

سخن گفتن از خدا در تفکر سنایی با تکیه بر الهیات سلبی^۱

سمانه فیضی^۲

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی، رشته عرفان تطبیقی، تهران، ایران

حسن سعیدی^۳

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

الهیات سلبی به عنوان یکی از موضوعات محوری در رویکردهای الهیاتی، در دوره‌های اخیر توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. این مسأله در عرصه کلام و فلسفه مورد توجه است، اما با توجه به رویکردی که عارفان در بحث شناخت حق تعالی دارند، مسأله‌ای درخور تأمل و بررسی در حوزه عرفان نیز هست. این رویکرد بر دو عنصر اصلی، یکی عدم توانایی عقل در شناخت خداوند، و دیگری عدم امکان سخن گفتن از خدا استوار است. اگر چه این دو رکن به یکدیگر وابسته‌اند، اما هدف نوشتار حاضر که با روش تحلیلی و توصیفی به کند و کاو این موضوع می‌پردازد، بررسی این مسأله است که اصولاً سخن گفتن از خدا (با تکیه بر الهیات سلبی) در تفکر سنایی غزنوی چه جایگاهی دارد.

کلید واژه‌ها

الهیات سلبی، تنزیه و تشبیه، حیرت، سکوت، سنایی غزنوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱۲

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): s.feizi66@gmail.com

۳. پست الکترونیک: h-saidi@sbu.ac.ir

مقدمه

اصطلاح الهیات سلبی^۱ که در اصل از ریشهٔ آپوفاتیکی^۲ یونانی گرفته شده است، در بُعد زبانی به این معنا است که اساس علم ما به خداوند بر توصیف به واسطهٔ گزاره‌های سلبی است، که با الهیات ایجابی در تضاد است، یعنی روشی که تکیه و تأکید آن بر به کار بردن گزاره‌های مثبت دربارهٔ خدای تعالی است. تمایز میان این دو روش [سلبی و ایجابی]، که سابقهٔ تاریخی طولانی‌ای دارد، توسط یکتا پرستان مسلمان، یهودی و مسیحی بسط و گسترش پیدا کرد. الهیات سلبی بر دو رکن اصلی استوار است. نخست اینکه در بُعد شناخت‌شناسی عقل انسان توان احاطه و کسب علم دربارهٔ خداوند را ندارد، و دوم آنکه در بُعد زبانی امکان سخن گفتن از خداوند وجود ندارد. در نوشتار حاضر تکیه بر بعد زبانی این رویکرد است. البته این دو بعد بر یکدیگر قائم‌اند، هنگامی که شرایط شناخت برای انسان مهیا نباشد، و علم او متعلق نداشته باشد، نمی‌تواند در باب موضوعی سخن بگوید.

با توجه به نوع تلقی‌ها از الهیات سلبی، باید گفت که رویکردهای متعدد و متنوعی نسبت به الهیات سلبی وجود دارد که هر یک از آنها به روشن کردن جنبه‌ای از جوانب رهیافت سلبی می‌پردازد. اکهارت که یکی از چهره‌های سرشناس رویکرد سلبی در الهیات مسیحی است، بنای سلب را بر تمایز میان خالق و مخلوق می‌داند. تفاوت صفات عالم و آدم با صفات و اسمای الهی به اندازهٔ تفاوت خالق و مخلوق است. خالق هرگز با مخلوق قابل مقایسه نیست. پس چگونه می‌توان صفاتی را که ذهن انسان از عالم ماده برگرفته است، به خدا نسبت داد؟ برای مثال چگونه صفت قدرت را که ذهن انسان با آن مأنوس است، می‌توان در مورد خدا به کار برد؟ اعتقاد وی بر آن است که: «هر کس دومی، یا تمایز را ببیند، به خدا اعتقاد ندارد؛ چرا که خدا یکی است، بالاتر و ورای عدد است، و در عدد نمی‌گنجد. نامتعیّن بودن به خدا تعلق دارد و تعین مخصوص مخلوقات است. ... خداوند در وحدانیتش با مخلوقات متفاوت است، چرا که مخلوقات در نوع و جنس خود با یکدیگر تفاوت دارند و خداوند به دلیل نامتعیّن بودن با کلیهٔ مخلوقات متفاوت است».^۳ دلیل تمایز آن است که خداوند از اجزاء تشکیل نشده است و مخلوقات نیز به واسطهٔ نوع و

1. negative theology

2. apophatic

3. Turner, D., *Modern Theology*, Birmingham, 1998, p.476.

جنس و فصل از یکدیگر تمایز می‌یابند، حال آن که در مورد خداوند اساساً جنس و نوع مطرح نیست، و این مختص مخلوقات است. وی از واحد بودن و نامتعیّن بودن خداوند، به سلب می‌رسد، به این ترتیب که چون خداوند به مخلوقات بی‌شباهت است، صفات او نیز شباهتی به مخلوقات ندارد و چون انسان توان شناخت صفات او را ندارد، از نظر وی بهترین گزینه برای سخن گفتن راه سلب است. همانطور که اشاره شد الهیات سلبی ناظر بر دو حوزه معرفتی و زبانی است. تعریفی که در ادامه می‌آید، بر بعد زبانی الهیات سلب تکیه دارد و روش سلبی را چنین توضیح می‌دهد: «به این دلیل که زبان محدودیت دارد و مربوط به دنیای مادی است، شایسته آن نیست که درباره خداوند و اوصاف او به کار گرفته شود، آن هم با گزاره‌های ایجابی. دیگر آن که سلب تنها روش صحیح و بی‌نقص برای سخن گفتن از خداست»^۱.

بیان ناپذیری

تعبیر بیان ناپذیری دال بر عدم امکان سخن گفتن از خداوند است. ریشه بیان ناپذیری را در تفکر افلاطون می‌توان جست‌وجو کرد. پس از وی نیز نوافلاطونیان بر متعالی بودن و فراتر بودن مثال خیر از مقولات ذهنی و زبانی تأکید نمودند. در این تفکر، احد غیر قابل ادراک، غیر قابل توصیف و غیر قابل بیان است.^۲ اصولاً دغدغه‌های اصلی در مسأله بیان ناپذیری عدم امکان سخن گفتن از خدا، شیوه سلب به منزله راه صحیح سخن گفتن از خدا، و عدم قابلیت بیان تجربه عرفانی است.

الف. عدم امکان سخن گفتن از خدا

سخن گفتن از خدا ممکن نیست. وین پراودفوت «بیان» را درآمدن در قالب الفاظ می‌داند. بدین سان، از اطلاق آن، یعنی بیان هر مقوله‌ای در قالب مقوله دیگر، جلوگیری می‌کند.^۳ عدم

۱. علیزمانی، امیرعباس، «سلب یا سکوت، بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین»، فصلنامه اندیشه دینی،

۱۳۸۳ش، ص ۱۰۲.

۲. همو، صص ۹۹-۱۰۰.

۳. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، ۱۳۷۷ش، ص ۱۲۸.

امکان سخن گفتن از خدا در احادیث نیز آمده است. در تعبیری که ما از خدا داریم، در واقع از مخلوق ذهنی و وهم خود سخن گفته‌ایم.

ب. شیوه سلب به منزله راه صحیح سخن گفتن از خدا

تنها شیوه صحیح و خالی از عیب و نقص برای سخن گفتن از خدا، سخن گفتن به شیوه سلبی است.^۱ از نظر استیسی پیروان نظریه بیان ناپذیری بر این باورند که نمی‌توان کلمات مثبت یا صفات ثبوتی را به حقیقت متعال نسبت داد، حال آنکه کلمات سلبی را می‌توان درباره او به کار برد. اما این تعبیر [سلبی] به نوبه خود مفاهیمی هستند که ما به ازاء خارجی دارند. افزون بر این، سلب محض وجود ندارد. «مرده» کلمه‌ای مثبت است و اگر به جای آن بگوییم «نازنده» مشکلی حل نمی‌شود. سکون هم مانند حرکت مفهومی مثبت است. این که هر نفی یا سلبی خود «تعینی» است، همان قدر صادق است که هر تعینی خود نفی است.^۲ البته باید توجه داشت که تعبیر «ما به ازاء داشتن» ناظر به امری تحقیقی و وجودی است، و اینکه برای سلب و نفی ما به ازاء در نظر گرفته شود، نوعی تصرف در مفهوم سلب، و جعل اصطلاحی تازه است که با مفهوم سلب و نفی طبق قرارداد اولیه متفاوت دارد، زیرا سلب امری عدمی است و عدم ما به ازاء ندارد.

ج. عدم قابلیت بیان تجربه عرفانی

این امر به این معناست که آیا آنچه عارف در کشف و شهود بدان دست می‌یابد، قابل بیان است یا خیر. عارفان مسلمان و افرادی چون ویلیام جیمز معتقدند که بیان ناپذیری آشکارترین خصیصه تجربه عرفانی است. اولین چیزی که فاعل حالت عرفانی می‌گوید این است که آن حالت تن به بیان نمی‌دهد و نمی‌توان از محتویات آن هیچ گزارش مناسبی در قالب الفاظ ارائه داد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که حالت عرفانی را باید بی واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ یا منتقل نمود.^۳ متعلق تجربه عرفا حضرت حق

۱. علیزمانی، امیرعباس، «سلب یا سکوت...»، ص ۹۳.

۲. استیسی، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۸۴ش، صص ۲۰۱-۲۰۳.

۳. پراودفوت، وین، ص ۱۷۵.

است، و آنان به بیان ناپذیری تجربه عرفانی خود معترف‌اند، زیرا عقل انسان محدود است و خداوند در این محدود در نمی‌گنجد و احاطه محدود بر نامحدود اصولاً محال است. افزون بر این، زبان نیز محدود است و گنجایش بیان امر نامحدود را ندارد. با زبانی محدود که برای گفتن از مادیات و محسوسات به کار می‌رود، نمی‌توان از خدا سخن گفت. دیگر آنکه حتی اگر عقل انسان توان شناخت خدا، و زبان او توان بیان آن را داشته باشد، مخاطب نا اهل و ناآشنا چگونه می‌تواند چنین مفاهیم بلندی را درک کند.

علل بیان ناپذیری

عارف شبستری در زمینه بیان ناپذیری آنچه که بر عارف طی مشاهداتش مکشوف می‌گردد، چنین معتقد است:

«ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر یابد لفظ او را»

عالم معنی که مراد از آن، عالم ذات و اسماء و صفات غیرمتناهیة الهیه است، غایت پذیر نیست و هر معنی را مراتب و درجاتی بی‌نهایت است که در احاطه نمی‌آید و در ظرف الفاظ نمی‌گنجد، زیرا لباس و جامه کوتاه الفاظ بر اندام سرو قامت و بلند معانی و حقایق، نارسا و نازیبا است. یعنی معانی‌ای که به طریق ذوق و وجدان بر ارباب کشف و تصفیه ظاهر می‌شود، در قلمرو تعبیر لفظی نمی‌گنجد و جز به ذوق و حال فراچنگ نمی‌آید و عرفان حقیقی و ادراک معانی چنان که شایسته است، از راه کشف و شهود به دست می‌آید، نه از رهگذر تعلیم و تعلم:

«معانی هرگز اندر لفظ ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید»

تشبیه به بحر قلزم (دریای سرخ که بسیار فراخ است)، به جهت عدم احاطه است و از اینجا به این نکته نیز باید توجه نمود که این الفاظ برای این معانی محسوس وضع شده‌اند، زیرا افاده و استفاده معانی از رهگذر الفاظ است و از این رو عارف شبستری گفت که ظرف

الفاظ گنجایش دریای معنی را ندارد و از اینجا به این حقیقت می‌توان پی‌برد که عارف نمی‌تواند به حضرت حق احاطه داشته باشد.^۱

شمس تبریزی در مقالات شمس نیز به مسأله بیان‌ناپذیری حق اشاره می‌کند و می‌گوید: «گفتند مدرسه نیایی؛ گفتم من آن نیستم که بحث توانم کردن، اگر تحت‌اللفظ فهم کنم آن را نشاید که بحث کنم، و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت کنند».^۲ افزون بر رازداری و عدم افشای سرّ، که عارفان پیوسته بر آن تأکید می‌ورزند، و در قالب لفظ نیامدن تجربه‌ی عرفانی، سطح فهم مخاطب از دیگر عواملی است که این موضع را تقویت می‌کند. عرفا افزون بر این که این حقایق را رازگونه می‌دانند، به این نکته نظر دارند که بیان نکردن حقایق، از سر غیرتی است که نسبت به حضرت دوست دارند تا مبادا کسی که اهلیت آن را ندارد، بدان دست یابد.

اقسام سخن گفتن

در متون ادیان توحیدی گزاره‌های سلبی و ایجابی در مورد خداوند به یکدیگر وابسته‌اند، به این معنا که گزاره‌های سلبی ضرورتاً به گزاره‌های ایجابی صلاحیت می‌بخشند تا در مورد خداوند به کار گرفته شوند و خود به تنهایی مفید نیستند. حقیقت این اوصاف سلبی به سلب یا عدم بازمی‌گردد، که مستلزم ایجاب است. با این توضیح که در این موارد، گوینده در گام نخست وصفی را از خدا سلب می‌کند، ولی در واقع چون آن امرِ مسلوب، معنای سلبی و عدمی دارد، گزاره‌ی سالبه به سلب باز می‌گردد و متضمن معنای ایجابی می‌شود.^۳ نکته آن که در نزد عرفا سخن گفتن از خدا شیوه‌ها و اقسامی دارد. در مرتبه‌ای برای سخن گفتن از خدا، شیوه «گفتن و پس گرفتن» روشی کارآمد است. البته باید توجه داشت که این کارآمدی محدود است. این روش هم‌گامی و هم‌زمانی دو شیوه‌ی سلب و

۱. لاهیجی، محمد بن یحیی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا خالقی و عفت

کرباسی، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۶۴۸.

۲. شمس تبریزی، محمدبن علی، *مقالات شمس تبریزی*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۸۵ش،

ص ۱۴۱.

۳. علیزمانی، امیرعباس، *سخن گفتن از خدا*، تهران، ۱۳۸۶ش، صص ۱۷۵ و ۲۰۶.

ایجاب است و این ایراد را دارد که با نگاه صرفاً سلبی ناسازگار است، و در اینجا «سلبِ سلب» را که اثبات کمال است، مطرح می‌سازد. در این روش از حضرت حق چیزی را سلب می‌کنیم. در واقع، نقص را از حق سلب می‌کنیم و سلب نقص یعنی اثبات کمال، زیرا او کمال مطلق است.

همگامی تشبیه و تنزیه نیز که همانند روش گفتن و پس گرفتن است، فقط می‌تواند اندکی مفید باشد و شناختی اجمالی از این مسیر به دست دهد. همانند بحث از اسماء و صفات که علمی اجمالی به دست می‌دهند، اما در مراتب نهایی، و وقتی که عارف به فنا می‌رسد، دیگر ابزاری که در بدو سلوک در دست داشت، کارایی چندانی ندارد. چرا که وقتی فنا حاصل شد و عارف به وادی حیرت رسید، دیگر توان بیان ندارد. در این مرحله است که عارف به استفاده از ابزارهای زبانی روی می‌آورد تا آنچه را بدان دست یافته است، بیان نماید. از جمله این ابزارها می‌توان به استعاره و تمثیل اشاره نمود. اما این ابزارها به زودی ناکارآمدی خود را نشان می‌دهند. در نتیجه آنچه که عارف در نهایت سیر به آن دست می‌یابد، سکوت خواهد بود.

با توجه به آنچه گفته شد، اقسام سخن گفتن را می‌توان به ترتیب در قالب‌هایی چون ۱. تشبیه و تنزیه، ۲. حیرت، ۳. استعاره، ۴. تمثیل، ۵. سکوت در نظر گرفت که در ادامه به تفصیل بدانها می‌پردازیم.

۱. تشبیه و تنزیه

در ابتدای طریق معرفت و به تبع آن سخن گفتن، بسیاری از اوصاف سلبی که به خدا نسبت داده می‌شود، به اوصاف ایجابی بازمی‌گردند. در مرحله‌ای که عارف در سخن گفتن، موضع گفتن و پس گرفتن را در پیش می‌گیرد، به تشبیه و تنزیه همزمان می‌پردازد.^۱ تشبیه و تنزیه با مسأله سلب و ایجاب پیوندی عمیق دارد و عرفا و متکلمان اسلامی در این مسأله چهار موضع را اتخاذ نموده‌اند: الف. مذهب تعطیل که هرگونه بحث و کند و کاو پیرامون ذات باری تعالی را ممنوع و محال می‌داند. ب. مذهب تشبیه که قائل به شناخت خدا است و صفاتی چون صفات ممکنات را بدو نسبت می‌دهد. در این دیدگاه معانی صفاتی چون

۱. شمس، محمدجواد، تشبیه و تنزیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، قم، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸.

چشم، دست، چهره و نشستن در مورد خداوند همان معنای ظاهری و انسانی این واژه‌ها را دارد. ج. تنزیه، این گرایش تنها صفاتی را که جنبه ثبوتی و وجودی دارند، به خدای تعالی نسبت می‌دهد و علاوه بر نفی صفات سلبی، صفات ثبوتی نیز که بر کمال محدود دلالت دارند، از حق تعالی نفی می‌شود، زیرا صفات ثبوتیه تنها پس از تجرید از جهات دلالت بر جسمانیت، امکان، محدودیت و نقص، و با لحاظ بساطت، عدم تناهی و صرافت به ذات حق قابل انتسابند.^۱ د. جمع میان تشبیه و تنزیه، که نظری میانه و برگزیده بزرگان عرفا است. برای نمونه، از نظر ابن عربی توصیف حق باید به نحوی جامع میان تشبیه و تنزیه باشد، نه آنکه هم تشبیه باشد از هر جهت، و هم تنزیه از همه جهات و یا مجموع آن دو. ابن عربی در فص نوحی فصوص الحکم نظرگاه خود در مورد تشبیه و تنزیه را چنین بیان می‌کند «أن التنزیه عند اهل الحقایق فی جناب الالهی عن التحدید و التقیید...». تنزیه مطلق محدود نمودن ذات است، چون در هنگام تنزیه حکمی داده می‌شود و این حکم مساوی با محدود کردن است. چکیده نظر وی در این زمینه در این سه بیت خلاصه شده است:

«فإن قلت بالتنزیه كنت مقیداً و إن قلت بالتشبیه كنت محدداً
و إن قلت بالامرین كنت مسدداً و كنت اماما فی المعارف سیداً فمن
قال بالاشفاح كان مشركاً و من قال بالافراد كان موحداً»^۲

سنایی و سخن گفتن از خدا

۱. تشبیه و تنزیه

از بررسی چهار مورد مذکور در اشعار سنایی چنین برمی‌آید که وی در سخنان خود بیشتر به جنبه تنزیه و جمع میان تشبیه و تنزیه پرداخته است.

سنایی در بیت زیر ذات خدا را منزّه از آن می‌داند که حتی به صفت بسیط بودن متصف گردد و با اینکه ملک خداوند را ازلی می‌شمرد، اما با لحن تنزیهی «به بدایت نه ملک او معروف»، حتی به تنزیه وی از صفت ازلی بودن می‌پردازد:

«به بدایت نه ملک او معروف به بساطت نه ذات او موصوف»^۱

۱. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۵ش، ج ۸، ص ۷۳۸.

۲. مهائمی، علی بن احمد، خصوص النعم فی الشرح فصوص الحکم، بیروت، ۲۰۰۷م، صص ۱۴۲ و ۱۴۸.

وی در ابیات دیگر بزرگی خداوند را برخلاف بزرگی مخلوقات می‌داند که حاصل نموّ و کثرت است، و معتقد است که وجود او برتر از کیفیت و کمیت است. انسان ناتوان اگرچه در مورد خود چرا و چگونه گفتن را جایز می‌شمرد، اما در مورد خداوند و صفات او از کم و کیف و لم و متی و این و جز این‌ها سخنی نگفته است.^۲ در نظر او ذات خداوند منزّه از گفتگو است و کسی هم قادر به برشمردن صفات او نیست:

«نه بزرگیش هست افزونی ذات او بر ز چندی و چونی
از پی بحث طالب عاجز هل و ما گفتن اندر او جایز
کس نگفته صفات مبدع هو چند و چون و چرا و چه کی و کو
کی مکان باشدش ز بیش و ز کم که مکان خود مکان ندارد هم»^۳

او در برخورد با آیاتی که شامل صفات تشبیهی خداوند است، به تنزیه ذات پروردگار می‌پردازد و بر این عقیده است که حتی اگر این تشبیهات از لسان قرآن باشد، جایز نیست که خدا را با قوانینی که حاکم بر عالم ماده است، سنجید و بیان کرد. نسبت خداوند با زمان و کیفیت و کمیت نیز با مسأله تنزیه پیوند دارد:

«نه ز عجز است دیری و زودیش نه ز طبع است خشم و خشنودیش
علتش را نه کفردان و نه دین صفتش را نه آن شناس و نه این
پاک زانها که غافلان گفتند پاکتر ز آنکه عاقلان گفتند
وهم و خاطر دلیل نیکو نیست هر کجا وهم و خاطر است او نیست
ذات او فارغست از چونی زشت و نیکو درون و بیرونی»^۴

به این ترتیب از دیدگاه تنزیهی سنایی، مراد از دست خداوند که در آیه «یدالله فوق ایدیهم»^۵ نیز آمده است، قدرت خداوند است و منظور از وجه در آیه «و یبقی وجه ربک

۱. سنایی غزنوی، محدود بن آدم، *حادیقه الحقیقه*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۶۶.

۲. حلبی، علی اصغر، *گزیده حادیقه الحقیقه*، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۵۵-۵۶.

۳. سنایی غزنوی، *حادیقه الحقیقه*، مقدمه محمد روشن، ۱۳۸۷ش.

۴. همو، ص ۴۱.

۵. فتح: ۱۰.

ذوالجلال و الإکرام»^۱ بقای ذات پروردگار است. مراد از آمدن در آیه «و جاء ربک و الملائکه صفاً صفاً»^۲ حکم پروردگار و نزول عطای خداوندی است. هم چنین از قدم خدا، مقصود جلال و شکوه بزرگی او است و دو انگشت هم روان گشتن حکم و فرمان او در مقدرات و مخلوقات است. خداوندی که مکان را پدید آورده است، چگونه ممکن است در آن بگنجد. چگونه از امور محسوس و کمی مکانی باشد، در حالی که مکان خود بی مکان است:^۳

«ید او قدرتست و وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمین جلال و قهر و خطر اصبعینش نفاذ حکم و قدر
هست‌ها تحت قدرت اویند همه با او و او همی جویند»^۴

سنایی در حدیقه ضرورت جمع میان تشبیه و تنزیه را مطرح می‌کند و در مسئله توحید از مدعیان شناخت حق می‌پرسد که آنکه حتی نمی‌تواند خودش را بشناسد، چگونه می‌تواند عظمت و بزرگی پروردگار را درک کند؟

«وهم‌ها قاصر است ز اوصافش فهم‌ها هرزه می‌زند لافش
هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل»^۵

تعطیل به معنی تنزیه، عقیده معتزله بود، اما اشاعره با توجه به صفات بشری خداوند در قرآن، چون دست داشتن و... به تجسیم قایل بودند. نظر سنایی در این بیت با نظر ابن عربی همراه است که در زمان استدلال کردن و گفتار درباره صفات خدا، با گفت و گو از آن صفات به تشبیه می‌رسیم و اگر سکوت اختیار کنیم و سخن نگوئیم، دچار تعطیل می‌شویم. پس باید راهی میانه برگزینیم و از تشبیه صرف و تعطیل محض اجتناب ورزیم. وی سپس به چنین اوصافی می‌پردازد:

«احد است و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخدول

۱. الرحمن: ۲۸.

۲. فجر: ۸۹.

۳. حلبی، علی اصغر، صص ۵۶-۵۸.

۴. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه، ص ۲۸.

۵. همان.

آن احد نی که عقل داند و فهم
و آن صمد نی که حس شناسد و وهم
نه فراوان نه اندکی باشد
یکی اندر یکی یکی باشد^۱

او در این ابیات نخست خداوند را به وصف احدیت و صمدیت متصف می‌کند، سپس احدیت و صمدیت را با آنچه که ذهن از آن ادراک می‌کند، مغایر می‌شمرد. در بیت بعد، وی نوع احدیت و صمدیت حق را بیان می‌کند و می‌گوید که احدیت و صمدیت نه از آن دست است که عقل و وهم انسانی می‌شناسد، یعنی وحدت عددی نیست و صمدیت و بی‌نیازی او نیز از نوعی نیست که وهم بتواند آن را دریابد. در معنای «صمد» گفته‌اند که صمد کسی است که بی‌نیاز و مورد نیاز همه باشد، در نیازمندی‌ها بدو پناه برند و نیاز از او خواهند و او را به کسی نیازی نباشد. دیگر آن که خداوند کثیر و قلیل نمی‌شود، زیرا احد یا واحد حقیقی است، چنانکه وقتی یک را در یک ضرب کنند، باز حاصل همان یک می‌شود. زیرا وجود حقیقی همان واحد است و وجود ممکنات که ظاهراً تکثر یافته‌اند، در جنب ذات واحد واجب همه موهوم‌اند.^۲ در این ابیات پیدا است که سنایی به شیوه گفتن و پس گرفتن روی آورده که یکی از میدان‌های سلب نزد عارفان است.

در آثار سنایی اشعار بسیاری را می‌توان یافت که در آنها میان سلب و ایجاب پیوند برقرار شده و وی از رهگذر تعامل سلب و ایجاب، در پی سخن گفتن از معبود است. در عین حال، جمع میان تشبیه و تنزیه نیز در آنها دیده می‌شود و در این راه از صفاتی مانند حکیم، کریم، رحیم، عظیم، ملک، علم، جلال و... سخن به میان می‌آید و سپس به عجز انسان از درک آن صفات اشاره می‌شود:

«ملکا ذکر تو گویم که تو پاکی و خدایی
نروم جز به همان ره که توام راهنمایی
همه درگاه تو جویم همه از فضل تو پیویم
همه توحید تو گویم که به توحید سزایی
تو زن و جفت نداری تو خور و خفت نداری
احد بی‌زن و جفتی ملک کامروایی
نه نیازت به ولادت نه بفرزندت حاجت
تو حکیمی تو عظیمی تو کریمی تو رحیمی
تو جلیل‌الجبروتی تو نصیر‌الامرای
بری از رنج و گدازی بری از درد و نیازی
تو نماینده فضل تو سزاوار سنایی
بری از بیم و امید بری از چون و چرایی

۱. سنایی غزنوی، حدیقه الحقیقه، ص ۶۴.

۲. حلبی، علی اصغر، صص ۵۵-۵۶.

بری از خوردن و خفتی بری از رنج و گدازی بری از صورت و رنگی بری از عیب و خطایی
 نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم نگنجی نتوان شبه تو گفتن که تو در وهم نیایی
 همه عزّی و جلالی همه علمی و یقینی همه نوری و سروری همه جودی و جزایی
 همه غیبی تو بدانی همه عیبی تو بپوشی همه بیشی تو بکاهی همه کمی تو فزایی^۱
 سنایی خداوند را بالاتر و والاتر از آن می‌داند که در اندیشه محدود بشری بگنجد، تا
 بشر بتواند در مورد او سخنی بگوید یا او را وصف کند:

«ایا بی‌ضد و مانندی که بی‌مثلی و همتایی تو آن بی‌مثل و شبهی که دور از دانش مایی
 ز وهمی کز خرد خیزد، تو زان وهم و خرد دوری ز رای کز هوا خیزد، تو دور از چشم آن رای
 تو آن حیّی خداوند که از الهامها دوری تو آن فردی خداوند که خود را هم تو میشایی
 پدید آرنده خورشید و ماه و کوكب سیار نهان دارنده گوگرد سرخ و شخص عنقایی
 قدیم حال گردانی، رحیم و ارحم و ارحم بصیر و مفضل و منعم، خدای دین و دنیایی^۲
 با توجه به بسامد اشعار تنزیهی در حدیقه و دیوان به نظر می‌رسد که وی در پی آن
 است که اندیشه‌هایی را که در مورد چگونگی و کیفیت حق تعالی به ذهن متبادر می‌شود،
 نفی کند و به همین سبب، وارد حوزه اثبات صفتی برای خداوند نمی‌شود. یعنی وی تلاش
 می‌کند که هر گونه وصفی را از خداوند بزدايد، تا او را ذاتی معرفی کند که نه تنها مطلقاً
 هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد، بلکه هرگز در فهم این مخلوقات نیز نمی‌گنجد.

۲. حیرت

با توجه به اینکه عارف واصل از سوئی به تناسب ظرفیت وجودی خویش به ساحتی از حق
 دست می‌یابد و از سوئی دیگر به دلیل نارسایی الفاظ توان بیان آن را ندارد، ضرورتاً در
 مقام تحیّر قرار می‌گیرد. بنابراین، حیرت مقامی است که در آن نقصان عقل، به عنوان ابزار
 معرفتی، در احاطه به وجود محض و لایتناهی خداوند بیشتر روشن می‌گردد، بدین معنی که
 هنگامی که عقل توان درک ندارد، زبان نیز قاصر از بیان خواهد بود. ابونصر سراج طوسی

۱. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، دیوان / شعاع، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۴ش،

ص ۶۰۳.

۲. همان، صص ۵۹۷-۵۹۹.

در این زمینه می‌گوید: «حیرت گونه‌ای سرگشتگی است که بر دل عارفان درمی‌آید_ آن‌گاه که ژرف می‌اندیشند_ و آنان را از کاوش بیشتر در پرده می‌سازد، واسطی گفت: سرگشتگی حیرت بزرگ‌تر و شریف‌تر از آرامش به حیرت نرسیدن است. یکی از صوفیان را پرسیدند معرفت چیست؟ گفت تحیر، سپس وصل، سپس نیازمندی، سپس حیرت»^۱.

عقل در رویارویی با پدیده‌ها در پی درک و فهم و دریافت آنها است و این در حالی است که حیرت اصولاً هنگامی بر شخص عارض می‌شود که فهم موضوعی برای فرد میسر نباشد. به این ترتیب، معرفت در عرفان همراه با عجز از معرفت است و این بیانی متناقض‌نما است که اختصاص به عرفا دارد. عجز از معرفت، معرفتی است که در مرتبه حیرت، که اتفاقاً نهایت شناخت فاعل شناسا نیز هست، حاصل می‌گردد. این بیان را در آثار بسیاری از عارفان می‌توان یافت که بارها تکرار شده است. برای مثال شیخ محمود شبستری در بیان مقام حیرت و استغراق بنده معتقد است که انسان مادی با عالم منزله از ماده مناسبتی ندارد تا بتواند ادراکی از حق و مشاهده جمال و جلال الهی به دست آورد. به همین جهت، به عجز عارفان خود اعتراف کرده‌اند که «العجز عن درک الادراک ادراک». بعد سلبی حیرت همین ناشناختنی بودن، و اعتراف به عجز از معرفت است. حیرت نزد عارف همانند حیرت فلسفی نیست زیرا حیرت فلسفه در اثبات خدا است و حیرت عارف در خود خدا است، چرا که عارف حیرت در هستی خدا را ناپسند می‌داند. این معرفتی است که تنها در صورتی حاصل می‌گردد که بنده از هستی خود نیست شود و به عدمیت اصلی خود بازگردد و به این نیستی و نادانی واقف شود. چرا که علم متناهی است و حق نامتناهی. این مقام حیرت، و استغراق مدرک در مدرک و ظهور فنا من لم یکن و بقای من لم یزل است.

«گویند عنان خود چه تابی گم شو که چو گم شوی بیابی

این نکته نمود ناصوابم چون گم شوم آنگهی چه یابم»^۲

از نظر ابن عربی نهایت معرفت گرفتار حیرت شدن است که منشاء آن شناختن و وجدان خدا در عین نشناختن و عدم وجدان او است، نه حیرتی که ناشی از راه نبردن و راه

۱. سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، تهران،

۱۳۸۲ش، صص ۳۷۶-۳۷۷.

۲. لاهیجی، محمد بن یحیی، ص ۷۵.

نیافتن باشد. این حیرت برخاسته از متن واقعیت است و نه محصول جهل ما. بر اساس نظریه وحدت وجود، هر موجودی جز خدا دائماً میان نفی و اثبات، و وجدان و فقدان، و شناخت و عدم شناخت است. فرق عارف با غیر عارف در ادراک این حیرت و درک عجز از عدم ادراک است.^۱

سنایی نیز چون دیگر عارفان تجربه حیرت را در اشعار خود به رشته نظم کشیده است و در اولین غزل از *دیوان*، در توحید خداوند و سرگشتگی و حیرانی چنین سروده است:

«ای در دل مشتاقان از عشق تو بستانها وز حجت بی چونی در صنع تو برهانها
در ذات لطیف تو حیران شده فکرتها بر علم قدیم تو پیدا شده پنهانها...
مشتاق تو از شوق در کوی تو سرگردان از خلق جداگشته خرسند به خلقانها»^۲
در این ابیات، سنایی ثمره تلاش فکر در ذات خدا را حیرت می داند و آن کس را که با پای شوق در راه خدا قدم برمی دارد سرگردان می شمرد.

«عقل مانند ماست سرگردان در ره کنه او چو ما حیران»^۳

وی در *حدیقه*، در فصل «در معرفت»، از کم توانی عقل در راه رسیدن به حق سخن می گوید و مخاطب را به کنار گذاشتن عقل فرامی خواند و تلاش آن را در راه شناخت عقیم می داند. آنگاه پس از گفتن از کمبودهای عقل این نکته را یادآور می شود که:

«غایت عقل در رهش حیرت مایه عقل سوی او غیرت»^۴

وی در بحث کمال عشق و عاشقی، عاشق واقعی را کسی می داند که همه چیز را در ره معشوق فدا کند و از خود اختیاری نداشته باشد. عشقی که وجود سالک را در برمی گیرد و در نهایت با ره توشه حیرانی و عجز از معرفت معشوق بازمی گردد:

«در ره عشق کاینات همه ستد از عجز خود برات همه

عرش و فرش از نهاد او حیران بازگشته ز راه سرگردان»^۱

۱. کاکایی، قاسم، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۴۴۲.

۲. سنایی غزنوی، *مجدود بن آدم، دیوان اشعار*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، صص ۱۶-۱۷.

۳. همو، *حدیقه الحقیقه*، ص ۶۲.

۴. همان، ص ۶۳.

سنایی در «صفت عقل کل و کروبیان» در منظومه سیرالعباد، حیرت را مرتبه‌ای می‌داند که در آن، جان سالک گاه از وجود الهی پر نور می‌گردد. در این دو نمونه مراد از حیرت همان معنایی است که عرفا آن را اراده نموده‌اند. گاه در بحر حیرت فرو می‌غلطد:

«گاه دل شمع راه غیرت بود گاه جان غرق بحر حیرت بود»^۲

جایی که از صفت سالکان طریقت مرتبه حیرت فنا و بقا را چنین شرح می‌دهد:

«ساکنان دیدم اندرو پویان ربّ زدنی تحیرا گویان»

سالک در این مرتبه با کسانی دیدار می‌کند که از خداوند می‌خواهند تا بر سرگردانی آنان بیفزاید، کسانی که در عالم روحانی محض که بی‌نهایت است، ساکن گشته‌اند:

«ای مسلمانان مرا در عشق آن بت غیرت است
عشقبازی نیست کاین خود حیرت اندر حیرت است»^۳

«حیرت اندر حیرتی» که سنایی در اینجا بدان اشاره می‌کند، از یک طرف نوعی معرفت است و از طرفی دیگر علم و معرفت حیرت را رفع می‌کند. ابن عربی می‌گوید: «در این منزل علمی قرارداد که عبارت است از علم حیرت در مورد چیزی که قطع به معلوم بودن آن داریم. در مورد یک علم معلم، علم ضد حیرت است. پس چه چیز است که تو را با وجود علم، حیران کرده است؟»^۴ این متناقض‌نمایی یکی از خاصیت‌های زبان عارفان است. عرفا در مواجهه با پدیده‌ها ذوالعینین‌اند، به این معنا که در افق فکری خود با دو گزینه روبه‌رو هستند. نخست یگانگی حق با خلق و دیگری تمایز حق با خلق و یکسان نبودن این دو. اینجا است که عقل در جمع بین این دو گزینه، در بیان به پارادوکس روی می‌آورد.^۵

۱. سنایی غزنوی، مجلود بن آدم، *حدیقه الحقیقه*، ص ۲۳۳.

۲. همو، *مثنوی‌های حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۱۱.

۳. همو، *دیوان اشعار*، ص ۸۰۶.

۴. ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۲.

۵. کاکایی، قاسم، ص ۳۹۵.

۳. استعاره

در تجربه امر متعالی، که عارف بدان دست می‌یابد، افقی تازه در برابر او گشوده می‌شود. وی برای بازگویی این تجربه و به بند الفاظ کشیدن آن ناگزیر از به کار بردن زبان است. اما زبان به زودی ناکارآمدی خود را آشکار می‌کند. الفاظ زبان که ماهیتی این جهانی و محسوس دارند و برای عالم شهادت وضع شده‌اند، گنجایش آنچه را که عارف از غیب تجربه می‌کند، ندارند. بنابراین عارف در جست‌وجوی زبانی دیگری برمی‌آید، یا به عبارتی می‌کوشد تا امکاناتی را که این زبان در اختیار او گذاشته است، به کار گیرد. یکی از این امکانات، کاربرد استعاره است. ادبا استعاره را نوعی تشبیه دانسته‌اند که مشبه به در آن حذف شده است و مشبه جای آن را گرفته است، و انواع مختلفی دارد. استعاره یکی از انواع مجاز، و مجاز نقطه مقابل حقیقت است. حقیقت عبارت است از استعمال لفظ در معنای موضوع‌له و اصلی، در حالی که مجاز استعمال لفظ است در غیر معنی اصلی و موضوع‌له و حقیقی. شرط تحقق استعاره وجود علاقه میان معنای حقیقی و مجازی است. اگر این علاقه شباهت باشد، در این صورت استعاره تحقق یافته است.^۱

ارتباط این بحث با سلب از آنجا است که عارفان در هنگام مواجهه با امر بیان ناپذیر، به استفاده از آن به عنوان راهی که زبان در پیش پای آنان گشاده است، روی آورده‌اند. چرا که آنان زبان را در بیان تجارب خود نارسا می‌دانند. استیسی در نظریه استعاری بودن زبان عرفانی، از این واقعیت که زبان عرفا در توصیف احوالشان غالباً استعاری است، سخن می‌گوید. برای نمونه، «ظلمت» یا «سکوت» از استعاره‌های رایج در توصیف احوال عرفانی انفسی است، و مراد از آنها خلا و تهی‌وارگی چنین تجربه‌ای است. ظلمت به خلا شباهت دارد، و وجه شبه‌شان در فقدان تمایز است. همه تمایزات در ظلمت ناپدید می‌شود، چنان که همه تمایزات و تعینات (به قول اکهارت) در خداوند ناپدید است. اکهارت استعاره‌های خاصی هم از خود برای این خلأ ساخته است و آن را «برهوت» و «بادیه» و «بی‌بار» می‌نامد. دلیل این امر آن است که برهوت بی‌بار، فاقد هرگونه آثار حیات است (یا در عالم خیال چنین تصور می‌شود). رویسبروک در همین معنی و مورد، استعاره «دریای متلاطم» را

۱. پور نامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۱۵-۱۶.

به کار می‌برد.^۱ البته آن چه که منظور استیسی است، استعاره‌هایی است که برای بیان تجربه عارف از خداوند بیان می‌شود.

البته چنان نیست که کاربرد واژه ظلمت همه جا و نزد همه عارفان یکسان و به معنای یاد شده باشد. در دلالت‌های معنایی منفی، تاریکی و ظلمت، بی‌خبری و جهل مذموم نیز نهفته است.^۲ عارف شبستری ذات را از جهت ادراک ناپذیری بی‌رنگی و بی‌تعینی به شب و سیاهی، و از آن جهت که تجلی نموده است و در حجاب کثرات نمایان شده، به روز روشن تعبیر کرده است:

«چه می‌گویم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک»^۳
به‌رغم جست‌وجوهای نگارنده، چنین کاربردهایی از استعاره در بیان ذات خداوند در آثار سنایی دیده نشد و این احتمالاً از ذهنیت به شدت تنزیهی او سرچشمه می‌گیرد، که هیچ چیز را درخور آن نمی‌داند که آن را استعاره‌ای برای ذات خدا بیاورد. سنایی با این ذهنیت تنزیهی در قصیده‌ای که در ذات باری تعالی سروده است، حتی چنین اوصافی را از او نفی می‌کند و چنین کلماتی را نیز مناسب نمی‌داند. ظلمت حتی در کاربرد استعاری نیز توان اشاره به حضرت حق را ندارد:

«نه بخوابم نه به بحر م نه کنار و نه میانه نه بخندم نه بگیرم نه چنین و نه چنانم
نه ز نورم نه ز ظلمت نه ز جوهر نه ز عنصر نه ز تحتم نه ز فوقم ملک کان و مکانم»^۴
به همین دلیل است که سخن را که خاصیتی این جهانی دارد، مناسب بیان معانی بلند نمی‌داند:

«نبود خاصه در جهان سخن رنگ و بوی سخن چو جان سخن»^۵
اصولاً اگر استعاره‌ای برای ذات وجود داشته باشد و به کار رود، در این صورت از بحث سلب خارج شده‌ایم، چرا که مدعای روش سلبی آن است که کلام توان وصف حضرت حق را ندارد. آنچه را که به عنوان استعاره‌های سلبی نزد عارفان مطرح است،

۱. استیسی، والتر ترنس، ص ۳۰۵.

۲. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۹۰.

۳. لاهیجی، محمد بن یحیی، ص ۸۸.

۴. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، دیوان اشعار، ص ۱۰۹.

۵. همو، حقیقه الحقیقه، ص ۱۷۷.

همچون تاریکی، که از ذات یاد می‌کند، نزد او مطرح نیست. وی گاهی در عاشقانه‌هایی که سروده است، به «بت» اشاره و از آن خداوند را اراده می‌کند، اما این سلب نیست و مایه‌ای از آن ندارد.

۴. تمثیل

گفته شد که زبان با همه نارسایی خود ابزاری در اختیار عارف می‌نهد تا بتواند از آنچه تجربه کرده است، سخن بگوید. یکی از این ابزارها، تمثیل است. عارف سلبی در بیان تجربه خویش از امر متعالی، به سخن گفتن با این روش روی می‌آورد. مثل در لغت به معنی همانند، همتا و متضمن معنای تشبیه است و از این منظر معادل تمثیل می‌باشد. بنابراین، می‌توان گفت که تمثیل نوعی تشبیه نیز به شمار می‌آید. یکی از دلایلی که عارف به این نوع کلام روی می‌آورد آن است که چون تجربه او شخصی است و ممکن است از طرف عده‌ای خاص پذیرفته نشود و مورد مخالفت قرار گیرد، برای افرادی که شایسته درک این تجربه هستند، از رهگذر تمثیل به بیان تجربه دست می‌زند. یا آنکه برای تأثیر عمیق‌تر، و به کوشش واداشتن ذهن برای درک مفهوم بدان متوسل می‌شود.^۱

سنایی تمثیل‌های متعددی را در حدیقه برای بیان مقصود خویش و در جهت تقریب به ذهن مخاطب می‌آورد و در هر باب به فراخور موضوعی که در پی بیان آن است، از آنها بهره می‌گیرد. البته نه در موضوع وحدت بی‌تمایز، بلکه در عدم توانایی عقل در درک و دریافت ذات حق تعالی، چرا که اصولاً اگر در بیان این وحدت بی‌تمایز سخنی گفته شود، از حوزه سلب دور گشته‌ایم. عارفان در بیان تمثیل در این زمینه، از تمثیل نور و شیشه‌های رنگی، یا عدد یک و سایر اعداد که از یک بوجود آمده‌اند، سخن گفته‌اند. اما سنایی با نگاه تنزیهی خود حتی به چنین تمثلی‌هایی نیز تمسک نمی‌جوید و آنها را در کلامش نمی‌آورد. آنچه در زمینه سلب که به حوزه زبانی در سخن گفتن هم نزدیک باشد، تمثیل زیر است که درباره کسان است که ادعا می‌کنند خدا را می‌شناسند و به او علم یافته‌اند. این تمثیل در زمینه ناتوانی ابزارهای معرفتی انسان است و بزرگی و برتر بودن خداوند از اینکه در بیان آید، از جانب آن دریافت می‌شود:

۱. پورنامداریان، تقی، صص ۱۱۲-۱۱۹.

«رادمردی ز غافلی پرسید	چون ورا سخت جلف و جاهل دید
گفت هرگز تو زعفران دیدی	یا جز از نام هیچ نشیدی
گفت با ماست خورده‌ام	بسیار صد ره و بیشتر نه خود یک‌بار
تو بصل نیز هم نمی‌دانی	بیهده ریش چند جنبانی
آنک او نفس خویش نشناسد	نفس دیگری چه پرماسد
انبیا عاجز اند ازین معنی	تو چرا هرزه می‌کنی دعوی
چون نمودی بدین سخن برهان	پس بدانی مجرد ایمان
ورنه او از کجا و تو ز کجا	خامشی به تو را تو ژاژ مخای ^۱

وی معتقد است که اینان از شناخت نفس خویش عاجزند، چه رسد به آنکه به شناخت حقیقت و نفس دیگری قادر شوند. از این رو، مثل آنان را چون کسی می‌داند که تنها نامی از زعفران شنیده، و هرگز از آن نچشیده است. هر آنچه این شخص در مورد زعفران می‌گوید، بی‌اساس است و باید گفته‌های او را ادعایی باطل و پوچ دانست. وی در پایان مخاطب را به خاموش ماندن دعوت می‌کند.

۵. سکوت

با گام نهادن در عرصه بیان‌ناپذیری، با این مقصود که کلمه‌ای نیست که خداوند را وصف کند، و در نهایت با روی آوردن به سلب، مشکلی حل نمی‌شود، زیرا به هر ترتیب ما به وصف حق تعالی دست زده‌ایم، منتها با انکار صفات و نه با نسبت دادن آنها. به عقیده ویتگنشتاین از وضعیت‌های ممکن امور می‌توان به نحو معنادار سخن گفت و آنها را در زبان صورت‌بندی کرد و از این امور که بگذریم، به ملتقای امور گفتنی و ناگفتنی می‌رسیم. در اینجا است که چون از وضعیت‌های ممکن عبور کرده‌ایم و ورای امور ناگفتنی چیزی یافت نمی‌گردد که بتوان آن را در فضای منطقی بازسازی نمود و تصویری از آن به دست داد، لاجرم باید سکوت کرد، سکوتی که بیش از هر چیز صبغه سلبی دارد و از نبود چیزهایی خبر می‌دهد. به بیان دیگر، این وادی، وادی نشان دادن و نمایاندن است و بس، و از آن انتظاری بیش از این نباید داشت و سکوتی که از این رهگذر بر آن حاکم می‌گردد،

۱. سنایی غزنوی، مجلود بن آدم، *حادیقه الحقیقه*، ص ۷۲.

سکوتی است به واقع معنا شناسانه.^۱ در رساله قشیریه آمده بعضی مشایخ را گفتند خدای را به چه بشناختید؟ این بیت بگفت:

«نطق بلا نطق هو النطق إنه لكا النطق لفظا او یبین عن النطق

ترایت کی اخفی و قد كنت خافیا وألعمت لی برقا فانطقت بالبرق»^۲

نجم‌الدین رازی درباره وصف ناپذیری حق و در نتیجه سکوت گزیدن در مرصاد

العباد آورده است:

«عشق آمد و کرد عقل غارت ای دل تو جان بر این بشارت

ترک عجمی است عشق دانی کز ترک عجیب نیست غارت

می‌خواست که در عبارت آرد وصف رخ او به استعارت

نور رخ او زبان‌ه‌ای زد هم عقل بسوخت هم عبارت»^۳

برای رسیدن به حقیقت، باید خاموش ماند. خاموش ماندن راهی به سوی درک حقیقت و گشوده شدن هستی بر آدمی است. در واقع، نطق در این جا بیشتر ناظر به کلام بیهوده و بی‌حاصل است که امری این جهانی و در پیوند با این جهان است. عبور از جهان پدیداری در ساحت روح با خاموشی و سکوتی همراه است که تنها پس از آن امکان نطق حقیقی فراهم می‌آید.^۴ سنایی در این ابیات مخاطب را به سکوت فرا می‌خواند.

«هفت شارسنان لوط است نفس تو وقت سخن همچو مردان برپر روح الامین باید نهاد»^۵ انسانی که ادعای شناخت خداوند را دارد و در پی وصف اوست، راه به جایی نمی‌برد، زیرا خداوند در وصف نمی‌گنجد، پس ناگزیر انسان به خاموشی می‌گراید:

«سخن را راه تنگ آمد نگنجد در سخن هرگز اگر چه در فراخی ره چو دریای عمان دارد

ورای هست و نیست و گفت و خاموشی و اندیشه و رای این و برتر زین هزاران ره مکان دارد»

امر متعالی در بند سخن در نمی‌آید، همچنان که میان آب و روغن، حتی در زمانی که

۱. دیباغ، سروش، سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)، تهران، ۱۳۸۶ش، صص ۳۲-۳۳.

۲. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۴ش، ص ۴۵۹.

۳. نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش، ص ۵۹.

۴. فتوحی، محمود، شوریده‌ای در غزنه (اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی)، تهران، ۱۳۴۸ش، ص ۲۱۵.

۵. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، دیوان اشعار، ص ۱۱۴.

با یکدیگر مخلوط می‌شوند، تضاد و تنافر هست:

«معانی و سخن یک با دگر هرگز نیامیزد چنان چون آب روغن از یکدیگر کران دارد
معانی را اسامی نه اسامی را معانی نه وگرنه گفته گفتم آنچه در پرده نهان دارد
همه دردم از آن آید که حالم گفت نتوانم مرا تنگی سخن در گفت سست و ناتوان دارد»
معانی‌های بسیار است اندر دل مرا لیکن ننگند چون سخن در دل زبان ترجمان راترجمان دارد
ولیکن چون براندیشم همه احوال خوش گردد از آن کو داند این معنی که جان اندر میان دارد
هزاران بار گفتم من که راز خویش بگشایم ولیکن مر مرا خاموش ضعف مردمان دارد
مرا هرگه سخن گویم شود عالی سخن لیکن نگهبانم خرد باشد ز گفتمی کان زیان دارد
دریغ آن سخن‌هایی که دانم و گفت نتوانم وگر گویم از آن حرفی جهانی کی توان دارد»^۱
سنایی در ابیات بالا، دلیل روی آوردن به خاموشی را فهم ناقص مخاطبانی می‌داند که
در سطح عامه قرار دارند و توان درک مفاهیم بلندی را که متعلق به عالم معانی‌اند، ندارند.
وی در ابیاتی که در زیر آمده است، در هنگام سخن گفتن از خداوند نیز اظهار عجز می‌کند:
«ز دریای محیط عقل جیحون معانی را سوی کشتی روحانی زبان من روان دارد
ای هم از امر تو عقل و جان بس اندر شوق و ذوق در مناجات از زبان عقل و جان چون خوانمت
بی‌زبان چون تیر خواهی تا ترا خوانند بس من سنایی با زبانی چون سنان چون خوانمت»^۲
سنایی از راه معرفت حق با عنوان راه بی‌فریاد یاد می‌کند، مراد او راهی است که در
آن سخنی نیست و خاموشی گویاتر از هر سخنی است:

«پای نه در راه بی‌فریاد بر خرد خوان که هر چه بادا باد»^۳

با توجه به جایگاه حقیقت متعالی و حضرت حق تعالی، او در پایان راه سلوک،
مخاطب را به خاموش ماندن و سخن نگفتن دعوت می‌نماید:

«برکنیم از بوستان نطق بیخ صوت و حرف تا شویم آزاد و انگاریم شاخ سوسنیم
جام فرعونى به کف گیریم پس موسی نهاد هر چه فرعونى ست در ما بیخش از بن برکنیم^۴
آنکه در راه عشق خاموش است نکته گویی است اگر چه ناطق نیست»^۱

۱. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، دیوان اشعار، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۱۵.

۳. همو، حدیقه الحقیقه، ص ۴۴۲.

۴. همو، دیوان اشعار، ص ۴۱۰.

وی در حکایتی نقل می‌کند که شبلی از جنید خواست که از خدا، که مراد عارف است چیزی بگوید. جنید او را به خاموشی دعوت نمود و به او گوشزد کرد که سخنی بهتر از خاموشی نیست. خاموشی در اینجا جهل و نادانی نیست، بلکه سرشار از سخن است:

«...پیر گفتش خموش باش خموش	بر در او برو سخن مفروش
در ره او سخن فروشی نیست	در رهش بهتر از خموشی نیست
در رهش رنج نیست آسانی ست	بی‌زبانی همه زبان‌دانی است
در مناجات بی‌زبانان آی	هرچه خواهی بگو و لب مگشای
بگذر از قال و گفته‌های محال	ذره صدق بهتر از صد قال» ^۲

این متناقض‌نمایی خاصیت زبانی عارفان است، یعنی گفتن بدون لب گشودن، و بی‌زبانی که نهایت علم به گفتن است. در حدیقه، در «فصل در مجاهده» وی از مجاهداتی می‌گوید که سالک باید انجام دهد و اینکه رسیدن به مقصود به آسانی به دست نمی‌آید. برای نمونه، به حضرت موسی و عیسی اشاره می‌کند که طی مجاهدات خود به مقامی والا، یعنی به مقام فنا رسیدند و سپس باقی گشتند. نکته آن که پس از آن خاموشی را برگزیدند:

«از فنا چون سوی بقا آمد	زینت و زیب این فنا آمد
هرکه گشت از برای او خاموش	سخن او حیات باشد و نوش
گر نگوید ز کاهلی نبود	ور بگوید ز جاهلی نبود
دید ای خواجه‌ی سخن فریه	که ترا در دل از سخن فر به
در خموشی نبوده لهُو اندیش	گاه گفتن نبوده لغو پریش» ^۳

سنایی در مثنوی سیرالعباد نیز از خاموشی سخن می‌گوید، به این ترتیب که ذیل برشمردن ویژگی‌های عقل مستفاد، که از آن به پیرمردی نورانی تعبیر می‌نماید، او با سالک، اسرار و معانی نغزی را در میان می‌گذارد، اما نه از آنگونه گفتن که به حرف و صوت نیاز داشته باشد:

«و اندر ایشان هزار نکته زرف / که نه صوتش به کار بود نه حرف

۱. سنایی غزنوی، دیوان اشعار، ص ۹۵.

۲. همو، محدود بن آدم، حدیقه الحقیقه، صص ۳۲۲-۳۲۳.

۳. همان، صص ۸۰-۸۱.

گفتم ای خواجه سخن پرداز	در سخن کوت حرف و کو آواز
گفت کین رنگها ز شهر شماس	حرف و آواز رسم شهر شماس
صوت و حرف از ولایت جهلند	هر دو در صدر علم نا اهلند
از شما شد به شکل موی سخن	وز شما شد سیاه روی سخن

بنابراین وی لفظ و سخن را مربوط به عالم جهل می‌داند و معتقد است که سخنانی که پیر راهنما با سالک می‌گوید، از جنس صوت و حرف نیست. پیر در پاسخ به سوال سالک که پرسیده است چرا سخنان او از جنس صوت و آواز نیست، پاسخ می‌دهد که انسان گرفتار در ماده به حرف و سخن نیاز دارد، و سخن در عالم جهل راه دارد. در عالم حقیقت و معنا، حرف و صوت که متعلق بدان عالم نیستند، راهی ندارند. انسان جسمانی است، سخنانش نیز چون خود او باریک، تاریک و سیاه‌روی‌اند.^۱ سنایی در وصف سالکان طریق که از خداوند تقاضای افزون شدن حیرت داشتند، نیز از عاشقی یاد می‌کند که:

«عاشقی زان صف و سقیم صحیح پیشم آمد خموش لیک فصیح»^۲

از نظر سنایی زبان فصیح همانا سخن گفتن در عین خاموشی است و سخن گفتن به زبان بی‌زبانی، یعنی زبان حال است.^۳

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، سخن گفتن از خدا شامل انواعی است. در ابتدای امر که سخن گفتن به شیوه سلبی راه صحیح سخن گفتن به شمار می‌آید، مسأله تشبیه و تنزیه مطرح شد. سنایی در این مرحله بیشتر به تنزیه گرایش دارد. وی در پی آن نیست که بگوید خدا چنین یا چنان است، بلکه دغدغه فکری او بر حذر داشتن مخاطب از اندیشیدن در ذات خداوند است. به همین دلیل، برای سخن گفتن حوزه سلب را ترجیح می‌دهد و در اشعارش یا به تنزیه صرف روی می‌آورد، یا هر جایی که پای تشبیه به میان آمده است و یا در مقام بیان صفات ثبوتی حق تعالی است، به جمع میان تشبیه و تنزیه می‌پردازد. البته

۱. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، مثنوی‌های حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد، صص ۲۵۸-۲۵۹.

۲. همان، ص ۳۰۴.

۳. پورجوادی، نصرالله، زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۱۹۵.

نقص این روش روشن گشت و اشاره شد که علمی که از این روش حاصل می‌گردد، اجمالی و ناتمام است. سپس عنصر دوم رویکرد سلبی که مبتنی بر عدم امکان سخن گفتن از خدا است، ذیل استعاره و تمثیل بررسی شد و معلوم شد که سنایی به چنین ابزارهای زبانی در حوزه سخن گفتن از خدا نظری نداشته است. در نهایت در مرحله سوم که مربوط به در قالب الفاظ در نیامدن تجارب عرفانی است، وی معتقد است که حق تعالی را نمی‌توان تبیین کرد و توضیح و تفسیری از او به دست داد. به همین دلیل سالک راه معرفت را به خاموشی و سکوت دعوت می‌کند، و نهایت این راه را حیرت و سرگردانی می‌داند. همچنین سنایی برخلاف دیگران، از به کارگیری واژگان استعاری در مورد ذات خداوند احتراز می‌نماید.

منابع

- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت دارصادر، بی تا.
- استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- پراودفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، ۱۳۷۷ ش.
- پورجوادی، نصرالله، *زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی*، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- پور نامداریان، تقی، *رمز و داستانهای رمزی*، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- حلبی، علی اصغر، *گزیده حدیقه الحقیقه*، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- دباغ، سروش، *سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)*، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، *ذنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، *دیوان اشعار*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- همو، *حدیقه الحقیقه*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- همو، *حدیقه الحقیقه*، مقدمه محمد روشن، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- همو، *مثنویهای حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- شمس، محمدجواد، *تشبیه و تنزیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، ۱۳۸۹ ش.
- شمس تبریزی، محمد بن علی، *مقالات شمس تبریزی*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۸۵ ش.

- علیزمانی، امیرعباس، *سخن گفتن از خدا*، تهران، ۱۳۸۶ش.
- همو، «سلب یا سکوت، بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین»، فصلنامه اندیشه دینی، ۱۳۸۳ش.
- فتوحی، محمود، *شوریده‌یی در غزنه (اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی)*، تهران، ۱۳۸۴ش.
- قشیری، ابوالقاسم، *رساله قشیریه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵ش.
- کاکایی، قاسم، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*، تهران، ۱۳۸۲ش.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- مهائمی، علی بن احمد، *خصوص النعم فی الشرح فصوص الحکم*، بیروت، ۲۰۰۷م.
- نجم‌رازی، عبدالله بن محمد، *مرصاد العباد*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش.

- Turner, D., *Modern Theology*, Birmingham, 1998.