

From the Theory of Creation and Acquisition by Abolhasan Ash'ary to Rejection and Acceptance of Satan in Sanai's View

Saeed Hatami*

Abstract

Analyzing Sanai's thoughts about the biased contradictory and reprehensible view of Satan and his disobedience to prostrate demonstrated that Sanai has viewed this issue from the perspective of Abolhasan Ash'ari's theological theory (the famous theologian died in 330 AH) about the creation and acquisition of servants' deeds. Both the accepted and rejected aspects of Satan in the works of this great poet can be understood and justified by quoting this theory. The intellectual and theoretical support of Sanai's biased view relies on the belief in the generalization of divine providence and will to all events in the world, including the actions and desires of the servants and the necessity of this belief, that is, the possibility and creation of deeds. In this theory, his reprehensible view can be also justified by referring to the subject of acquisition which considers servants as the autonomous and responsible acquirers of deeds who deserve praise. The present descriptive-analytical study aims at investigating the contradictory view in two main works of Sanai, namely *Divan* and *Hadiqah*. According to the results of the present study, this contradiction in Sanai's view originates from the roots of deterministic thoughts especially from the viewpoint of Abolhasan Ash'ari regarding the topic of creation and acquisition of deeds. Meanwhile, Sanai has limited freedom of reasoning of Abolhasan Ash'ari's view and apparently has succeeded to resolve this contradiction utilizing the theory of intuition of unity in the components of existence and submission.

Keywords: Sanai, Rejection and Acceptance of Satan, Theory of Creation and Acquisition of Deeds.

* Assistant Professor, Vali-e-asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, Iran (Corresponding Author Email: saeed.hatami@vru.ac.ir)

از نظریه خلق و کسب ابوالحسن اشعری تا طرد و قبول ابلیس از دیدگاه سنایی

سعید حاتمی*

چکیده

سنایی درباره سجدۀ ابلیس به انسان و عصیان او، نگاه متناقض جانبدارانه و سرزنش‌آمیزی دارد. جمع‌بندی و تحلیل این دیدگاه نشان می‌دهد او از دیدگاه کلامی ابوالحسن اشعری (متکلم مشهور، متوفی ۳۳۰ ق.) درباره خلق و کسب اعمال بندگان، به این موضوع نگرسته است؛ هر دو سیمای مقبول و مطرود ابلیس در آثار این شاعر بزرگ، با استناد به همین نظریه درک و توجیه می‌شود. پشتوانه فکری و نظری نگاه جانبدارانه سنایی، بر اعتقاد به تعمیم مشیت و اراده الهی بر همه حوادث عالم از جمله اعمال و امیال بندگان و لازمه این اعتقاد، یعنی مقذور و مخلوق بودن اعمال متکی است. دیدگاه سرزنش‌آمیز او را نیز با استناد به مقوله «کسب» در این نظریه می‌توان توجیه کرد؛ در نظریه کسب، بندگان به‌عنوان کاسب اعمال، مختار و مسئول هستند و بنابراین شایسته مدح و ذم‌اند. این پژوهش با روش توصیف و تجزیه و تحلیل داده‌های برگرفته از دو اثر اصلی سنایی، یعنی دیوان و حدیقه حاصل آمده است؛ براساس نتایج آن، این تناقض در موضع سنایی و شمار بسیاری از صوفیان بزرگ که سنایی متأثر از آنان یا تأثیرگذار بر آنان بوده است، از تفکرات جبرگرایی - به‌ویژه طرز نگاه ابوالحسن اشعری به مسئله خلق و کسب اعمال - ریشه گرفته است. در عین حال، سنایی با محدودکردن جولان عقل در میدان عقیده ابوالحسن اشعری درباره جایگاه آن، نیز با نگاه به این تعارض از زاویه شهود وحدت در اجزای هستی و رضا به قضا، ظاهراً به حل این تعارض توفیق یافته است.

واژه‌های کلیدی

سنایی؛ ردّ و قبول ابلیس؛ نظریه خلق و کسب اعمال

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولی عصر رفسنجان، رفسنجان، ایران، saeed.hatami@vru.ac.ir

۱- مقدمه، طرح مسئله و بیان اهمیت پژوهش

ابوالمجد محدود بن آدم، سنایی غزنوی (متوفی ۵۲۵ ق.) مدتی با شیخ ابویوسف یعقوب همدانی، از مشایخ بزرگ خراسان و شاگرد ابوعلی فارمدی، در سرخس مصاحب بود. سنایی در تاریخ عرفان و شعر عرفانی فارسی از درخشان‌ترین و ماندگارترین شخصیت‌هاست. تأثیر بی‌چون‌وچرای او بر غنای محتوای شعر فارسی با واردکردن مضامین و مفاهیم عرفانی، واقعیتی انکارناپذیر است. اهمیت کار او از منظر یادشده و تلاش او در استفاده از رایج‌ترین قالب‌های ادبی شعر فارسی (قصیده، غزل، مثنوی) برای تبیین و تبلیغ آموزه‌های عرفانی، شعر او را همواره در معرض توجه پژوهشگران ایرانی و غربی قرار داده است.

بی‌تردید سنایی در تاریخ ادبیات ایران به‌دلیل دمیدن حال و هوای تازه در شعر فارسی به توفیقی عظیم دست یافته است. جهان‌بینی و کیفیت تفکرش دقیقاً برگرفته از مذهب و مرام اعتقادی اوست. تکیه بر دین به او پایگاه روحی استوار بخشیده است؛ حتی تصوّف او نیز که عمدتاً در قصاید و غزلیاتش تجلّی یافته، بر محور دین شکل گرفته و از چارچوب دین فراتر نرفته است: «راه وی که از کوچه عشق می‌گذرد، از مسجد آغاز می‌شود و هم بدان پایان می‌یابد. تصوّف سنایی رنگ دین دارد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۰: ۱۷۲)؛ ازسوی دیگر درک دقیق بعضی از مضامین متعالی و ظریف موجود در اشعار شاعران بزرگ از جمله سنایی - که از مشرب آموزه‌های دینی سیراب گشته‌اند - بدون تفحص در اندیشه‌های کلامی، ممکن و مقدور نیست. آشکار است که برای درک آرا و اندیشه‌های سنایی، علاوه بر توجه دقیق به واقعیات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه‌ای که در آن می‌زیسته است، شناخت اصول اعتقادات دینی او هم ضرورت دارد.

پژوهشگران آثار سنایی او را سنی‌مذهب (برین، ۱۳۷۸: ۴۸) و مانند اغلب نخبگان صوفی‌مسلك مکتب خراسان از قرن پنجم به بعد، در اصول پیرو عقاید ابوالحسن اشعری دانسته‌اند. «سنایی «اشعری» خالص است و درست در نقطه مقابل فردوسی و ناصر خسرو قرار دارد. ... فردوسی و ناصر خسرو به آزادی اراده و حق انتخاب سرنوشت برای انسان اعتقاد کامل دارند و سنایی جبری و اشعری است. ... زیربنای فکری او را مجموعه آراء اشاعره با تمام تفصیلات آن می‌سازد؛ اندیشه‌هایی که درک آن به نفی آزادی اراده و نفی هرگونه تلاش انسانی منجر می‌شود. در این جهان‌بینی، «علیت» انکار می‌شود و جریان عاده‌الله جای آن را می‌گیرد؛ در «علم الهی» همه چیز از قبل تعیین شده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۹).

مکتب کلامی اشعری بلافاصله پس از ظهور در بغداد، در اواسط قرن چهارم، با حمایت دستگاه خلافت در بغداد و دستگاه غزنویان و سلجوقیان در خراسان، با اقبال وسیعی روبه‌رو شد و به‌سرعت در همه عالم اسلام گسترش یافت. عوامل متعددی در اشاعه و تحکیم مبانی این مذهب در عالم اسلامی، در طول قرن پنجم هجری، تأثیرگذار بوده است؛ بدون شک حمایت قاطعانه نظام‌الملک طوسی، وزیر مقتدر ملکشاه سلجوقی، با تأسیس نظامیه‌ها، به‌ویژه نظامیه نیشابور، یکی از این عوامل است؛ در این نظامیه‌ها فقه شافعی و کلام اشعری تدریس می‌شد؛ ظهور عالمان بزرگی مانند امام‌الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ق.)، ابوحامد امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق.) و امام قشیری (متوفی ۴۶۵ ق.) - به‌عنوان بزرگ‌ترین پیروان ابوالحسن اشعری - از دیگر عوامل تحکیم مبانی این مذهب به شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که مقارن حیات سنایی، در خراسان که محیط شکل‌گیری شخصیت

و اندیشه‌های این شاعر بزرگ است، مرام اشعری در اوج روایی و مقبولیت قرار داشت؛ بنابراین طبیعی است بسیاری از آرای سنایی به‌عنوان عارفی دین‌مدار، در موضوعات مرتبط با اعتقادات دینی متناسب با اندیشه‌های این فرقه کلامی باشد؛ دیدگاهش درباره موضوعاتی مانند انتساب همه حوادث عالم از جمله اعمال و امیال بندگان به مشیت و قدرت الهی به‌عنوان خالق آنها و تنزل نقش عبد در وقوع فعلش تا مرتبه کسب فعل و لوازم این اعتقاد از جمله نفی نظام علیت^۱، محدودکردن میدان جولان عقل و انکار حسن و قبح عقلی از جمله این موارد است.

مقالات و پژوهش‌های متعددی درباره نگاه متناقض بزرگان صوفیه - از قبیل ابوالحسن نوری، جنید بغدادی، شبلی، ابوالحسن خرقانی، حلاج، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، سنایی، عطار و مولانا - به موضوع عصیان ابلیس و پرهیز او از سجده نوشته شده است؛ این امر گویای این واقعیت است که این موضوع در نظر پژوهشگران، همواره موضوعی جذاب و بحث‌برانگیز بوده است. نکته جالب توجه این است که اغلب متقدمین صوفیان بزرگ، پیرو فقهای اهل حدیث و متأخرین آنها به‌ویژه از اوایل قرن پنجم به بعد در خراسان، در اصول پیرو مذهب اشعری بوده‌اند. به نظر نویسنده این مقاله، همین واقعیت حتی بیش از توسل به تأویلات عارفانه - به‌ویژه سنایی که سخت به اصول دینی خود پایبند بوده است - نسبت به موضوع ابلیس تأثیرگذار بوده است و این واقعیتی است که کمتر پژوهشگران به آن توجه داشته‌اند.

پژوهشگران در تحلیل و توجیه مواضع این صوفیان از جمله سنایی، در موضوع عصیان ابلیس نظریات متنوعی ارائه کرده‌اند؛ با توجه به تقید سنایی به مرام اشعری و بازتاب گسترده‌ای که عقاید این نحله در آثار این شاعر دارد، پاسخ به این سؤالات، ضرورت این جستار را توجیه می‌کند: تناقض و تباین آشکاری بین دو دیدگاه شریعت‌محور سنایی - که مبتنی بر اصول عقاید عامه مسلمانان و متناسب با ظواهر کتاب و سنت است - و دیدگاه جانبدارانه او - که ظاهراً متناسب با مذاق عرفای اهل سکر چون حلاج و ابوالحسن نوری - وجود دارد؛ حال آیا این هر دو نگرش و تناقض موجود در آنها، با توجه به اصول کلام ابوالحسن اشعری، در مقوله خلق و کسب اعمال، جمع و توجیه می‌شود. آیا سنایی تنها به انعکاس این تناقض، با فرض نشأت‌گرفتن آن از نظریه ابوالحسن اشعری بسنده کرده یا با درک وجود این تناقض، برای برطرف کردن یا توجیه آن، نظریات و راه‌حل‌هایی ارائه کرده است.

۱-۱ پیشینه پژوهش

درباره نگاه متعارض سنایی به ابلیس تاکنون سه مقاله در مجله‌های علمی - پژوهشی به چاپ رسیده است که به بررسی آنها پرداخته می‌شود:

حسین حیدری در سال ۱۳۸۴ مقاله‌ای با عنوان «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی» در شماره اول مجله مطالعات عرفانی به چاپ رسانده است. نویسنده با استناد به ابیاتی از حدیقه و دیوان سنایی، به هر دو دیدگاه شرع‌محور و جانبدارانه سنایی توجه دارد؛ او چنین نتیجه می‌گیرد که با توجه به رویکرد تأویل‌گرایانه سنایی و فاصله‌گرفتن او از تقید به ظواهر آیات و روایات، باید گفت نگاه جانبدارانه سنایی و ارتباط آن با مختار یا مجبور بودن ابلیس در موضوع سجده و ایمان و کفر او، با دیدگاه اشاعره و معتزله فاصله بسیار دارد؛ اما با موقف مرجئه همسویی بیشتری نشان می‌دهد. همین نویسنده با چاپ مقاله دیگری با عنوان «بررسی تطبیقی جبر

و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان» که در سال بعد در شماره سوم همین مجله به چاپ رسیده است، ضمن طرح دیدگاه سنایی نسبت به ابلیس، به این نتیجه رسیده است که آرای سنایی در مسائل مهم کلامی، از جمله موضوع ابلیس، رهیافتی مبتنی بر عقاید ابومنصور ماتریدی و تاحدی شیعه امامیه است و با عقاید اشاعره تناسب ندارد (حیدری، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

فریده داوودی مقدم در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های سنایی درباره ابلیس» که در مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی به چاپ رسیده است، ضمن اعتراف به اینکه غزل مشهور سنایی در جانبداری از ابلیس با مطلع «با او دلم به مهر و مودت یگانه بود / سیمرخ عشق را دل من آشیانه بود» تقریباً در تمام نسخه‌های کهن دیوان سنایی موجود است (داوودی مقدم، ۱۳۸۳: ۸۹)؛ او ضمن بیان تردید در درستی انتساب این غزل بدو (همان: ۹۲)، با مقایسه مضمون این غزل با مضامین ابیات دیگری از سنایی در همین باره، به این نتیجه رسیده است که مضمون این غزل خارج از حوزه فکری، نوع نگرش و بینش عرفانی سنایی است.

علاوه بر این سه مقاله که به صورت ویژه به سیمای ابلیس در آثار سنایی پرداخته‌اند، به سه مقاله دیگر هم در همین گونه مجلات دست یافتیم که این موضوع را در آثار عارفان برجسته دیگر بررسی کرده‌اند:

ابراهیم ابراهیم تبار در مقاله‌ای با عنوان «ابلیس در جهان بینی عطار» که منتشر شده در فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ضمن تصویر رویکرد دوگانه عطار به ماجرای ابلیس از عزت تا ذلت و از تقرب تا تمرد، به این نتیجه رسیده است که «به طور صریح، نمی‌توان به نظر روشنی درباره دیدگاه عطار در خصوص ابلیس دست یافت» (ابراهیم تبار، ۱۳۹۴: ۳۳).

نرگس حسنی در مقاله‌ای با عنوان «سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی» که در شماره ششم مجله مطالعات عرفانی به چاپ رسیده است، به بیان تأویلات ذوقی و عارفانه این صوفی بزرگ درباره تمرد از سجده پرداخته است. خدابخش اسداللهی هم در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس» که در شماره چهاردهم مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی به چاپ رسیده، به این نتیجه رسیده است که از نظر عین‌القضات همدانی، وجود نور سیاه عزازیلی در مقابل نور سفید محمدی (ص)، ضرورت داشته است تا محکی برای مدعیان عشق معشوق ازلی باشد و آنان را برای تحوّل روحانی شگرفی آماده کند.

۲- مقوله خلق و کسب اعمال و ارتباط آن با ردّ و قبول ابلیس

در این قسمت ابتدا لازم است برای کمک به درک بهتر ارتباط بین مبحث کلامی خلق و کسب با مقوله ردّ و قبول ابلیس، ابتدا خلاصه‌ای از سیر تاریخی موضوع دفاع از ابلیس ارائه کنیم؛ آنگاه به طور مختصر به تبیین ماهیت خلق و کسب بپردازیم؛ پس از آن هم این نظریه را با رعایت اختصار، به بوطه نقد بسپاریم:

۲-۱ سیر تاریخی موضوع دفاع از ابلیس

از منظر تاریخی بنابر روایت عین‌القضات همدانی، نخستین مدافع ابلیس، حسن بصری (۲۱-۱۱۰ ق.) از بزرگان تابعین و از زاهدان و علمای دوره اموی است و سپس می‌توان از بایزید بسطامی (۱۸۸-۲۶۱ ق.) و سهل بن عبدالله تستری (۲۰۰-۲۸۳ ق.) نام برد (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۱۱)؛ اما در تاریخ تصوف، موضوع ستایش ابلیس را باید با افکار حلاج عجین دانست؛ زیرا او نخستین کسی بود که بی‌پروا به دفاع از شیطان پرداخت. پس از او، این

رویکرد در آرا و اندیشه‌های ابوالحسن نوری، جنید بغدادی، شبلی، ابوالحسن خرقانی، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، سنایی، عطار، مولوی و... با شدت و ضعف مشاهده می‌شود. حلاج با توسل به آشنایی زدایی منطقی، ابلیس را عاشق حقیقی خدا دانسته است که معرفتش نسبت به خدا از همه بیشتر بوده است؛ او اسیر قضا و مشیت حق شد و برای اثبات و تحقق عشق خالص خویش، به سجده آدم^(ع) نپرداخت (حلاج، ۱۳۷۹: ۶۰-۶۱). ابوسعید ابوالخیر هم در این باب نکته‌ای تمثیلی دارد که ظاهراً الهام‌گرفته از مضمون آیه ۲۲ سوره ابراهیم و موضوع خطبه کردن ابلیس در روز قیامت است (رک. ابوبکر عتیق نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۲۲۵). «شیخ گفت روز قیامت ابلیس را به دیوان حاضر گردانند، گویند: این همه خلق را تو از راه بردی؟ گوید: نه و لکن من دعوت کردم ایشان را، مرا اجابت نیاستی کرد. گویند آن، خود شد. اکنون آدم را سجده بیار تا برهی. دیوان به فریاد آیند که سجده بیار تا ما و تو از این محنت برهیم. او در گریستن ایستد و گوید اگر بخواست من بودی، سجده، روز اولی کردمی» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۵۳). این نکته اگرچه یافته‌ای ذوقی است، مبین عقیده جبراندیشانه صوفیه بر پایه عقیده اشاعره در موضوع «خلق اعمال» و مباحث امر با مشیت در این موضوع است. شفیعی کدکنی این تمثیل را از نتایج گسترش میراث فکری حلاج در خراسان دانسته است (همان: ۵۹۲-۵۹۱). اگر چنین باشد باید گفت: تأثر حلاج از ریشه‌های عقاید جبرگرایانه، قبل از ظهور ابوالحسن اشعری، در سخنان او بازتاب دارد^۲ و حتی بررسی تفکرات استادانش مانند سهل تستری (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۴۲۰)، ابوالحسن نوری (همان: ۶۰) و جنید بغدادی (همان: ۵۱۰) هم مؤید آن است.

رشیدالدین میبیدی نیز زبان حال ابلیس را اینگونه روایت می‌کند:

پیش تو رهی چنان تباه افتاده است کز وی همه طاعتی گناه افتاده است
این قصه نه زان روی چو ماه افتاده است کاین رنگ گلیم ما سیاه افتاده است
(میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۶۰)

احمد غزالی با استناد به آیه «نحن قسمنا» (زخرف: ۳۲)، سجده نکردن ابلیس را ناشی از اجبار حق دانسته و آورده است: «عصیان ابلیس از پیش، بر قلم قضای الهی جاری گشته بود. آدم و ابلیس هر دو نزد صراف قدر رفتند و نقد حالشان را بر محک خداوندی، که معصیت و طاعت بود، عرضه کردند. ابلیس از مشیت الهی بود که کبر ورزید و روانه جهنم شد و آدم از مشیت نیکو بود که روانه بهشت گردید» (غزالی، ۱۳۷۶: ۴۹). عین‌القضات همدانی هم با تکیه بر همین برداشت، لعنت را چون گلیم سیاهی بر دوش ابلیس می‌بیند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۱۲) و می‌گوید: «گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید» (همان، ۱۳۷۰: ۱۸۸).

از صوفیان نامدار پس از سنایی که همین برداشت از عصیان ابلیس را مطرح کرده‌اند، می‌توان از عطار نیشابوری، مولوی، نجم دایه و عبدالکریم جیلی (متوفی ۸۲۶ ق.) یاد کرد. عطار در داستان ملاقات موسی و ابلیس در عقبه طور، دلیل امتناع ابلیس از سجده بر آدم را قضای پروردگار و خواست حق تعالی دانسته است (عطار نیشابوری، ۱۳۳۹: ۲۹۴). در کتاب *انسان کامل* عبدالکریم جیلی نیز ابلیس در برابر امر الهی مجبور دانسته شده و آمده است: «زمانی که خداوند آدم را آفرید و به فرشتگان امر کرد او را سجده کنند، عزازیل فرمان یافت تا مظهر نیرنگ و دورنگی باشد» (جیلانی، ۱۹۱۳، ج ۴: ۳۹). از این منظر ابلیس ایمان دارد که خداوند تنها آنچه خود

بخواهد، انجام می‌دهد؛ به عبارت دیگر معتقد است که هیچ‌چیز بی امر الهی به وجود نمی‌آید. پس او کیست که برای تغییر امر و اراده خدا تلاش کند.

نجم‌الدین رازی به دلیل غلبه عقاید دینی بر سلوک عرفانی‌اش، غالباً به مسئله ابلیس با دیده منفی می‌نگرد؛ اما در یکی از فقره‌های *مرصادالعباد*، ابلیس را مجبور و مقهور اراده ازل‌ی خداوند دانسته است: «هرکه را کمند عنایت در گردن او فتاد، آنجا او فتاد و هرکه را گردن به سلسله قهر بر بستند آنجا بستند... «السَّعِيدُ مِنْ سَعْدِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مِنْ شَقِي فِي بَطْنِ أُمِّهِ» رقم کفر بر ناصیه ابلیس پیش از وجود او کشیده بودند که «وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» داغ لعنت بر جبین او بی او نهادند که «وَ أَنْ عَلِيكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» در ازل حضرت عزت بدین کلام متکلم بود. این واقع امروزین نبود، این رنگ گلیم‌مان به گیلان کردند. مرغانی که امروز گرد دام محبت می‌گردند و دانه محبت می‌چینند، گردن این دام و حوصله این دانه از عالم دیگر آورده‌اند» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۰: ۳۳۴).

مولانا که میراث‌دار مشرب عرفانی سنایی و عطار است، در مثنوی ضمن نقل داستان مناظره ابلیس با معاویه، همین موضوع را مطرح می‌کند؛ آنجا که ابلیس در پاسخ به ملامت معاویه، تمرّد خود را اقتضای مشیت الهی می‌داند.

چون که بر نطعش جز این بازی نبود گفت بازی کن چه دانم در فرزند
آن یکی بازی که بد من باختم خویشتن را در بلا انداختم
(مولوی، ۱۳۶۵، د ۲: ۳۹۳)

۲-۲ تبیین ماهیت نظریه خلق و کسب

تعمیم اراده، مشیت و قضا و قدر خدا به هر امر حادث که در عالم واقع می‌شود، از جمله اعمال و امیال مخلوقات، رکن اساسی نظریه ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ یا ۳۳۰ ق.) بنیانگذار نحله اشعری است. عام بودن اراده خدا یعنی اعتقاد به اینکه همه امور عالم از جمله افعال مخلوقات، اعم از نیک و بد، مخلوق و مقدر خداوند است و رویدادهایی که در عالم رخ می‌دهد، حتی اگر افتادن یک برگ از درخت باشد، خدا خواسته است که روی بدهد و اراده و قدرت او آن رویداد را خلق می‌کند (اشعری، ۱۹۹۳: ۴۷)؛ بنابراین، از نظر اشعری هیچ موجودی نمی‌تواند خارج از اراده خداوند، منشأ عملی واقع شود.

ابوالحسن اشعری برخلاف ابومنصور ماتریدی علاوه بر اعمال، امیال عباد را هم مخلوق و مقدر اراده و مشیت خداوند می‌دانند (شهرستانی، ۱۹۷۶: ۱۲۴)؛ تفکر ابوالحسن اشعری بر این امر صراحت دارد؛ چون واضح است که بنابر حکم عقل نمی‌توان امیال را خارج از محدوده حوادث عالم تلقی کرد؛ بنابراین، اساساً نمی‌توان گناهکاری را، مثلاً ابلیس، با استناد به اینکه میل و اراده گناه تحت اختیار خودش بوده است، مسئول عملش دانست؛ اما ماتریدی گرچه خداوند را خالق اعمال بندگان می‌شمارد، امیال درونی و اراده و انتخاب آنان را به خودش منتسب می‌کند. به باور وی هر عملی که اراده انسان بخوهد، خداوند آن را می‌آفریند (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۲۲۹). واضح است که مطابق این شیوه تلقی، تأثیر انسان در ایجاد افعال، تأثیری حقیقی است و این در واقع بیان دیگری از اختیار است.

ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق.) مکتبش را در اوایل قرن چهارم هجری در سمرقند بنیان نهاد؛ اما تأثر

سنایی از عقاید او چندان مقبول نمی‌نماید؛ زیرا مقارن با حضور سنایی در خراسان، هیچ مدرک محکمی یافت نشده است که حضور ماتریدیان در خراسان، حتی مرکز آن، نیشابور را اثبات کند (مادلونگ، ۱۳۸۶: ۲۳). محققان حمایت دستگاه حاکم از مکتب اشعری را از دلایل مهجورماندن و به حاشیه رانده شدن تفکرات ابومنصور ماتریدی در عالم اسلام دانسته‌اند (رضانژاد، ۱۳۸۲: ۹۴). سال‌ها قبل از اینکه سلاطین غزنوی و سلجوقی در خراسان این حمایت را تقویت کنند، خلافت بغداد به‌ویژه القادر بالله این حمایت را شروع کرده بود. همچنین در متون اصلی کلامی، عقاید، ملل و نحل و تراجم که در عصر سلجوقیان نوشته شده است، نویسندگان مشهور از ابومنصور ماتریدی و عقایدش یاد نکرده‌اند (همان: ۹۳).

ابوالحسن اشعری خدا را خالق هر فعلی و فاعل حقیقی می‌داند (اشعری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۸۷)؛ اما برای توجیه آیات دال بر اختیار و رهایی از پیامدهای اندیشه جبر، نظریه «کسب» را برمی‌گزیند تا در چارچوب آن برای فاعل مجازی (مخلوق) اختیاری را باقی گذارد. او معتقد است: خلق فعل فقط متعلق به خداست و انسان فعلی را که خود خالق آن نیست، «کسب» می‌کند. او در توضیح معنای کسب می‌گوید: «حقیقة الکسب ان الشیء وقع من المکتسب له بقوة حادثه» (اشعری، ۱۹۹۳: ۷۶)؛ یعنی وقوع هر فعلی از انسان (یا هر فاعل دیگری به غیر از ذات حق)، به واسطه قدرت حادثی است که این قدرت، هم‌زمان با وقوع فعل، از خدا در او ایجاد می‌شود؛ به عبارت دیگر، خداوند مقارن با وقوع فعل، در عبد قدرتی می‌آفریند که آن فعل به واسطه آن قدرت به وجود می‌آید؛ پس کسب به این معنی است که فعل در واقع مخلوق خداست؛ اما انسان یا هر کاسب دیگری از جمله ابلیس، ظرف و مصدر این فعل است؛ یعنی از کاسب صادر می‌شود و به دست او در عالم تحقق می‌یابد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد اشعری برای فعل واحد، دو جهت تصور کرده است: یکی جهت کسب که به فاعل مجازی (عبد)، اسناد داده می‌شود و دیگری جنبه خلق که منسوب به خداست. اشعریان با همین نظریه «کسب» خودشان را از جبریان جدا و فاعل مجازی را مختار و شایسته مدح و ذم و ثواب و عقاب می‌دانند. با توجه به آنچه گفتیم اشعری در چارچوب خلق از طرف خالق و کسب از سوی کاسب، برای عباد اختیار قائل می‌شود.

۲-۳ نقد نظریه خلق و کسب

مخالفان اشاعره نظریه کسب را نقد کرده‌اند و حتی برخی از محققان آنان نیز آن را نادرست دانسته و در ردیف آرای مبهم و معماگونه به شمار آورده‌اند (بیهقی، ۱۴۲۱: ۱۸۵) و گفته‌اند: نظر اشعری در آثارش جز جبرگرایی محض نیست (شهرستانی، ۱۹۷۶: ۹۱). واضح است که این نظریه اولاً اختیار را توجیه نمی‌کند؛ چون می‌توان گفت قدرت حادث یا در ایجاد فعل تأثیری حقیقی دارد یا ندارد. اگر تأثیر داشته باشد، باید فعل را مقدر و مخلوق انسان دانست نه خدا؛ در این صورت جهت «خلق» باطل می‌شود و اگر تأثیری نداشته باشد؛ در این صورت فعل مقدر و مخلوق خداست و فاعل مجازی سهمی در وقوع آن ندارد و جهت «کسب» باطل می‌شود؛ دوم اینکه، اشعری توضیح موجه یا مثال قابل قبولی از جایگاه و نقش اراده و اختیار کاسب به دست نمی‌دهد (رک. ابن‌فورک، ۱۹۸۷، ج ۱: ۱۰۲-۱۲۵).

شیخ محمود شلتوت، یکی از متأخرین عقل‌گرای اهل سنت، نظریه کسب اشعری را در حل معضل جبر کافی ندانسته و گفته است: «تفسیر ابوالحسن اشعری از کسب نه با اصطلاح لغوی این کلمه هماهنگ است و نه با

اصطلاح قرآنی آن و از عهده توجیه مسئله تکلیف و اصل عدل (الهی) و مسئولیت (انسان) بر نمی‌آید» (شلتوت، ۱۳۷۹: ۲۴۰).

صرف‌نظر از اینکه حقیقت کسب چه باشد، مبهم و ناموجه باشد یا نباشد و آن را چگونه بتوان با تعمیم مشیت و خلق اعمال جمع کرد و تطبیق داد، آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که اشاعره با توسل بدان، با متمایز کردن خود از جبرگرایان، انسان را در اعمالش مختار دانسته‌اند و حتی برای او محدودیتی هم در اعمال این اختیار قائل نیستند که با دستاویز کردن آن بتوانند دست‌کم بخشی از مسئولیت سیئات اعمال را از گردن کاسب برگیرند؛ بنابراین کافر و کاسب عمل سوء نمی‌تواند خدا را به‌عنوان خالق عمل، ظالم در حق خودش بداند یا خودش را از پذیرش پیامدهای اعمال نکوهیده تبرئه کند.

۲-۴ ارتباط بین مبحث کلامی خلق و کسب و مقوله ردّ و قبول ابلیس

ارتباط نظریه خلق و کسب اعمال با موضوع ردّ و قبول ابلیس اینگونه برقرار می‌شود که می‌توان گفت: از سویی، بنابر حکم عقل، اعتقاد به خلق اعمال به جبرگرایی می‌انجامد و از سوی دیگر، اشعری با تمسک به تفسیر و برداشت خود از نظریه «کسب»، کاسب را نه مجبور بلکه مختار می‌شمرد. واضح است که با تمسک به این اندیشه می‌توان با نگاه از زاویه نظریه کسب و استناد به آیات و احادیث دالّ بر اختیار، ابلیس را گناهکار و مطرود شمرد و هم می‌توان با نگاه از زاویه عمومیت مشیت و خلق اعمال و استناد به آیات و احادیثی که ظاهر آنها دالّ بر جبر است، عصیان ابلیس را توجیه کرد و سیمایی مقبول از او ارائه داد. از نظر پژوهنده، نگاه متناقض سنایی و همفکران اشعری مذهب او از میان متصوّفه، همچون میبدی، عطار، نجم دایه و مولوی بیش از هر عامل دیگری متأثر از دیدگاه ابوالحسن اشعری درباره همین نظریه خلق و کسب اعمال است.

در موضوع انطباق نظریه ابوالحسن اشعری با موضوع عصیان ابلیس دو ابهام رخ می‌نماید؛ اول اینکه اگر قلم مشیت ازلی الهی، کفر و عصیان را بر صحیفه سرنوشت ابلیس رقم زده بود و او قدرت و مکانتی برای سجده نداشت، پس خدا چرا او را به کاری عبث (سجده بر آدم) امر کرد؟ در جواب باید گفت در بینش اشعری، مشیت از ذات خدا نشأت می‌گیرد و امر از صفات اوست و لزوماً امر با مشیت منطبق نیست (اشعری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۳).

ابهام دیگر این است که تعلق مشیت الهی بر عصیان و گناه، عقلاً قبیح است. تعلق عذاب به گناه و عصیان بنده هم از نظر عقل، ظلم شمرده می‌شود. در جواب باید گفت از دیدگاه اشعری مشروعیت افعال عباد با معیار مشیت الهی سنجیده می‌شود و از این نظر درخور ارزیابی و قضاوت با ملاک‌های عقل عاجز بشری نیست (اشعری، ۱۹۹۳: ۱۱۵-۱۱۶) از نظر او، افعال خداوند سراسر عین عدل و حکمت است و معیار سنجش عادلانه و حکیمانه بودن آن هم نه عقل بشری، بلکه صرف صادرشدنشان از ذات الهی است (ابن‌فورک، ۱۹۸۷، ج ۱: ۹۶)؛ به عبارت دیگر، حسن چیزی است که شارع آن را حسن اعلام کرده باشد و قبیح نیز چیزی است که خداوند قبیح اعلام کرده باشد و اگر عقل بشری فعلی از افعال خدا را ظالمانه تشخیص دهد، نباید به حکم عقل اعتنا کرد. سخن امام محمد غزالی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پیروان و مروّجان عقاید ابوالحسن اشعری در جهان اسلام، در این باره گویاست: «هرکه خدای را شناسد، داند که آن کند که خواهد و باک ندارد و خود حکم فرماید و نترسد، فرشتگان را بی وسیلت سابق مقرب گردانید و ابلیس را بی گناه سالف دور کرد» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۴۵۹). واضح است که غزالی از زاویه خلق اعمال و تعمیم مشیت به طاعت فرشتگان و عصیان ابلیس نگرسته و این طاعت و

گناه را مصدر از قدرت و قضای حق تعالی دانسته است. با نگاه از این زاویه و بی‌اعتبار دانستن قضاوت عقل عاجز بشری، دیگر نمی‌توان پرهیز از سجده را به‌عنوان گناه، به ابلیس نسبت داد و طرد او را معلول این گناه دانست؛ بنابراین غزالی آشکارا می‌گوید خدا ابلیس را بدون گناه سالف دور کرده است (همان).

با وجود این باید دانست که نگاه تأویل‌گرایانه و جانبدارانه برخی از بزرگ‌ترین عارفان اهل سکر چون حلاج، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی، مبتنی بر توجهات ظریف ناشی از دریافت‌های شهودی و معارف کشفی هم هست و سخنان آنان را باید در نوع خود نظریاتی مستقل به‌شمار آورد و با رویکردی دیگر به بررسی آنها پرداخت؛ موضوعی که بحثی مستقل می‌طلبد و در چارچوب موضوع این مقاله نمی‌گنجد. نکته مهم دیگر این است که اگر سیمای ابلیس در آثار سنایی را با سیمای او در آثار صوفیانی چون احمد غزالی (رک. یوسفی، ۱۳۹۱: ۱۷۱-۱۹۱) عین‌القضات (رک. اسداللهی، ۱۳۸۸: ۹-۲۵)، عطار (رک. ابراهیم‌تبار، ۱۳۹۴: ۱۱-۳۳) و مولوی (رک. هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۵۲) مقایسه کنیم، درمی‌یابیم سنایی در موضوع ابلیس چندان هم به تعبیرات ذوقی گرایش ندارد؛ در واقع ابلیس برخلاف بازتابی که در آثار امثال احمد غزالی دارد، در تفکرات او طاووس‌وار با آن جلوه‌گری‌های بدیع ظاهر نمی‌شود و سنایی در این زمینه مبتکر نکته یا ایده نو و بدیعی نیست.

۳- تحلیل نگاه متناقض سنایی به ابلیس از دیدگاه نظریه خلق و کسب اعمال

موضوعی که در اشعار سنایی اهمیت دارد، جامعیت او در انعکاس عقاید فقهی، کلامی و ذوقی - شهودی متکلمان، متشرعان و عارفان در شعر است. یکی از این موارد، انعکاس نظریه کلامی ابوالحسن اشعری درباره خلق و کسب اعمال بندگان در باب طرد و قبول ابلیس به‌ویژه عصیان او در موضوع سجده است. در این باره، در ظاهر، نگرشی دوگانه و متناقض بر دیدگاه او سایه افکنده است؛ تا جایی که «ابلیس در آثار سنایی دو چهره دارد: مطرود و مقبول» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۷۵). از سویی مانند عامه مسلمان، او را لعن و طرد می‌کنند و از سوی دیگر با نگرشی که ظاهراً با نگاه ذوقی و وسعت مشرب خاص عارفان - از جمله منصور حلاج، ابوسعید ابی‌الخیر و ابوالحسن خرقانی - مطابق است، به توجیه عمل و دفاع از او می‌پردازد. بر این اساس او، هم آغازگر واقعی شعر عرفانی فارسی و هم از نخستین واردکنندگان اندیشه‌های جانبدارانه از ابلیس به حریم شعر فارسی است. بازتاب دوگانه چهره ابلیس در اشعار شعرای بزرگ عارف‌مسلك مانند عطار و مولانا هم تاحدی حاصل پیروی از دیدگاه سنایی است.

برای تحلیل موضع سنایی در این باره، ابتدا به بازتاب سیمای مقبول ابلیس و تطبیق این نگرش با مقوله خلق اعمال می‌پردازیم؛ پس از آن بازتاب سیمای مطرود ابلیس را با مقوله کسب اعمال تطبیق می‌دهیم و در پایان این موضوع را بررسی می‌کنیم که سنایی چگونه با درک وجود این تناقض، برای ایجاد الفت بین دو سوی آن و اقناع خود و مخاطبانش، به نظر ابوالحسن اشعری درباره جایگاه عقل توسل می‌جوید و به سیراب‌کردن خود و مخاطبانش از مشرب عرفان از طریق تذکر شهود وحدت در اجزای هستی و رضا به قضا همت می‌گمارد.

۳-۱ سیمای مقبول ابلیس و نظریه خلق اعمال

پیروی سنایی از اشعری در موضوع اعتقاد به استیلای کامل قضا و مشیت بر اعمال و سرنوشت انسان‌ها و نفی

هرگونه اختیار از آنها و اساساً مقهوردانستن همه وقایع، در شمار بسیاری از اشعار او چه در حدیقه و چه در دیوان، به روشنی بازتاب یافته است:

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر
که نوشته است همه بوده و نابوده در آن
(سنایی، ۱۳۸۰: ۴۲۲)

پیش آسب تیر احکامش
که نبشته است بر تو سود و زیان
همچو صیدند جمله در دامش
امر «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا» برخوان
(همان، ۱۳۷۷: ۱۶۷)

چون شود حکمت قدم ساقی
کز پی جانان حکم یزدانی
تو کنی اختیار در باقی...
شب نبشت آنچه روز می خوانی
(همان: ۱۶۷)

با توجه به این واقعیت بدیهی که اعمال انسان به عنوان موجودی عاقل، منتج از میل و اراده اوست، واضح است که سنایی میل و تصمیم انسان را خارج از دایره شمول قضا و مشیت و تقدیر نمی داند:

هرچه بوده است و هرچه خواهد بود
آن توانند کرد کـو فرمود
(همان: ۴۵)

نه تویی تو، ز توست در کاری
تو کی ای اندرین میان، باری
(همان: ۶۱)

بی گمان دفاعیه شطح گونه سنایی از ابلیس در ضمن غزل مشهورش، با مطلع «با او دلم به مهر و مودت یگانه بود/ سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود» (همان، ۱۳۸۰: ۸۷۱) در سنت شعر عرفانی فارسی تأثیری عمیق برجای گذاشته است و حتی جلوه‌ای از اعتقاد و تفکر او را در موضوع دفاع از ابلیس روشن می کند و او را در جرگه مدافعان ابلیس جای می دهد. آشکارترین نمود این موضوع، غزل معروف ذیل در دیوان اوست. «غزلی که از ژرفترین و زیباترین غزل‌های سراسر تاریخ ادب فارسی است» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۴۶):

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود
در راه من نهاد نهران دام مکر خویش
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود...
می خواست تا نشانه لعنت کند مرا
آدم میان حلقه آن دام، دانه بود
هفصد هزار سال به طاعت پیوده ام
در لوح خوانده ام که یکی لعنتی شود
کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود...
گفتند مالکان که نکردی تو سجده ای
وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
چون کردمی که با منش این در میانه بود...
دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید
صد چشم آن زمان زد و چشم روانه بود...
(سنایی، ۱۳۸۰: ۸۷۲)

سنایی به روشنی در این غزل که در اغلب نسخه‌های کهن دیوانش مندرج است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۲۰۷) و مصادیقی از آن در حدیقه هم دیده می شود، نظر مدافعان ابلیس را به تصویر کشیده است:

نه عزازیل چون ز رحمان دید رحمت و لعنت هر دو یکسان دید؟

(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۱۱)

سنایی سجده نکردن ابلیس را مقتضای مشیت و اراده الهی دانسته است که در ازل خواسته بود تا او، آدم را سجده نکند؛ نمایشنامه‌ای از پیش نوشته شده بود و ابلیس جز بازی کردن نقش خود در آن، چاره‌ای دیگر نداشت. اعتقاد سنایی به موضوع مباینیت امر با مشیت، که یکی از ارکان نظریه اشعری است، در این بیت به روشنی نمود یافته است:

گفتند مالکان که نکردی تو سجده‌ای چون کردمی که با منش این در میانه بود

(همان، ۱۳۸۰: ۸۷۲)

درواقع ابلیس می‌خواهد بگوید که برای او غیرممکن بود حکمی را اطاعت کند که اطاعت از آن از ازل برایش مقدر نشده بود. واقعیتی که در اینجا نباید از نظر دور داشت این است که با توجه به سیر تاریخی موضوع دفاع از ابلیس، سنایی ابداً مبتکر توسل به نگرش «خلق اعمال» به عنوان پشتوانه فکری و نظری در موضوع دفاع از ابلیس نیست؛ بنیان‌های تفکر استیلای مطلق مشیت بر کردار و سرنوشت انسان، قبل از ظهور ابوالحسن اشعری نیز در اعتقادات جبریون و اهل حدیث و صوفیان بزرگ پیرو آنان مانند حلاج و استادان او، ریشه داشته است. نهایت کاری که سنایی کرده است، بخشیدن صبغه‌ای از شور و عواطف عاشقانه و شاعرانه به این مضمون مکرر بوده است. این مضمون چنانکه با گنجاندن نگرشی کوتاه به سیر تاریخی این موضوع در مقاله، بدان پرداختیم، هم قبل از سنایی و هم پس از او، در آثار صوفیان نخبه اشعری مسلک، بازتاب گسترده‌ای دارد.

دیدگاه اغلب متصوفه در مسائل مشترک با شریعت از جمله پرهیز ابلیس از سجده، با ظاهر شریعت و عقاید عامه مسلمانان متناسب است؛ اما گرایش بعضی از ایشان، به ویژه صوفیان منتسب یا متأثر از مکتب خراسان، در شیوه طرح این موضوع، رنگ و بویی متفاوت با ظاهر شریعت دارد و رویکرد آنان قدری جانبدارانه و در عین حال ذوقی و عاطفی می‌نماید. آنان مخالفت ابلیس با امر خدا و لعن و طرد او را مقتضای مشیت و اراده ازلی الهی می‌دانند و چون با توجه به سابقه طولانی تقرب و عشق و بندگی ابلیس، میان خودشان با او سنخیت و تشابهی احساس کرده‌اند، به همدردی با او برخاسته‌اند؛ چنانکه سرنوشت ابلیس در آثار آنان با عواطفی مشابه همین حس و حالی که در این غزل سنایی مشهود است، به صورت سقوط غمبار شخصیتی عاشق‌پیشه و مقهور اراده معشوق تصویر شده است؛ در قسمت سیر تاریخی موضوع دفاع از ابلیس، به تعدادی از آنها اشاره شد.

۳-۲ سیمای مطرود ابلیس و نظریه کسب اعمال

با نظر به اشعار سنایی درمی‌یابیم که او هرگاه چهره‌ای مطرود از ابلیس ترسیم می‌کند، اغلب دلیل آن را هم برای عبرت مخاطب گوش‌زد می‌کند؛ او ایمن شدن از مکر و قضای الهی، به طاعات خود تکیه کردن، تکبر و لافزنی از سر کبر و غرور، مخالفت با امر حق، هوی پرستی و توسل به زرق و تلبیس را از دلایل طرد و لعن ابلیس برمی‌شمرد:

ایمنی کرد هر دو را بدننام آن عزازیل و آن دگر بلعام

(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۳۳)

لیف او لاف زد چو گفت انا خیر (همان: ۶۲۳)	خواجه ابلیس از پی دم غیر
با عزازیل بین که کبر چه کرد نیل لعنت کشید بر رویش (همان، ۱۳۴۸: ۱۰۵)	تا توانی به گرد کبر مگرد آب طاعت برید از جویش
از خلاف ابلیس افتاد از بهشت اندر سقر (همان، ۱۳۸۰: ۲۶۲)	از وفاق ادريس بر رفت از زمین بر آسمان
زان ورا هاویه است جای نشست (همان، ۱۳۷۷: ۴۷۴)	آن عزازیل با هوی پیوست
در سقر یار غار ابلیسی (همان: ۷۴۲)	تا تو در بند زرق و تلیسی

مسلم است که عقلاً همه این موارد دال بر اثبات اختیار برای ابلیس است؛ اما از نظر نگارنده کافی و لازم نیست که با توسل به آنها بدون استناد به شواهد و قراین محکم دیگر، سنایی را مثلاً شیعه یا پیرو ماتریدی به شمار آوریم؛ چون ابوالحسن اشعری با نظریه کسب برای کاسب اختیار قائل شده است و او را مسئول عمل خویش می‌داند؛ اگرچه توضیحی مقبول هم برای این موضوع ارائه نداده است.

۳-۳ دیدگاه‌های سنایی درباره توجیه این تناقض

سنایی هم به اهمیت موضوع ابلیس در آثار بزرگان صوفیه توجه داشته، هم با دیدگاه‌های اشعری و پیروان او به‌ویژه امام محمد غزالی کاملاً آشنا بوده است (رک. کاکه‌وش، ۱۳۸۸: ۷۱-۹۰)؛ بنابراین به گواهی اشعارش از خود پرسیده است: آیا ابلیس با وجود مشیت ازلی خداوند، توان و اختیاری برای عصیان و سجده‌نکردن داشته است؟ اگر مقهور و مجبور بوده است، او را چه گناهی توان نهاد تا مستوجب قهر و طرد باشد؟ زیرا «روا نیست که بپذیریم در قلمرو سلطنت خدا امری رخ دهد که برخلاف مشیت او باشد» (اشعری، ۱۹۹۳: ۴۸). از سوی دیگر، مختارداستن ابلیس در عصیان و سرکشی هم با توجه به اعتقاد مبرمش به نظریه خلق اعمال، پذیرفتنی نبوده است؛ این تناقضی است که با اعتقاد استوار سنایی به نظریه خلق و کسب اعمال در ذهن او جای گرفته بود و چندانکه می‌کوشید نمی‌توانست پاسخ موجهی برای آن بیابد؛ بنابراین گاهی فهم آن را خارج از توانایی فکر بشر می‌دانست و مخاطبانش را به سکوت و در پیش گرفتن رویه ایمان و تسلیم فرامی‌خواند:

در سجده نکردنش چه گویی	مجبور بده است یا مخیر
گر قادر بُد خدای عاجز	ور عاجز بُد خدا ستمگر
کاری که نه کار توست مسگال	راهی که نه راه توست مسپر
	(سنایی، ۱۳۸۰: ۲۷۲)

گاهی هم سعی می‌کرده است با نادیده گرفتن این موضوع، خودش را از این دغدغه ذهنی خلاص کند:

مرا زآن چه که چونان گفت ابلیس	مرا زآن چه که چونین کرد آدم
-------------------------------	-----------------------------

(همان: ۹۳۴)

با وجود این با تعمق در اشعار سنایی درمی‌یابیم که این توجیهاات او را خشنود نمی‌کرده؛ زیرا او برای رسیدن به آرامش فکری، با پشتکار در پی حل این معضل برآمده است.

۱-۳-۳ جایگاه عقل

سنایی پی برده است که تناقض موجود در دو چهره مقبول و مطرود ابلیس، تا حد بسیاری از اطلاق سیطره عقل و اعتماد به کارایی و توان او در تشخیص حسن و قبیح و عدل و ستم نشأت می‌گیرد؛ بنابراین برای محدود کردن عقل در همان چارچوب عقیده ابوالحسن اشعری درباره جایگاه آن، بسیار کوشیده است:

عقل نبود دلیل اسرارش عقل عاجز شده است در کارش
بکن ازبهر حرمت قرآن عقل را پیش نطق او قربان

(همان، ۱۳۷۷: ۱۸۱)

جالب است که سنایی یکی از علل مطرود شدن ابلیس را تمسک او به عقلِ رها از قید شرع می‌داند. عقلی که هم‌تراز خدعه و تلبیس است. سنایی از این موضوع برای کوبیدن مخالفان اشاعره از فلاسفه و معتزله بهره می‌برد. مسلم است که منظور از تمسک ابلیس به عقل، همین استدلال او به برتری آتش بر خاک، برای اثبات برتری اش بر آدم بوده است:

بگذر از عقل و خدعه و تلبیس که عزازیل ازین شدست ابلیس

(همان: ۱۵۸)

بدین ترتیب با توجه به آنچه درباره طرز نگاه اشعری به عقل گفتیم، از نظر سنایی، عصیان ابلیس، تنها از منظر عقل عاجز بشر امری زشت و قبیح است و طرد و تعذیب او ظلم شمرده می‌شود:

سوی تو نام زشت و نام نکوست ورنه محض عطاست هرچه از اوست
بد ازو در وجود خود ناید که خدا را بد از کجا شاید

(همان: ۸۶)

خود گنه می‌کنیم و داده رضا پس حوالت کنیم سوی قضا
ای ترا راه گشته رای و قیاس بتر از راه و رای خود شناس

(همان: ۶۳۹)

۲-۳-۳ شهود وحدت در اجزای هستی

در این میان، مقام وحدت و شهود عارفانه عالم هستی، بهترین مأمن و ملجأ را برای فرار از این دغدغه‌ها و رسیدن به آرامش و جمعیت خاطر در اختیار سنایی می‌گذاشت. از نظر صوفیه که سنایی متأثر از آنهاست، «بود حقیقی تنها خداست و جز خدا همه چیز، هستی‌نماست. او واحد همه اشیاء است و هیچ‌یک از اشیاء نیست» (رجایی بخارایی، ۱۳۹۵: ۷۱). سنایی صور ممکنات را چون آینه‌هایی به رنگ‌ها و اشکال گوناگون می‌یابد که هر یک تصویری از ذاتی واحد را متجلی می‌کند؛ ذات مقدسی که نه در آینه‌ها حلول دارد و نه با آنها متحد است؛ تصاویری که نه عین خداست و نه غیر او (سنایی، ۱۳۷۷: ۷۱). توجه کامل قلب سنایی به صاحب اصلی این صور،

او را از توجه به آینه‌ها و صورت‌ها غافل می‌کند؛ تا جایی که از استیلاي عشق و محبت، گویی اساساً کثرات، از جمله آدم و ابلیس و اطاعت و عصیان آن دو را نمی‌بیند. از این دیدگاه، ابلیس هم مانند دیگر مخلوقات، مخلوق خدا و پرتوی از او و لازمه کمال هستی است.

این نوع نگرش سنایی و عارفان دیگری مانند احمد و محمد غزالی، عطار و مولوی نمی‌تواند بی‌بهره از تأثیر خداشناسی و جهان‌بینی خاص مکتب اشعری باشد. اشعریان از سویی مفهوم خدا را محور همه چیز قرار می‌دهند و به تمام پدیدارهای دیگر از منظر ارتباطی که با این محور اصلی دارد، می‌نگرند؛ از سوی دیگر، کم اعتبار دانستن عقل در تشخیص حسن و قبح و پی‌بردن به اسرار افعال خدا، میل ذهن را از خاصیت تفکیک‌گری مبتنی بر تفاوت پدیدارها، که صفت ذاتی عقل است، به سوی کلی‌گرایی در شناخت پدیده‌ها و اتحاد آنها سوق می‌دهد؛ چیزی که به مذاق صوفیانه خوش می‌آید و با نوع جهان‌بینی آنها سازگار است؛ بنابراین از نظر سنایی، ابلیس جز صورت مرآتی یا سایه‌ای از ذات حق بیش نیست و هستی‌اش مجازی است نه واقعی:

هرچه را هست گفתי از بن و بار گفתי او را شریک هـش می‌دار
(همان: ۶۲)

بنابراین در اشعارش گاه میان کفر و دین تفاوتی قائل نیست؛ اختلاف و تفاوت میان آدم و ابلیس در عالم کثرات معنا دارد. اگر سالک به مقام وحدت برسد، دیگر غیر حق نمی‌بیند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۸: ۲۸۳).

کفر و دین هر دو در رهش پویان وحده لا شریک له گویان
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۰)

پیش آن کس که عشق رهبر اوست کفر و دین هر دو پرده در اوست
(همان: ۳۲۸)

«دوئیّت و زشتی و زیبایی مخصوص عالم کثرت است، در عالم وحدت خوبی و بدی، فاضل و دنی یکی است» (طغیانی، ۱۳۸۶: ۱۳۶).

نیست گویی جهان ز زشت و نکو جز بدو و از او و بلکه خود او
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۸)

در دویسی دان مشقّت و تمییز در یکی‌ای، یکی است، رستم و حیز
(همان: ۱۲۶)

سرانجام برای اقناع روح جست‌وجوگر خود با استمداد از عواطف عارفانه و استناد به مقدر بودن و مسند بودن همه امور، از جمله کفر و شرور به مشیت الهی، میان این دو نقیض را تحت یک حکم جمع می‌کند:

کفر و ایمان هر دو از راه‌اند، جانان مقصد است

بر در کعبه حدیث عقبه شیطان مکن
(همان، ۱۳۸۰: ۷۶۲)

۳-۳-۳ رضا به قضا

دستاویز دیگر سنایی برای رهاشدن از این دغدغه فکری و رسیدن به آرامش، تذکر ضرورت رضادادن به قضای

الهی و اشاره به نتایج خوب در پیش گرفتن این رویه است؛ موضوعی که آن را بارها با تعبیر مختلف در اشعارش مطرح کرده است؛ تا جایی که آشکارا یادآور شده است: «هیچ حقیقتی فوق ذات خدا و بیرون از ملک او نیست تا بتواند حدی برای فعل او قرار دهد» (ابن فورک، ۱۹۸۷، ج ۱: ۹۶).

تو به حکم خدای راضی شو ورنه بخروش و پیش قاضی شو
تا تو را از قضاش برهاند ابله آن کس که اینچنین باشد
(سنایی، ۱۳۷۷: ۸۶)

به قضا مر تو را چو نیست رضا نشناسی خدای را به خدا
حکم و تقدیر او بلا نبود هرچه آید به جز عطا نبود
(همان: ۱۶۳)

او با نگاهی تعلیمی و به قصد تنبه مخاطبان، حتی عزازیل (ابلیس) را به سبب رضادادن به قضا و مشیت الهی و یکسان شمردن رحمت و لعنت از فرط عشق و تسلیم، ستایش می‌کند:

نه عزازیل چون ز رحمان دید رحمت و لعنت هر دو یکسان دید؟
(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۱۱)

۴- نتیجه گیری

پژوهشگران درباره رمزگشایی از نگاه متعارض و متناقض سنایی و طیف وسیعی از صوفیان بزرگ دیگر - مانند احمد و محمد غزالی، عین‌القضات، نجم دایه، رشیدالدین مبینی و مولوی - به موضوع عصیان ابلیس در ماجرای سجده به آدم بسیار کوشیده‌اند؛ اما هنوز نکات نو و ابهامات نیازمند ژرف‌نگری در تفکرات این صوفیان برجسته وجود دارد؛ این موضوع می‌تواند برای محققان، موضوعی جالب توجه باشد. در این میان، سنایی - برخلاف احمد غزالی، عین‌القضات، عطار و مولوی - تعبیرات ذوقی متعددی در این باره ارائه نکرده است و مبتکر ایده نو و بدیعی هم نیست؛ اما او نخستین بار در قالب غزلی شورانگیز و سرشار از عواطف شاعرانه و عارفانه، این موضوع را به عرصه شعر فارسی کشاند؛ همچنین دیدگاهش متأثر از صوفیان برجسته پیش از خود مانند حلاج، ابوسعید ابی‌الخیر، ابوالحسن نوری، خرقانی و احمد غزالی است و بر نظریات صوفیان بعد از خود مانند عطار و مولوی نیز تأثیرگذار بوده است؛ از سوی دیگر با ارائه دیدگاهی همه‌جانبه و فراگیر ظاهراً به حل این تعارض - با توسل به محدودکردن جولان عقل، شهود وحدت در اجزای هستی و رضا به قضا - توفیق یافته است؛ بنابراین اندیشه او جایگاه ممتازی دارد و شایسته توجه ویژه است.

برای درک اندیشه سنایی درباره ابلیس، قبل از هر چیز دیگر باید به این واقعیت توجه کرد که او سنی‌مذهب و در اصول، پیرو عقاید ابوالحسن اشعری است؛ در نتیجه از دیدگاه این متکلم مشهور، به عصیان ابلیس نگرسته است؛ بنابراین بی‌آنکه او را به واسطه اختیاری که به‌عنوان کاسب عملش داشته است، از نافرمانی خداوند تبرئه کند و از سرزنشش دم درکشد، این نافرمانی را با توسل به نظریه خلق اعمال، به اراده حق تعالی متعلق دانسته است. در این میان غلیان عواطف عارفانه‌اش و نوعی هم‌ذات‌پنداری که با ابلیس عاشق مهجور در خود حس

می‌کرده، نیز چاشنی جانبداری و همدردی او با ابلیس می‌شده است. نتیجه این پژوهش به اینجا می‌انجامد که نموده‌های هر دو نگرش متعارض سنایی در آثارش به موضوع سرکشی ابلیس، از راه تطبیق این نمودها با نظریه خلق و کسب اعمال، به‌خوبی درک‌شدنی و توجیه‌پذیر است.

پی‌نوشت

۱. گرایش اشعری و متکلمان متقدم از پیروان او بر نفی نظام علیّت است. غزالی اعتماد به باران به‌عنوان علت رویش گیاه و اعتماد به ابر به‌عنوان علت بارش باران را نکوهش می‌کند (غزالی، ۱۳۸۴: ۴۲۶). سنایی هم اعتماد به سگ و زنجیر به‌عنوان علت شکار آهو و فراهم‌شدن روزی شکارچی را می‌نکوهد:

سگ و زنجیر چون به دست آری آهوی دشت را شکست آری
اعتماد تو بر سگ و زنجیر بیش بینم که بر حکیم و قدیر
(سنایی، ۱۳۷۷: ۷۴)

۲. مثلاً حلاج ابلیس را اسیر «مشیت ابتلاء» دانسته است (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیم تبار، ابراهیم (۱۳۹۴). «ابلیس در جهان‌بینی عطار»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، شماره ۴۰، ۳۳-۱۱.
۳. ابوبکر عتیق نیشابوری (۱۳۸۱). تفسیر سورآبادی، با تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۴. ابن‌فورک، محمد (۱۹۸۷م). مجرد مقالات الشيخ ابی‌الحسن الاشعری، به‌کوشش دانیل ژیماره، بیروت: [بی‌نا].
۵. اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۸). «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات درباره ابلیس»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، شماره ۱۴، ۲۵-۹.
۶. اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل (۱۹۹۳). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، به‌کوشش حموده غرابه، قاهره: المكتبة الأزهریه للتراث.
۷. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
۸. افراسیاب پور، علی‌اکبر (۱۳۸۸). شرح جامع حدیقه‌الحقیقه، تهران: عرفان.
۹. بُرین، د. (۱۳۷۸). حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی‌مقدم و محمدجواد مهدوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۰. بیهقی، احمد ابن حسین (۱۴۲۱ ق.). القضا و القدر، تحقیق محمد ابن عبدالله آل عامر، ریاض: مکتبه العیبکان.
۱۱. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. جیلانی، عبدالکریم ابن ابراهیم (۱۹۱۳م.). الانسان الكامل فی معرفه الاوائل و الاواخر، ج ۴، با تعلیق رجب عبدالمنصف، قاهره: مکتبه الزهران.
۱۳. حسنی، نرگس (۱۳۸۶). «سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی»، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۶، ۳۳-۵.

۱۴. حلاج، حسین بن منصور (۱۳۷۹). *مجموعه آثار حلاج*، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: یادآوران.
۱۵. _____ (۱۳۸۴). *الطواصین*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: علم.
۱۶. حیدری، حسین (۱۳۸۵). «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان»، *مطالعات عرفانی*، شماره سوم، ۹۱-۱۲۲.
۱۷. _____ (۱۳۸۴). «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی»، *مطالعات عرفانی*، شماره اول، ۶۶-۸۹.
۱۸. داوودی مقدم، فریده (۱۳۸۳). «دیدگاه‌های سنایی درباره ابلیس»، *مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، دوره جدید، شماره ۲، ۸۹-۹۹.
۱۹. رجائی بخارایی (۱۳۹۵). *در مکتب حقایق*، مشهد: طنین قلم.
۲۰. رضائزاد، عزالدین (۱۳۸۲). «ماتریدی رقیب گمنام معتزله و اشعری»، *کلام اسلامی*، شماره ۴۷، ۱۰۵-۱۱۵.
۲۱. زرین کوب، غلامحسین (۱۳۷۰). *با کاروان حله*، تهران: انتشارات علمی.
۲۲. سنایی، مجلود بن آدم (۱۳۷۷). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به کوشش مدرس رضوی، تهران: سنایی.
۲۳. _____ (۱۳۸۰). *دیوان اشعار*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: سنایی.
۲۴. _____ (۱۳۴۹). *مثنوی‌های حکیم سنایی*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگاه.
۲۶. _____ (۱۳۷۳). *در اقلیم روشنایی*، تهران: آگاه.
۲۷. شلتوت، محمود (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*، به‌اهتمام جلال‌الدین میرآقایی، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۲۸. شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم (۱۹۷۶م). *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
۲۹. طغیانی، اسحاق (۱۳۸۶). *شرح مشکلات حدیقه سنایی*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۳۰. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۹). *خسرو نامه*، به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: انجمن آثار ملی.
۳۱. عین القضاة همدانی (۱۳۷۰). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۳۲. _____ (۱۳۷۷). *نامه‌های عین القضاة*، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۳. غزالی، احمد (۱۳۷۶). *مجالس*، به‌اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. غزالی، محمد (۱۳۶۸). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۵. _____ (۱۳۸۴). *قواعد العقائد*، ترجمه و توضیح علی اصغر جلیبی، تهران: جامی.
۳۶. کاکه‌وش، فرهاد (۱۳۸۸). «تأثیر اندیشه‌های کلامی امام محمد غزالی بر آثار سنایی»، *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، شماره ۱۴، ۷۱-۹۰.
۳۷. ماتریدی، ابو منصور محمد ابن محمد (۱۹۷۰). *التوحید*، حقه الدکتور فتح‌الله خلیف، بیروت: دارالمشرق.
۳۸. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۶). *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۹. ماسینیون، لویی (۱۳۶۲). *مصائب حلاج*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی.

۴۰. محمد بن منور (۱۳۷۶). *اسرار التوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی*، تهران: آگاه، چاپ دوم.
۴۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، با تصحیح نیکلسون، تهران: مولی.
۴۲. میبدی، رشیدالدین (۱۳۶۱). *کشف الأسرار و عده الأبرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۴۳. نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۰). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. نیکلسون، رنلد الین (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۴۵. هاشمی، ماندانا (۱۳۸۶). «سیمای ابلیس در مثنوی مولانا»، *پژوهشنامه فرهنگ و ادب*، دوره ۳، شماره ۴، ۱۳۷-۱۵۲.
۴۶. یوسفی، محمدرضا؛ حیدری، الهه (۱۳۹۱). «نور سیاه پارادکس زیبای عرفانی»، *مجله ادیان و عرفان*، سال چهل و پنجم، شماره ۲، ۱۷۱-۱۹۱.