



مطالعه تطبیقی برخی از مباحث خدانشناسی در نهج البلاغه و حدیقه الحقیقه سنایی

زهرا جمشیدی^{۱*}، عبدالرضا نادری فر^۲، سید محمد آرتا^۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۷

(از ص ۹۹ تا ۱۱۸)

چکیده

تأثیر میانی و آموزه‌های اسلامی بر متون ادب عرفانی امری مبرهن است. در این بین، نهج البلاغه تأثیر شگرفی بر شاعران عارف نهاده است و بسیاری از آنان کوشیده‌اند تا با توجه به میزان درک و توانایی خود از نهج البلاغه و آموزه‌های متعالی آن بهره‌مند شوند. سنایی از جمله عارفانی است که در آثار خویش به‌ویژه در منظومه عرفانی حدیقه الحقیقه از نهج البلاغه تأثیر پذیرفته و میزان این تأثیرپذیری قابل تأمل است و می‌توان ادعا کرد که نهج البلاغه یکی از مهم‌ترین سرمشق‌ها و آبشخورهای فکری او در وادی عرفان بوده است. از این رو، در این پژوهش می‌کوشیم تا با رویکرد تطبیقی چستی خداوند را با تکیه بر سخنان امام علی(ع) در نهج البلاغه و اندیشه‌های حکیم سنایی غزنوی در حدیقه الحقیقه بکاوییم. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که در زمینه خدانشناسی مفاهیمی مانند ناممکن بودن شناخت کامل خداوند و ناتوانی عقل و حواس در شناخت پروردگار، محال بودن رؤیت حق تعالی، بی‌مکان و بی‌زمان بودن معبود، نفی جسمانیت خالق، بی‌نیازی به ابزار در خلقت، دیده‌نشدن با چشم سر و... در شمار مشترکات اندیشه امام علی(ع) در نهج البلاغه و آراء حکیم سنایی در حدیقه الحقیقه است که یکی در قالب نثری فصیح و بلیغ و دیگری در جامعه شعر نمود یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: خدانشناسی، تطبیق و مقایسه، تأثیر، نهج البلاغه، حدیقه الحقیقه.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه

۳. دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

مسئله شناخت خداوند اساسی‌ترین موضوعی است که درک صحیح آن می‌تواند تأثیرات عمیقی بر زندگی فردی و جمعی انسان بر جای نهد و گاه مسیر زندگی بندگان را به کلی تغییر دهد؛ به همین دلیل، در فضای معنوی ارتباط انسان با معبود ازلی، معرفت‌الله و درک درست ماهیت وجود خداوند می‌تواند بنیادی‌ترین موضوع تلقی شود و محور اصلی رابطه بنده با خداوند باشد.

به دلیل اهمیت موضوع خداشناسی در منابع دینی و سخنان ائمه اطهار(ع) به عنوان منابع دست اول و در آراء و اندیشه‌های عرفا و فیلسوفان مسلمان، نظریات و روش‌های متنوعی برای شناخت خداوند مطرح شده است که به دلیل پیچیدگی موضوع، گاه مبهم و غیر قابل درک می‌نمایند و نیاز به شرح و تفسیر دارند. برخی از افراد و فرقه‌ها با عنایت به ظاهر قرآن و بی‌توجه به باطن آیات الهی، به درک و شناخت نادرستی از ذات باری تعالی دست یافته‌اند و همین امر زمینه گمراهی و ضلالت آنان را فراهم آورده است. ائمه و بزرگان دین، به توضیح و تفسیر بسیاری از آیات و روایات همت گمارده‌اند و به بسیاری از این شبهات پاسخ منطقی و دقیق داده‌اند و درباره پاره‌ای از روایات که مشرکان و پیروان دیگر مذاهب (به‌ویژه یهودیان) تحریف کرده‌اند، به روشنگری پرداخته‌اند.

ادبیات عرفانی فارسی نیز گنجینه ارزشمندی از مباحث خداشناسی محسوب می‌شود که در شناساندن ویژگی‌های خداوند به مریدان و سالکان طریق الی الله نقش بسزایی ایفا می‌کند. حکیم سنایی نیز در شمار شاعران عارف مسلکی است که سروده‌های وی به خصوص حدیقه الحقیقه حاوی عمیق‌ترین آموزه‌های عرفانی و ناب‌ترین مفاهیم خداشناسی است، تا آنجا که می‌توان با درک و برجسته کردن مفاهیم خداشناسی در اشعار سنایی، پیوندی ناگسستنی میان اشعار او و آموزه‌های اهل بیت در باب معرفت‌الله برقرار کرد و زمینه‌های بسط و گسترش این گونه مفاهیم را هرچه بیشتر در جامعه فراهم نمود.

۱-۱. بیان مسئله

اگرچه حکیم سنایی از عارف-شاعران سنی‌مذهب است، اما بنا بر مشرب عرفانی خود، عاری از تعصب و جانب‌داری است؛ از این رو، در اشعار خود از ائمه اطهار(ع) به‌ویژه از امام علی(ع) با احترام و نیکی یاد می‌کند. در اشعاری که سنایی در مدح و بزرگداشت امیرالمؤمنین سروده، صفات حسنه‌ای چون شجاعت، کفایت، حلم و... را به ایشان نسبت داده است، اما با مطالعه دقیق این گونه اشعار می‌توان دریافت که سنایی بارزترین صفت امام علی(ع) را علم و فضل ایشان می‌داند. برای نمونه سنایی در اشعار زیر، نه تنها امام علی(ع) را عالم می‌داند، بلکه اذعان می‌کند که علم دو جهان بر ایشان مکشوف شده است:

سیر قرآن بخوانده بود به دل	علم دو جهان ورا شده حاصل
آل یاسین شرف بدو دیده	ایزد او را به علم بگزیده
	(حدیقه الحقیقه، ص ۲۴۷/ ب ۱۶-۱۷)

سنایی در ابیات بسیاری دیگر نیز امام علی(ع) را متصف به صفت عالم و شخصیت وی را مزین به علم می‌داند (رک: حدیقه الحقیقه، ص ۱۹۸/ب ۱۲؛ ص ۲۴۵/ب ۱-۳؛ ص ۲۴۶/ب ۱۱؛ ص ۲۵۰/ب ۶؛ ص ۴۴۹/ب ۱۲ و ص ۵۰۲/ب ۱۲).

با توجه به اینکه حکیم سنایی، امام علی(ع) را عالمی کامل می‌داند که علوم ظاهر و باطن در او جمع شده، پس بدیهی است که در مباحث غامض و گاه پیچیده فلسفی از جمله بحث خداشناسی تحت تأثیر امام(ع) باشد و از آموزه‌های علمی و فکری ایشان بهره‌مند شود. یکی از نمودهای این تأثیرپذیری، بحث خداشناسی در کتاب حدیقه الحقیقه است. سنایی در حدیقه الحقیقه مباحث نغزی را در باب خداشناسی بیان کرده که بی‌شک، یکی از مهم‌ترین آبخورهای فکری او اندیشه‌ها و آموزه‌های امام علی(ع) در نهج البلاغه بوده است.

نگارندگان پژوهش حاضر درصددند تا میزان تأثیرپذیری حکیم سنایی را از اندیشه‌های امام علی(ع) در باب خداشناسی در نهج البلاغه مطالعه و بررسی کنند و خواننده را با جنبه‌های مختلف این تأثیرپذیری آشنا سازند و بر این نکته تأکید کنند که اندیشه‌های امام علی(ع) تنها به مذهب شیعه اختصاص ندارد، بلکه متعلق به همه مذاهب و مرام‌هاست و حکیم سنایی نیز به‌عنوان عارفی سنی‌مذهب از آموزه‌های فکری و فلسفی امام علی(ع) بهره‌های بسیاری برده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

به دلیل اهمیت مباحث خداشناسی و نقش معرفت‌الله در ارتباط انسان و خداوند، پژوهش‌هایی در این زمینه انجام شده است و پژوهشگران به بررسی مباحث خداشناسی از دیدگاه امام علی(ع) پرداخته‌اند. عبداللهی و دیگران (۱۳۹۵) در مقاله‌ای به موضوع معرفت‌الله در نهج البلاغه پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که خداشناسی فطری به صورت تشکیکی برای انسان‌ها وجود دارد. علم حصولی نیز به دلیل محدود بودن ابزار حس، عقل، تجربه و نقل محدود است و نمی‌توان با هستی محدود به کنه ذات نامحدود خداوند رسید. کمال معرفت تصدیق خدا و وظیفه انسان پس از حصول معرفت، طاعت او و بزرگ‌شمردن خود در برابر عظمت حق است.

نیل‌ساز و دیگران (۱۳۹۲ الف) نیز در مقاله‌ای به بررسی راه‌های شناخت خدا در نهج البلاغه پرداخته‌اند و راه فطرت، راه عقلی-حسی و راه عقلی-فلسفی را از مهم‌ترین این روش‌ها برشمرده‌اند که در کلام حضرت علی(ع) به این راه‌ها اشاره شده است. نویسندگان پژوهش یادشده چنین اظهار کرده‌اند که شرایط فکری و مباحث علمی در هر زمان می‌تواند تأثیر فراوانی در نوع کلام حضرت داشته باشد، به گونه‌ای که مشاهده می‌شود، برای اثبات وجود خدای متعال، گاه به ساده‌ترین روش؛ یعنی آیات آفاقی اشاره می‌کند و گاه به بیان استدلال‌ات پیچیده عقلی و فلسفی می‌پردازد.

نیل‌ساز و دیگران (۱۳۹۲ ب) در پژوهش دیگری به مطالعه کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه همت گمارده‌اند و چنین ابراز کرده‌اند که در بخش‌های متعددی از سخنان حضرت علی(ع) به این مسأله تصریح شده که معرفت کنه ذات و صفات الهی با هیچ‌کدام از ابزارهای شناخت برای بشر امکان‌پذیر

نیست. اگرچه این نوع شناخت برای احدی مقدور نیست، ولی نمی‌توان به بهانه امتناع شناخت کنه ذات و صفات الهی، از اصل خداشناسی محروم ماند و شناخت خدا از طریق صفات و آثار صنع الهی در عالم تکوین امکان‌پذیر است.

ظفری‌زاده و دیگران (۱۳۹۴) نیز در مقاله‌ای به بینامتنیت کلام امام علی در نهج‌البلاغه و اشعار کلاسیک فارسی پرداخته‌اند. نویسندگان این مقاله چنین نتیجه گرفته‌اند که با تحلیل و بررسی اشعار کلاسیک فارسی و نهج‌البلاغه می‌توان تجلی گونه‌های بینامتنیت را به صورت واژگانی، مضمونی و گزارشی و روابط بینامتنی میان متن حاضر و غایب را به صورت نفی کلی، نفی جزئی، و نفی متوازی مشاهده کرد.

چنان‌که مشاهده می‌شود، تحقیقات صورت‌گرفته در این زمینه، تنها به بیان اندیشه‌های امام علی(ع) در باب خداشناسی پرداخته‌اند؛ اما پژوهش حاضر به منظور تحکیم مباحث خداشناسی و درک بهتر مخاطب از این مباحث، نظرات امام علی(ع) را در نهج‌البلاغه با اندیشه‌های حکیم سنایی در حدیقه‌الحقیقه تطبیق داده است. نگارندگان بر آن بوده‌اند تا در جستار حاضر مباحثی را مطرح کنند که در پژوهش‌های پیشین از آن‌ها سخنی به میان نیامده است. اگر هم مبحثی تکراری دیده می‌شود، سعی شده تا دوباره به صورت کامل‌تر و جامع‌تر مطرح شود.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

شناخت خداوند از اساسی‌ترین و دشوارترین مباحث فلسفی است. یکی از راه‌های شناخت خداوند، تعمق و غور در سخنان ائمه معصومین(ع) و عارفان مسلمان است که از مصادیق این موضوع، تطبیق مباحث خداشناسی در نهج‌البلاغه و حدیقه‌الحقیقه است که می‌تواند مسیر طالبان حقیقت را هموارتر کند و معرفت‌جویان را به شناخت بهتر و عمیق‌تر پروردگار سوق دهد.

علاوه بر آن، چون مباحث فلسفی خداشناسی اغلب پیچیده و دیرفهم است، با مطالعه این‌گونه مباحث غامض فلسفی در سخنان نغز و دلچسب عرفا و توضیح آن با تکیه بر اشعار شیرین و جذاب ادب عرفانی و تعلیمی که تأثیرپذیرفته از آموزه‌های پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع) است، می‌توان این مباحث را از آن خشکی و دشواری رها ساخت و مخاطب را در فهم آسان این مباحث یاری داد.

۲. بحث

آنچه تا اینجا بیان شد، ضرورت شناخت صفات الهی و نقش این شناخت در زندگی انسان بود. در ادامه به مفاهیم موجود در نهج‌البلاغه در باب خداشناسی و تطبیق آن با سخنان حکیم سنایی پرداخته می‌شود. در خلال مباحث، به انحراف برخی فرق مسلمان درباره شناخت خداوند و پاسخ‌های امام علی(ع) و حکیم سنایی به این شبهات نیز پرداخته خواهد شد.

۲-۱. ناتوانی عقل و حواس انسان در شناخت خدا

ناگفته پیداست که ذات باری تعالی آن چنان نامحدود است که درک همه ابعاد آن برای بندگان که جزئی کوچک از جهان هستی به شمار می‌روند، میسر نیست و به گفته فلاسفه خداوند کل است و همه مخلوقات از جمله انسان جزء، و جزء هرگز نمی‌تواند بر کل احاطه یابد. از این روست که برخی از بزرگان دین از جمله رسول گرامی اسلام (ص) ندای «ما عرفناك حقَّ معرفتك^۱» سر داده‌اند و امیر مؤمنان می‌فرماید: «یا مَنْ دَلَّ عَلِي ذَاتِ بِدَاتِهِ^۲».

دشواری و محال بودن شناخت خداوند که بزرگان به آن اشاره کرده‌اند، بیشتر مربوط به عظمت و نامتناهی بودن ذات الهی است نه نقص مطلق بندگان؛ زیرا پیامبر و ائمه مطهر خود از کامل‌ترین بندگان خداوند به شمار می‌روند و نقص در آنان راه ندارد، اما به‌رحال بندگان در حد وسع خویش باید در راه شناخت خالق و معبود ازلی تلاش کنند تا بتوانند به درک و معرفت گوشه‌ای از ذات حق تعالی نائل شوند، حتی اگر این تلاش به شناخت کامل خداوند منجر نشود، اما کوشش بیهوده به از خفتگی. عظمت بی‌کران آن چنان است که عقل و حواس بشری، نه تنها از شناخت ذات او، بلکه از شناخت و درک گوشه‌ای از صفات او نیز عاجز و ناتوان است. در فرمایشی از امیرمؤمنان علی(ع) درباره ناتوانی عقل و حس در شناخت کامل پروردگار آمده است:

«لَا تَأَلَهُ الْأَوْهَامُ فَتَقْدَرُهُ، وَ لَا تَتَوَهَّمُهُ الْفِطْنُ فَتُصَوِّرُهُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسُ فَتُحِسُّهُ» (خطبه/۱۸۶). اندیشه‌ها به او نمی‌رسند تا اندازه‌ای برای خدا تصور کنند، و فکرهای تیزبین نمی‌توانند او را درک کنند تا صورتی از او تصور نمایند و حواس نیز از احساس کردن او عاجز و دست‌ها از لمس کردن او ناتوان است.

در واقع، حواس آدمی وسیله‌ای است برای درک پدیده‌های مادی و چون ذات خداوند از جسمانیت و ماده مبری است، پس حواس از درک آن عاجزند. از سوی دیگر، قلمرو درک هریک از حواس پنج‌گانه بسیار محدود است و هریک از این حواس در محدوده خاصی به انسان شناخت می‌دهند (رک: محمدی ری شهری، ۱۳۷۵: ۱۳۳). مثلاً انسان تا مسافت خاصی می‌تواند از قوه بینایی خود استفاده کند و یا برای شنیدن صداها و اصوات تا فاصله مشخصی می‌تواند از قوه شنوایی خود بهره‌بردار و همین که منبع صدا قدری دور شود یا مانعی برای آن ایجاد گردد، آدمی دیگر قادر به شنیدن آن نیست. با این مثال می‌توان فهمید که حوزه عملکرد حواس آدمی بسیار محدود است و به همین دلیل انسان نمی‌تواند با کمک حواس محدود، ذات نامحدود باری تعالی را درک کند.

امیرمؤمنان، در بخش دیگری از خطبه ۱۸۶ تأکید و یادآوری می‌کند که کمیت حواس در شناخت خداوند لنگ است و بنده قادر نیست با کمک اعضاء و جوارح و با یاری گرفتن از قابلیت اندام‌های حسی به درک درست و شایسته‌ای از ذات پروردگار نائل آید:

۱. «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك» تو را آن گونه که شایسته تو بود نشناختیم و آنچنان که شایسته عبادت بودی، عبادت نکردیم.

۲. ای آن که خودش [بندگان] را به دانش هدایت و راهنمایی فرموده است.

«و لا یوصفُ بشیءٍ مِنَ الأجزاء وَ لا بِالجوارِحِ وَ الأعضاء وَ لا بِعَرْضِ مِنَ الأعراضِ وَ لا بِالغَیریَةِ وَ الأبعاضِ» (خطبه/۱۸۶). خدا با هیچ‌یک از اجزاء و جوارح و اعضاء و اندام، نه با عَرْضی از اعراض و نه با دگرگونی‌ها و تجزیه، وصف نمی‌گردد.

امام علی(ع) در نخستین خطبه از نهج‌البلاغه نیز دربارهٔ عجز و ناتوانی حواس از درک ذات حق چنین می‌فرماید: «الله الذی لا یدرکه بعُد الهَمَم، وَ لا ینالُه غَوْصُ الفِطَنِ» (خطبه/۱). «خدایی که افکار ژرف‌اندیش، ذات او را درک نمی‌کند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید».

حضرت در ابتدای خطبه ۱۸۵ نیز دربارهٔ ناتوانی حواس در درک ذات باری تعالی چنین می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ... تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعِرَةٍ... لَمْ تَحِطْ بِهِ الْأَوْهَامُ، بَلْ تَجَلَّاهُ لَهَا بِهَا، وَ بِهَا امْتَنَعَ مِنْهَا».

ستایش خداوندی را سزااست که حواس پنجگانه او را درک نکنند... اندیشه‌ها او را می‌شناسند، نه با درک حواس... فکرها و اندیشه‌ها بر ذات او احاطه ندارند که با آثار عظمت خود بر آن‌ها تجلی کرده است. سنایی نیز معرفت و درک خداوند را به وسیلهٔ حواس پنج‌گانه امری غیرممکن می‌داند. حکیم غزنه نیز بر ناتوانی عقل، اندیشه و اوهام در شناخت ذات حق صحنه می‌گذارد و می‌گوید:

سست‌جولان ز عَزَّ ذاتش وهم	تنگ‌میدان ز کُنه وصفش فهم
نیست از راه عقل و وهم و حواس	جز خدای هیچ‌کس خدای‌شناس
با تقاضای عقل و نفس و حواس	کی توان بود کردگار شناس

(حدیقه‌الحقیقه، ص ۶۲-۶۱/ب ۱۹-۱۴)

سنایی در این ابیات، وهم را از درک ذات ارجمند و بلندمرتبهٔ خداوند کندرو (سست‌جولان) می‌داند و فهم و اندیشه را نیز در شناخت عمق صفات باری تعالی ناتوان و در تنگنا می‌بیند و معتقد است که راه عقل و وهم و حواس در شناخت خداوند، به بن‌بست منتهی می‌شود و با کمک این ابزار نمی‌توان کردگار را شناخت.

سنایی در بخش‌های متعددی از حدیقه‌الحقیقه بر این نکته تأکید دارد که عقل و وهم و حواس ظاهری در شناخت حق ناتوانند:

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت	عجز در راه او شناخت، شناخت
کرمش گفت مر مرا بشناس	ورنه که شناسدش به عقل و حواس
به دلیلی حواس کی شاید	جوّز بر پشت قبه کی باید
عقل رهبر و لیک تا در او	فضل او مر تو را برد بر او

(حدیقه‌الحقیقه، ص ۶۳/ب ۳-۶)

سنایی در این ابیات می‌گوید: عقل حق شناخت خداوند را به‌جای آورد و در راه معرفت او به‌سرعت تاخت، اما در پایان به این نتیجه رسید که شناخت خداوند، ناتوانی عقل در شناخت خداوند است؛ یعنی

نهایت درک عقل از ذات باری تعالی آنجاست که عقل به این نتیجه برسد که از شناخت او عاجز است. اگر هم انسان به شناخت نسبی از خداوند نائل می‌شود، به این دلیل است که خداوند با فضل و کرم خویش راه شناخت نسبی خود را برای بندگان هموار می‌کند و خود را از راه تأمل در آثارش در جهان هستی تاحدی به بنده می‌شناساند؛ لذا سنایی شناخت خداوند را منوط به لطف و عنایت پروردگار نسبت به بنده می‌داند و در جایی دیگر می‌گوید:

به خودش کس شناخت نتوانست
ذات او هم به او توان دانست
(همانجا)

در ادامه آیات سنایی باز هم متذکر می‌شود که شایسته نیست بنده با رهبری حواس در راه شناخت خداوند قدم نهد، زیرا کاری عبث و بیهوده است و این مسیر به بی‌راهه ختم می‌شود. عقل ممکن است تنها به شناخت نسبی و اثبات هستی خداوند برسد، اما فضل اوست که ما را به ذاتش رهنمون می‌شود؛ از این روست که حضرت علی نیز در دعای صباح می‌فرماید: «یا مَنْ دَلَّ عَلٰی ذَاتِ بِدَايَةِ» (قمی، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

۲-۲. رؤیت خداوند

یکی از موضوعات بحث‌برانگیز در میان مکاتب فکری و کلامی، بحث رؤیت خداوند است. «اشاعره، ماتریدیّه، مشبّهه، حشویّه و کرامیّه معتقدند که دیدن حق تعالی فارغ از مکان و جهت، در همین دنیا ممکن و وقوع آن در آخرت حتمی است» (اشعری، ۱۳۸۹: ۱۶۵/۱-۲۶۱؛ به نقل از خدادادی و همکاران، ۱۳۸۹: ۴). معتزله و شیعه در این باب با فرق مذکور موافق نیستند و نظرات متفاوتی دارند و از آنجا که آیات قرآن اعم از محکم و متشابه است، در بسیاری موارد بین آنان اختلاف شده است. یکی از آیات متشابهی که در آن اختلاف شده، آیات رؤیت است و این بحث ذیل دو آیه ظهور پیدا کرده است:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام/۱۰۳). چشم‌ها او را در نمی‌یابد، ولی او چشم‌ها را در می‌یابد.

﴿وَجُوهٌ يُّؤْتَمِدُّ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾ (قیامت/۲۳). چهره‌هایی در آن روز شاداب و باطراوت است و به (لطف و پاداش) پروردگارش چشم دوخته‌اند.

در میان فریق مختلف «مشبّهه»^۱ و «مجسمه»^۲ قائل به رؤیت خداوند با چشم سر هستند و رؤیت خدا را جایز شمرده‌اند، اما مکتب فکری اشعری با آن که قائل به مجردبودن خدا از ماده و جسم است، رؤیت خدا را با چشم سر در دنیا نفی می‌کنند، ولی به مشاهده و رؤیت خداوند در قیامت معتقدند و در مورد چگونگی آن هم سخنی نمی‌گویند و کیفیت آن را بر ما پوشیده و نامعلوم می‌دانند. در میان مکاتب فکری مسلمان، معتزلیان و همچنین متکلمان شیعه خدا را از دیده شدن با چشم سر بری و منزّه می‌دانند و آن را از اساس نفی کرده‌اند. متکلمان شیعه براساس آن که واجب‌الوجود، موجودی مجرد از ماده، جهت و مکان

۱. نام عموم فرقی که خدا را به مخلوق، تشبیه می‌کنند (چه از اهل سنت باشند و چه از شیعه و چه از غلاة) (مشکور، ۱۳۷۲: ۳۹۰).

۲. این نام به عموم فرقی که در توحید به تجسم حضرت باری تعالی قایل شدند، اطلاق می‌گردد (همانجا).

است، خدا را خواه در دنیا و خواه در آخرت نادیدنی می‌دانند و معتقدند که آیات ناظر به ملاقات خدا در قیامت قابل تأویل است.

امام علی(ع) نیز معتقد است که خداوند را نمی‌توان با چشم سر دید؛ زیرا لازمه دیدن جسم‌بودن است و چشم تنها می‌تواند اجسام و پدیده‌های مادی را ببیند و چون خداوند منزّه از جسمانیت است، به دیده‌ها راه نیابد. ایشان در خطبه‌های مختلفی دیدن خداوند را با چشم ظاهری غیرممکن و محال می‌داند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي امْتَنَعَ عَلَيَّ عَيْنَ الْبَصِيرِ؛ فَلَا عَيْنٌ مِّنْ لَّمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ؛ وَلَا قَلْبٌ مِّنْ اَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ» (خطبه/۴۹). ستایش خداوندی را سزااست که هرگز برابر چشم بینندگان ظاهر نمی‌گردد. نه چشم کسی که او را ندیده می‌تواند انکارش کند، و نه قلبی که او را شناخت می‌تواند مشاهده‌اش نماید.

ذَعْلِبُ یَمَانِی دِرْبَارَةَ رُؤیْتِ خِدا از امیر مؤمنان می‌پرسد: ای امیر مؤمنان، آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ پاسخ فرمود: آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟ گفت: چگونه او را می‌بینی؟ فرمود:

«لَا تُدْرِكُهُ (تَرَاهُ) الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِیَانِ وَ لَكِنَّ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاِیْمَانِ» (خطبه/۱۷۹). دیده‌ها هرگز او را آشکار نمی‌بینند، اما دل‌ها با ایمان درست او را درمی‌یابند.

سنایی نیز معتقد است که با چشم ظاهربین نمی‌توان خدا را دید و هرچه اوهم انسان درباره خدا تصور کند، باطل و مردود است. در اندیشه عرفانی حکیم سنایی، حق تعالی مجرد و منزّه از جسمانیت و ماده است؛ از این‌رو، چشم سر توان دیدن او را ندارد؛ زیرا چشم سر تنها قادر به دیدن اشیاء و پدیده‌های مادی است. او در ابیات زیر بر این نکته تأکید دارد که خداوند برای انسان قابل رؤیت نیست:

دیده عقل‌بین گزیند حق	دیده رنگ‌بین ^۱ نبیند حق
باطل است آنچه دیده آرید	حق در اوهم آب و گل ^۲ ناید
خلق را ذات چون نماید او	در کدام آینه درآید او

(حدیقه الحقیقه، ص ۶۶/ب ۱۵-۱۲)

در اینجا لازم است این نکته را یادآوری کنیم که اگرچه ممکن است بنا بر مذهب سنایی تصور شود که او بر مشرب اشعری است، اما باید گفت که سنایی ابتدا یک عارف است و بنا بر مشرب عرفانی خود، با دیدی وسیع و عمیق به مباحث معرفت می‌نگرد و خود را پیرو دست‌وپا بسته هیچ مکتب و نحله‌ای نمی‌داند. از این‌رو، مسأله رؤیت خداوند در شمار مسائلی است که مورد اختلاف او با اشعریون است و او در این باره نه بر اساس مبانی مکتب اشعری، بلکه بر پایه خطوط فکری و مشرب عرفانی خود به اظهارنظر می‌پردازد. او علاوه بر حدیقه الحقیقه در دیگر آثارش نیز به صراحت و به روشنی رؤیت خداوند را با چشم سر رد می‌کند:

۱. منظور از دیده رنگ‌بین، دیده ظاهربین و چشم سر است که تنها قادر به دیدن ظواهر مادی است.

۲. آب و گل، مجاز از انسان است.

زان که این دیده، دید نتواند
 به چنین دیده‌ها که ما داریم

دیده از دیدنش فروماند
 طاقت دیدنش کجا داریم
 (طریق‌التحقیق، ص ۱۳۰/ب ۵۳۱ و ۵۳۳)

سنایی نه تنها در مبحث رؤیت با اشعریون موافق نیست، بلکه در یکی از قصیده‌های خود در مورد رؤیت خداوند در قیامت که عقیده اشاعره است، به آنان طعنه و تعریض می‌زند:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید
 او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم
 (دیوان سنایی، ص ۲۱۲/ب ۲۳)

در بیت مذکور، سنایی، به‌طور ضمنی اشاعره را در موضوع رؤیت خداوند، گمراه یا گمشده می‌خواند.

۲-۳. نفی جسمانیت خداوند

بسیاری از فرق اسلامی همچون مجسمه، مُشَبَّهه، وهابیان، عده‌ای از اهل حدیث و حشویه^۱ با عنایت به ظواهر آیات قرآن و احادیث قدسی و بدون توجه به باطن آیات الهی به جسمانیت خداوند معتقدند و خداوند را به انسان تشبیه می‌کنند و برای او که ذاتش منزّه از این ویژگی‌هاست، دست و پا و چشم و گوش و دیگر جوارح متصورند که این عقیده به نظر اغلب مکاتب کلامی مسلمان باطل است. معتقدان به این اندیشه، برای اثبات ادعای خود مبنی بر تجسیم خداوند به ظواهر آیات متشابه استناد می‌کردند؛ آیاتی چون «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و ... و بدین ترتیب برای خدا اعضایی چون دست، پا و صورت و صفاتی چون قدم‌زدن و نشستن اثبات کردند. در صورتی که با دقت در آن آیات و نظایر آن‌ها می‌توان به مفاد حقیقی آن‌ها پی برد.

در این میان، غالب متکلمان اهل سنت و نیز همه بزرگان و علمای شیعه منکر جسم‌بودن خداوند هستند و بر این نفی، به ادله عقلی و نقلی استناد می‌کنند. در این میان تکیه بر سخنان و روایات ائمه اطهار(ع) از جمله امام علی(ع) می‌تواند مؤمنان را از درافتادن به مغاک تیره جهل و گمراهی در امان بدارد. یکی از آیات متشابه قرآن که دست‌مایه اندیشه تجسیم و تشبیه شده، آیه ۱۰ سورة فتح است که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» کسانی که با تو بیعت می‌کنند، در واقع با خدا بیعت می‌کنند، دست خداوند برای بیعت کردن بالای دست آنهاست (فتح/۱۰). در قرآن کریم در چند جا از کلمه «ید» برای خداوند استفاده شده است و همین مسأله برای برخی از مسلمانان ایجاد شبهه کرده است، اما امام علی(ع) به خوبی در رفع این شبهه اقدام کرده است.

یاران و پیروان در طول حیات پربار امیر مؤمنان در باب توحید و صفات خداوند پرسش‌های فراوانی از ایشان کرده‌اند و امام اول شیعیان، سخنان حکیمانه‌ای در تنزیه خداوند از صفات و خصوصیات انسانی و

۱. حشویه در اسلام لقب تحقیرآمیزی است که بعضی از علمای کلام اسلام مانند معتزله به «اصحاب حدیث» دادند؛ زیرا اصحاب حدیث غالباً معتقد به تجسیم و تشبیه خداوند بودند. دیگر آن که حشویه را از آن جهت به این لقب خواندند که احادیث روایت‌شده از رسول خدا (ص) را که اصلی برای آن نیست، بدون تحقیق، در کلام خود وارد می‌کنند و جمیع ایشان قائل به جبر و تشبیه‌اند (رک: مشکور، ۱۳۷۲: ۱۵۹).

مخلوقات بیان کرده‌اند و با کلام گهربار خود، مؤمنان را راهنمایی و هدایت فرموده‌اند. ایشان در خطبه‌های مختلفی به مجرد و منزّه بودن خداوند از جسم و ماده و ترکیب اشاره کرده‌اند. از جمله در خطبه ۹۱ در این باره می‌فرمایند:

«فَأَشْهَدُ أَنْ مَن شَبَّهَكَ بِتَبَائِنِ أَعْضَاءِ خَلْقِكَ وَ تَلَاخُمِ حِقَاقِ مَفَاصِلِهِمْ الْمُخْتَجِجَةِ لِتَدْبِيرِ حِكْمَتِكَ، لَمْ يَعِدْ غَيْبِ ضَمِيرِهِ عَلَيَّ مَعْرِفَتِكَ وَ لَمْ يُبَاشِرْ قَلْبَهُ اليَقِينُ بِأَنَّهُ لَا نِدْلَكَ...» (خطبه/ ۹۱). خداوند! گواهی می‌دهم، آن کس که تو را به اعضای گوناگون پدیده‌ها و مفاصل به هم پیوسته که به فرمان حکیمانه تو در لابه‌لای عضلات پدید آمده، تشبیه می‌کند، هرگز در ژرفای ضمیر خود تو را نشناخته، و قلب او با یقین اُنس نگرفته است، و نمی‌داند که هرگز برای تو همانندی نیست.

امام علی(ع) در جای دیگری دربارهٔ بری بودن خداوند از داشتن اعضاء و جوارح فرموده‌اند: «و لا يوصفُ بشيءٍ من الأجزاء و لا بالجوارح و الأعضاء و لا يعرض من الأعراض» (خطبه/ ۱۸۶). خدا با هیچ یک از اجزاء و جوارح و اعضاء و اندام، و نه با عرضی از أعراض، و نه با دگرگونی‌ها و تجزیه، وصف نمی‌گردد.

با توجه به جنبه‌های بلاغی قرآن کریم می‌توان «ید» را در آیه ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ مجاز از قدرت دانست؛ یعنی قدرت خداوند برتر و بالاتر از همهٔ قدرت‌هاست. به علاوه، وقتی پیامبر(ص) می‌خواستند با صحابه یا مردم بیعت کنند، همهٔ بیعت‌کنندگان به نشانهٔ تأیید، دست‌های خود را روی یکدیگر قرار می‌دادند و پیامبر(ص) دست خود را بالای دست دیگران قرار می‌داد؛ لذا منظور از «ید» در این آیه، دست پیامبر است که بالای دیگر دست‌ها قرار گرفته است (رک: موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴۱۲/۱۸، مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۶-۴۴/۲۲ و فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق: ۱۱۸۳/۲).

حکیم سنایی نیز دربارهٔ نفی جسمانیت خداوند در کتاب *حديقة الحقیقه* سخنان نغزی بیان کرده است. سنایی نیز در این اثر عرفانی و گرانسنگ به توضیح و تفسیر آیات متشابه و برخی احادیث قدسی پرداخته و معانی باطنی آیات را روشن کرده است. سنایی معتقد است که آدمی به دلیل محدودیت و نقص فکری نمی‌تواند دربارهٔ ذات خداوند که کمال مطلق و کل است، نظر بدهد، اما به دلیل تعلیم طالبان کسب معرفت و توضیح برخی صفات باری تعالی به آنان، سخن گفتن دربارهٔ ذات خداوند را جایز می‌داند:

از پی بحث طالب عاجز
هَلْ وَ مَنِ گفتن اندرو جایز
(حديقة الحقیقه، ص ۶۴/ب ۱۳)

و پس از کسب این مجوز برای خود به توضیح و تفسیر برخی از آیات و روایات می‌پردازد. سنایی دربارهٔ کلمهٔ «ید»، «وجه»، «قدمین» و «اصبعین» به اظهار نظر پرداخته است. او معتقد است بزرگی و عظمت باری تعالی، بزرگی ظاهری نیست که قابل اندازه‌گیری و کم و زیاد شدن باشد، بلکه ذات مقدس او از چند و چون و کم و کیف و اندازه و مقدار بری و منزّه است. از این روست که می‌گوید:

فعل او خارج از درون و برون
 نه بزرگیش هست از افزونی
 ذات او برتر از چگونه و چون
 ذات او بر ز چندی و چونی
 (همان، ص ۶۳/ ب ۱۷ و ص ۶۴/ ب ۱۲)

و در جای دیگر می‌گوید:

دهر نی قالب قدیمی او
 مادت او ز کهنه و نو نیست
 طبع نی باعث کریمی او
 اوست کز هستها به جز او نیست
 (همان، ص ۶۶/ ب ۶ و ۹)

سنایی به پیروان اندیشه تجسیم و تشبیه می‌تازد و نظر آنان را درباره صفات و اسماء خداوند مردود می‌داند و آنان را شایسته شناخت توحید ذات حق نمی‌داند:

بار توحید هر کسی نکشد
 مرد جسمی^۱ ز راه گمراه است
 طعم توحید هر خسی نچشد
 کفر و تشبیه هر دو همراه است
 (همان، ص ۶۶/ ب ۱۸ و ص ۶۷/ ب ۱)

سنایی در این ابیات بر این اعتقاد است که فائلان به جسمانیت خداوند - که آنان را به خس تشبیه کرده است - شایستگی شناخت و درک مفهوم توحید را ندارند و در راه معرفت ذات حق، از راه درست گمراه و منحرف شده‌اند و به کفر گراییده‌اند.

سنایی به کسانی که خالق را به مخلوق تشبیه کرده‌اند و برای خداوند جسم قائل شده‌اند، می‌گوید:

تو نبینی جز از خیال و حواس
 تو در این راه معرفت غلطی
 چون نه‌ای خط و سطح و نقطه‌شناس
 سال و مه مانده در حدیث بطی
 (همان، ص ۶۹/ ب ۲۰۱)

سنایی پس از ذکر این مقدمات به توضیح و تفسیر برخی از آیات متشابه و برخی از احادیث شبهه‌برانگیز می‌پردازد:

ید او قدرت است و وجه، بقاش
 آمدن حکمش و نزول، عطاش
 (همان، ص ۶۴/ ب ۱۵)

سنایی در مصرع اول بیت فوق، واژه «ید» را که در برخی از آیات و روایات آمده است از دیدگاه بلاغی آن تفسیر می‌کند و «ید» را مجاز از قدرت خداوند می‌داند، قدرتی که فوق همه قدرت‌ها است. وی همان‌طور که خداوند را منزله و بری از داشتن «دست» می‌داند، نسبت دادن «وجه» یا «روی» را نیز به خداوند مردود می‌داند و «وجه‌الله» را که در برخی آیات آمده است، به جاودانگی و بقای خداوند تفسیر

۱. کسی که به جسمانیت خداوند معتقد است.

می‌کند. سنایی همه پدیده‌ها و مخلوقات جهان هستی را فانی و ناپایدار می‌داند؛ زیرا همه حادث‌اند، اما «وجه» را ذات قدیم پروردگار می‌داند که باقی و پایدار و ازلی است.

مصرع دوم بیت یادشده نیز تفسیر حدیثی است که در ظاهر از آمد و شد و نزول خداوند به آسمان دنیا سخن به میان می‌آورد:

«يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا كَيْفَ يَشَاءُ» خدا هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید هر طور که بخواهد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۴۱۴).

سنایی در این مصرع نیز به اختصار به تفسیر این حدیث می‌پردازد و منظور از «آمد و شد خداوند» را جاری شدن حکم، مشیت و خواست او بر زمین می‌داند و مقصود از «نزول خدا به آسمان زمین» را نزول نعمت‌ها و عطا‌های پروردگار برای بندگان خود بر روی زمین تفسیر می‌کند. این تفسیر از عقل و خرد دور نیست؛ زیرا هر بنده‌ای که به یکتایی و قدرت بی‌کران خداوند اعتقاد دارد، می‌داند که گردش همه امور جهان هستی در ید توانای پروردگار است و سرنوشت بندگان مبتنی بر خواست و مشیت اوست و بنا بر صفت رزاقی خود روزی بندگان را پیوسته از آسمان برای آنان می‌فرستد.

برای درک بهتر این حدیث، می‌توانیم از سخنان امام رضا(ع) نیز بهره‌مند شویم. از ابراهیم بن ابی محمود مروی است که گفت: «به حضرت رضا(ع) عرض کردم یا ابن رسول‌الله چه می‌فرماید در حدیثی که عامه روایت می‌کنند از رسول خدا (ص) که فرمود: خداوند هر شب جمعه فرود می‌آید به آسمان دنیا فرمود خداوند لعنت کند کسانی را که کلمات را از مواضع خود تحریف کنند و تغییر و تبدیل دهند. سوگند به خدا که رسول خدا چنین نفرمود. رسول خدا فرمود که حق تعالی در ثلث آخر هر شب و در ثلث اول شب جمعه فرو می‌فرستد فرشته را به آسمان دنیا و امر می‌کند او را که فریاد کند که آیا سائلی هست که من به او عطا کنم؟ آیا توبه‌کننده‌ای هست که من توبه او را قبول کنم؟ آیا کسی هست که طلب آمرزش کند تا من او را بیامرزم؟ ای طالب خیر اقبال کن و ای طالب شر روی خود را برگردان و پیوسته ندا می‌کند تا طلوع فجر و چون فجر طلوع کند، عود کند به محل خود در آسمان و این حدیث را پدر بزرگوارم از جد امجدم از پدران خود از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۱/۸۱). سنایی در جایی دیگر درباره نزول خداوند به آسمان دنیا می‌گوید:

يَنْزِلُ اللَّهُ هَسْتَ دَرِ اَخْبَارِ
أَمَدٌ وَ شَدْتُ وَ اِعْتِقَادِ مَدَارِ
(حدیقه الحقیقه، ص ۶۶/ب ۱)

سنایی در بیت زیر نیز به تفسیر و توضیح دو حدیث پرداخته است:

قَدَمِیْنِشْ جَلالِ قَهْرٍ وَ خَطَرِ
اَصْبَعِیْنِشْ نَفَاذِ حَکْمِ وَ قَدِ
(همان، ص ۶۴/ب ۱۶)

مصرع اول این بیت در تفسیر این حدیث است:

«قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّى يَصَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ وَ عَزَّتِكَ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۴/۸). پیغمبر فرمود: در روز قیامت اهل جهنم به آتش انداخته می‌شوند و جهنم مدام تقاضای زیادت می‌کند تا اینکه خداوند پای خود را در جهنم می‌گذرد. در این جاست که جهنم می‌گوید تو را به عزتت سوگند بس است، بس است.

در این حدیث نیز کاربرد واژه «قدم» یا «پا» برای خداوند، به معنای واقعی این عضو به کار نرفته است، بلکه به اعتقاد سنایی در اینجا منظور از «قدم» قدرت و قهاریت خداوند است که در شمار صفات جلال او قرار می‌گیرد؛ یعنی همهٔ امور عالم و پدیده‌های جهان هستی از جمله آتش دوزخ، در ید قدرت و مشیت اوست و اگر او اراده کند، با قدرت خویش آتش دوزخ را سرد و خاموش گرداند، چنان‌که بر ابراهیم خلیل‌الله سرد گرداند. خداوند بر مبنای قدرتش قادر است که خاصیت بسیاری از پدیده‌های هستی را تغییر دهد. سوزاندگی و لهیب آتش دوزخ نیز در شمار این پدیده‌هاست که اگر خداوند اراده کند، بر بندگانش سرد و بی‌تأثیر خواهد شد.

مصرع دوم بیت (اصبعینش نفاذ حکم و قدر) اشاره به حدیثی است که ظاهر آن در ذهن برخی فرق مسلمان ایجاد شبهه کرده است:

«إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أُصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ» دل‌های آدمیان بین دو انگشت از انگشت‌های خدا است، آن‌ها را دگرگون سازد آن‌گونه که می‌خواهد (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۳۱۸/۱).

ابن‌اثیر دربارهٔ این حدیث می‌گوید: «انگشت از صفات اجسام است و خداوند منزّه و برتر از اثبات صفات اجسام برای او است و استعمال انگشت برای پروردگار به صورت مجاز است؛ مانند اطلاق دست و چشم و گوش برای خداوند که به منزلهٔ تمثیل و کنایه از سرعت دگرگونی قلوب توسط خداوند است و این امر به مشیت خداوند وابسته است و اختصاص بیان انگشتان کنایه از اجزای قدرت و گرفتن با شدت است؛ زیرا گرفتن با دست، با اجزای آن‌که انگشتان است، محقق می‌شود (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۹/۳). به‌عنوان مثال، به چوپان که اثرگذاری خوب روی گله‌اش دارد، می‌گویند، برای او انگشت بر گله‌اش است و این سخن وقتی گفته می‌شود که چوپان تأثیرگذاری خوب بر گله‌اش داشته و اثر آن معلوم باشد (رک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۳/۸).

سنایی نیز «اصبعین» را به مشیت الهی در تغییر حال بندگان تفسیر می‌کند؛ زیرا حال بنده در تصرف خواست و قدرت الهی است، هر لحظه که اراده کند می‌تواند حال او را نیک گرداند و لحظه‌ای بعد حال او را دگرگون سازد. خداوند مالک دل‌های بندگان است. هر تصمیمی که گرفته باشند (العَبْدُ يُدَبِّرُ) تغییر می‌دهد و مقاصد آنان را دگرگون سازد (اللَّهُ يُقَدِّرُ) و او را به حالت مختلف بگرداند، از ذکر به فراموشی و از فراموشی به ذکر، از ترس به آسودگی خاطر و از آسودگی خاطر به اضطراب و تشویش. به عبارتی خداوند «مقلَّب القلوب» و «محوِّل الاحوال» است و گشادگی و گرفتگی حال بندگان مبنی بر خواست اوست. از این‌روست که بندگان از خداوند می‌خواهند که «حوِّل حالنا الی احسن الحال».

حکیم سنایی دلیل تشبیه خداوند به مخلوقات را نزد برخی از فرق، ظاهرگرایی و گرایش به قال و قیل دانسته است. سنایی در ابیات زیر، نسبت دادن اجزاء و جوارحی مانند «ید»، «رجل»، «وجه»، «اصبعین»، «قدمین» و... را به خداوند نتیجه کوفته فکری و قشری گرایی دانسته است:

آن یکی «رجل» گفته آن یک «ید»	بیهده گفته‌ها برده ز حد
آن دگر «اصبعین» و «نقل و نزول»	گفته و آمده به راه حلول
و آن دگر «استوا و عرش و سریر»	کرده در علم خویشتن تقدیر
یکی از جهل گفته «قعد و جلس»	بسته بر گردن از خیال جرس
«وجه» گفته یکی دگر «قدمین»	کس نگفته ورا که مطلبک این
وین همه گفته قال و قیل آمد	حال کوران و حال پیل آمد
جل ذکره منزّه از چه و چون	انبیا را شده جگرها خون
عقل را زین حدیث پی کردند	علما را علوم طی کردند
همه بر عجز خود شدند مقرر	وای آنکو به جهل گشت مصر

(حدیقه الحقیقه، ص ۷۱/ ب ۱۰-۱)

۲-۴. بی مکان و بی زمان بودن خداوند

مکان داشتن شامل اشیاء و اجسامی می شود که از ماده تشکیل شده اند و از آنجا که خداوند سبحان منزّه از ماده و جسم است، در مکان قرار نمی گیرد و فضایی را اشغال نمی کند. علامه طباطبایی در این باره می گوید: «اشغال کردن فضای مادی برای خداوند قابل تصور نیست؛ زیرا فضای مادی را تنها شیء مادی اشغال می کند. از طرف دیگر، برای خداوند محل خاص قائل شدن، مساوی این مطلب است که جای دیگر از حضور او خالی است، درحالی که خداوند همه جا حضور دارد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۰۵-۱۰۶).

اندیشه مکان داشتن خداوند نیز به سبب توجه به ظواهر برخی آیات و روایات و بی توجهی به بطن و تاویل آنهاست. یکی از آیاتی که موجب ایجاد شبهه برای برخی فرق مانند مجسمه، مشبهه و عده ای از اهل حدیث شده، آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۵) است.

مشمول زمان شدن نیز از دیدگاه فلسفی منوط به حادث بودن پدیده هاست. پدیده های حادث به پدیده هایی اطلاق می شود که خود مخلوق اند و زمانی اصلاً وجود نداشته اند و بعد موجود شده اند در نهایت نیز به فنا می رسند و دوباره به نیستی می گرایند. اما قدیم، پدیده ای است که همیشه بوده و تا ابد نیز موجود خواهد بود و شامل فنا و نیستی نخواهد شد. از دیدگاه متکلمان مسلمان همه پدیده های هستی حادث اند و ممکن الوجود و تنها ذات بی مانند حق تعالی قدیم است و واجب الوجود. از این روست که عنصر زمان نمی تواند در بردارنده ذات پروردگار باشد؛ زیرا زمان خود نیز یکی از مخلوقات خداوند است.

امام علی (ع) در موقعیت های مختلفی به منزّه بودن خداوند از داشتن مکان اشاره کرده اند و درباره آن به مؤمنان توضیح داده اند. ایشان درباره بی مکان و بی زمان بودن خداوند فرموده اند:

«الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَ الْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ... مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِ دَهْرٌ فَيَخْتَلِفُ مِنْهُ الْحَالُ وَلَا كَانَ فِي مَكَانٍ فَيَجُوزُ عَلَيْهِ الْإِنْتِقَالُ» (خطبه/۹۱). خدا اولی است که آغاز ندارد، تا پیش از او چیزی بوده باشد، و آخری است که پایان ندارد تا چیزی پس از او وجود داشته باشد. زمان بر او نمی‌گذرد تا دچار دگرگونی گردد، و در مکانی قرار ندارد تا پندار جابه‌جایی نسبت به او روا باشد.

در اندیشه امام علی(ع) نیز خداوند قدیم است و در زمان و مکان قرار نمی‌گیرد. ایشان در خطبه ۱۸۶ نیز که حاوی مفاهیم ناب خداشناسی است، فرموده است:

«لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ... سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمَ وَجُودُهُ وَ الْبَلْدَاءَ أَزَلَّهُ... وَ لَا أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَحْوِيهِ فَتُقَلِّهُ أَوْ تُهَوِّيَهُ أَوْ أَنَّ شَيْئًا يَحْمِلُهَا مِثْلَهُ أَوْ يُعَدِّلُهُ لَيْسَ الْأَشْيَاءُ بِالْحِجِّ». با زمان‌ها همراه نبوده... هستی او برتر از زمان، و وجود او بر نیستی مقدم است و ازلیت او را آغازی نیست... نه چیزی او را در خود می‌گنجاند که با او پابینش برد، و نه چیزی او را حمل می‌کند که کج یا راست نگهدارد. نه در درون پدیده‌ای قرار دارد و نه بیرون آن.

حکیم سنایی نیز در حدیقه‌الحقیقه جهت رفع شبهه و روشنگری به تفسیر و توضیح این آیه پرداخته و نظریه درمکان‌بودن خداوند را مردود و نشانه نادانی و جهل دانسته است:

با وجودش ازل پریر آمد	پگه آمد و لیک دیر آمد
در ازل بسته کی بود عملش	یک غلام است خانه‌زاد ازلش
از ابد دور دار وهم و گمان	که ابد از ازل گرفت نشان
کی مکان باشدش ز بیش و ز کم	که مکان خود مکان ندارد هم
با مکان آفرین مکان چه کند	آسمان‌گر بر آسمان چه کند
نه به ارکان ثبات اوقاتش	نه مکان جای هستی ذاتش
استوی از میان جان می‌خوان	ذات او بسته جهات مدان
استوی آیتی ز قرآن است	گفتن لا مکان ز ایمان است
لا مکان گوی حاصل دین است	سر بجنبان که جای تحسین است
هست در هر مکان خدا معبود	نیست معبود در مکان محدود

(حدیقه‌الحقیقه، ص ۶۵/ب ۱۷-۳ و ص ۶۶ ب ۳ و ۱۹)

سنایی در این ابیات این‌گونه استدلال کرده است که مکان (عرش) نمی‌تواند جایگاه کسی باشد که آن را خلق کرده است، زیرا آسمان و عرش که به زعم برخی جایگاه خداوند است، حادث و مخلوق است، ولی خداوند قدیم است، یعنی زمانی بوده که خداوند وجود داشته و آسمان وجود نداشته است. پس آن زمانی که خدا وجود داشته و آسمان وجود نداشته، خدا کجا بوده است؟ پس با این استدلال می‌توان گفت که مکان و عرش جایگاه خداوند نیست و ذات او منزّه از این است که در مکان قرار گیرد. سپس سنایی خطاب به معتقدان به ظاهر آیه مذکور می‌گوید، ای کسی که در ظاهر و صورت متوقف شده‌ای و به ظاهر آیه اعتقاد پیدا کرده‌ای، حضور داشتن خداوند در مکان منوط به مادی‌بودن و حادث‌بودن خداوند است؛ زیرا

هرچه از جسم و صورت و ماده تشکیل شده باشد، حادث است و حادث بودن در خور ذات قدیم پروردگار نیست، پس نباید ذات او را بسته جهت‌ها و مکان بدانی. سنایی در ادامه یکی از نشانه‌های ایمان را اعتقاد به بی‌مکانی خداوند می‌داند و این اعتقاد را نتیجه دینداری و پیروی از شریعت تلقی می‌کند.

۲-۵. بی‌نیازی در خلقت

درباره مفهوم خلقت از عدم، ابتدا باید درباره صفت «مبدع» که یکی از صفات خداوند است، سخن بگوییم. وقتی صفت مبدع در مورد خداوند استعمال می‌شود، به معنای ایجاد چیزی بدون نیاز به آلت، ماده، زمان و مکان است، و این تنها به خداوند اختصاص دارد. در تعریف اصطلاحی مشهور، ابداع به اخراج «اُیس» (وجود)، از «لیس مطلق» بدون مسبوقیت به ماده و مدت، اطلاق شده و آن را تنها به موجودات مجرد اختصاص داده‌اند. بدیع بر وزن فعلیل به معنای فاعل (مُبدِع) از صفات خداوند متعال است، چون مخلوقات را بر اساس اراده خودش و بدون نمونه قبلی آفریده است (رک: راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۸/۱؛ سبزواری، بی‌تا: ۹۴/۱ و زبیدی، ۱۳۴۴: ۲۷۰/۵) از این رو، بیشتر حکیمان ابداع را به معنای «خلقت بدون نیاز به ماده و زمان» می‌دانند.

آنچه بیشتر در روایات و عبارات اهل دقت آمده، چیز دیگری است و آن: ایجاد الاشیاء و ابتداعها «لا من شیء»، است نه «من لا شیء» به همین جهت است که حکیم سبزواری در کتاب اسرارالحکم، «من لا شیء» را به معنای خلقت از عدم و مترادف با «لا من شیء» نگرفته، بلکه آن دو را قسیم و نقطه مقابل هم قرار داده است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۶۹). «لا من شیء» با «من لا شیء» متفاوت است. اگر بگوییم خدا عالم را از «من لا شیء» آفرید، این صحیح نیست؛ چون معنی «من لا شیء» همان عدم است، اما اگر گفته شود خداوند عالم را از «لا من شیء» آفرید، این جمله صحیح است؛ چون معنی این جمله عدم نیست، بلکه مفهومش این است که خداوند عالم را از چیزی نیافرید، بلکه عالم هستی تجلی اوست و برای آفریدن نیازمند چیزی نبود، بلکه آفرینش او با اراده ذات او انجام می‌گیرد. بنابراین معنا چنین خواهد شد که خداوند عالم را به صورت ابداعی و ابتداعی و بدون سابقه چیزی و بی‌نیاز از ماده و ابزار خلق کرده است. امام علی در بسیاری از سخنان خویش به صفت مبدع خداوند اشاره کرده و ذات حق تعالی را در خلقت هستی، بی‌نیاز از ماده و ابزار و آلت دانسته است:

«لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَرْزَلِيَّةٍ وَ لَا مِنْ أَوَائِلٍ أَبَدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ» (خطبه/۱۶۳). پدیده‌ها را از موادی آرزلی و آبدی نیافرید، بلکه آن‌ها را از نیستی به هستی آورد و برای هر پدیده‌ای حد و مرزی تعیین فرمود.

و در جایی دیگر درباره ویژگی خلقت خداوند چنین فرموده است:

«كَوْنُهَا بَعْدَ إِذْ لَمْ تَكُنْ فِي عَجَائِبِ صُورٍ ظَاهِرَةٍ» (خطبه/۱۶۵). آن‌ها را از دیار نیستی در شکل و ظاهری شگفت‌آور بیافرید.

حضرت معتقد است که خداوند با صفت ابداع خویش پدیده‌ها را خلق کرد و در خلقت خود از هیچ ابزار و وسیله‌ای بهره نبرد:

«فاعِلٌ لا باضطرابِ آله؛ مُقدَّرٌ لا بِجَولِ فِكْرَةٍ؛ عَنِّي لا بِاسْتِفَادَةٍ؛ لا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لا تَرْفُدُهُ الْأَدْوَاتُ» (خطبه/۱۸۶). سازنده‌ای غیر محتاج به ابزار، اندازه‌گیرنده‌ای بی‌نیاز از فکر و اندیشه، و بی‌نیاز از یاری دیگران است. با زمان‌ها همراه نبوده و از ابزار و وسایل کمک نگرفته است. حکیم سنایی نیز در مقدمه حقیقه‌الحقیقه به صفت مبدع خداوند اشاره کرده و معتقد است که همه جهان هستی و آنچه در زمین و آسمان وجود دارد، در شمار مخلوقاتی هستند که خداوند با صفت مبدع خویش آن‌ها را خلق کرده است:

عرش تا فرش جزء مبدع توست عقل با روح پیک مسرع توست
(حقیقه‌الحقیقه، ص ۶۰/ ب ۷)

سنایی در جایی دیگر معتقد است که همه پدیده‌های هستی از جمله انسان در عدم و نیستی به سر می‌برد و از فیض وجود بی‌بهره بود، ولی خداوند با صفت ابداع خویش انسان را از نیستی به عرصه هستی آورد و بدون استفاده از هیچ او را خلق کرد:

او ز ناچیز چیز کرد تو را خوار بودی عزیز کرد تو را
فعل و ذاتش برون ز آلت و سوست بس که هویتش پُر از کُن و هوست
(همان: ۶۱)

سنایی در ابیات فوق می‌گوید: از آن‌جا که بی‌نیازی جزء لاینفک ذات خداوند است، خلقت خداوند نیز در دایره نیاز به ابزار قرار نمی‌گیرد و خداوند برای خلقت پدیده‌ها به آن‌ها می‌گوید، باش (کُن) پس آن‌ها موجود می‌شوند (فیکون)^۱.

نتیجه‌گیری

۱. سنایی در همه آثار خود به‌ویژه در حقیقه‌الحقیقه از امام‌علی(ع) به نیکی و با احترام یاد می‌کند و در میان صفات حسنه امیرالمؤمنین، علم و فضل و حکمت را بارزترین صفت ایشان می‌داند. پس بدیهی است که در بسیاری از مباحث سنگین علمی و فلسفی از جمله بحث خدانشناسی تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های امام‌علی(ع) باشد و از خرمن پربرکت علم و فضل ایشان خوشه‌چینی کند.

۲. برخی آیات متشابه و ظاهر بعضی از احادیث سبب شده تا برخی از فرقه‌های مسلمان در راه شناخت خداوند به بی‌راهه روند و گمراه شوند و برای خداوند صفاتی سلبی تصور کنند؛ اما امام‌علی(ع) با کلام گهربار خود به بسیاری از این شبهات پاسخ شایسته و عقل‌پسند داده و مردم را در کسب معرفت یاری کرده است. از سوی دیگر، حکیم سنایی نیز در حقیقه‌الحقیقه این‌گونه اندیشه‌ها را مردود دانسته است و در

۱. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲). فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود.

مقام حکیم و عارفی خردمند در راه شناساندن ذات پروردگار به مؤمنان گام برداشته و خطاها و کجروی‌های برخی فرق را به آنان گوشزد کرده و ذات خداوند را منزّه از خصوصیات مادی دانسته است.

۳. حضرت علی(ع) و حکیم سنایی معتقدند که انسان قادر نیست به شناخت کامل خداوند نائل گردد و این دشواری و محال بودن شناخت خداوند را مربوط به عظمت و نامحدود بودن ذات الهی و محدود بودن درک انسان دانسته‌اند، اما بارها به این مطلب اذعان داشته‌اند که این بدان معنی نیست که راه شناخت خدا به کلی مُنسد است؛ از این رو، پیروان و مریدان خود را تشویق و تحریض کرده‌اند که به قدر استعداد خویش در مسیر شناخت خالق و معبود ازلی گام بردارند تا بتوانند به درک و معرفت گوشه‌ای از ذات حق تعالی نائل شوند.

۴. در مسأله رؤیت خداوند، امام علی(ع) و حکیم سنایی به تصریح رؤیت خداوند با چشم سر را چه در این دنیا و چه در قیامت نفی کرده‌اند. توضیح این نکته لازم است که اگرچه ممکن است چنین پنداشته شود که حکیم سنایی بنا بر مذهب خود، ظاهراً به اشعریون گرایش دارد. اشعریون به مشاهده و رؤیت خداوند در قیامت معتقدند. اما نباید تصور کرد که او به طور دقیق و یک‌به‌یک با همه آراء و اندیشه‌های آنان همداستان و موافق است، بلکه از محتوای اشعار او به وضوح چنین استنباط می‌شود که با برخی از نظریات اشعریون از جمله رؤیت خداوند مخالف است.

۵. نفی جسمانیت خداوند، بی‌مکان و بی‌زمان بودن حق تعالی و بی‌نیازی در خلقت از دیگر مشترکات فکری امیر مؤمنان و حکیم سنایی است. به علاوه، مفاهیم مشترک دیگری نیز مانند غنای خالق و فقر مخلوقات، تجزیه‌ناپذیری خداوند، علم حضوری پروردگار به جهان هستی و ... در نهج‌البلاغه و حدیقه‌الحقیقه دیده می‌شود که به دلیل تنگنا و محدودیت نوشتار حاضر از پرداختن به آن‌ها صرف‌نظر شد.

۶. با وجود اینکه سنایی از شعرا و عارفان اهل سنت است، اما تأثیرپذیری آشکار او از نهج‌البلاغه حکایت از آن دارد که کلام امیرمؤمنان(ع) تنها به شیعیان تعلق ندارد، بلکه تمامی مذاهب و نحله‌های فکری و فلسفی اسلامی از آموزه‌های ایشان بهره‌مند شده‌اند.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۶). ترجمه مهدی الهی قمشاهی. قم: دفتر نشر مصطفی.
- ابن اثیر، مبارک ابن محمد. (۱۳۶۷). النهاية في غريب الحديث و الأثر. چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد ابن علی. (۱۳۷۲). عیون أخبار الرضا. ترجمه محمدتقی اصفهانی مشهور به آقا نجفی. چاپ اول. تهران: علمیه اسلامیة.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. محقق و مصحح: جمال الدین میردامادی. چاپ سوم. بیروت. دارالفکر.
- اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل. (۱۳۸۹ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. به اهتمام محمد محی الدین عبدالحمید. چاپ دوم. قاهره: مکتبه نهضت.
- بخاری، محمد ابن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح بخاری. الطبعة الأولى. الناشر: دار طوق النجاة.
- خدادادی، محمد؛ ملک ثابت، مهدی و جلالی پندری، یدالله. (۱۳۸۹). «رؤیت از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در مثنوی مولوی». فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی. سال ۴، شماره ۹، ۱۹-۱.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۵). نهج البلاغه. ویرایش دوم با تجدید نظر و اضافات. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد. (۱۳۶۲). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: سید محمد گیلانی. المکتبة المرتضوية.
- زبیدی، محمد مرتضی. (۱۳۴۴). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالهدایه.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۱). اسرارالحکم. تهران: انتشارات مولی.
- ----- (بی جا) شرح الاسماء الحسنی. الناشر: مکتبه بصیرتی.
- سنایی، مجدود ابن آدم. (۱۳۸۳). حدیقة الحقیقه و طریقه الشریعه. تصحیح و تحشیة سید محمدتقی مدرس رضوی. چاپ ششم. دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ----- (۱۳۸۵). دیوان حکیم سنایی غزنوی. مقدمه. شرح زندگی و شیوه سخن سنایی به قلم بدیع الزمان فروزان فر. به اهتمام پرویز بابایی. چاپ دوم. تهران: نگاه.
- ----- (۱۳۸۱). طریق التحقیق. به تصحیح بو اوتاس. ترجمه غلامحسین دهبی. چاپ اول. تهران: سروش (انتشارات صداوسیما).
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۳). نهاية الحکمه. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ظفری زاده، سیامک و محمد خاقانی اصفهانی. (۱۳۹۴). «روابط بینامتنی نهج البلاغه با اشعار کلاسیک ادب فارسی». فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه. سال ۳، شماره ۱۱، ۳۵-۵۴.
- عبداللهی، مهدی و حاجی عبداللهی، معصومه. (۱۳۹۵). «معرفت الله در نهج البلاغه». فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ۴، شماره ۱۶، ۹۵-۱۱۲.

- علم‌الهدی، علی ابن حسین. (۱۹۹۸م). *أمالی المرتضی (عُرُزُ الفوائد و دُرُزُ القلائد)*. محقق و مصحح: ابراهیم. محمد ابوالفضل. چاپ اول. قاهره: دارالفکر العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). *الأصفی فی تفسیرالقرآن*. تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی. چاپ اول. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۸). *مفاتیح‌الجنان*. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. چاپ بیست‌وسوم. قم: آیین دانش.
- کلینی، ابوجعفر محمد ابن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۵). *مبانی خداشناسی*. چاپ اول. قم: دارالحديث.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۲). *فرهنگ فِرَقِ اسلامی*. چاپ دوم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- موسوی همدانی، سید محمدباقر. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نیلساز، نصرت و بابا احمدی، زهره. (۱۳۹۲ الف). «بررسی راه‌های شناخت خدای متعال در نهج‌البلاغه». *دوفصلنامه تخصصی علوم قرآن و حدیث (قرآن پژوهی حسنا)*، سال ۵، شماره ۱۶، ۱۴۴-۱۲۱.
- نیلساز، نصرت؛ معارف، مجید و بابا احمدی، زهره. (۱۳۹۲ ب). «امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج‌البلاغه». *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*. سال ۴۵. شماره پیاپی ۹۱، ۱۵۶-۱۳۵.