

تصویر خدا در اندیشه دو حکیم مسلمان (ناصر خسرو و سنایی)

مجتبی مجرد*

(نویسنده مسئول)

عبدالله رادمرد**

چکیده

سیمای خداوند در هر فرهنگ و تمدنی به گونه‌ای خاص ترسیم شده است. این تصویر از خدا که زبیده باورها و عقاید خاص یک مکتب یا اندیشه است به صورتی مستقیم در افکار و اعمال افراد و نیز ساخت ایدئولوژی و جهان بینی آنها تأثیرگذار است. تلاش ما در این نوشتار بر این خواهد بود تا به بررسی و مقایسه تصویر خداوند در نگاه دو حکیم مسلمان یعنی "ناصر خسرو قبادیانی" و "سنایی غزنوی" بپردازیم تا از این رهگذر بتوانیم نقاط افتراق و اشتراک این دو اندیشمند را دریابیم و آنگاه به تجزیه و تحلیل عوامل مؤثر بر این طرز تلقی‌ها بپردازیم.

واژگان کلیدی: ناصر خسرو، سنایی، رؤیت الهی، تنزیه و تقدیس، کلام، فلسفه.

*. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد؛ mojarrad_mojtaba@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد؛ abdradmard@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۶/۰۶؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۱۷]

مقدمه

حیات انسان همواره در گرو تفسیر ذهنی او از واقعیت بوده است. بدین معنا که معناداری هر امری از دریچه ذهن و زبان آدمی نمایان می شده است و به میزانی که این معناداری عام تر و عمومی تر بوده باورهای افراد در یک فرهنگ یا جامعه به یکدیگر نزدیک تر و تنوع دیدگاهها اندک تر بوده است. البته این مسئله هر چند که از جهتی باعث انسجام بیشتر می شده و لیکن خلاقیت و فردیت افراد را به چالش می کشانده است و از همین روی است که در اوج اعتلای هر فرهنگی می توان به وضوح شاهد تنوع دیدگاهها گوناگون بود و فرهنگ ایرانی-اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و نیست.

تنوع دیدگاهها و نگرشهای گوناگون به مقوله های مختلف زندگی این جهانی و آن جهانی در فرهنگ اسلامی نمودی کاملاً بارز دارد و این نمود بارز را خصوصاً می توان در قرون سوم تا ششم که دوران طلایی و اوج این تمدن است دید. از همین روی ما در این نوشتار برآنیم تا به بررسی دیدگاههای دو حکیم بزرگ اسلامی در قرون پنجم و ششم پیرامون خدا و تصویری که از خدا در ذهن آنان وجود داشته است بپردازیم تا از این رهگذر علاوه بر نشان دادن تنوع اندیشگی و فکری در مسایل متافیزیکی در میان بزرگان فرهنگ اسلامی به نقاط اشتراک و افتراق این دیدگاهها پی برده و آنها را ریشه یابی کنیم.

تصویر و تصویر سازی همواره بخش لاینفک وجود آدمی بوده است، انسان با تصویر می بیند، می اندیشد و آنگاه تجزیه و تحلیل می کند. رابطه تصویر، ذهنیت و اندیشه آدمی رابطه ای دوطرفه است: «تصویر هم فرزند نگرش و عاطفه است و هم وظیفه مجسم ساختن محتوای عاطفی و احساسی و فکری تجربه شاعرانه را بر دوش می کشد» (فتوحی، ۱۳۸۵: ص ۸۰). ورود تصویر به ساحت متافیزیک همواره برای انسان تصویرگر همراه با دهشت و حیرت بوده است زیرا از یک سو او تصویری عینی از این پدیده ها نداشته و از سوی دیگر بیان این تجربه ها با توجه به تجارب معهود و ملموس ما چندان سر سازگاری ندارد و به همین جهت است که تصویر خدا در ذهن انسان دین باور همواره اهمیتی فوق العاده داشته و نظام اندیشگی او را سامان می داده است. پیش از ورود به بحث اصلی به نظر می رسد ذکر مقدمه ای درباره چگونگی توصیف خداوند در قرآن لازم می آید، چرا که دو شخصیت مورد بحث به طور مستقیم تحت تاثیر قرآن بوده اند و باورهای خود را منطبق با آن دانسته اند.

خدایی که در قرآن وصف می شود خدایی است «جامع اضداد»؛ خدایی که در عین عظمت و بزرگی از شاهرگ آدمی به او نزدیک تر است (ق: ۱۶). به تصریح خود آیات قرآن خداوند مثل و ماندی ندارد و هیچ چیز شبیه او نیست (شوری: ۱۱) و باز همین خداوند که در نهایت عظمت و تنزیه است با صفاتی از جمله «وجه الله»، «یدالله» و عباراتی چون «استوای علی العرش» وصف می شود؛ یعنی از یک سو نفی هرگونه شباهت و جسمانیت و از سوی دیگر آوردن صفاتی از این دست که یاد شد. خدای قرآن خدایی است عادل و جبار و درعین حال رحمان و رحیم. گاه وعده عذاب

دوزخ سر می‌دهد و گاه نوید بخشش بندگان گنهکار و این همه بخشی اندک از تصویر خداوند در قرآن است.

اگر بخواهیم تصویری منسجم از خداوند ارائه کنیم این تصویر چگونه خواهد بود و اصلاً آیا ارائه چنین تصویری از امکان‌پذیر است یا نه؟ مسئله دیگری که به تبع این سؤال این مطرح می‌شود نوع رابطه‌ای است که فرد از خلال تصویر ذهنی خود نسبت به خداوند با خالق خویش برقرار می‌کند. ناگفته پیداست که اهمیت این مسئله در تمامی باورها، اعمال و لحظه‌های زندگی دین‌باوران تأثیری جاری و همیشگی دارد. از همین روی اندیشمندان مسلمان از دیرباز در آثار خویش به شیوه‌هایی گوناگون، تصویرهای مختلفی از خداوند را ارائه داده‌اند. البته در همه این تصاویر خداوندی، زیربنای فکری و عقیدتی اسلامی لحاظ شده‌است.

تنزیه و تقدیس

یکی از ویژگی‌های خداوند در اسلام تنزیه و تقدیس خالق است، به گونه‌ای که ذات باری تعالی از هر چیزی که شائبه مادیت در آن است منزّه و برتر شمرده می‌شود. در مواضع گوناگون قرآن صراحتاً به این مسئله اشاره شده‌است که به عنوان نمونه می‌توان به آیاتی مانند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر: ۲۳)، «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰)، «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴۳) اشاره کرد. مسلمانان به خاطر تأکیدات فراوان قرآن و روایات اسلامی همواره ساحت قدسی و منزّه خداوند را به صورت اعتقادی استوار و خدشه‌ناپذیر پذیرفته‌اند، هر چند در جزئیات و چگونگی تنزیه خالق با یکدیگر اختلافاتی دارند (حلی، ۱۳۷۶: صص ۷۵-۱۵۰).

از میان گروه‌های فکری مختلف در جهان اسلام، شیوه عالمان علم کلام این گونه بود که ویژگی‌های خداوند را در پرتوی چهار مقوله ذات و صفات و اسماء و افعال الهی مورد کنکاش قرار داده و در هر کدام از این موارد آراء و اندیشه‌های موردنظر خود را بیان می‌کردند، اما شیوه کار ما این گونه نخواهد بود؛ چراکه در اینجا بیشتر به دنبال تأثیرات و تأثرات اندیشه‌های ناصر خسرو و سنایی هستیم و این تأثیر و تأثرات را منحصراً بر جریان کلامی محض نمی‌دانیم هر چند که به این مقولات نیز خواهیم پرداخت.

«در دیدگاه اسماعیلیه لازمه توحید نفی مضاعف است. او نه موصوف است و نه لاموصوف، نه صفت است نه لاصفت، نه حی است نه لاحی، نه عالم است نه لاعالم. خدا بالاتر از اسم و رسم و صفت است» (دفتری، ۱۳۸۱: ص ۶۴). ذکر این مطلب بدین جهت شایان توجه است که نخست بدانیم مکتب فکری‌ای که ناصر خسرو به آن تعلق دارد چگونه خداوند را تنزیه می‌کند و سپس با این بینش به سراغ اندیشه‌های ناصر خسرو برویم.

در نظر ناصر خسرو خداوند الوهیتی است برتر از همه چیزها و کس‌ها و اندیشه‌ها، وی هر گونه صفتی را از خداوند نفی می‌کند و تلاش او در این راستا تا به حدی است که حتی اندیشه‌های خردگرایانه معتزله را

که پیرامون توحید گفته شده‌اند، نیز به چالش می‌کشد (ناصرخسرو، ۱۳۳۲: صص ۵۲-۶۷). او حتی آنجا که سخن از صفات سلبی و ایجابی خداوند می‌شود با تمسک به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) بر این نکته تأکید می‌کند که هدف از تنزیه خداوند نفی صفات زشت از خدا نیست؛ بلکه اساساً باید صفات مخلوق اعم از خوب یا زشت و بد را از خداوند دور کرد زیرا خداوند برتر و بالاتر از مخلوقات است و به تبع، برتر و بالاتر از صفات آنان (همان: ص ۴۹).

از آنجا که عموم مسلمانان با تمسک به احادیثی از جمله «تفکروا فی آلاء الله و لاتفکروا فی ذات الله» (میبیدی، ۱۳۷۱، ۸: ص ۱۵۰) همواره ذات خداوند را تنزیه کرده‌اند، ناصرخسرو نیز چندان سخنی در این باب نمی‌گوید. اما نام‌های خداوند که همواره در کلام اسلامی مورد بحث بوده‌است از نظر ناصرخسرو چیزی فراتر از صفات خداوند نیست، بنابراین این بحث هم از نظر وی موضوعیتی ندارد، چنان‌که خود می‌گوید: «و گویند خدای را نودونه نام است و هر نامی را معنی دیگر است و هر عاقلی داند که آن کس که نودونه معنی با او باشد یک چیز نباشد و از آن نودونه چیز باشد به ذات خویش و این تکثیری باشد نه توحید در سخن این گروه» (ناصرخسرو، ۱۳۳۲: ص ۴۴).

دامنه تنزیه خداوند و تأکید شدید ناصرخسرو بر آن در آثار وی نمودی بارز دارد. در گشایش و ره‌ایش وی خداوند را از هست و نیست برتر می‌شمرد و حتی «چیز» یا «نه چیز» را برای او جایز نمی‌داند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: صص ۲۸-۳۳). او برای این که مبادا کسی خداوند را در زمره روحانیان بداند با تأکید بر این نکته که هم روحانیان و هم عالم جسمانی آفریده خدایی‌اند می‌گوید: «و از ایشان آنکه پرهیزکارتر است آن است که به تقلید همی گوید خدای جسم نیست و ایشان که این قول گویند نزدیک عقلاء مشرکانند، از بهر آنکه جزء جسم، روح است و روحانیان‌اند که آفریدگان خدای‌اند و هر که مر خدای را به آفریده مانند کند، مشرک باشد» (ناصرخسرو، بی‌تا: ص ۱۶۸).

به روشنی می‌توان فهمید که نگاه تنزیه‌گرایانه ناصرخسرو تا چه حد خداوند را در هاله‌ای از بی‌تصویری فرومی‌برد، ناصرخسرو از یک سو میراث‌دار فلاسفه یونان است و از سوی دیگر وابسته به جریان توحیدی اسماعیلیه است که نفی و تنزیه مضاعف لازمه آن است. خدای ناصرخسرو از این بُعد یعنی بعد فلسفی و عقلانی بسیار شبیه علت اولی در فلسفه یونان است، با این تفاوت که در اینجا خداوند عظمت و جبروت خود را هنوز حفظ کرده‌است و خداوندی زنده و پویا است:

و‌رای لامکانش آشیان است	چه گویم هرچه گویم بیش از آن است
صفات و ذات او هر دو قدیم است	شدن واقف در او سیر عظیم است

(ناصرخسرو، ۱۳۳۹: ص ۵۱۷).

سنائی غزنوی برخلاف ناصرخسرو که گرایش زیادی به خردگرایی و نوعی اعتزالی‌گری دارد نقش عقلانیت و خردورزی محض را در بررسی متافیزیک بسیار اندک می‌شمارد. وی بیشتر اهل شور و حال است و اگرچه یک قطب شخصیتی او با فلسفه و کلام پیوند دارد، اما رویکرد اصلی او تصوف

و نگرش صوفیانه است. «خدایی که در سرآغاز حدیقه توصیف و ستایش می‌شود هم صفات خدای فیلسوفان را دارد هم ویژگی‌های خدای متشرعه و متصوفه را» (درگاهی، ۱۳۷۳: ص ۱۵). سنایی با فیلسوفان سر سازگاری ندارد و حتی آنجا که به تنزیه خداوند می‌پردازد، تا آنجا که می‌تواند خود را از فلاسفه جدا می‌گیرد:

در ازل کار بی بسایط کرد	هر چه او کرد بی وسایط کرد
از هیولوی و علت اولوی	نبری ره به حضرت مولوی

(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۸۵).

البته باید در نظر داشت که آنچه سنایی خرد مذموم برمی‌شمارد و معتقد است که با آن نمی‌توان به حضرت خداوندی راه برد، عقلی است که لجام گسیخته است و می‌خواهد همه چیز را در ترازوی خویش بسنجد. «اصلی‌ترین علت نکوهش عقل در شعر سنایی تکبر اوست در برابر شرع، یعنی عقل اگر خود را بی‌نیاز از شرع بداند... به‌سختی نکوهش می‌شود، اما اگر تابع شریعت مصطفی گردد دیگر نه تنها نکوهیده نیست بلکه دارای عزت و احترام هم می‌شود» (زرقانی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۲). باید بدین نکته هم توجه داشت که تمایلات عقلانی و عقل‌گرایی سنایی تا پایان عمر وی همواره بیشتر می‌شده‌است و در سال‌های آخر عمر که مشغول سرودن «حدیقه» بوده، فصلی مستقل به توصیف و بررسی عقل اختصاص داده‌است (پیشین).

حدیقه که برجسته‌ترین اثر سنایی است با تنزیه خداوند شروع می‌شود و این مضمون که برگرفته شده از آیات قرآن کریم است در سایر آثار سنایی نیز به کرات تکرار می‌گردد:

هست ذاتش منزه از تمثیل	صفت او مقدس از تخییل
نیست زاییده و نه زاینده	نامده آخرش نه آینده
بی‌نظیری منزه از مانند	بی‌مثالی مقدس از پیوند

(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۸۳).

نکته قابل تأمل درباره سنایی این است که وی تا آنجا که می‌تواند چه در تنزیه خداوند و چه در موارد دیگری که سخن از خدا می‌گوید سعی دارد تا از قرآن و مضامین آن عدول نکند. به عبارت دیگر تنزیه سنایی بیشتر از آنکه با گزاره‌های فلسفی بیان شود با گزاره‌هایی که در خود قرآن ذکر شده بیان می‌شود:

لا وهو زآن سرای روزبھی	بازگشتند جیب و کیسه تهی
برتر از وهم و عقل و حس و قیاس	چیست جز خاطر خدای شناس

(سنایی، ۱۳۸۷: ص ۲۶).

یا:

احد است و شمار از او معزول
آن احد نی که عقل داند و فهم
صمد است و نیاز از او مخذول
و آن صمدنی که حس شناسد و وهم
(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۸).

در مورد صفات خداوند نیز سنایی برخلاف ناصر خسرو، که هر نوع صفتی را از خداوند دور می‌کند، قایل به وجود صفات برای خداوند است:

قابض و باسط و مجیدش دان
ذات پاکش تهی ز طول و قصر
عالم و قادر و فریدش دان
صفت او کلام سمع و بصر
(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۸۷).

یا در جای دیگر می‌گوید:

صانع و مکرم و توانا اوست
حی و قیوم و عالم و قادر
واحد و کامران نه چون ما اوست
رازق خلق و قاهر و غافر
(سنایی، ۱۳۸۷: ص ۲۵).

بنابر آنچه گفته شد دیدگاه این دو حکیم در تنزیه خداوند با هم متفاوت است. در نگاه ناصر خسرو با خدایی کاملاً منزّه و بی‌تصویر روبرویم، خدایی که حتی آدمی به خود جرأت اندیشیدن درباره او را نیز نمی‌دهد، خدایی که با رویکرد فلسفی ناب تنزیه می‌شود. اما در سنایی وضع به گونه‌ای دیگر است خدای سنایی اگر تنزیه می‌شود تنزیه آن بیش از این که فلسفی باشد تنزیهی برگرفته از متن دین و قرآن است. صفات خدا در نگاه سنایی به همان میزان اعتبار دارد که تنزیه خداوند؛ و این نیز برگرفته از اسلوب قرآن است. البته این سخنان به این معنی نیست که ناصر خسرو یکسره از قرآن بریده و تنزیه و توصیف خداوند را براساس باورهای فلسفی صرف انجام می‌دهد، بلکه بدین معنا است که سهم سنایی در تبیین و توصیف و تنزیه خداوند براساس باورهای دینی بسیار بیشتر است تا براساس باورهای فلسفی؛ و در ناصر خسرو این مسئله عکس است.

فهمی از تصاویر

پیش‌تر گفته شد که در قرآن گاه خداوند با صفاتی مانند «وجه»، «بد» و ... توصیف شده‌است. این مسئله در جهان اسلام و در میان باورهای فرقه‌مختلف انعکاس‌های گوناگونی داشته‌است. ما در اینجا می‌کوشیم تا نگاه خاص ناصر خسرو و سنایی را نسبت به این مسئله مورد بررسی و تبیین

قرار دهیم. همان‌گونه که گفته شد ناصرخسرو وابسته به جریان فکری- عقیدتی خاصی است که از یک‌سو خردگرایی یونانی و از سوی دیگر خردگرایی اسلامی- معتزلی و در ضلع سوم نگرش دینی-اسلامی را دربرمی‌گیرد. موضع ناصرخسرو در این مسایل موضعی تأویلی است، البته تأویلی که امام فاطمی ارائه داده و با مبانی فکری اسماعیلیه متناسب باشد. وی در جامع‌الحکمتین آنجا که دیدگاه‌های «اهل تقلید» را درباره این‌گونه صفات خداوند ذکر و پاره‌ای از تأویلات آنان را می‌آورد به رد آن‌ها پرداخته و اختلاف‌نظر میان افراد را در ذکر تأویلات مختلف ناشی از «کلمات را از جای گردانیدن» می‌داند (ناصرخسرو، ۱۳۳۲: صص ۴۱-۴۲). وی موضع کسانی را که در مقابل این قبیل تصاویر خداوند، سکوت اختیار کرده و فقط آن را می‌پذیرند نیز رد کرده و می‌گوید: «اهل تفسیر خودرایان گفتند ما بدین آیت بگرویم و لکن تفسیر آن ندانیم و اقرار به نادانی جهل باشد نه علم» (سنایی، ۱۳۶۰: ص ۴۳).

ناصرخسرو نمی‌تواند به خدایی معتقد باشد که تصویری انسان‌وارانه دارد، چراکه خدای او بسیار متعالی و مقدس است آن قدر متعالی و مقدس که در تنزیه محض فرورفته‌است. وی هرچند که خود در اشعارش نیز گاه از این‌گونه تصاویر استفاده می‌کند اما به سرعت آنها را روشن ساخته و تبیین می‌کند:

دست خدای گیر و از این ژرف چه برای
داند به عقل مردم دانا که بر زمین
گر با هزار جور و جفا و مظالمی
دست خدای هر دو جهان است فاطمی
(ناصرخسرو، ۱۳۵۳: ص ۴۵۹).

یا در جای دیگر می‌گوید:

دریای سخن‌ها سخن خوب خدای است
پر گوهر باقیمت و پر لولو لالا
(ناصرخسرو، ۱۳۳۹: ص ۵).

اگر نخواهیم وارد بحث تفاوت زبان شعر و زبان نثر بشویم و با در نظر گرفتن این پیش‌فرض که شعر ناصرخسرو مانند نثر او در خدمت اندیشه او است و به ذات خود اهمیتی ندارد؛ باید بگوییم در دیوان ناصرخسرو هم اگرچه تصاویری از این دست، البته به ندرت، می‌توان یافت، لیکن در همه این تصاویر باز نوعی فرآریت و تعالی و عدم انس خداوند با موجودات دیده می‌شود. یعنی خدای ناصرخسرو حتی در بعد تصویری‌اش نیز یا تأویلی است از امری دیگر یا تصویری انتزاعی. اما خدای سنایی از گونه‌ای دیگر است. در نظر سنایی شناخت خداوند اگرچه آن‌گونه که هست امکان‌پذیر نیست اما رابطه عاطفی میان صانع و مصنوع بسیار فراتر از اندیشه‌های فلسفه‌گون ناصر خسرو است.

ذات او فارغ است از چوونی	زشت و نیکو درون و بیرونی
ز آن که اثبات هست او بر نیست	همچو اثبات مادر اعمی است
داند اعمی که مادری دارد	لیک چوونی به وهم در نارد
	(سنایی، ۱۳۸۷: ص ۴۱).

در باب صفات و تصاویر خداوند در قرآن، سنایی دیدگاهی کاملاً متفاوت با ناصر خسرو دارد، او به مواردی از این قبیل که در قرآن آمده ایمان دارد بی آنکه بخواهد به چندوچونی در آن‌ها پرداخته و یا آن‌ها را تأویل کند:

نیست شکی در استوا و نزول	لیک عقل از حقیقتش معزول
اصبعینش ببین و وجه و قدم	تو زیان در کش از صفات قدم
هر که عارف بود به ذات خدای	نزند طعنه در صفات خدای
	(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۸۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود سنایی در اینجا هم پایبندتر از ناصر خسرو به نص قرآن است. دیدگاه اسماعیلی ناصر خسرو او را به سوی تأویل این تصاویر الهی می‌کشاند و دیدگاه صوفیانه سنایی او را به سمت تسلیم در برابر این تصاویر. نگرش سنایی از آن روی که مانند ناصر خسرو وابسته به گزاره‌های فلسفی و عقلانی محض درباره خداوند نیست راحت‌تر می‌تواند با این تصاویر کنار بیاید چراکه از نظر سنایی آدمی نمی‌تواند با خرد خود این مفاهیم را درک کند، بلکه درک کامل این مفاهیم مستلزم رابطه‌ای فراعقلانی با خدا است:

عاشقان سوی حضرتش سرمست	عقل در آستین و جان بر دست
	(سنایی، ۱۳۸۷: ص ۶۳).

سنایی معرفت در این وادی را با عشق می‌خواهد و ناصر خسرو با خرد. و این تفاوت بنیادین در اندیشه دو حکیم است که در معرفت نهایی نسبت به خداوند یکی را خردگرا و یکی را عشق مسلک نشان می‌دهد.

ایمان سنایی مقدم بر خردورزی او است، اما ایمان ناصر خسرو چیزی جدای از خردورزی نیست. به تعبیر دیگر خردورزی و ایمان در نظر ناصر خسرو دو مقوله جدا از هم تلقی نمی‌شود بلکه هر دو یک گوهرند. برای همین است که سنایی برخلاف ناصر خسرو، که سعی دارد هر گزاره دینی را چه با تفسیر و چه با تأویل عقلانی کند، ایمان را در فهم این‌گونه مفاهیم و تصاویر خدا در قرآن لازم‌تر می‌یابد.

متشابه بخوان در او مأویز
و آن چه نص است جمله آمنای
وز خیالات بیهده بگریز
و آن چه اخبار جمله سلمنا
(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۳۳).

رؤیت الهی

مسئله رؤیت الهی آن گونه که صبغه کلامی یافته باشد مربوط به قرن دوم هجری است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ص ۱۴). این مسئله در میان فرق و مکاتب فکری جهان اسلام بحث‌ها و مشاجراتی طولانی را به دنبال داشته است؛ لیکن غرض از ذکر این مسئله در این موضع بیان دیدگاه دو حکیم در این باره است، چراکه ارتباط مستقیم با تصویر ارائه شده از خداوند، از سوی آنان دارد.

ناصرخسرو شیعه اسماعیلی است و حتی اگر نمی‌بود با توجه به دیدگاه‌های تنزیه‌گرایانه‌اش درباره خداوند منکر رؤیت خداوند با چشم سر می‌شد. رؤیت خداوند اگرچه در آخرت جایز شمرده شده است و امام‌صادق نیز بر آن تأکید نموده و لیکن این رؤیت، رویت بصری نبوده بلکه رؤیتی قلبی یا مشاهده باطنی است (ناصرخسرو، ۱۳۳۹: صص ۶۳-۶۸).

ناصرخسرو از یکسو براساس آرای خردگرایانه و ازسوی دیگر براساس احادیث وارد شده از ائمه شیعه رؤیت باری تعالی را نفی می‌کند:

کجا او را به چشم سر توان دید
که چشم جان تواند جان جان دید
(ناصرخسرو، ۱۳۳۹: ص ۵۱۷).

اما نکته شگرف‌تر در باب سنایی است؛ زیرا براساس آنچه که پیش‌تر درباره اندیشه‌های سنایی گفته شد وی می‌بایست به رؤیت حسی یا تصاویری از آن دست که در قرآن کریم برای خداوند آمده است قایل باشد هم‌چنان که اشاعره بدان اعتقاد داشته و رؤیت حسی را در آخرت تأیید می‌کردند (حلبی، ۱۳۷۶: صص ۹۱-۹۲). لیکن سنایی نیز رؤیت حسی خداوند را قبول ندارد:

ز آن که این دیده دید نتواند
دیده را دیده‌ای دگر باید
دیده از دیدنش فروماند
تا بدان دیده دیدنش شاید
طاعت دیدنش کجا داریم
به چنین دیده‌ها که ما داریم
(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۱۳۶).

اینکه سنایی نیز منکر رؤیت حسی خداوند است اگرچه در ابتدا و براساس سایر دیدگاه‌های وی چندان متناسب به نظر نمی‌آید، اما با کمی تأمل می‌توان دریافت که در اینجا نیز سنایی منطق قرآنی را مورد توجه داشته است؛ منطقی که در آن اگرچه آیاتی از نوع «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»

(قیامت: ۲۲-۲۳)، وجود دارد اما صراحت «لاندركه الابصار و هو يدرك الابصار» (انعام: ۱۰۳) برای وی بسی متقن تر است زیرا اولی مشابه است و دومی محکم.

رابطه با خدا

براساس آنچه تاکنون گفته شد تصویر خداوند در نگاه ناصرخسرو در بعد فلسفی اش تصویری کاملاً تنزیهی است؛ خدایی دور از دسترس. اما در دیوان ناصرخسرو تصویری دیگر از خدا نیز وجود دارد تصویری از خدای یاری‌رسان، خدایی که مخلوقات مانند باغ اویند، خدای هدایت‌گر:

شکرآن خدای را که سوی علم و دین خود ره داد و سوی رحمت بگشاد در مرا
(ناصرخسرو، ۱۳۵۳: ص ۱۲)

ای آن که دین تو بخریدم به جان خویش از جور این گروه خران باز خر مرا
دانم که نیست جز که به سوی تو ای خدا روز حساب و حشر مفر و وزر مرا
(ناصرخسرو، ۱۳۳۹: ص ۱۳)

مر خداوند جهان را بشناس و بگزار شکر او را که ترا این دو به از ملک و سیاست
(همان: ص ۲۲)،

جهان، خدای جهان را مثل چو بستانی است که ما به جمله در این بوستان در اشجاریم
بیای تا من و تو هر دو ای درخت خدای ز بار خویش یکی چاشنی فرو باریم
(همان: ص ۷۰).

دیوان ناصرخسرو تصویری از خدای شریعت مآبانه را در خود دارد، اما باز هم این خدا از جایگاه عظمت خود فرو نمی‌آید و نمی‌توان با او عشق‌بازی و رازونیز عاشقانه کرد. خدایی است که همواره در هاله‌ای از بی‌تصویری ذکر می‌شود؛ خدای منزّه عظیم.

در ساحت خداپاوری ناصرخسرو که حاصل گره‌خوردگی دو خدای فلسفه و دین است سخنی از عشق نیست؛ در عوض بسیار سخن از خرد است زیرا: «ما را به علم رهبری می‌کند و از علم به معرفت راه می‌یابیم و به ذات صانع ایمان می‌آوریم» (دشتی، ۱۳۶۲: ص ۱۲۹). هرچند ممکن است این دریافت متضاد از خداوند به وسیله ناصرخسرو را عده‌ای ناشی از سطوح مختلف تفسیر متن بدانند و آن را به قلمرو مستمعان مربوط کنند (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ص ۱۵۵). لیکن باید پذیرفت که زیستن در یک چارچوب ذهنی خردورز با رویکردی که در آن ایمان نقش سرنوشت‌سازی دارد خواه ناخواه آدمی را به سوی این تصویرسازی دو یا چندگانه از خداوند سوق می‌دهد. از همین‌رو است که تصویر خدا

در نگاه ناصرخسرو دو جنبه دارد: یکی تصویری از خدای منزّه و برتر از همه چیز حتی آفرینش؛ و دیگری تصویر خداوند همواره حاضر و جاری در زندگی انسان، خداوندی که در عین برتری با انسان نیز هست.

اما سنایی خدا را به گونه‌ای دیگر تصویر می‌کند اگر در نگاه ناصرخسرو معرفت تا در حق رفته و موقوف می‌گردد، در نگرش سنایی معرفت وارد قلمروی خداوند نیز می‌شود:

کرمش گفت مرا بشناس و نه کشناسدش به عقل و حواس
عقل رهبر ولیک تا در او فضل او مر تو را برد بر او
(سنایی، ۱۳۸۷: ص ۲۷).

خدای سنایی اگرچه منزّه است اما آنقدر در اوج و جبروت نیست که آدمی نتواند با او رابطه‌ای عاطفی برقرار کند. دیدار با خدا در ذهن سنایی امکان‌پذیر و لازمه آن برون آمدن از خویشتن است:

چون برون آمدی ز جان و ز جای پس بینی خدای را به خدای
(سنایی، ۱۳۶۰: ص ۳۰).

اما مهم‌ترین تفاوت خدای سنایی با ناصرخسرو این است که خدای سنایی اهل عشق‌بازی با بندگان خویش است، حال آنکه خدای ناصرخسرو هرگز نمی‌تواند چنین باشد؛ خدای سنایی گاه چون ساقی است و گاه چون یاری در خرابات:

همه فانی شویم و تو باقی همه مست توایم و تو ساقی
(همان: ص ۱۲۶)،

به خرابات شو که یار آنجا است باده روشن و نگار آنجا است
(همان: ص ۹۴).

اگر ناصرخسرو در مناجات خود با خدا از او می‌خواهد تا مردم را هدایت کند و یا به وی توان فهمیدن بدهد، مناجات‌های سنایی پر است از عشق‌بازی و نظربازی

ملک عاشق جمال توایم منتظر بوده جلال توایم
(همان: ص ۱۱۰).

مناجات‌های سنایی درون‌گرایانه و مناجات‌های ناصرخسرو برون‌گرایانه است، زیرا در نگاه سنایی آنچه مهم است و می‌تواند واسطه معرفت شود درون آدمی است و آن نیرویی که می‌تواند آدمی را به این

معرفت رهنمون شود عشق است؛ اما از دید ناصرخسرو معرفت زاییده علم است و این علم البته بر معیارهای بیرونی و عقلانی استوار است. این دو نگاه متفاوت در معرفت‌شناسی زاییده دو تصویر متفاوت از خداوند است.

نتیجه‌گیری

تصویر خداوند در ذهن دو حکیم مسلمان به دو گونه خاص متجلی شده است: در ناصرخسرو خداوند دارای دو جنبه برجسته است یک جنبه خدای فلسفی و خردگرایانه و جنبه دیگر خدای تشریحی و دینی. ترکیب این دو خدا اگرچه برای ناصرخسرو چندان آسان نیست اما به هرروی وی هم ساحت تنزیهی خداوند را در نظر دارد و هم رابطه او را با هستی. البته در این بینش، رابطه خداوند با هستی با نوعی عظمت و جباریت همراه است.

اما تصویر خداوند در ذهن سنایی حاصل گرہ‌خوردگی چند بعد است، از یک سو تنزیه خداوند اما نه در حد فلاسفه بلکه در حد متعارف و دینی آن که در قرآن آمده است، از سوی دیگر بعد دینی تصویر خداوند در قرآن که سنایی چندان در آن قائل به تأویل نیست و ایمانی آن را می‌پذیرد و بعد سوم بعد عاطفی خداوند که با عشق و عشق‌بازی با بندگان به اوج خود می‌رسد. خدای سنایی جامع این سه بعد است و به همین روی است که خدای وی گاه چون معشوقگان در خرابات است و گاه چون شاهان بر تخت و گاه در اوج تقدس و عظمت.

این دو تصویر از خداوند بی‌شک مولود دو نوع نگرش خاص است که در ناصرخسرو به گونه‌ای فلسفی-دینی و در سنایی به گونه‌ای دینی-عرفانی متجلی می‌شود. خدای ناصرخسرو یک مزیت برجسته دارد و آن این است که بسیار حساب‌شده و دقیق و عادل است اما از سوی دیگر چندان عاطفی نمی‌نماید و برقراری رابطه با او انسان را به لذاتی می‌رساند که: «وصف و قول و سمع بر آن محیط نشود بلکه مر آن را همان باشد که مر صانع عالم راست» (ناصرخسرو، بی‌تا: ص ۲۱۲).

اما خدای سنایی نیز دارای یک مزیت برجسته است و آن سرشاربودن از محبت و عاطفه و عشق‌ورزی است. خدایی که با بندگان چونان عاشقان با معشوقان رفتار می‌کند، خدایی خودمانی. اما از سوی دیگر خدای سنایی برخلاف خدای ناصرخسرو آن نظم و ترتیب و عدالت خاص و دقیق را کمتر نشان می‌دهد، خدایی است که هر چه بخواهد می‌کند و هر چه نخواهد نمی‌کند، خدایی چون معشوقگان.

دگرگونی در تصویر خداوند و به تبع آن سایر اندیشه‌های متافیزیکی در دیدگاه این دو حکیم نمایانگر جریان فکری-عاطفی، جامعه ایرانی-اسلامی در قرون پنجم و ششم است. فرهنگی که در حال گذار از یک جهان‌بینی خردمدار به سوی یک جهان‌بینی عرفانی است. این دگردیسی فرهنگی ناشی از عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روانی در این قرون است. هرچند برای نقد و بررسی و شناخت کاستی‌ها و افزونی‌های هر کدام از این دیدگاه‌ها باید به‌طور مفصل و دقیق بحث و

تحقیق شود، لیکن مقایسه اندیشگی بین این دو حکیم می‌تواند به‌عنوان نموداری کوچک از این تحولات در نظر گرفته شود.

فهرست منابع

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان (بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوف)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران: اساطیر.
- درگاهی، محمود (۱۳۷۳)، *طلایه دارطریقت: نقد و شرح شعر و اندیشه سنایی با گزیده‌ایی از حدیقه الحقیقه*، تهران و کرمان: ستارگان و خواجوی کرمانی.
- دشتی، علی (۱۳۶۲)، *تصویری از ناصر خسرو*، به کوشش مهدی ماحوزی، تهران: انتشارات جاویدان.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۱)، *اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، با مقدمه فرهاد دفتری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۸۱)، *زلف عالم سوز: درباره منظومه فکری سنایی غزنوی*، تهران: نشر روزگار.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۷)، *حدیقه الحقیقه و تسریع الطریقه*، تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
- (۱۳۶۰)، *مثنوی‌های حکیم سنایی به انضمام شرح سیر العبادالی المعاد*، تصحیح و مقدمه محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات بابک.
- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۵)، *بلاغت تصویر*، تهران: سخن.
- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین حمیدالدین (۱۳۳۲)، *جامع الحکمتین*، به تصحیح هانری کربن و محمدمعین، تهران: انستیتو ایران شناسی دانشگاه پاریس.
- (۱۳۵۳)، *دیوان*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران (جلد اول).
- (۱۳۳۹)، *دیوان به ضمیمه روشنائی نامه و سعادت نامه*، با مقدمه م- درویش، تهران: انتشارات علمی.
- (بی تا)، *زادالمسافرین*، به تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
- (۱۳۶۳)، *گشایش و رهائش*، تصحیح سعید نفیسی، بی جا، جامی.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

هانسبرگر، آلیس سی (۱۳۸۰)، *ناصر خسرو لعل بدخشان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

