

پژوهشنامه‌ی ادب غنایی
دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال هشتم، شماره‌ی پانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹
(صص: ۲۷-۵۲)

درد دین و دین ورزی عاشقانه از دیدگاه سنایی

دکتر محمد بهنام فر* - محمود خلیلی**
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

چکیده

دین به راستی و نیک اندیشی، از خود رها شدن و در جذبه ای معنوی به حقیقت پیوستن است؛ این روایت عاشقانه‌ی دین‌ورزی نزد عارفان ایرانی است، آنان در دین بر عشق پای فشرده اند و دیگران را نیز بدان سفارش کرده‌اند.

کشش و جذبه، همواره دستاورد فضایی است که از عشق شکل می‌گیرد؛ بنابراین، دین با این تعبیر، جز با عشق، سامان نمی‌یابد. سنایی پدر شعر صوفیانه‌ی فارسی - که با اندیشه ای عارفانه، به پیکره‌ی شعر فارسی رنگی دیگر پاشید، بارها در شعر خود از درد دین و دین استوار به عشق، سخن گفته است و از اهل روزگار خود به خاطر بی‌دردی و بیگانگی با عشق، نالیده است.

*Email: m_behnamfar@yahoo.com

**Email: mahaarash@yahoo.com

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

تاریخ پذیرش: ۸۹/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۱۸

این گلابه‌مندی منتقدانه گاه وی را بر آن داشته که هموطنان دیندار و مسلمانان را به دین ورزی و مسلمانی، دعوت کند! این جستار با شیوه‌ی تحلیل متن، در پی راز‌گشایی از مفهوم دین ورزی عاشقانه نزد سنایی و علت نالیدن و درد دین داشتن اوست؛ به گمان سنایی بی‌عشق، دیو جای دین را می‌گیرد. از نظر گاه سنایی، درد دین، درد عشق‌آکند فرخنده‌ای است که پرورده‌ی بینشی قرآنی است. این بینش، پارادوکس به مسلمانی خواندن مسلمانان را شکل می‌دهد.

واژگان کلیدی: سنایی، دین ورزی عاشقانه، درد دین، عشق، عروس دین، دیو دین.

مقدمه

ثعالبی، در "تحسین و تقبیح"، از "جاحظ"، در دو گزارش پیاپی، سخنانی را نقل می‌کند که در یکی به مدح علوم و در دیگری به ذم آن پرداخته است؛ وی این را از غایت نیروی سخنوری و شیوایی کلام جاحظ در بلاغت دانسته است (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۳۵). اما معرفی دو گانه و متناقض از یک فن یا علم، فقط نمایان‌گر مهارت سخنور بزرگی چون جاحظ نیست، این تناقض و دوگانگی، از کاربرد دوگونه و متناقض آن علوم و فنون نیز حکایت دارد. جاحظ در تعریف علوم حدیث، فقه، کلام، فلسفه، نجوم، طب، نحو، عروض، حساب، تعبیر و خط، در دو پرسش و پاسخ، تعبیری را به کار می‌برد که در یکی این علوم ستایش شده‌اند و در دیگری نکوهش. وقتی دو گزارش را می‌خوانیم، در می‌یابیم که مدح، به ذات علوم و ذم، به ذات برخی از صاحبان این علوم باز می‌گردد. به عبارت دیگر، روش و هدف کاربرد این علوم به دو برداشت نا همسان، انجامیده است. تعاریف فقه، کلام و فلسفه را در این دو گزارش از نظر می‌گذرانیم:

الف (مدح:

گفتند: در فقه چه می گویی؟ گفت: علم حلال و حرام است و به وسیله ی این علم شرایع اسلام دانسته شده، و حدود و احکام اجرا می گردد. علم مذکور، عصمتی در دنیا و آرایشی در آخرت است، و برای خداوند خود بهترین کردار ها را فراهم آورده و بر او جامه ی زیبایی را می پوشاند، و او را ثروتمند می سازد و وی را بر مسند قضاوت می نشاند.

پس گفتند: علم کلام؟ گفت: محک هر صنعتی و مهار عبارتی است و ترازویی می باشد که به وسیله ی آن فضل و برتری شناخته می شود و افزونی و کاستی دانسته می گردد، و کوره ای است که سره و ناسره را از هم متمایز می سازد و به وسیله ی آن طلای خالص از طلای قلب شناخته می شود، وسیله ای است جهت کشف مسائل پوشیده و نادرست، و به وسیله ی آن الوهیت خداوند و حجّت پیغمبران دانسته می شود، و به وسیله ی این از شبهات گفتار ها و فساد تأویل ها احتراز می شود.

پس گفتند: فلسفه؟ گفت: آلت ضمائر و خواطر و زاده ی عقل است، و دلیل هایی جهت شناخت اجناس و عناصر و ارکان، و همچنین شناخت علم اعراض و جواهر و علت های کالبد ها و صورت ها و اسباب کون و فساد می باشد. و به وسیله ی آن حرکت های علوی اشخاص و طبایع جواهر دنیوی شناخته می شود، و در واقع علمی است که برای گذشتگان، آثار و برای باقی ماندگان، نشان و راهنمایی است.»

ب) ذم:

گفتند: فقه؟ گفت: گرایش های فقهی، از دیدگاه هایی نشأت می گیرد و از هوا و هوس ها پیروی می کند.

گفتند: کلام؟ گفت: ذهن و اندیشه را به تحلیل می برد و نهان های نفس را خسته می سازد. صاحب آن دچار فکر و دو دلی می شود. و این علم، علم مُدِبران و بخت برگشتگان، است.

گفتند: فلسفه؟ گفت: سخن ترجمه شده و علمی است که از روی ظن و گمان ساخته شده، دیر یاب و بی فایده است، و بیم آن می رود که صاحب آن در معرض خشم شاهان و دشمنی عوام قرار گیرد» (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۳۵).

با اندکی دقت در این تعاریف در می یابیم، آنچه را در مدح آمده، در ذات علم و آنچه را در ذم می گنجد در خود عالم و رفتار او، باید جست و جو کرد. نکته‌ی دیگری که در این نگاه ها، به آن توجه شده است "موقعیت" است؛ یعنی قرار گرفتن این علوم، در جایگاهی که از ارزش آنان می کاهد؛ و وضعیتی زیان بار پدید می آورد، به قول مولانا:

آب در کشتی، هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی، پُشتی است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۱)

دامنه‌ی این مدح و ذم ها، در فرهنگ و ادب به پاره‌ای از مفاهیم و تعابیری که از آن‌ها می شود نیز کشیده شده؛ عقل و عشق از آن جمله اند. عشق که ستوده‌ترین پدیده در فرهنگ ایرانیان - بویژه در ادب غنایی - است، در اخلاق ناصری، تباه‌ترین انواع افراط شمرده شده است (نصیرالدین توسی، ۱۳۸۷: ۱۹۵)؛ خواجه نصیرالدین، عشق را «صرف همگی همّت، به طلب یک شخص معین از جهت سلطان شهوت» می داند (همان). وی سپس، راه‌هایی برای معالجت این مرض پیشنهاد می کند؛ به گمان نصیرالدین توسی عشق با محبت فرق دارد؛ او در کتاب خود از فضیلت محبت سخن می گوید و آن را موجب ارتباط اجتماعات و سبب کمال و خیر در مدینه‌ی فاضله می داند؛ وی به منافع جامعه می نگرد و محبت را ستایش می کند؛ محبت برانگیخته از عقل که منافع جامعه را فراهم می سازد. او هرچند به دو نوع عشق، اشاره دارد و درباره‌ی آن می گوید: «عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط طلب لذت خیزد و دوم محمود که از فرط طلب خیر خیزد» (همان: ۲۶۱)، اما سودی اجتماعی، برای آن قائل نیست؛ وی معتقد است: «عشق که افراط محبت است از مودت خاص تر بود، چه جز میان دو تن نیفتد» (همان). با این تعبیر، عشق در مدینه‌ی فاضله‌ی او چون اسباب انس اجتماعی نیست، از فضیلت چندانی هم برخوردار نیست. در این نگاه، حمد و ذم عشق، نیز از انگیزه های افراد پدید می آید، لذت

خواهی عشق را مدموم و خیر خواهی ممدوحش می کند. افزون بر این نکته، تفاوت افق دیدِ خواجه نصیر الدین توسی با صوفیان، موجب شده که عشق، در نظر او جایگاهی ممتاز نداشته باشد. بنا براین در جامعه‌ی دین‌مداری که او ترسیم می‌کند، عشق از آن مقام که عارفان به آن داده اند فرود می‌آید و در دایره‌ی نفسانیات و امور فردی، در چرخه‌ی ای لِرزان بین مدموم و ممدوح کم سو می‌شود. همین بلا در جهان عارفان به سر عقل می‌آید.

عارفان، عشق را در مقامی دیگر می‌نشانند، آنان عشق را کمال محبت می‌دانند و اساس هستی؛ نگاه عارفان به جای طلب منفعت و لذت، در عشق درد جویی نهفته در آن را می‌کاود.

سنایی عاقلانی چون خواجه نصیر الدین توسی را از فهمِ درد عشق بی‌نصیب می‌داند:

درد عشق از مرد عاشق پرس از عاقل پرس کاگهی نبود ز آب و جاه یوسف، چاه را
عقل بافنده است، منشان عقل را بر تخت عشق آسمان عشاق را به، ریسمان جولاه را
(سنایی، ۱۳۶۳: ۳-۳۲)

یک "نابه جایی"، آسمان را به جولاه و ریسمان را به عشاق، نسبت می‌دهد و درک مفاهیم را دشوار و چندگانه می‌کند؛ علاوه بر این، اختلاف در شیوه و هدف (=اختلاف نظرگاه)، موجب می‌شود که باب نقد کنش‌ها و منش‌ها، به ویژه در حوزه‌ی دین و اخلاق جامعه گشوده شود. در این جستار بر آنیم تا نگره‌ای از این دست را در سروده‌های سنایی باز کاویم و ریشه‌های درد و رنج او را جست و جو کنیم. دردی که در نظام فکری عارفان مسلمان، برانگیزاننده‌ی سالک و پرورنده‌ی جان اوست.

۱- سنایی، عقل و عشق

سنایی، در روزگار خود، اگر چه چون دیگران نمی‌اندیشد، ولی دگر اندیشی کامگار است؛ وی در مسجد و خانقاه و دربار- هر سه - نه تنها، راه دارد بلکه حرمت و جاه نیز دارد؛ گاهی او را در میخانه هم می‌توان دید!

شمس تبریزی وقتی از سنایی، یاد می‌کند، صفت "متلون" را به او نسبت می‌دهد.. (← شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۲، ۱۲۶) بی‌اساس نیست که دکتر شفیعی کدکنی، او را دارای سه ساحت وجودی می‌داند و انگاره‌هایی که دو دوره‌ی مداحی و زهد پیشگی را برای او تراشیده‌اند، رد می‌کند. و می‌نویسد: «میان دو سطح شاعری او و در فاصله‌ی دو ساحت وجودی او هیچ مرز زمانی‌یی وجود نداشته و تا پایان عمر، میان این دو عالم در نوسان بوده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۶). پنداری، سنایی تجسم روان جمعی مردمان سرزمین خود است، مردمانی دلنگان و گلاویز در چهار فضای متفاوت مسجد و خانقاه و دربار و میخانه با دو میدان مستانه‌ی وجودی: ستایشگر و ستیهنده.

در این جست‌وجو افزون بر گردش در مدار خاکستری وجود او (سنایی واعظ و ناقد اجتماعی)، ناگزیر از حضور در قطب روشن (سنایی قلندر و عاشق) و گاه قطب تاریک وجودش (سنایی مداح و هجاگوی هستیم. شفیعی کدکنی، در باره‌ی مدار خاکستری وجود او تأکید دارد که «در این مدار خاکستری و نیمه روشن، سنایی شاعری است ممتاز. شاعری که اگر صورت کمال یافته‌ی این نوع شعر را مورد نظر داشته باشیم، نه مقدم دارد و نه تالی» (همان: ۲۹). وی، در مدار نیمه روشن خود، گاه ستاینده و گاه ستیزنده‌ی عقل است. و در هر دو مورد عشق برانگیزنده‌ی اوست؛ این ستایش و ستیز - که در آثار دیگر عارفان نیز دیده می‌شود، محصول تلون او نیست، از یک تحلیل صوفیانه، برمی‌خیزد که انگار به نابه‌جایی در تعبیر و تفاسیری که از این مؤلفه‌ی انسانی می‌شود، بازمی‌گردد.

برعکس نصیرالدین توسی، که عشق را به محمود و ممدوح قسمت می‌کند، صوفیان، عقل را چنین یافته‌اند؛ آنان عقل فلسفی را زشت می‌بینند و سرزنش می‌کنند:

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی
(سنایی، ۱۳۶۳: ۶۷۹)

سنایی، منکر عقل فلسفی است و عقلی را می‌ستاید که جان را نبی خوان کند:

عقل نبود فلسفه خواندن ز بهرِ کاملی عقل چه بود؟ جان نَبیِ خوان و نَبیِ خوان داشتن
(سنایی، ۱۳۶۳: ۴۶۱)

از نگاه سنایی و هم‌اندیشان او عقلی ممدوح است که جان را شیفته‌ی دین‌ورزی کند؛ عقل ستوده، عقل پیرو شریعت است عقلی که ما را بندی فرمان کند و بندگی مان را سامان دهد؛ در فیه مافیه، عقل چنین توصیف شده است: «عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بیقرار باشد از فکر و جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری اگرچه او مُدرک نشود و قابل ادراک نیست. عقل همچون پروانه است و معشوق چون شمع است» (مولوی، ۱۳۸۸: ۳۳). عقل شیفته، نزد عارفان ستودنی است؛ این عقل، رعیت عشق است:

عقل دایم رعیت عشق است جان‌سپاری حمیت عشق است

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۵۶)

چنین عقلی در دل را می‌کوبد، عشق او را بر صدر می‌نشانند، به شرط آن که حریم‌شکنی نکند و سوی حرم ننگرد:

عقل در دل بکوفت، عشق تو گفت: اندر آی صدرِ سرای آنِ توست گر به حرم ننگری
(سنایی، ۱۳۶۳: ۶۴۸)

در مقابل، عقل اگر رعنایی کند و حدّ و اندازه‌ی خود را نسنجد، دیوی نامحرم است و باید از او پرهیز کرد:

ای دل ار در بند عشقی عقل را تمکین مکن محرم روح‌الامینی دیو را تلقین مکن
خوش نباشد مشورت با عقل کردن پیش عشق قبله تا خورشید باشد اختری را دین مکن
(سنایی، ۱۳۶۳: ۵۰۸)

جایی که عشق است عقل باید تابع باشد، مگر نه این است که رعیت عشق است پس باید حدشناس باشد؛ وَاَلَا غیرت عشق، سنگسارش می‌کند:

لیک بر چارسوی غیرت عشق عقل را سنگسار خواهد کرد

(سنایی، ۱۳۶۳: ۱۳۴)

از دیدگاه سنایی، عقل باید در سایه‌ی فرمانبرداری عشق، ما را به شرع راهنما باشد؛ به عبارت آشکارتر عقل باید به حلقه به گوشه‌ی عشق مُشرف شود:

چو عشقش بلبل است از باغ جانت روان و عقل را شاخ شجر کن

(سنایی، ۱۳۶۳: ۹۸۰)

سنایی، رودربایستی را کنار می‌نهد و آشکارا، عقل را مرکب عشق می‌داند:

ز بهر آبروی عاشقان را خرد را در جهان عشق خر کن!

(همان: ۹۷۹)

نکته‌ای که باید همواره در نظر داشته باشیم این است که عرفان خراسان چون در آغاز، ندای پایداری ایرانیان و مقاومت فرهنگی‌شان بوده و در جامعه هم، باطل لباس حق به تن داشته است، و عقل معاش هم، مردم را به سکوت و فرمانبرداری می‌خوانده، عارفان بر این عقل فرمانبردار، نهیب می‌زده‌اند؛ در عرفان همواره چنین عقلی که دستاورد آمیزش صورت حق و معنای باطل بوده، نکوهش می‌شده است؛ در مقابل از عقل و خردی ستوده می‌شده که پاس حقیقت دین می‌داشته است. در جامعه‌ای که همه چیزش به هم ریخته و ارزش‌ها، ناهنجاری و ناهنجاری، ارزش تلقی می‌شده، یقیناً عقل ستوده‌ی چنین جامعه‌ای از سوی فرزندان، نکوهش می‌شده است. سنایی عقلی را می‌ستاید که رحمانی باشد:

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیده ات نفکند گوش گیرش در دبیرستان الرحمن در آر

(سنایی، ۱۳۶۳: ۱۸۹)

عقلی که با آن آدمی فریفته دیو شود، نکوهیده‌ی عارفان است؛ زیرا آدمی را چنان می‌کند

که به جای بیرون آمدن از چاه تن با ریسمان قرآن، رسن بازی و دکان داری پیشه کند:

به اخماس و به اعشار و به ادغام و امالت کی تو را رهبر شود قرآن به سوی سر یزدانی

رسن دادت ز قرآن تا ز چاه تن برون آیی که فرمودت رسن بازی، ز راه دیو نفسانی

(سنایی، ۱۳۶۳: ۶۸۵)

چنین نگرشی، عشق را اساس اندیشه و جهان بینی می نهد. با توجه به آن که در عصر متفکری چون سنایی، نگرش ها بر پوسته و ظاهر امور درنگ می کرده اند، این عشق در عارفان دردی را بر می انگیزد که بازتاب اجتماعی درد درونی عشق است.

۲- راستی: شرط دین ورزی

برای شناخت اندیشه دینی سنایی، در اشعار زهد و مثل او به دنبال پاسخی برای این پرسش هستیم:

چرا وی می نالد که:

همه سوز و هوای نفس سازند ز آه و درد دیشان ماتمی کو؟

(سنایی، ۱۳۶۳: ۵۸۱)

و چرا سوگمندان، مسلمانان را به مسلمانی، فرامی خوانند؟

مسلمانان مسلمانان! مسلمانی مسلمانی! از این آیین بی دینان، پشیمانی پشیمانی!

مسلمانی کنون اسمی است بر عرفی و عاداتی دروغا! کو مسلمانی؟ دریغا! کو مسلمانی؟

فرو شد آفتاب دین برآمد روز بی دینان کجا شد درد بودردا و آن اسلام سلمانی؟

(همان: ۶۷۸)

عطار نیشابوری در مصیبت نامه، حکایتی از سنایی نقل می کند که دریچه ی مناسبی برای

فهم نگرش دینی سنایی است:

سنایی بی قرار از راهی می گذشت؛ زباله کشی را دید که آلودگی و پلیدی را می زداید؛

نگاه به سویی دیگر انداخت: دید مؤذنی بانگ نماز بلند کرده است.

گفت نیست این کار خالی از خلل هر دو را می بینم اندر یک عمل

زانکه هست این بی خبر چون آن دگر از برای یک دو من نان، کارگر

چون برای نانست کار این دو خام هر دو را یک کار می بینم مدام

بلکه این کناس در کارست راست وان مؤذن غره ی روی و ریاست

پس در این معنی بلا شک ای عزیز از مؤذن به بود، کناس نیز
تا تو با نفسی و شیطانی ندیم پیشه خواهی داشت کناسی مقیم
گر درخت دیو، از دل برکنی جانت را زین بند مشکل برکنی
ور درخت دیو می داری به جای با سگ و با دیو باشی هم سرای

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۴۰)

در این تمثیل، سنایی را می بینیم که نخست اذان گوی را با سرگین پاک کن از جهت این که هر دو به مزد کار می کنند، برابر می داند و سپس سرگین پاک کن را بر مؤذن ریاکار، برتری می دهد - هرچه باشد یکی آلودگی می زداید ولی دیگری با ریا بر آلودگی می افزاید - عطار سپس بیان می کند که تا درخت "دیو" از دل بر کنده نشود، همه ی کارها بر مدار شیطانی جریان دارد. در این داستان سنایی، علت این که عمل "مؤذن" را خالی از خلل نمی بیند "بی خبری" او از کاری که می کند، می داند و می گوید او مانند کناس، برای نان کار می کند و سپس نتیجه می گیرد که کناس در کار خود "راست" و مؤذن - که لازمه ی کار او بی ریایی است - فریفته ی "ریا" است. اساس رفتار دینی تا بر پایه ی سودجویی و لذت طلبی باشد، با عشق بیگانه است و در نگرش عارفان، عبادت تهی از عشق نکوهیده و ناراست و زشت است. انسان تا عمل دینی را برای "نفس" انجام می دهد، پیشه ی کناسی دارد و با پلیدی وجود خود سرگرم است؛ هم سرایی با دیو می کند. عطار در این داستان به دُرستی، نگاه سنایی را درباره ی آن چه در گذر زندگی خود دیده و دریافته، نمایانده است.

سنایی خود سروده است که: "شعر من شرح شرع و دین باشد" (سنایی، ۱۳۸۳: ۷۲۵) و دین برای او مفهومی روشن و به دور از پیچیدگی دارد؛ دین دل آگاهانه، راستی ورزیدن است. در حکایت عطار نیز به آن اشاره شده بود.

سنایی، راستی و صدق را اساس هستی می داند:

هر دوگیتی را نظام از راستی دان زانکه هست راستی، میخ و طناب خیمه‌ی نیلوفری
هیچ رونق بود اندر دین و ملت تا نبود ذوالفقار حیدری را یار دست حیدری؟

راستی، اندر میانِ داوری، شرط است از آنکس چون "الف" زو دورشد، دوری بود نه داوری

(سنایی، ۱۳۶۳: ۶۶۲)

نکته‌ی نغزی که در این سخن، نهفته است، این است که یکی از معانی دین داوری است. مسلمانان همه روزه، خدا را با نام "مالک یوم الدین" می خوانند - داوری همواره، با پاداش کیفر، همراه است - که این معنی نیز در واژه ی دین پنهان است. سنایی در تشبیهی حرفی، راستی را "الف" "داوری" دانسته است که اگر نباشد به "دوری" می انجامد. پس دین، بر راستی استوار است.

ایزد از بنده راستی در خواست دولت راست راستکاران راست

(سنایی، ۱۳۸۳: ۵۱۵)

وی می گوید: "عقل جز راستی نفرموده است" (همان)

خرد دین باور سنایی، که بر پایه‌ی شرع حکم می کند، او را به ترک طمطراق و شوکت طلبی از راه دین سفارش می کند و راستی را پایه‌ی دین قرار می دهد (همان): وی سفارش می کند:

به وقت خدمت یزدان دلت را راست کن قبله از آن کاین کار دل باشد نباشد کار پیشانی

(سنایی، ۱۳۶۳: ۶۸۳)

و در قصیده‌ای دیگر که مدعیان دین را مخاطب قرار داده، نکوهش را با نصیحت آمیخته،

می گوید:

راستکاری پیشه کن کاندرا مصاف رستخیز نیستند از خشم حق جز راستکاران رستگار

(همان: ۱۸۸)

۳- نفی خود (مستی و راستی)

راستی هنگامی چهره می افروزد که آدمی، تنها، حقیقت نگر باشد و جز حق نبیندیشد: سنایی

با راندن آرزومندی و سودجویی و حرص و آز که با مفهوم "راستی" ناساز است، ما را به دو

گوهرِ دیگرِ هویتِ دینی ایرانیان نزدیک می‌کند، "آزادگی" و "عشق و مستی" نهفته در راستی؛
صدق به عشق گرم می‌شود:

زاد آزادی طلب کن چون محمد مرد وار از برای راه سدره گربه ای را زین مکن
گرم رو در راه عشق و با خرد صحبت مدار کبک اگر خواهی که گیری ملوح از شاهین مکن
(سنایی، ۱۳۶۳: ۵۰۹)

یا:

عشق را بینی علم بر کرده اندر کوی صدق عقل را بینی قلم بشکسته در صدر رضا
با وفاداران دین چندان پیر در راه او تا نه بال خوف ماند با تونه پر رجا
دور کن بود ریا از خود که تا آزادوار مسجد و میخانه را محرم شوی چون بوریا
(همان: ۴۴)

و این دو بیت قلندرانه:

نیست جز از نیستی سیرت آزادگان در ره آزادگان صحو و درس کم کنید
از خویشان آزاد زی، از هر بلایی شاد زی هر جا که باشی شاد زی، چون یافتی از عشق شم
(همان: ۸۷۹)

(همان: ۹۳۵)

با " راستی " و پیامدهای آن (= عشق ، آزادگی و مستی)، " دین " در اندیشه‌ی سنایی
شکل می‌گیرد و سر از قلندری در می‌آورد؛ و آغاز خجسته‌ای برای پدیداری فرخنده‌ترین و
رها ترین ترانه‌ها در منطق الطیر، مثنوی معنوی، غزلیات شمس، حافظ و ... می‌شود.
یادآور می‌شویم که دین، در سروده‌های قلندری و غزلیات سنایی دیگر آن شکل اجتماعی
خود را ندارد، این دین، در نهان خانه‌ی دل، پیوند معنوی انسان با حقیقت هستی است که رها
و رستگاران در میخانه‌ی وجودش، پیمانانه نوش پیمان خویش است. و اگر این قلندری
سروده‌ها، به شکل یک اعتراض اجتماعی جلوه می‌کند، فقط در تقابل با قرائتی ریاکارانه و
رسمیت یافته از اخلاق و معنویات است.

باری این نکات یادآور گفته ی ابن عربی در باره ی دین است که می گوید: «دین فعل توست و سعادت تو از خود توست» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۴۲۶) در اندیشه ی سنایی هم تعابیری چون:

دین حسین توست، آرزو و آرزو خوک و سگ است تشنه این را می کشی و آن هر دو را می پروری (سنایی، ۱۳۶۳: ۶۵۵)

ناظر به چنین برداشتی از دین است؛ چنین نگاهی، پاسبان این نکته است که: انسان، در وجود خود دین را می پرورد یا می کشد. سنایی ضمن پای فشردن بر این امر که دین را ماییم که می پروریم، آن را به معنی پایبندی به حکم خداوند آورده و شیوه ی دین داری را همان طور که پیش تر یاد شد، در نفی آرزو می داند:

دین نباشد با مراد و با هوا در ساختن دین چه باشد؟ خویشتن در حکم یزدان داشتن (همان: ۴۶۲)

در این تعریف، همان نفی خود و اثبات یزدان را می بینیم؛ مراد و هوای خود خواستن، دین داری نیست. باید بر در نیستی کویید تا به هستی رسید؛ آموزه های عرفانی همواره بر خطی متناقض نما جاری است. سنایی در قصیده ای به مطلع:

ای سنایی بی کله شو گرت باید سروری زان که نزد بخردان تا با کلاهی، بی سری بر همین نوع آموزه ها، پای می فشرد:

گر چه در "الله اکبر" گفتنی، تا با خودی بنده ی کبری، نه بنده ی پادشاه اکبری (همان: ۶۵۷)

در بینش سنایی، "حدیث جان کردن" با عشق هماهنگ نیست (سنایی، ۱۳۸۳: ۹۶)؛ او در حدیقه، دین و زندگی را هم معنی می داند و گذشتن از عالم محسوسات را چشمه ی زندگانی می خواند و آن گاه، "بر در مرگ خود کوفتن" را راه رسیدن به این زندگی؛

اجل آمد کلید خانه ی راز در دین بی اجل نگردد باز

تا بُود این جهان نباشد آن تا تو باشی نباشدت یزدان

(همان)

سنایی، با چنین باوری به حقیقت دین، دین را چنین گزارش می‌کند:
دین چه باشد جز قیامت، پس تو خامش باش از آنک در قیامت، بی زبانان را زبان باشد جری
این زبان از بُن پیر تا فاش نکند بی‌هده سر سر عاشقان در پیش‌مشتی سرسری...
(سنایی، ۱۳۶۳: ۶۵۸)

وی در بیت اخیر از "سر سر" سخن می‌گوید و به "مشتی سرسری" اشاره می‌کند که
از بیت‌های پیشین و پسین قصیده، چنین بر می‌آید که اینان سخن‌گوی "درس هوس"
هستند، خامه‌ی هوس بر دفتر می‌رانند، فصاحت دارند و خلاصه اهل قال اند؛ راز را باید از
این قال قال کنان، پنهان داشت؛ ایثار اهل دین نیستند، دین راز است و آنگونه که در پی خواهد
آمد ناموس است، نباید با اهل قال از آن سخن گفت.

۴- درد: جانمایه‌ی دین

ستیز سنایی در اشعار انتقادی‌اش با همین اهل قال است که سخنانی به زبان می‌آورند که
در نیافته اند و باور ندارند؛ منش و کنش شان با ادعاها شان همراه نیست:

هر خسی از رنگ گفتاری بدین ره کی رسد درد باید: غم سوز و مرد باید: گامزن
(سنایی، ۱۳۶۳: ۴۸۵)

او معتقد است:

هرچه بینی جز هوا آن دین بُود، بر جان نشان هرچه یابی جز خدا آن بت بُود، در هم شکن
وی در ادامه می‌گوید:

درد دین خود بوالعجب دردی است کاندرا وی چو شمع چون شوی بیمار، بهتر گردی از گردن زدن
(همان: ۴۸۵)

" درد " در نظام فکری و جهان نگری و اندیشه‌ی دینی سنایی، چون آب است که در رگ و ریشه‌ی گیاه می دود و رشدش می دهد:

همه درد است کار دین، همه خون است راه حق ازین درد آسمان گردان، وزان خون حلق ها قربان
(همان: ۴۳۱)

گردش آسمان از درد است؛ این درد، در آفرینش و ساز و کار عالم نیز نقش دارد:
دم کجا زد آدم آن ساعت که بر اطراف عرش درد بودردا، قلم می راند بر لوح نگار
(همان: ۲۲۳)

سنایی، چند جا، وقتی از " درد دین " می نالد از بودردا یاد می کند:
از این مثنوی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید مسلمانان ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا
(همان: ۵۵)

فرو شد آفتاب دین، برآمد روز بی دینان کجا شد درد بودردا و آن اسلام سلمانی؟
(همان: ۶۷۸)

گمان می رود که سنایی، در بیت های یاد شده به سخنی اشارت دارد که بودردا از پیامبر روایت کرده است: «مَنْ إِزْدَادَ عِلْمًا إِزْدَادَ وَجَعًا؛ هر که علمش زیادت شود، دردش زیادت گردد» (غزالی، ۱۳۸۶: ۷۲۸) بر این پایه، دردی که از دانش برمی خیزد، دین را پرورش می دهد. این درد، به تعبیر سنایی درمان مؤمن است:

درد دین است داروی مؤمن که بدو گردد از جحیم ایمن
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۰۸)

این درد، در عرفان اسلامی، جایگاهی ویژه دارد و در نظام تفکر قلبی و اندیشه‌ی معنوی عارفان، نگارگر دین و جهان زیبای عاشقانه‌ی آنان است. عارف و سالک در بست و گشاد روحی و روانی و کشش و کوشش خدا ستایانه‌ی خود با درد، جان را می پرورد:
ای بس قدح درد که کرده است دلم نوش دور از لب و دندان شما بسی خبران دوش
که بوسه همی داد بر آن درد، لب و چشم گه رقص همی کرد بر آن حال و دل و هوش

گه عقل همی گفت که ای طبع تو می نال گه صبر همی گفت که ای آه تو مخروش
درد آمده با دار که هین ای سر و تن داد عشق آمده با نیش که هان ای دل و جان نوش
دردی که به افسانه شنیدم همی از خلق از علم به عین آمده و از گوش به آغوش
(سنایی، ۱۳۶۳: ۳۳۵)

این درد است که خیال یار را آشکار تر از حقیقت، همراه سالک و عارف مست می کند. در رساله‌ی "چهل و دو فصل در حکایت مشایخ" منسوب به عبدالله انصاری، از داروخانه-ی دردی سخن رفته که "علاج نامردن دل" است (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۳۸)؛ شفیعی کدکنی، درباره‌ی درد در نظام فکری عارفان، می نویسد: «درد در زبان این طایفه، استعداد تأثر از امور ذوقی و روحانی است و عبارت است از قابلیت اشتعال ذاتی در برابر جرقه های کشفی و شهودی؛ همان چیزی که می تواند انگیزه‌ی کارهای اساسی در سلوک به حساب آید» (مولوی، ۱۳۸۷: ۴۲۷).

به روایت عطار در حکایتی از مصیبت نامه، خداوند به داوود می گوید:

ما ز آدم درد دین می خواستیم تا جهانی را بدو آراستیم

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۹۶)

از دیدگاه عارفان، آنجا که این درد نیست، از آدمیت و دین، نشانی نمی توان گرفت و از همین جاست که نوعی "ادب مقاومت" در برابر انبوهی مدعیان حقیقت و آدمیت، در دل ادبیات عرفانی پارسی، شکل می گیرد؛ مقاومتی که عشق برانگیخته سنایی که در همه‌ی مراکز اجتماعی و انسانی عصر خود، نفوذ و حضور دارد - دربار، مسجد، خانقاه، مدرسه و... هوشمندانه، زیر و زبر نهاد های دینی و علمی را شناخته است، از سر درد دین، این انجمن‌ها را نشانه‌ی تیر سینه‌دگی و واخواست خود می کند.

۵- نقد مدعیان

پیش از این در دیباچه‌ی کلام، به مدح و ذمّ علوم از جاحظ اشاره کردیم و علّت ذمّ علوم را، صاحبان علم دانستیم زیرا علم را ابزار زشتی و بدی کرده اند، در چنین وضعیتی، در یک نابه جایی، تیغ در کف زنگی مست می‌افتد و آنچه باید پرستار زیبایی و نیک منشی باشد گماشته‌ی نامردمی و کژاندیشی می‌شود؛ سنایی در قصاید انتقادی خود و نیز در جای‌جای حدیقه الحقیقه، به ستیز با چنین فضایی پرداخته است.

او در اشعارش، از جهل عالمان، بیداد دادگر خوانندگان، دیو سیرتی دیندار نمایان، از زهدپیشگان، کدورت و تباهی صوفیان، فضاحت فاضلان، دون مایگی خواجهگان و خداوندان مال و ... بسیار نالیده است.

وی در قصیده‌ی " کُنُوْزُ الْحِکْمَةِ وَ رُمُوْزُ الْمُتَّصِفِیْنَ " راه‌رهایی از این تباهی‌ها را چنین

پیشنهاد می‌کند:

وز فرود فلک مجوی قرار	از و رای خرد مگوی سخن
چون سپردی به دست حق بسپار	خویشان را به زیر پی بسپار
دین حصار است و بود قفل حصار	بود بگذار زانکه در ره فقر
بر نیاری ز قفل و پرّه دمار	نشود در گشاده تا تو به دم

(سنایی، ۱۳۶۳: ۱۹۸)

و در چند بیت بعد، علّت این بیهودگی‌ها و آلودگی‌ها را چنین بیان می‌دارد:

مشک و پشکت یکی است چون تو همی ناک ده را ندانی از عطار

(همان: ۱۹۹)

وقتی، مشک و پشکت قابل تشخیص نباشند، قابل تبدیل می‌شوند؛ در چنین وضعیتی،

معروف منکر می‌شود، چشم عبرت، کور و گوش زیرکی، کر می‌گردد:

ای مسلمانان، خلاق حال دیگر کرده اند از سر بی حرمتی، معروف منکر کرده اند

در سماع و پند اندر دیدن آیات حق چشم عبرت کور و گوش زیرکی کر کرده اند
(همان: ۱۴۸)

او، در قصیده ای دیگر، امیر و عالم، صوفی، زاهد، ادیب و فاضل، پیر و جوان، خواجه و
سائل، طیب و دهقان، خاص و عام و ... همه را نکوهش می کند و سپس علت گمراهی شان را
چنین بیان می دارد:

همه بدگشته و عذر همه این گر بدم من، نه فلان نیز هم است ؟
این همه بی‌هده دانی که چراست زان که بوالقاسمشان بوالحکم است

(دیوان سنایی: ۸۳)

یعنی علت این همه، ناهنجاری و فساد و تباهی را آن می داند که در یک جا به جایی و نا
به جایی آنان "ابوجهل" را به جای "محمد" نشانده اند، در بیت دیگری از همین قصیده
می گوید:

جم ازین قوم بجسته است و کنون دیو با خاتم و با جام جم است
"جام جم" و "خاتم" روشنایی و درخشش حقیقت است که دیو بر آن چیره شده است،
آن جا که دیو باشد، تاریکی و ظلمت گسترش می یابد و اگر این تاریکی، روشنایی نام بگیرد، و
بوالحکم، بوالقاسم نامیده شود، زشتی و پتیارگی اش جان فرسا ست. کند و تباهی اش، درنگ از
روشنایی در دل ها می ستاند. "جام جم" نماد روشنایی و حقیقت جاودانه است، و نباید در
بیگانه، جسته شود:

سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
(حافظ، ۱۳۶۹: ۱۹۳)

پس، "جم از این قوم بجسته است" یک مفهوم دیگر هم دارد، یعنی این قوم پشت به
فرهنگ و هویت خود کرده است؛ جم، نماد فرهنگ ملی نیز هست. برای نجات و رهایی از این
گمراهی باید به خود آمد و حقیقت را در خود جست و جو کرد:

گرت هواست که چون جم به سرّ غیب رسی بیا و همدم جام جهان نما می باش
(همان: ۳۷۱)

وقتی سنایی می‌گوید: " دیو با خاتم و با جام جم است " و از این ماجرا اندوه زده است، همان حالی را دارد که حافظ سال ها پس از او داشته:

درون ها تیره شد باشد که از غیب چراغی بر کند خلوت نشینی
نمی بینم نشاط عیش با کس نه درمان دلی نه درد دینی
(همان: ۶۵۸)

۶- دیو و دین

شاید گمان بریم، این روان زودرنج شاعری چون سنایی است که از جامعه‌ی عصر خود چنین تصاویری دارد، و نازکدلی او سبب چنین نگاهی به جرگه‌ی مردمان است؛ اما چنین نیست، گزارش های بسیاری از روزگار او به ما رسیده است؛ امام محمد غزالی که هم زمان با سنایی می‌زیسته، وضعیت فرهنگی و معنوی روزگار خود را چنین توصیف می‌کند: «امروز طیب و شاعر و منجم را حکیم می‌گویند، تا به حدی که گرداننده ی قرعه را، بر دست زنان روستا در شارع ها، حکیم می‌خوانند. و حکمت آن است که حق تعالی بر آن ثنا فرموده است: وَمَنْ يَأْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ آتَىٰ خَيْرًا كَثِيرًا. و پیغامبر - علیه السلام - گفته است: كَلِمَةٌ مِنَ الْحِكْمَةِ يَتَعَلَّمُهَا الرَّجُلُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا. پس بنگر که حکمت چه چیز را خواندندی و امروز چه چیز را می‌گویند! و باقی الفاظ بر آن قیاس کن. و از فریفته شدن به تلبیس علمای بد محترز باش که شرّ ایشان در دین بتر از شرّ دیوان است. چه دیو به واسطه ی ایشان دین از دل های مردمان بیرون برد. و برای آن پیغامبر را چون از بترین خلق پرسیدند ابا کرد، و گفت: اللَّهُمَّ عَفِّرْنَا. تا آنگاه که سؤال مکرر کردند، پس گفت: عُلَمَاءُ السُّوءِ». غزالی در ادامه می‌گوید: «کُلُّ آنچه پسندیده‌ی سلف بود از [علم ها] مندرس شده است، و اکثر آنچه مردمان بر آن اقبال نموده اند بدعت و مُحدث است» (غزالی، ۱۳۸۶: ۹۶). این تقابل دین و دیو- که در قصاید سنایی نیز بدان اشاره شده (سنایی، ۱۳۶۳: ۱۸۹، ۲۸۶، ۴۶۸، ۴۸۷)، در تعبیر غزالی، همان، تقابل مُشک و پشک

و بوالحکم و بوالقاسم، است، سنایی در جایی دیگر سفارش می‌کند که " تأییدِ دین " را باید از " تلقینِ دیو " باز شناخت:

باز دان تأیید دین را آخر از تلقینِ دیو باز دان روح القدس را آخر از حبر نصار
(سنایی، ۱۳۶۳: ۱۸۹)

وی در حدیقه الحقیقه، خواننده را برای رسیدن به توحید و دیدن عروس بینش به تجرید سفارش می‌کند:

تو به توحید کی رسی چو مرید نازده گام در ره تجرید
شو تبرا ده، آفرینش را تا ببینی، عروس بینش را
(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۸۵)

این عروس دیدنی نیست مگر با گذشتن از هستی و چهار تکبیر زدن به هر چه هست، در این راه دیو دین راه زنی می‌کند، و گفتن لاحول او را نمی‌ترساند پس باید او را به سیلی لاحول از خود راند، و از معصیت دست برداشت:

در جهانی که طبع برکار است دیو لاحول گوی بسیار است
چون ز لاحول تو ترسد دیو نیست مسموع لا به نزد خدیو
دیو دین را زاعتماد به قول منهزم کن به سیلی لاحول
دیو دین آنگهی ز تو برمد که ز تو گنجد معصیت ندمد ...

(همان)

سنایی در قصاید خود، بارها از تعابیر عروس دین (سنایی، ۱۳۶۳: ۲۰۵-۵۵۳-۴۷۳)، عروس شرع (همان: ۴۸۸)، عروس روح (همان: ۵۱۱)، عروس حضرت علوی (همان: ۳۵۲)، عروس حضرت قرآن (همان: ۵۳) یاد کرده است:

او در همانند سازی پدیده های معنوی به عروس، عشق را فراموش نمی‌کند؛ در حدیقه، آن جا که به بدایت نبوت حضرت رسول (ص) می‌پردازد، از عروس عشق یاد می‌کند:

شرع او چون نشست بر عیوق شد گسسته عنان عز یعوق

شد ز تابش نشان‌هی کسری سر ایوان طارم کسری
پای کوبان عروس عشق ازل سرنگون اوفتاده لات و هبل

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۹۲)

در قصیده ای دیگر که در زهد و موعظه سروده، رسیدن به این عروس را به بریدن از دنیا و مادیات و گشودن چشم باطن که راز بین است، باز بسته می داند:

جمال عشق آن بیند که چشم سر کند بینا سماع وصل آن بیند که گوش سر اصم سازد

(سنایی، ۱۳۶۳: ۱۳۹)

و در همین قصیده از عروس عشق چنین یاد می کند:

عروس عشق بی کس نیست تا هر ناکس از کوری کبودی در کند خود را به عشقش متهم سازد
بدان تا شهد عشق از حلق هر نا اهل دور افتد طیب عشق هر ساعت زشهد خویش سم سازد

(همان: ۱۳۹)

از تقابل دین و دیو به "عروس عشق" رسیدیم که "شهد"ش در حلق نااهل "سم" می-شود! یعنی تقابل "شهد" و "سم"؛ این رویارویی ها همه شایان نگرش است، زیرا یاد آور اصل "دوگانگی" و کهن الگوی "ستیز خیر و شر" در پیشینه ی فرهنگ و تمدن ایرانی است. نگاه سنایی به دین و معنویات، مفاهیم "هاذخت نسک" را در اوستا فرا یاد می آورد. مهرداد بهار، در توضیح پنج نیروی مینویی انسان که در اوستا یاد شده (اهو، دئنا، بئوده، اورون، فروهر) در باره ی "دئنا" چنین می نویسد: «دئنا، پهلوی: den در اوستا معنای وجدان و دریافت روحانی انسان را دارد. این نیرو را آغاز و انجامی نیست. و اهورا مزدا آن را در تن انسان می نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه سازد و نیکوی را بستاید و بدی را نکوهش کند. اگر انسانی بر این نیروی درونی دست یابد، هرگز به بدی دست نخواهد برد. پس از در گذشت انسان، در جهان دیگر، دین او چون دختری زیبا و درخشان بر روان مرد پرهیزگار ظاهر خواهد شد و او را رهنما خواهد بود؛ بر مرد بدکردار چون زنی پتیاره، درخواهد آمد و کردار بد او را بر وی خواهد نمود» (بهار، ۱۳۷۶: ۷۵). گئو ویدن گرن، در بررسی و فرجام

شناسی فردی اوستایی کهن، " خود یا نفس " را دئنا (daênâ) [وجدان، دین] معرفی می‌کند. وی می‌نویسد: «آنچه ویژگی تصور دئناست، پذیرش این امر است که این شخصیت روحانی که در آسمان مانده فقط همراه با روح انسان تمامیت من فردی آدمی را تشکیل می‌دهد. چیزی همچون دو نیمه‌ی انسان وجود دارد: یکی مینویی و دیگری دنیوی، ولی هر دو ماهیت معنوی دارند، یعنی دئنا و روان، حال دئنا وابسته به روان است؛ هر دو با یکدیگر ارتباط دارند، زیرا کردار های روان، شخصیت دنیوی، در کیفیت دئنا تأثیر کامل بر جای می‌گذارد. دئنا مطابق با کردار های زمینی زیبا یا زشت خواهد شد. سرنوشت دئنا وابسته به آن‌هاست. و از سویی دیگر سرنوشت روان به کیفیت دئنا بستگی دارد، چون هر طور که دئنا باشد، سرنوشت روان انسان، پس از مرگ، نیز به آن شکل خواهد بود» (ویدن گرن، ۱۳۸۱: ۱۵۸).

با این گزارش از دئنا، مفهوم داوری و جزا و عادت (= عودت آنچه حال کسی مقتضی آن است به او) را که در متون دینی اسلام بیان شده، باید باوری کهن دانست، پیشتر در بیتی از سنایی، دیدیم که دین را باید با حکم شرع، حرمت نهاد، همان گونه که عروس بکر را به زر و زیور می‌آرایند. در اوستا، نیز، دئنا دوشیزه‌ی زیبایی است که در سپیده دم سومین روز پس از مرگ به سراغ روان نیکان می‌رود؛ بخش‌هایی را از هادخت نسک، در توصیف آن چه بر روان نیکمردان در سپیده‌ی خوش نسیم سوم پس از مرگ می‌گذرد، مرور می‌کنیم: «در ورزش این باد " دین " وی به پیکر دوشیزه‌ی بر او نمایان می‌شود: دوشیزه‌ی زیبا، درخشان، سپید بازو و نیرومند، خوش‌چهره، بُرز‌مند، با پستان‌های برآمده، نیکو تن، آزاده و نژاده که پانزده ساله می‌نماید و پیکرش همچند همه‌ی زیبا ترین آفریدگان، زیباست. آن‌گاه روان آشون مرد، روی بدو گُند و از وی پرسد: کیستی ای دوشیزه‌ی جوان! ای خوش اندام ترین دوشیزه‌ی ای که من دیده‌ام؟ پس آن‌گاه " دین " وی بدو پاسخ دهد: ای جوانمرد نیک اندیش نیک گفتار نیک کردار و نیک دین! من " دین " تو ام ...» (دوستخواه، ۱۳۸۴: ۵۱۱).

داستان " دیو دین " را در ادامه‌ی این نسک، در فرگرد سوم، چنین می‌خوانیم: «پس از سپری شدن شب شوم در سپیده دمان، روان مرد دُرَوَند را چنین می‌نماید که در میان برف و

یخبندان است و بوهای گند و ناخوشی را درمی یابد. او را چنین می نماید که بادی گند آگین از سر زمین های آپاختری به سوی وی می وزد. از خود می پرسد: از کجاست این باد که بد بو تر از آن را هرگز به بینی خویش درنیافته ام؟ آنگاه در وزش این باد " دین " خود را می بیند که به پیکر زنی پتیاره، زشت، چرکین، خمیده زانو، همچون پلید ترین خرفستران و گندیده تر از همه ی آفریدگان گندیده بدو روی می آورد. روان دُرُوند از او می پرسد: کیستی تو که هرگز زشت تر از تو ندیده ام؟ زن در پاسخ وی می گوید: ای زشت اندیشه ی زشت گفتار زشت کردار! من کردار زشت تو ام. از آز و بدکرداری توست که من چنین زشت و تباه و بزه کار و رنجور و پوسیده و گندیده و درمانده و درهم شکسته ام» (همان: ۵۱۴). این پتیاره، دَئِوا (daêvâ) [دیو] است، در فرهنگ ایران پیش از اسلام، هر موجود شرور بد " دئو " نامیده می شده است. سنایی در بیتی شگفت، به خوبی همه ی آنچه را که در این جستار بیان داشتیم چنین فشرده: مرد زی در راه دین با رنگ و رعنائی مساز سعتری، از ننگ هر نامرد گردد سعتری (سنایی، ۱۳۶۳: ۶۴۹)

" سعتری " نخست را به معنی زیبای پریچهره می گیریم و " سعتری " دوم را به همان مفهومی که زنده یاد دهخدا، خاطر نشان کرده است، از ریشه ی یونانی ساتوروس (saturos) که با واژه ی ساتیر برابر دانسته شده، [و ساتیر ها در اساطیر یونان مظهر غرایز خشن، بی قید، کاهل، شهوی و شرور بودند (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل سعتری)] با چنین تصویری، پیام بیت این می شود که زیبایی ها را با غفلت و بیهودگی، به زشتی و تباهی بدل نکنیم.

نتیجه

همان طور که گزارش شد، از نظرگاه سنایی، دین به راستی و اخلاص، بندگی حق کردن است؛ این روایت عاشقانه ی دین ورزی نزد عارفان ایرانی است؛ در این راه، دینداری، باید با پاسداشت راستی، از خود و سود و زیان خود تهی شد: این از خود رهایی، به پیراسته شدن از آلودگی ها و مستانه آراسته شدن به دین می انجامد؛ دینی که چنین در وجود زاده می شود،

ترس و دلهره را می‌زداید: این گونه است که دلیری زیبایی ستایی، دین ورزان راستین را درد آشنایان جرگه‌ی پاکان می‌کند:

عشق، نقشبند بینش سنایی است، او زمینه‌ی صدق و صفا را رویشگاه زیبایی می‌داند و بر این اساس دین را در جایگاه زیبایی و دیو را در محل زشتی، نشان می‌دهد. از نظر گاه او، انسان به بزرگداشت و گرمی داشت زیبایی و پرهیز از زشتی برانگیخته شده و این خود آدمی است که زیبایی را می‌پرورد و دین خود را صورت می‌بخشد و حقیقت را با آن زیبایی که به راستی و مستی و عشق پرورده شده می‌ستاید و آنگاه که به زشتی روی می‌آورد این خود اوست که با حق ناسپاسی، عروس دین را به دیو دین بدل می‌کند.

باری تقابل دین و دیو و جدال تاریخی حق و باطل، یادآور کهن الگوی ستیز خیر و شر در پیشینه‌ی فرهنگ و تمدن ایرانی است که به گونه‌ای دیگر در قدیم‌ترین سروده‌های اوستا نیز دیده می‌شود.

این هشدارها، که در آثار انتقادی دینی به زبانی و در اشعار مستانه‌ی قلندری وار به دیگر زبان و حتی در مدایح سنایی به گونه‌ای دیگر، بیان شده، از زیبایی ستایی و ناموس پرستی او بر می‌خیزد؛ درد دین سنایی که انگیزه‌ای است برای سلوک فردی اش، در جلوه‌ای اجتماعی، نمایش غیرت می‌شود تا زشتی، زیبایی نام‌نگیرد و ناموس جمال دین، مایه ریشخند و بازیچه‌ی دیو صفتان نشود تا «دیو دین» را به جای «عروس دین» بنشانند. و خلاصه اینکه وقتی عروس دین در دل در آید دیو و اهریمن از دیگر سو به در می‌رود.

منابع

- ۱- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۶) **فصوص الحکم**. چاپ سوم. درآمد، برگردان متن و توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد. تهران: نشر کارنامه.
- ۲- انصاری، عبدالله (۱۳۷۷) **مجموعه‌ی رسائل خواجه عبدالله انصاری**. تصحیح و مقابله‌ی سه نسخه. مقدمه و فهرس: محمدرور مولایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
- ۳- بهار، مهرداد (۱۳۷۶) **پژوهشی در اساطیر ایران**. چاپ دوم. تهران: نشر آگاه.
- ۴- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۳۸۵) **تحسین و تقبیح**. ترجمه‌ی محمد بن ابی بکر بن علی ساوی. تصحیح احمد الزغول. تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب.
- ۵- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۹) **دیوان حافظ**. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چاپ ششم. تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- ۶- دوستخواه، جلیل (گزارش و پژوهش) (۱۳۸۴) **اوستا**. تهران: انتشارات مروارید.
- ۷- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) **لغت نامه**. چاپ اول از دوره جدید. تهران: مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۳) **دیوان سنایی**. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. تهران: انتشارات سنایی.
- ۹- _____ (۱۳۸۳) **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چاپ ششم. تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۷) **تازیانه‌های سلوک**. چاپ هشتم. تهران: انتشارات آگاه.
- ۱۱- شمس تبریزی، محمد بن علی ملکداد (۱۳۸۵) **مقالات شمس**. تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۲- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۰) **مصیبت نامه**. به اهتمام و تصحیح دکتر نورانی وصال. چاپ پنجم. تهران: انتشارات زوآر.

- ۱۳- غزالی، امام محمد (۱۳۸۶) **احیاء علوم الدین**. جلد ۱. ترجمه ی مؤید الدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴- مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۳) **مثنوی معنوی**. تصحیح نیکلسون. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۱۵- _____ (۱۳۸۷) **غزلیات شمس**. جلد ۱. مقدمه، گزینش و تفسیر: محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۸) **فیه ما فیه**. تصحیح و توضیح: توفیق هد سبحانی. تهران: کتاب پارسه.
- ۱۷- نصیرالدین توسی، محمدبن محمد (۱۳۸۷) **اخلاق ناصری**. تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی، علیرضا حیدری. [ویراست ۲]. - چاپ ششم. تهران: خوارزمی.
- ۱۸- ویدن گرن، گئو (۱۳۸۱) **جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام**. برگردان محمود کندی. تهران: نشر میترا.