنر جدید^۱ به کلی متفاوت است (پازوکی، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۱). بی‌شک در فرهنگ اسلامی، مصادیق هنری موسیقی، نقاشی و به‌ویژه شعر وجود داشته است که ذیل مقوله هنر می‌گنجد. شفیعی کدکنی سه عنصر تخیل، رمز و زبان را عناصر اصلی هنرها می‌داند:

هنر مجموعه‌ای از تخیل و رمهاست که خود را به گونه مجموعه‌ای از صورت‌های جمال‌شناسانه و به‌عنوان نظامی از نشانه‌ها^۲ عرضه می‌کند. در نقاشی و موسیقی و شعر و همه هنرها، تخیل و رمز و زبان (زبان خاص آن هنر) عناصر اصلی هنرهاست (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۷).

پس شعر نوعی هنر است. از طرفی با وجود تعریفی که شفیعی کدکنی از تصوّف دارد و آن را برخورد هنری با مذهب می‌داند، می‌توان شعر عرفانی را از دو نظر هنر دانست: یکی شعر بودن و دیگری عرفان و تصوّف بودن آن (همان، ۲۸). با این مقدمه، از منظر شوپنهاور، شعر سنایی و شعر صوفیانه و عارفانه پارسا را می‌توان ذیل نظریه ژرف‌اندیشی هنری قرار داد؛ زیرا از سویی محصول تأملات ژرف‌اندیشانه در باب خدا، جهان و انسان است و از سوی دیگر شعری است که در قلمروی حرص و آز نیست و به تعبیر شوپنهاور، از اراده شرآلود رها و در نتیجه ملالت‌زداست. اوج نمود این ملالت‌زدایی را در اشعار قلندریه سنایی می‌توان یافت. خود او این قسم و ساحت از اشعارش را «شعر تر» (شعری که طرب‌انگیز است) می‌خواند:

شعر تر مطلق سنایی خوان و آتش زن حدیث مغلق را

(سنایی، ۱۳۸۰: ۲۸)

حافظ، شاعر پرآوازه قرن هشتم، خاطر حزن‌انگیز و ملالت‌آمیز را برای آفرینش شعر طرب‌انگیز (شعری که ملالت‌زداست) مستعد نمی‌داند:

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد
یک نکته در این معنی گفتیم و همین باشد

(حافظ، ۱۳۷۶: ۱۱۴)

در نتیجه، می توان اثبات کرد که این ساحت از اشعارِ قلندریّه سنایی با ملال در تقابل کامل قرار می گیرد.

نکته پایانی اینکه در ساحت اندیشه سنایی، نوعی سیرِ حرکتِ استعلایی از ملال به زهد و از زهد به نوعی ساحت قلندری می توان مشاهده کرد. اینکه سنایی برای گریز از ملال و مرگ هراسی به ساحت شعر پناه برده، نکته ای است که از اعتراف او در حدیقه مُستفاد می گردد. اما استحاله این ملال و مرگ هراسی در آثار سنایی به صورت مرگ دوستی و تمنای مرگ تصعید و پالایش یافته است:

در مرگ حیاتِ اهل داد و دین است
وز مرگ روانِ پاک را تمکین است
نزد مرگ دل سنایی انده گین است
با مرگ همی میرد و مرگش زین است

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۱۲۰)

۲- انکار خواست زندگی و تجربه مرگ ارادی

راه علاج دائمی که شوپنهاور برای گریز از ملال پیشنهاد می کند، انکار اراده زندگی است؛ زیرا به قول کاپلستون:

خواست زندگی که خود را به صورت خودپرستی، خودبنیادی، نفرت و ستیز نمایان می کند، از نظر شوپنهاور سرچشمه شرّ است. در آندرون هریک از ما به راستی ددی هست که در کمین فرصت است تا برای زخ زدن بر دیگران نعره برآورد و بخروشد و اگر او را بازندارند، سر نابودی شان را داشته باشد. این دد، این شرّ ریشه دار، فرمانمود مستقیم خواست زندگی است و از آن جا که انسان عینیت یافتگی خواست است، انکار آن به معنای انکار نفس، ریاضت کشی و کشتن نفس است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۸).

این ریاضت و کشتن نفس، انتخاب شیوه ای دشوار برای سرکوب کردن اراده زندگی است. در دیدگاه شوپنهاور، ریاضت «شکست عامدانه اراده از طریق ردّ مطلوب و جستن نامطلوب،

شیوه زندگی عذاب جسمانی و تأدیب نفسی است که برای کشتن اراده به طور اختیاری برگزیده می شود» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۸۳). و از آن رو که ملال، نتیجه فرمان برداری از اراده زندگی است، آدمی فقط از رهگذر انکار اراده شرآلود به آرامش عمیقی در زندگی دست می یابد. در اندیشه او، حضرت مسیح (ع) و بودا نماد نفی اراده زندگی هستند.

فلسفه شوپنهاور از سویی از آبخور مسیحیت ارتزاق کرده است؛ در نتیجه، او راه علاج ملال را در «نوگروی به معنای مسیحی این کلمه، در نوعی دگرگونی استعلایی^{۱۰} که یگانه فعل رهایی ماست؛ [یعنی] توقف هرگونه حرص و آز [می داند]» (رمون، ۱۳۸۸، ۱۶۲). این فلسفه از سوی دیگر، از اندیشه های ادیان و آیین های شرقی، به ویژه اندیشه های بودایی، تأثیر پذیرفته است؛ چنان که: «نزد شوپنهاور، اوج نمود اخلاق ترک زهد، نیروانا^{۱۱} و نفی کامل هر نوع خواست یا اراده ای است» (همان، ۱۷۲). در اندیشه او، زاهد از طریق انکار خواست زندگی به اقیانوسی از آرامش، بی تعلقی و بی میلی می رسد که علاج نهایی ملال است. البته او انکار اراده زندگی را به معنای خودکشی نمی داند؛

[زیرا] خودکشی نه تنها از انکار اراده فاصله می گیرد، بلکه تأیید نیرومند اراده نیز هست... خودکشی زندگی را اراده می کند و صرفاً ناخشنودی از شرایطی است که آن را به فرد تحمیل می کند. بنابراین فرد به هیچ رو از اراده زندگی دست نمی کشد، بلکه صرفاً زندگی را ترک می گوید؛ زیرا پدیدار فردی را نابود می کند^{۱۲} (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۸۹).

این نظریه شوپنهاور، شباهت تامی با نظریه مرگ ارادی و زهد، نزد صوفیه و زاهدان دارد. مرگ ارادی و مُردن از خویش - که رام کردن نفس و سرکوب اراده و خواست و نفی آن است - یکی از آموزه های مهم عرفا و مشایخ صوفیه است؛ به طوری که در مرکز آموزش های عرفا چنین مردنی مطرح می شود:

تا هیچ پراکنده توانی بودن حقاً که اگر بنده توانی بودن

از یک یک چیزی می بیايد مُردن تا بو که به او زنده توانی بودن

(عطار، ۱۳۷۵: ۱۷۱)

سنایی در قصیده ای با مطلع «بمیر ای حکیم از چنین زندگانی / کز این زندگانی چو مردی بمانی»، به چنین مرگی اشاره کرده است. درون مایه این قصیده اندیشه مرگ است. در این قصیده، سنایی با از سر گذراندن تجربه مرگ ارادی، از پدیده مرگ، تلقی مثبتی دارد و مرگ هرآسی ندارد. همان طور که ملاحظه می شود، مطلع این قصیده با پدیده مرگ ارادی (به

تعبیر قشیری «فرومردن بشریت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۳۹)) آغاز می‌شود؛ همان‌که در لسانِ سَنَتِ با عِبَارَتِ «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا: بمیرید پیش از آنکه بمیرید» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۷۰) آمده است. این مرگ با مانایی و جاودانگی پیوندی تام دارد. در این مرگ، آدمی از خواهش‌های مذموم درونی خویش رهایی می‌یابد. مرگ ارادی نوعی زایش و بازتولد^{۱۳} روحانی انسان در حیات فردی است که به دگرگونه‌دیدن جهان، به ویژه پدیده مرگ منجر می‌شود.

سنایی در پایان فصل «آندر تبدل حال خویش» در حدیقه، با تمثیلی زیبا راه چاره ملال را بیان می‌کند. در این حکایت، کعب‌الآخبار از عُمَرِ بنِ خَطَّابِ روایت می‌کند که اگر وجود سه خصلت در جهان نبود، زندگانی و حیاتِ آدمی تماماً ملال بود و برای آدمی بهتر آن بود که مرگ را اختیار می‌کرد تا از شر ملال خلاصی یابد:

ابنِ خَطَّابِ آن به مردی فرد	کعبِ آخبار ازو روایت کرد
گفت اگر نه ز بهر این سه خصال	بودی بودمی حیات و بال
کردمی اختیار خود را مرگ	این حیاتم دگر نبودی برگ
لیکن از بهر این سه خصلت را	می‌پسندم حیات و مهلت را
کعب گوید که گفتمش ای میر	این سه خصلت بگو و بازمگیر
گفت عُمَرِ یکی که گه گاهی	در سیلِ خدای هر راهی
می‌دویم و جهاد می‌جویم	در ره غزو شاد می‌پویم
دوم آن است کز پی طاعت	سربه سجده بریم هر ساعت
گاه و بی‌گه خدای می‌خوانیم	به خدایی و راهمی دانیم
سیم آن است کاین جماعت	مشتاق که جلیسند بی‌ریا و نفاق
سخن حق ز ما همی شنوند	همچو مرغ گرسنه دانه چند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۲۲-۷۲۳)

مرکز اندیشه‌ای که در این تمثیل مطرح شده، خصلتِ دوم است که از زبان شخصیتِ حکایت، روایت می‌شود. «گاه و بی‌گه خدای را خواندن» دیالکتیکی روحانی میان انسان و خداست. در این دیالکتیک، تأکید ویژه سنایی بر شریعت است که با نماد برجسته «سربه سجده آوردن» بیان شده است. تعبیر «خدای را خواندن» اشاره به خدایی است که در ساحتِ تفکر شریعت مآبانه سنایی پدیدار شده است؛ همان وجهِ متعالی خدایی که در هستی‌شناسی الهیاتی و نیز در اصل تنزیه مطلق، در مذهب کلامی اشاعره هویدا است. انتخاب هوشمندانه شخصیتِ عُمَرِ

بنِ خطّاب نیز - که در شریعت مآبی شُهره است - نماد دیگری بر تأکید سنایی بر شریعت می‌تواند باشد. این خدای الهیاتی صبغ‌های انسان‌انگارانه دارد تا از این طریق، میان انسان و او دیالکتیکی روحانی برقرار شود. اما چنین رُبی فاصله خویش را با موجودات هستی حفظ می‌کند و در تقابل با انسان و جهان قرار می‌گیرد؛ بدان دلیل که بر وجه متعالی او بیشتر تأکید می‌شود. جهان و ساختار آن به‌طور کلی در تقابل با این خدا قرار دارد و همان بیگانگی که میان انسان و جهان برقرار است، میان خدای پنهان و جهان هم برقرار است. این ساحت خدای پنهان در شعر سنایی با عبارت «نگارخانه امر» بیان می‌شود (همدانی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

نیست اندر نگارخانه امر
صورت و نقش و مؤمن و کفار
زانکه در قعر بحر آلا الله
لا نهنگی است کفر و دین اوبار

(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۹۹)

این ربّ به کلی با خدایی که در ساحت تجربه عرفا پدیدار می‌شود، متفاوت است. در نظر سنایی، این دیالکتیک روحانی، نقطه مقابل ملالت است؛ چنان که در پایان این تمثیل، شخصیت روایت را با صفت «دلخوشی» تصویر می‌کند:

از پی این سه خصلتم دلخوش بر سر آب پای در آتش
به حیات از برای خلق خدا دادم از بهر کردگار رضا
گر نه از بهر این سه حال بدی زین حیاتم بسی ملال بدی

(همان، ۱۳۸۷: ۷۲۳)

تاکنون دیدیم که سنایی یکی از راه‌های گریز از ملال این جهانی را در ایجاد ارتباط مستمر روحانی میان انسان و خدا می‌داند. این تجربه، در کنار تجربه دیگر سنایی یعنی تجربه مرگ ارادی، نظر او را در باب فروکاستن ملال کامل تر می‌کند.

مفهوم مرگ ارادی با زهد در متون صوفیه و آثار سنایی پیوند تنگاتنگی دارد. زهد آن‌طور که از متون صوفیه برمی‌آید، معمولاً در کنار دو عامل دیگر، یعنی حکمت و نفی امل طویل قرار می‌گیرد. ابوالقاسم قشیری در باب نهم (باب زهد) روایتی از پیامبر نقل می‌کند که در آن، زهد پیش شرط حکمت محسوب شده است. «ابوخلّاد روایت کند از پیغامبر، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که گفت: چون بینی که مردی را زهد دادند اندر دنیا و سخنش دادند، به وی نزدیکی کنید که

او حکمت فراگرفت» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۳۳). همچنین در نقل قول دیگری از ذوالنون مصری زهد، کوتاهی اَمَل خوانده شده است: «ذوالنون مصری گوید: یقین به کوتاهی اَمَل خواند و کوتاهی اَمَل، به زهد خواند و زهد، حکمت میراث دهد و حکمت، نظر در عواقب کار اقتضا کند» (همان، ۳۳۲). پس زهد، کوتاهی اَمَل است که به بیان غزالی اصل همه فسادها و صفات مذموم است. «و بیشتر سبب یاد ناکردن مرگ، طول اَمَل است و اصل همه فسادها وی است (غزالی، ۱۳۸۳: ۲/۶۱۷). همچنین کوتاهی اَمَل، کلید نفی خواهش هاست و با زهدورزی و نفی اَمَل طویل، آدمی به مقام مرگ ارادی^{۱۴} نایل می شود. به تعبیر نجم الدین رازی، «این معنی در مردگی نفس از صفات ذمیمه و زندگی دل به صفات حمیده میسر شود» (رازی، ۱۳۷۹: ۳۶۴).

در نظر سنایی نیز زهد راستین و حقیقی چنان پسندیده است که در آثار او مقام زاهد بر عابد برتری می یابد:

انس دارد همیشه با زهد زانکه زهد برتر از عباد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

حتی گاهی این زاهد راستین بر حکیم نیز برتری می یابد (همان، ۱۳۴-۱۳۵)؛ حکیم و حکمتی که در آثار سنایی بسیار بر آن تأکید می شود. پس با این تمهید، مرگ ارادی - که نفی خواهش های مذموم از طریق شریعت ورزی است - مقدمه دیالکتیک روحانی میان انسان و خدا به شمار می رود. به تعبیر دیگر، دیالکتیک روحانی میان انسان و خدا، منوط به نفی تدریجی صفات مذموم و رسیدن به مقام مرگ ارادی، یعنی مقام نفی تمام خواهش های مذموم درونی است. به بیان غزالی:

گوهر وی اگرچه در ابتدا آمیخته و آویخته به صفات بهیمی و سبعی و شیطانی است، چون در بوته مجاهدت نهی از این آمیزش و آرایش پاک گردد و شایسته جوار حضرت ربوبیت شود و از اسفل السافلین تا اعلی علین - همه نشیب و بالا - کار وی است و اسفل السافلین وی آن است که در مقام بهایم و سیاع فرود آید و اسیر شهوت و غضب شود و اعلی علین وی آن است که به درجه ملک رسد، چنان که از دست شهوت و غضب خلاص یابد و هر دو اسیر وی گردند و وی پادشاه ایشان گردد و چون بدین پادشاهی رسد شایسته بندگی حضرت الوهیت گردد (غزالی، ۱۳۸۳: ۴/۱).

رسیدن به مقام پادشاهی، مسلط شدن بر صفات مذموم درونی است و چون آدمی به این مقام برسد که مقام مرگ ارادی است، شایسته بندگی خدا می شود. از این چشم انداز، ملال رنگ و

رونقی نخواهد داشت. همچنین در نگاه انسانی که به این درجه از تعالی رسیده است، پدیده مرگ از آن چهره هراسناک خود جامه بدل می‌کند.

این نوع ملال، در اندیشه مولانا هم وجود دارد؛ اما مولانا نیز سرانجام بر مبنای تجارب عارفانه خویش به قلمرویی از وحدت عارفانه می‌رسد که ملال در آن رنگ می‌بازد؛ چنان که «زیستن [او] در قلمروی [وحدت الهی] همچون زیستن ماهی در آب است؛ یعنی در جایی که حقیقتاً به آن تعلق دارد و از همین رو با ملال همراه نیست» (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۷).

نیست یکرنگی کزو خیزد ملال
بل مثال ماهی و آب زلال
گرچه در خشکی هزاران رنگ‌هاست
ماهیان را با یبوست جنگ‌هاست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۶)

با توجه به آنچه در باب مرگ ارادی گذشت، سه خصلت مطرح در حکایت سنایی، بیشتر قابل تحلیل است. خصلت اول، جهاد است. جهاد (جهاد اصغر) از مقوله ملال، گسستی تمام دارد. جهاد فی سبیل الله از زبان شخصیت حکایت، مبین پویندگی و شادی جان است و نقطه مقابل ملالت محسوب می‌شود. در خصلت دوم، میان انسان و خدا دیالکتیک روحانی مطرح شده است. اما چنان که گفتیم، از چشم‌انداز زاهد حکیمی چون سنایی، گشوده شدن ساحت روحانی انسان، از طریق ریاضت نفسانی و نایل شدن به مقام مرگ ارادی - که همان نفی خواهش‌هاست - میسر می‌شود. در خصلت سوم، با جماعت مشتاقی روبه‌رو هستیم که سخن حق (اینجا چگونگی گشوده شدن این ساحت روحانی) را از زبان کسانی که این سیر و سلوک را تجربه کرده‌اند، می‌شنوند و طی طریق می‌کنند. چنان که مولانا نیز مخاطبان خود را برای دفع این ملال به جانب یار خویش - که به مثابه بهار، خرم‌کننده جان است - می‌خواند:

گر تو ملولی ای پدر جانب یار من بیا تا که بهار جان‌ها تازه کند دل تو را

(مولوی، ۱۳۶۶: ۲۶)

بر این اساس، ملالت را یکی از علل بسامد بالای مرگ‌اندیشی (مرگ‌هراسی، مرگ‌پذیری و مرگ‌دوستی) در آثار سنایی می‌توان دانست. حتی تلقی‌های مثبت او از مرگ را باید تصعید یافته این احساس ملالت در او به شمار آورد.

با این تمهیدات، همسو با شوپنهاور - که انکار اراده زندگی را با زایل شدن احساس ملال برابر می‌داند - باید در تجربه عینی و ساحت اندیشگی سنایی، رفع ملال را نتیجه زهد و مرگ ارادی دانست.

۳- اخلاق مبتنی بر شفقت و عشق و حضور عاشقانه در هستی

در دیدگاه شوپنهاور، راهکار موقت دیگری نیز برای کاستن ملال و رنج بشری عرضه شده است. این راهکار، اخلاق مبتنی بر شفقت و احساس همدردی و عشق نسبت به دیگران است که بنیاد اخلاق را در فلسفه او شکل می‌دهد. بر این اساس، در اندیشه فلسفی او، برای رفتارهای اخلاقی آدمیان سه علت اساسی ذکر شده است:

۱. خودخواهی که همسو با اراده یا خواست زندگی است؛
۲. شرارت که محصول تنازع بقا و در جهت اراده فردی است؛
۳. شفقت و همدردی و عشق که اساس اخلاق در اندیشه فلسفی شوپنهاور و نیز راه حل موقت دیگری برای کاستن ملال و رنج است (ذاکرزاده، ۱۳۸۶: ۱۹).

در اندیشه فلسفی شوپنهاور، شرارت و عشق خودخواهانه یا حب ذات، محصول اراده یا خواست زندگی است. چون اراده و خواست همواره استمرار دارند، شرارت و عشق خودخواهانه و در پی آن، ملال و رنج نیز پیوسته وجود خواهند داشت. چنان که گفتیم این امر نشان می‌دهد که ذات هستی به الم و رنج آغشته است و آدمیان پیوسته برای تنازع بقا و همسو با اراده زندگی، مانند حیوانات باعث رنج یکدیگر می‌شوند. همچنین وجود این اراده زندگی، عشقی خودخواهانه را در نهاد آدمی به وجود می‌آورد. اما شوپنهاور برای کاستن ملال و رنج بشر راهکارهایی عرضه کرده است. در اندیشه او، علاوه بر تجربه زیباشناختی هنری، راهکار موقت دیگری هم برای کاستن ملال و رنج وجود دارد و آن، عشق و شفقت به ممنوع است.

در این دیدگاه، انسان درمی‌یابد که در موضوع اراده و به تبع آن در رنج و ملال، تنها نیست و همه آدمیان در این امر سهیم هستند. به همین دلیل، نسبت به ممنوعانش احساس شفقت و ترحم پیدا می‌کند و همین امر به طور موقت از رنج و ملال او می‌کاهد. «شفقت، خود پیش از هر چیز نوعی شناخت است. با چشم عقل، یکسانی همه موجودات را دیدن، موجوداتی که در بطن اراده‌ای واحد جای می‌گیرند. هر آنچه من هستم، تو نیز همانی. هر کدام موضوع اراده‌ایم» (رمون، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

در این شناخت، انسان به واسطه شفقت، پیش از آنکه دیگری رنج و ملال را تجربه کند، به آن آگاه است. به عبارت دیگر، رنج دیگری را به فراست درمی‌یابد و همین شناخت باعث می‌شود رنج دیگری را با رنج خود یکسان بگیرد و نسبت به دیگری احساس همدردی و شفقت پیدا کند. در فلسفه شوپنهاور، این امر، ملال را در وجود آدمی می‌کاهد و منشأ خیر و نیکویی به دیگری می‌شود. علاوه بر این، او معتقد است که می‌توان این احساس شفقت و همدردی را نسبت به تمام مظاهر هستی ابراز کرد و با آن‌ها احساس یگانگی و همدلی نمود؛ زیرا اراده شرآلود، غیر از انسان، در طبیعت هم نمود دارد. «درخت و ماده معدنی هم موضوع اراده‌اند و به این اعتبار آن‌ها هم شفقت برانگیزند، متها نه به اندازه انسان‌ها... [زیرا انسان‌ها] بیشتر به هم شبیه‌اند» (همان، ۱۷۱). بدین سان، براساس اخلاق شوپنهاوری، عشق‌ورزی و یگانگی به تمام مظاهر هستی بسط و گسترش می‌یابد. این احساس شفقت درست مانند تجربه زیباشناختی هنری شوپنهاور، نوعی نمایش موقت تعلیق ملال است.

نگاه کردن به دیگری از این منظر که او اساساً دیگری نیست؛ بلکه از این منظر که او من است. در این دورنمایی که از شفقت ترسیم شده است، «دیگری» برای من، دیگر مجالی برای رنج و ملال نیست؛ او صرفاً مجالی برای نمایش و شناخت می‌شود (همان، ۱۷۲).

اما در جهان‌بینی عاشقانه سنایی - که در اشعار عرفانی و به‌ویژه در شعرهای قلندری او بازتاب یافته است - ملال و نیز تلقی مثبت از مرگ به طور کامل رفع می‌شود. مرگ دوستی و ملال نداشتن سنایی در این ساحت را باید نتیجه فراتر رفتن او از زهد به ساحت عشق دانست؛ ساحتی که در آن، شاعر ادراک خویش از هستی را بر مبنای کنشی عارفانه و عاشقانه بروز می‌دهد و در این حضور عاشقانه در هستی، ملالی وجود ندارد؛ زیرا «ملال صفت محبان نیست» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱/۷۳).

در چشم‌انداز عارفانه به هستی، جهان‌پدیداری پیوسته در صیوررت و دگرگونی است. بدان دلیل که «در نگاه عارفانه، نظام هستی، امری ثابت و ساکن نیست؛ بلکه عارف همه جهان را در تبدل و دگرگونی مدام می‌بیند. این بُعد وجودی عالم در عارفان بهجتی شگرف را موجب می‌شود» (کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۷۲).

هر زمان نوصورتی و نوجمال

تاز نو دیدن فرومیرد ملال

این بینش - که راه حلّ نهایی گریز از ملال در اندیشه سنایی است - استحاله و گریز از زهد و نگاه زاهدانه را نیز به همراه دارد. در این ساحت عارفانه، زهد در تقابل با عشق، ملال‌انگیز می‌شود. همچنین هنگامی که سنایی بر مبنای این ساحت عاشقانه - عارفانه در هستی حضور می‌یابد، دیگر زهد و بینش زاهدانه رونق و جلوه‌ای ندارد و ملال و مرگ‌هراسی هم در پرتو معشوقِ ازلی رنگ می‌بازند:

تا نقش خیال دوست با ماست ما را همه عمر خود تماشااست...
چون دولت عاشقی برآمد این هر همه از میانه برخاست

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۷)

در این بینش عارفانه و صوفیانه، ملال و هراس از مرگ وجود ندارد؛ زیرا عاشق از طریق مهر و عشق به محبوب ازلی می‌تواند به کمال انسانی خویش نایل شود. همچنین انسان عاشق، علاوه بر زندگی، هنگام مرگ هم هراسی از مرگ ندارد. در حدیقه‌الحقیقه حکایت عاشقی که در هنگام احتضار، حالت بسط و گشایش روحی داشته، آمده است. افسرده‌دلی با حالت تعجب و شگفتی، دلیل این حال را از عاشق می‌پرسد؛ عاشق در پاسخ افسرده‌دل، خوبی و زیبایی معشوق را دلیل تبسم و ذوق درونی خود می‌داند؛ ذوقی که در آن ملال وجود ندارد:

عاشقی را یکی فسرده بدید
که همی مُرد و خوش همی خندید
گفت: کآخر به وقت جان دادن
خنده از چیست وین خوش استادن؟
گفت: خوبان چو پرده برگیرند
عاشقان پیششان چنین میرند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۲۷)

با این تمهیدات می‌توان گفت که عشق در دیدگاه شوپنهاور با عشق صوفیانه و عارفانه تفاوت ماهوی دارد؛ اما غایب نیست و فقط سمت و سوی دیگری می‌یابد. به تعبیر دیگر، در اندیشه شوپنهاور، عشق به تمام مظاهر هستی نمود آشکارتری می‌یابد. در جهان‌بینی صوفیان، عشق با ملال در تقابل کامل قرار می‌گیرد؛ اما شوپنهاور عشق و شفقت را راه حل موقت گریز از ملال می‌داند.

نتیجه‌گیری

آنچه در این تحقیق در پی آن بودیم، بررسی احساس ملال در اندیشه شوپنهاور، فیلسوف آلمانی و سنایی، شاعر پرآوازه غزنه است. ملال از بن‌مایه‌های اصلی تفکر فلسفی شوپنهاور است. او در آثار فلسفی‌اش، برای گریز از ملال دو راهکار ارائه کرده است. یکی ژرف‌اندیشی هنری که راه‌حلی موقت است و دیگری انکارِ خواست (اراده) زندگی مبتنی بر نوعی سلوک زاهدانه و پارسامنشانه که راه علاج دائمی است.

در ژرف‌ساخت آثار سنایی نیز احساس ملال نمود آشکاری دارد. او برای گریز از ملال و استحاله آن، خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه به دامن شعر صوفیانه - که در نظر شوپنهاور مصداقی از ژرف‌اندیشی هنری است - پناه می‌برد. راه‌حل دیگر استحاله ملال در آثار سنایی، ارتباط مستمر روحانی میان انسان و خدا و نیز تجربه مرگ ارادی، مبتنی بر نوعی زندگی زاهدانه است. ساحت عشق و حضور عاشقانه در هستی که در غزلیات و قلندریات سنایی تجلی یافته، چشم‌اندازی است که در تقابل کامل با ملال قرار دارد. این ساحت در اندیشه شوپنهاور با اخلاق مبتنی بر شفقت و همدردی شباهت دارد که راهکار موقت کاستن ملال و رنج است.

¹ Schopenhauer

² Boredom

³ Raymond

⁴ اشاره به خوش‌بینی معروف لایبنیتس (Leibniz)، فیلسوف آلمانی که این جهان را بهترین جهان ممکن می‌دانست.

⁵ Phenomenon

⁶ Nomenon/ Thing in Itself

⁷ Sagesse

⁸ Art

⁹ Sign Systems

¹⁰ Transcendentale Transformation

¹¹ در آیین بودا به معنای حالت سعادت و رستگاری کامل که پس از فرونشستن همه امیال و انفعالات و هیجانات حاصل می‌شود.

¹² البته این به معنای نفی کامل خودکشی در دیدگاه شوپنهاور نیست. به نظر او، انکار کامل اراده زندگی می‌تواند به چنان درجه‌ای برسد که حتی اراده لازم برای بقای حیات نباتی جسم نیز دست از کار بکشد. او این خودکشی را نتیجه نفی خواست زندگی می‌داند (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

¹³ Rebirth

¹⁴ آن چه را در اندیشه فلسفی شوپنهاور اراده یا خواست خوانده شده است، می‌توانیم در اندیشه و جهان‌بینی صوفیان، معادل و برابر با تعلقات نفسانی قرار دهیم. با این توضیح که از منظر فلسفه شوپنهاور، این اراده یا خواست برای شناخت جهان و انسان صیغه‌ای توصیفی دارد و زمانی این معادل‌گذاری و اصطلاح‌شناسی دقیق‌تر می‌شود که به رویکرد شوپنهاور در رستگاری آدمی توجه کنیم. از این منظر، نفی خواست یا انکار اراده زندگی می‌تواند معادل با نفی تعلقات نفسانی در اندیشه صوفیان قرار گیرد. همچنین شوپنهاور در آثار خویش، انکار اراده زندگی را معادل انکار یا ترک نفس در عرفان و تصوف آورده است (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۱۰۴۰).

منابع

- برتلس، یوگنی ادواردوویچ. (۲۵۳۶). «یکی از منظومه‌های کوچک سنایی (دربارهٔ سیرالعباد الی المعاد». تصوف و ادبیات تصوف. ترجمهٔ سیروس ایزدی. امیر کبیر. تهران.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۲). «عطار و تذکرةالاولیا در عصر ما». کتاب ماه ادبیات و فلسفه. شهریور. صص ۴۰-۵۳.
- تافه، تامس. (۱۳۷۹). فلسفهٔ آرتور شوپنهاور. ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب. پرسش. تهران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۶). دیوان حافظ. تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی. چ ۲. باربد. تهران.
- حامدی، گلناز. (۱۳۸۲). مقدمهٔ سیر و سلوک زائر جان بانی‌ین. نشر مدحت. تهران.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۵). «جایگاه عقل در نظام فکری سنایی». شوریده‌ای در غزنه. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. سخن. تهران. صص ۹۵-۱۱۸.
- حمیدی، جعفر. (۱۳۶۵). «دفتری در مقایسهٔ سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی و بهشت گمشدهٔ جان میلتون». کیهان فرهنگی. س ۳. ش ۴. صص ۳۲-۳۵.
- دبروین، پ.ت.ی. (۱۳۷۸). حکیم اقلیم عشق (تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی). ترجمهٔ مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی. بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی. مشهد.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). فلسفهٔ شوپنهاور. الهام. تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۹). مرصادالعباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چ ۸. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- رمون، دیدیه. (۱۳۸۸). شوپنهاور. ترجمهٔ بیتا شمسینی. ققنوس. تهران.
- زرقانی، سید مهدی. (۱۳۸۱). زلف عالم سوز. نشر روزگار. تهران.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۸۰). دیوان سنایی. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چ ۵. سنایی. تهران.
- _____ (۱۳۸۷). حقیقه‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه. تصحیح مدرس رضوی. چ ۷. دانشگاه تهران. تهران.
- شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). زبور پارسی. چ ۲. تهران. آگاه.
- _____ (۱۳۸۵). در اقلیم روشنائی. چ ۳. آگاه. تهران.
- شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). جهان همچون اراده و بازنمود. ترجمهٔ رضا ولی‌یاری. نشر مرکز. تهران.

- صافیان، محمد جواد و عبدالله امینی. (۱۳۸۸). «جنبه‌های شناخت‌شناسانه و ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور». *مجله پژوهش‌های فلسفی، بهار و تابستان*. ش ۵۲. صص ۷۵-۹۲.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۵). *مختارنامه*. تصحیح و مقدمه شفیع کدکنی. چ ۲. سخن. تهران.
- غزّالی، محمد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. ج ۲. چ ۱۱. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۸). «سیرالعباد سنایی در گستره ادبیات تطبیقی». *ثنای سنایی (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی)*. به اهتمام مریم حسینی. دانشگاه الزهرا (س). تهران. صص ۴۹۸-۵۰۹.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه و تنظیم حسین داودی. چ ۴. امیرکبیر. تهران.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *رساله قشیریّه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. زوآر. تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمه داریوش آشوری. چ ۴. سروش. تهران.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۰). *مرگ‌اندیشی (از گیل‌گمش تا کامو)*. نگاه معاصر. تهران.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوّف*. مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. ج ۱ و ۲. اساطیر. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۶). *دیوان شمس*. با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۷. سازمان انتشارات جاویدان. تهران.
- _____ (۱۳۸۰). *مثنوی معنوی*. از روی طبع نیکلسون. چ ۶. پژوهش. تهران.
- نیکلسون، رونالد آلین. (۱۳۲۳). «سنایی پیشرو ایرانی دانتّه». ترجمه عباس اقبال آشتیانی. *مجله یادگار*. س ۱. ش ۴. صص ۴۸-۵۷.
- همدانی، امید. (۱۳۸۵). «به سوی خوانشی گنوسی از کنوزالحکمه سنایی». *شوریده‌ای در غزنه*. به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی. سخن. تهران. صص ۱۹۷-۲۲۰.
- _____ (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر (از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر)*. نگاه معاصر. تهران.