

بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی

حسن سعیدی*
سمانه فیضی**

چکیده

نسبت ما با حضرت حق و حقیقت متعالی عالم چیست؟ آیا می‌توان او را شناخت؟ یا به دلیل اینکه هرگز «بحر در قطره» و «مهر در ذره» جای نمی‌گیرد او «برون از وهم و قال و قیل» آدمی است؟ این مسئله از دغدغه‌های دیرینه الهیات پژوهان است و پیوسته ذهن محققان این عرصه را به خود معطوف داشته در این راستاست که گونه‌ها و رویکردها به الهیات شکل می‌گیرد از این رو برخی مدعی‌اند که امکان معرفت به خداوند وجود ندارد، زیرا لازمه معرفت به چیزی احاطه بر آن چیز است و از آنجا که ابزار معرفتی انسان عقل اوست و به دلیل آنکه عقل محدودیت دارد و توان احاطه به خدای نامحدود ندارد. بنا بر این شناخت حق ناممکن است. در این راستا دانشوران با نگرش‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی، با تفاوت‌هایی به این مسئله پرداخته‌اند، اما در نگرش عرفانی رویکرد سلبی متمایزتر است. حکیم سنایی یکی از چهره‌های شاخص عرفانی است که بسیاری از عرفای نامی پس از او خود را در اندیشه‌های عرفانی وامدار وی می‌دانند. به گونه‌ای با این زاویه نگرش به شناخت خداوند نگرسته است. وی در تبیین هستی‌شناختی عقل را مخلوق نخستین می‌شمارد و در ساحت‌های وجودی به عقل فعال توجه کامل دارد همچنین به مکانت عقل در دو حوزه عمل و نظر توجه دارد از این رو آن را می‌ستاید او بحث شناخت خداوند را به دو حوزه ذات و صفات تفکیک می‌کند و معتقد است شناخت اکتناهی و ذاتی حق ناممکن است از این رو وی در این بخش نگاهی سلبی دارد و به‌رغم این نگرش اما در دام تعطیل و لا ادریگری نیفتاده است همچنین با پذیرش دو ساحت معرفتی عقل و ذوق در ترازوی سنجش معرفتی

خود ساحت عشق را برتر از عقل می‌داند هدف نوشتار حاضر که با روش توصیفی تحلیلی و با اتکا بر منابع کتابخانه‌ای به بررسی مسئله می‌پردازد، آن است که با تکیه بر آثار سنایی به توان عقل در حوزه معرفت خدا بپردازد.

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، سنایی، ذات حق، عقل، عشق.

مقدمه

روش ایجابی در عرصه الهیات بر آن است تا با استفاده از حوزه معنایی که از صفات بشری در دست دارد، شناختی از خداوند حاصل کند. گرچه بسیاری بر این نکته تأکید دارند که خداوند در این اوصاف شباهتی به انسان ندارد و اینها مشترکات لفظی است، اما پرداختن به روش سلبی از آن رو مهم است که مانند گزاره‌های ایجابی شائبه بت پرستی را به همراه ندارد. این نکته را هم باید یادآور شد که تصویری که ادیان ابراهیمی از خداوند، از رهگذر معرفی صفات حق نشان می‌دهند صبغه‌ای انسان انگارانه دارد. از این رو انسان‌نگاری خداوند در برخی ادیان را تلاشی از جانب بشر می‌دانند برای درک تعالی حق و درخور فهم نمودن این تعالی در حد سعه وجودی بشر و نیز میل به درگیری احساسی و عاطفی و نه فقط استدلال محض با واجب‌الوجود، که پاسخگوی نیازهای روانی او به پناهگاه و حامی و... است (رحیمیان، ص ۳۱۳). در قرآن، خداوند به صورت شخص ترسیم نشده، اما به نحوی توصیف شده است که اگر شخص می‌بود، چنین می‌بود. به این معنا که مفهوم خدا در اسلام در معرض «تشخیص» قرار می‌گیرد^۱ (مایر، ص ۳۰۲).

برخی معتقدند صفاتی که در قرآن برای خداوند برشمرده شده است همواره مؤمنان را در معرض خطر تشبیه قرار می‌داده است و تشبیه می‌تواند که مقدمه‌ای برای گرایش به بت پرستی باشد. بسیاری از الهیدانان تشبیه و تصور مکان‌مند از خداوند را اسباب گرایش اقوام به بت پرستی دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص ۵۴). در این خصوص برخی عرفای اسلامی نیز در شناخت حق تعالی به سلب روی آورده‌اند، چرا که روش ایجابی را متضمن نوعی شرک دانسته‌اند:

ای برون از وهم و قال و قیل من
خاک بر فرق من و تمثیل من (مولانا)

پاکی از آنچه عاقلان گفتند
پاک‌تر ز آنچه غافلان گفتند (سنایی)

اگر محدوده سلب مشخص شود دو سؤال به پیش می‌آید؛ نخست آنکه شخصی که از خدا سخن می‌گوید و اصطلاحاتی را به کار می‌برد، آیا این اصطلاحات در مورد خدای شخصی و غیرشخصی یکسانند؟^۲ دوم آنکه آیا این روش در نهایت به نفی هر نوع وجودی در مقایسه با آن وجود غایی منجر می‌شود؟ نکته آنکه در متون ادیان توحیدی گزاره‌های سلبی و ایجابی در مورد

خداوند به یکدیگر وابسته هستند، گزاره‌های سلبی ضرورتاً به گزاره‌های ایجابی صلاحیت می‌بخشند تا در مورد خداوند به کار گرفته شوند و خود به تنهایی مفید نیستند (Carig, p.759) از این رو در منابع الهیات می‌گویند بازگشت صفات سلبی نیز به صفات ثبوتی است زیرا صفات سلبیه به نفی نقص از ذات الهی بازمی‌گردد که مفاد آن اثبات کمال است.

فیلسوفان دینی معاصر دیدگاه‌هایی در باب سلب و روش سلبی ارائه نموده‌اند. از جمله دنیس ترنر تحت عنوان سلبی‌گری تصویری از این مسئله ارائه کرده؛ به نظر وی این روش نام الهیاتی است که در برابر پیشینهٔ جهل بشری دربارهٔ ذات خدا به کار گرفته می‌شود. او معتقد است سلبی‌گری عملکرد الهیات در پرتو آن جملهٔ آکویناس در قرن سیزدهم میلادی است که «ما نمی‌دانیم خدا چگونه موجودی است» (Turner, p.143-158).

با این حال بسیاری از محققان در پی ارائهٔ تعریفی از الهیات سلبی، تنها به روشن کردن جنبه‌ای از جوانب آن پرداخته‌اند. همان‌طور که گفته شد الهیات سلبی بر دو بعد زبانی و معرفتی استوار است. در این نوشتار تکیه بر بعد معرفتی این روش است، بنابراین از بعد زبانی آن درمی‌گذریم. یک تعریف از الهیات سلبی که ناظر بر حوزهٔ معرفتی در این رویکرد است، آن است که «شناخت چیستی خداوند به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند این است که خداوند چه نیست، نه آنکه چه هست» (توکلی، ص ۹۱). در این صورت، خداوند همان موجود متعالی دور از دسترس ذهن و اندیشهٔ بشر است.

تعالی معرفتی خداوند

این حقیقت که مسئلهٔ چیستی حقیقت وجودی مبدأ متعالی از ساحت اندیشهٔ بشری و ابزار معرفتی وی که عقل او است برتر است، در منابع دینی اسلام اعم از آیات و احادیث اشاره شده است. حضرت امیر(ع) در خطبهٔ اول نهج البلاغه می‌فرماید:

نهایت اخلاص نسبت به خداوند زدودن صفات از او است، زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است، پس کسی که خدا را با صفات مخلوقات تعریف کند او را با چیزی قرین کرده و آنکه او را با چیزی قرین کند به دو خدا قائل شده، جزء جزئش انگاشته و هر که برای او اجزایی تصور کند او را نشناخته است» (نهج البلاغه، ص ۳۲).

امام صادق (ع) نیز می‌فرماید:

کلُّ ما میزتموه باوهامکم فهو مخلوق مثلکم و مردودٌ إلیکم. آنچه را شما در عرصهٔ وهم به عنوان خداوند از دیگر موجودات متمایز ساخته‌اید مخلوقی همانند خود شماست و به خود شما باز می‌گردد» (بحار الأنوار، ص ۲۹۲).

ملا احمد نراقی در توضیح این حدیث با تفسیری زیبا و تصویری محققانه از الهیات سلبی و این نگرش به خداوند می‌گوید:

علم تو جانا به جز تصویر نیست	خود بین تصویر جز تأثیر چیست
خود خیالت می‌تراشد صورتی	سازد آن را بهر فهمت آلتی
خود تراشیده کجا یزدان بود	خاک برفرق سر نادان بود
غیر صورت نیست فهمت ای ظریف	چيست صورت غیر مخلوقی ضعیف
آنچه در ذهن تو آید ای فتی	هست مخلوقی چو تو بی دست و پا
بلکه از تو پست تر صد مرحله	هیچ کس را او نگیرد چلمله ^۳
چون نه او را کردی از کس انتزاع	بلکه خود کردیش از وهم اختراع
جمله فرزنانان در اینجا ابله‌اند	عارفان سرگشته‌اند و واله‌اند
قله‌ی این قاف را عنقا ندید	نی نهنگی قعر این یم را رسید
بحر ناپیدا کنار است ای رفیق	هین مران کشتی که می‌گرددی غریق
دشت ناپیدا کرانست ای پسر	هان مران مرکب که می‌آید به سر

(نراقی، ص ۱۳۹، ابیات ۲۷۸-۲۹۰)

سلب و ایجاب اگرچه به یک معنا می‌تواند ناظر به مقام ذات باشد اما محور اصلی بحث سلب و ایجاب صفات است که احیاناً او را به بشر همانند می‌کند از این رو باید گفت سلب و ایجاب صفات پس از مرتبهٔ ذات و در ساحت اسما و صفات خداوند جاری می‌گردد، چرا که مرتبهٔ ذات وجود لایشرط است (کاشانی) و موضوع معرفت محدود بشری قرار نمی‌گیرد.^۴ اشاره به این نکته لازم می‌نماید که نزد عرفا هستی، نظامی سلسله‌مراتبی دارد. تقسیم‌بندی عرفا از این نظام به حضرات خمس مشهور است، کارکرد آن نیز همانا تحقق فعل الهی است. نخست احدیت، حضرت ذات است که از آن با عنوان‌هایی چون غیب مطلق، غیب‌الغیوب و... نیز یاد می‌شود وجود حق به نحو به شرط لا است. در این مرتبه حضرت حق در حجاب جلال قرار دارد و هیچ کس جز خداوند آن را نمی‌شناسد (کاشانی، ص ۱۵۸-۱۵۷). دوم واحدیت که مرتبهٔ ثبوت همهٔ اعتبارات و اسما است و لاهوت هم خوانده می‌شود (کاشانی، همان). سوم حضرت جبروت که

در این عالم حقایق الهی و اسمای تنزیهی در صورت مجردات ظاهر شده‌اند. چهارم عالم مثال است. در این عالم حقایق الهی به نحو اشیای مجردة لطیفه با آثاری مادی هستند. پنجم عالم اجسام است که ناسوت نیز خوانده می‌شود، پایین‌ترین مراتب ظهور است و مربوط به اشیای مرکب و تجزیه‌پذیر و دارای ابعاد است (رحیمیان، ص ۱۵۵-۱۵۴). بسیاری از صوفیه کلمه هویت را به معنای عالم غیب مطلق به کار برده‌اند، برابر با عالم معقولی که شامل جمیع معقولات است. بدان‌گونه که دانه درخت را در خود دارد. از سویی متکلمان واژه ذات را برای دلالت بر خداوند مجرد از صفاتی که بدان‌ها متصف است به کار می‌برند چرا که در نظر آنها میان ذات الهی، من حیث هی و میان صفاتی که خداوند بدان‌ها متصف تفاوت است (نیکلسون، ص ۶-۷).

عقل، ابزار معرفتی انسان

شعاع ادراکات عقلی و محدوده شناخت آن تا کجاست و آیا اصولاً می‌توان گفت برای آن محدودیتی وجود دارد؟ در حوزه معارف الهی عقل به چه میزان نقش دارد؟ بدون تردید عقل ابزار معرفتی بشر و مایه جدایی او از سایر موجودات و اساس کلیه فعالیت‌های او و شناخت هستی و آگاهی است. همه ترقیات جهان متمدن رهاورد به کارگیری قوه عقل و تفکر و کار و فعالیت اجتماعی انسان است و به وسیله همین شعور و آگاهی است که مقام و مراتب عقلانی انسان در نظام موجودات برجسته می‌گردد. همچنین در آیات وحی موارد متعددی هست که عقل و تعقل در آن ستوده شده است، مانند: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره/۲۱۹). این چنین خداوند برای شما آیات را روشن می‌سازد، شاید اندیشه کنید و «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (نور/۶۱). این چنین خداوند برای شما آیات را روشن می‌کند شاید که بیندیشید. یا آیه «أَنْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (انعام/۶۵). چگونه آیات گوناگون را (برای آنها) بازگو می‌کنیم، شاید بفهمند.

از این رهگذر است که انسان به خاطر خصیصه عقلانی‌اش از عنایت خاص الهی برخوردار بوده و او را امتیاز بخشیده است و در پرتو همین قوه عقل و تفکر و آگاهی و شعور و معرفت، به سوی کمال در حرکت است و با تعقل به حیات انسانی خویش ادامه می‌دهد. اما نوع نگاه عارفان به «عقل» و جایگاه آن در عرفان از مسائلی است که همواره چالش برانگیز بوده و معمولاً موجب طرح اتهام «عقل‌گریزی» نسبت به عرفا می‌شود، در حالی که عقل و اهمیت دادن به آن جزء بدیهیات نوعی بشر است. به اعتقاد صوفیه انسان در پی برقراری رابطه مستقیم با مبدأ

وجودی خویش است، رابطه‌ای دو سویه که در یک سر این رشته خداست و سر دیگر انسان. لازمه نیل به این مرتبه، معرفت است که در سایه وجد و اشراقات قلبی و باطنی حاصل می‌شود. در نگرش عارف برای کسب معرفت و نیل به جمال و جلال الهی اگر راهی باشد راه عشق است نه عقل. از این روست که عرفان صوفیه با عقل و منطق میانه‌ای ندارد (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۳۰). در شرح تعرف، در باب معرفت، آن را بر دو قسم دانسته است؛ یکی معرفت حق و دیگری معرفت حقیقت. معرفت حق اثبات یگانگی خداوند است با توجه به صفاتی که ظاهر شده است. معرفت حقیقت نیز آن است که عارف راهی به این نوع معرفت ندارد، به این دلیل که صمدیت خداوند مانع از این شناخت است. چرا که صمد کسی است که جز از طریق اثبات هستی وی راهی برای شناختش متصور نیست (کلابادی، ص ۴۴۰). معرفت اولی از طریق علم بحثی و اکتسابی قابل دستیابی است، اما دومی فقط بر عارف سالکی که رونده طریق حقیقت است منکشف می‌شود.

سنایی و عقل

با توجه به آنچه مطرح شد باید دید این عقل که برخی بر آن می‌تازند و برخی آن را بر صدر می‌نشانند چه جایگاهی نزد سنایی دارد. غالباً عرفا در آثارشان به عقل با دیده تحقیر نگریسته‌اند و در بحث تقابل عقل و عشق بر آن تاخته‌اند. بسیاری از آنها فلسفه را نماد عقل و عرفان را نماد عشق دانسته و بر عقل تاخته‌اند و فلسفه را محکوم کرده‌اند. این نگرش در میان صوفیه غالب است که عقل را ناکارآمد دانسته‌اند.

سنایی نیز در اشعارش به جایگاه و توانایی‌های عقل در عرصه هستی‌شناختی و در حوزه عملی و نیز مقایسه آن با عشق پرداخته و در حدیقه بابی مستقل را به آن اختصاص داده است، گاه آن را می‌ستاید و گاه آن را عقیده می‌خواند و هیچ نقش معرفتی برای آن قایل نیست. قبلاً اشاره شد که یکی از مایه‌های سلب گروی و تشکیک در توانایی عقل بر شناخت حق تعالی است. به طور کلی در بابی که سنایی در حدیقه با عنوان عقل و عاقل و معقول باز نموده است، دو نگرش مختلف به عقل دارد. در ابیاتی آن را می‌ستاید. وی در ابتدای همان باب که با بیت زیر آغاز می‌شود، عقل را کمال شریعت می‌داند:

هر چه در زیر چرخ نیک و بدند / خوشه چینان خرمن خردند

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵)

در حروفی که پرده‌ی نقلست آخر شرع اول عقل است
(همان، ص ۲۹۶)

در جایی دیگر عقل را ازلی و ابدی می‌داند:
عقل در منزل ازل اول آخرش اول است همچو ازل
(همانجا)

از سویی آن را علت فهم شمرده است:
علت فهم و وهم و هوش آمد که برهنه برهنه پوش آمد
(همانجا)

در جایی دیگر عقل را معیار پذیرش دانسته و فرماندهی نسبت به جان دارد:
کن مکن در پذیرد او فرمان پس به جان گوید این بکن مکن آن
(همانجا)

وی سپس از عقل فعال یا همان عقل کل سخن می‌گوید و آن را مایه نجات می‌داند:
عقل فعال نام او کرده پنج حس را غلام او کرده
(همانجا)

عقل کل مر تو را رهاند زود از قرینی دیو و آتش و دود
(همان، ص ۲۹۸)

از سویی عقل نقش بازدارنده دارد و از لغزش جلوگیری می‌کند:
جوهری همچو عقل باید و بس کز پی نفس کم زند چو نفس
از جهالت تو را رهاند عقل به حقیقت تو را رساند عقل
(همانجا)

مر تو را عقل دستگیر بس است عقل راه تو را خفیر بس است
(همانجا)

از جهت دیگری سنایی عقل را میراث‌دار شرع می‌داند و می‌گوید:
وارث رسم و شرع و دین باشد از ازل تا ابد چنین باشد
(همان، ص ۲۹۷)

سنایی در نگاهی هستی‌شناختی و با نگاه به حوزه‌ی عملی معتقد است عقل سایه خداست و فرمانروای تن است و در مقایسه با دیگر مخلوقات او حاکم است:
عقل سلطان قادر خوش خوست آنکه سایه‌ی خدایش گویند اوست

سایه با ذات آشنا باشد سایه از ذات کی جدا باشد
(همانجا)

کدخدای تن بشر عقل است از همه حال با خیر عقل است
(همان، ص ۲۹۸)

عقل شاه است و دیگران حشمتند زانکه در مرتبت ز عقل کم اند
(همان، ص ۲۹۹)

وی با نگرشی فیلسوفانه در هماهنگی با فیلسوفان عقل را نخستین مخلوق می‌شمارد:
کاول آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است
(همان، ص ۶۲)

اما در ابیاتی دیگر در همین باب و مواردی دیگر به مذمت عقل پرداخته، عقل را سوداندیش و منفعت طلب دانسته و گاه برای آن نقش منفی قائل است و آن را مانع راه و عقیده و دامی خوانده که بندهای خود را بر جان آدمی می‌تند و او را از وصول به حق بازمی‌دارد:

عقل را از عقیده باز شناس نبود همچو فربه‌ی آماس
(همان، ص ۲۹۸)

عقل کان راهنمای حیلست آن نه عقل است کان عقیلست
(همان، ص ۳۰۰)

از نظر سنایی عقل در مقابل عشق ناتوان است از این رو عقل ورزی را کار فیلسوفانی چون ابن سینا می‌داند:

عقل در کوی عشق نایناست عاقلی کار بوعلی سیناست
(همانجا)

وی معتقد است نیروی عقل عقیده در بازی و حقه و... صرف می‌شود و کیاست او باشد است:

بگذر از عقل خدعه و تلبیس که عزازیل گشت ازین ابلیس
در گذر زین کیاست او باشد عقل دین جو پس رو او باش
(همانجا)

بنابراین عقل با ویژگی‌های پیش گفته دارای عیوب و کاستی‌های فراوان است، از این رو به عیب جوئی عقل پرداخته، می‌گوید:

عقل تو روز و شب چو طوفان بر سر چار سوی صرافان

این فلان خوب و آن فلان زشتست این زمین شوره آن زمین کشت ست

(همان، ص ۳۰۴)

اما به این حقیقت باید توجه داشت که سنایی همواره به عقل با یک چشم ننگریسته و برای آن مراتبی قائل است و توانایی‌های آن را نیز محدود می‌شمارد، از این رو معتقد است که عقل به منزله مرکبی است که فقط تا جایی می‌تواند انسان را برساند.

همان‌گونه که پس از وی مولوی به طور کلی دو عقل جزوی و کلی را از همدیگر باز می‌شناسد و برای هر یک کارکرد خاصی قائل است و هر یک را دارای مقامی مخصوص می‌داند و در این میان مراتبی دیگر هم هست که از فروعات آن محسوب می‌شود، او در ابیات ۴۶۶-۴۵۹ دفتر چهارم مثنوی به این مراتب و تفاوت‌های آن اشاره نموده است.

عقل شهودی و کشفی که متعلق آن حقایق اشیا فی نفسه است و رسیدن به آن به نوعی تصفیه و تزکیه و سیر معنوی و عروج روحانی دارد تا عقل جزوی به مرتبه کمال برسد... متعلق عقل کلی علم مطلق به حقایق اشیا است... از آن عقل از مرتبه تقیید به مرتبه اطلاق می‌رسد... عقل جزوی، جزئی نگر است یعنی متعلق آن اشیا مقید و جزوی است از این عقل جزوی در علوم جزوی مانند هندسه، حساب، علم طبیعت و غیره بهره گیر می‌شود (ریاحی، ص ۲-۳).

مولوی عقل کلی را عقل مجرد علوی مفارق از مادیات می‌داند که محیط بر همه اشیاست و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و معتقد است عقل جزوی (نه عقل جزئی) گرچه برای سلوک لازم است ولی اعتبار او فقط تا حدی است که به عقل کل متصل گردد و پس از آن باید در عقل کل فانی و متحد شود (مولوی، فیه ما فیه، ص ۱۴۲). در واقع عقل جزئی همان مرتبه‌ای است که فلاسفه با تمسک به آن در جستجوی حقیقت‌اند و برای اثبات اندیشه‌های خود بدان چنگ می‌زنند.

زانکه از ابر پیش آن چون واجهد نور یزدان بین خردها بر دهد

عقل جزوی عقل را بد نام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

(مثنوی، دفتر پنجم-۴۶۴)

حقیقت این است که عرفا عقل را با نگاه بیرونی نقادی کرده‌اند و به سنجش میزان توانایی و جهات مثبت و منفی آن پرداخته‌اند و گامی از فلاسفه فراتر رفته‌اند؛ چرا که فلاسفه به عقل حجیت و اعتبار کامل داده‌اند. عرفا عقل را نه نامعتبر بلکه محدود می‌دانند؛ به این معنا که همه چیز این عالم را نمی‌توان با عقل دریافت. چرا که عقل در فهم برخی مسائل ناتوان است و در

برخی از شناخت‌های خود هم دچار خطا می‌شود و گاه مشوب به هوا است. نکته دیگر آنکه معرفت منحصر در عقل نیست و راه‌های معرفتی دیگر نیز وجود دارد که از آن به طور ورای عقل تعبیر می‌کنند (فناپی اشکوری، ص ۱۰۲-۹۳).

بنابراین باید دید مشکل اساسی در این اختلاف و تعجیزها در کجاست. آیا آنان که عقل را تخطئه می‌کنند هیچ جایگاهی را برای فهم و معرفت عقلی نمی‌پندارند یا اینکه مشکل از آنجا سرچشمه می‌گیرد که اعتباری مطلق به عقل داده شود و به کمی و کاستی‌های آن توجه نشود و گرنه همین پای چوبین بی تمکین در جای خود می‌تواند مفید هم باشد. استفاده صحیح از عقل و غره نشدن به خود در این مسیر، کمال است و اینکه فرد بداند عقل تا پای شریعت در میان است فقط او را از زمین خوردن حفظ می‌کند، ولی برای رفتن تا آخر راه قابل تمکین و اتکا نیست. بنابراین سنایی که در حدیقه به ستایش عقل پرداخته است، به نظر می‌آید که ناظر به هماهنگی عقل با شریعت است و در این حوزه است که جنبه کاربردی پیدا می‌کند. از سویی مهم‌ترین علتی که او بر عقل خرده می‌گیرد آنجایی است که عقل در مقابل شرع به تعارض برخیزد، از این رو هر وقت عقل خود را از آن بی‌نیاز بداند سرزنش می‌شود و هرگاه که در برابر شریعت تسلیم باشد آن را می‌ستاید:

عقل دین مر تو را نکویاریست	گریبایی نه سرسری کاریست
عقل دین مر تو را چو تیر کند	بر همه آفریده میر کند
عقل دین جز هدی عطا نکند	تا نبردت به حق رها نکند
نفس بی عقل احمقی باشد	نوح بی روح زورقی باشد

(سنایی، ۱۳۸۳، ۳۰۳)

عقلی که هماهنگ با وحی باشد «عقل چشم و پیمبری نور است» (همان، ص ۳۱۳) ماحصل آن بینش خواهد بود، بینش همان علمی است که به شریعت و عقل تکیه دارد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۲۵۲). از سویی سنایی در نسبت‌سنجی میان دین و شریعت با عقل و بیان رابطه شریعت با عقل آموزهای دین را با عقل موافق و هماهنگ می‌داند:

نیست جز شرع و عقل و جان و دماغ خلق را در دو خطه چشم و چراغ
(سنایی، ۱۳۸۳، ۳۱۳)

فقه نبود گرد رخصت گشتن از تردامنی فقه چبود عقل و جان و دل به سامان داشتن
(شفیعی کدکنی، ۱۷۲)

شناخت اکتناهی حق

در خصوص عقل و توانایی آن در کسب معرفت، عقل وسیله شناخت است ولی نه هر شناخت و معرفتی، زیرا عقل و خرد برای درک بعضی از موجودات آفریده شده، نه همه موجودات، اگر چه ما به واسطه عقل بسیاری از مسائل و مشکلات را حل می‌کنیم اما این توانایی عقل محدود به اموری است و نمی‌توان به آن در همه مسائل، از جمله ازلیت حق تکیه داشت عین‌القضات در تمهیدات نسبت چشم عقل را با چشم بصیرت مانند نسبت پرتو آفتاب با ذات خورشید می‌داند و معتقد است قصور عقل در ادراک معانی عرفانی مانند قصور وهم است در ادراک معقولات (عین‌القضات، ۳۳). بنابراین آنچه از آن به شناخت اکتناهی (شناختی که با پی بردن به کنه ذات چیزی همراه باشد) تعبیر می‌شود نیز ناظر به این نکته است، معرفت اکتناهی ممکن نسبت به واجب محال است، زیرا محدود توان احاطه به نامحدود را ندارد، چه اینکه هیچ معلولی قدرت اکتناه علت خود را نخواهد داشت و همین برهان عقلی و فلسفی را عرفان شهودی تأیید می‌کند؛ زیرا همه عارفان واصل معترف به عجزند و نه تنها به قصور عبادی اعتراف دارند «ما عبدناک حق عبادتک» بلکه به عجز و ناتوانی در شناخت نیز اقرار دارند، «ما عرفناک حق معرفتک» و آنچه برهان و عرفان بر آن هماهنگ است و قرآن نیز امضا نموده و سنت گواهی می‌دهد... بنابر این در مورد شناخت حق تعالی چهار نکته را باید در نظر داشت: ۱. هر موجودی به اندازه هستی خویش توان شناخت خدا را دارد؛ ۲. معرفت با اعتراف به عجز از اکتناه همراه است؛ ۳. مقدار مجهول مورد عجز بیش از مقدار معلوم می‌باشد؛ ۴. مقدار مجهول نسبت به مقدار معلوم نسبت نامتناهی به متناهی است (جوادی آملی، ص ۱۹-۱۸). به تعبیر امام خمینی:

تزل لدی سرادقات جلالها اقدام السالکین... محجوب عن ساحة قدسها الاولیاء الکاملین، غیر معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلین و لا معبودة لأحد من العابدین و السالکین و الراشدین و لا مقصودة لاصحاب المعرفة من المكاشفین حتی قال اشرف الخلیقه اجمعین: ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک. از آنجا که حضرت حق در سرپرده‌ی غیب هویت است و در پس پرده‌ای نورانی است، از این رو با عنوان هویت غیبیه هیچ نام و نشانی در عالم ملک و ملکوت ندارد تا کسی آهنگ آن حقیقت کند. زیرا در آن مقام گام سالکان می‌لغزد و قلب‌های اولیاء کامل نسبت به آن ساحت در پوشش‌اند و اصولاً برای هیچ یک از انبیا و رسولان شناخته شده نیست و هیچ عابد و پرستشگر و رهروی آن مقام را نمی‌تواند پیرستد و با این اوصاف هیچ مکاشفی نیز نمی‌تواند آهنگ آن مقام کند از این رو

شریف‌ترین همگی خلاق (ص) فرمود: آن‌گونه که باید تو را شناختیم و آنچنانکه شایسته است تو را نپرستیدیم (موسوی خمینی، ص ۱۳).

عناقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه بادبه دست است دام را
فیلسوفان خردگرا که صرفاً بر عقل تکیه دارند به زعم خود به همه حقایق می‌توانند دست
یابند، حال آنکه این مسیر را با پای عقل نمی‌توان طی نمود. کمال همنشینی میان عقل و فلسفه بر
کسی پوشیده نیست و عقل اساسی‌ترین ابزار فلسفه است و فلسفه رهاورد عقل و براهین و
استدلالات فلسفی محصول عقل هستند. انسان عقل‌گرا برای شناخت خدا، با تمام نیرو کمان
استدلال را می‌کشد و تیر آن را به دور دست‌ها می‌افکند در حالی که نمی‌داند خداوند از رگ
گردن به او نزدیک‌تر است. این نشانگر محدودیت عقل است.
به اعتقاد مولانا آن‌آنکه می‌خواهند با مرکب عقل در ساحت شناخت حق تعالی بتازند، پایی
آسیب‌پذیر دارند.

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۰۵)

نالیدن ستون سنایی در میدان شناخت حضرت حق نقشی برای عقل قائل نیست و از
کاستی‌های آن پیوسته سخن گفته است. در عجز عقل از شناخت خدا، به انسان توصیه می‌کند:

به دلیلی عقل ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری

(سنایی، ۱۳۸۳، ۶۳)

چرا که از نظر او محصول عقل در این مسیر چیزی جز شک نیست:

کی شود عقل تو بدو مدرک چه نماید تو را بجز بد و شک

(همان، ص ۱۵۶)

در نگاه وی عقل کارایی لازم را برای شناخت حق ندارد و عاجز از این مرتبه است. اگر
شناختی هم حاصل شود نه به کوشش که به توفیق الهی میسر می‌شود. مایه برهان صدیقین که به
اعتقاد ملاصدرا دلپذیرترین برهان وجودی خداوند است در این بیت پیدا است (حلی، ص ۱۴۶).

به خودش کس شناخت نتوانست ذات او هم بدو توان دانست

عقل حقیقت توخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت شناخت

کرمش گفت مر مرا بشناس ورنه که شناسدش به عقل و حواس

(سنایی، ۱۳۸۳، ۶۳)

علامه حسن‌زاده آملی در توضیح این ابیات، با نگاهی سلبی شناخت را به دانش تفسیر می‌کند و می‌گوید عقل هم نیک دویده و سعی نموده و نتیجه این سعی آن است که عجز در راه شناخت او شناخت است (حسن‌زاده آملی، ص ۱۰۷-۱۰۱).

به نظر صوفیه آنچه انسان را به خدا راه می‌نماید هم خداست. اگر عقل و دلیل به معرفت راهبر و راهگشا می‌بودند، پس همه عاقلان به معرفت یکسان دست می‌یافتند. گذشته از آن، عقل و علم که متناهی و محدود است بر وجودی که بی‌حد و نامتناهی است چگونه می‌تواند احاطه داشته باشد؟ و از سویی مخلوق و صنع خدا هم نمی‌تواند انسان را به معرفت او دلالت کند. حادث فناپذیر نمی‌تواند بر آنچه پیش از او بوده است و بر آنچه بعد از او خواهد بود دلالت داشته باشد (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۳۵) امام سجاد(ع) در دعای ابوحمزه، معرفت به حق تعالی را اجمالاً مطرح کرده، آن هم نه از رهگذر ذرات بی‌مقدار ناپایدار، بلکه از راه شهود حق و فیض شامل اوست که نسبت به او آگاهی می‌یابیم: «بِكَ عَرَفْتِكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ»

آگاهی عقل نسبت به مقامات حق تعالی

پیش از این گفتیم که ساحت حضرت ذات و حضرت اسما را باید از یکدیگر تفکیک کرد. در همین خصوص ذات خدا به اعتبار تنزیه و مصونیت مطلق از ساحت ادراک، غیب مطلق یا غیب مصون نامیده شده است. به همین دلیل عارفان مسلمان از ساحت پنهان متعالی و دسترس ناپذیر الهی به ذات تعبیر کرده‌اند. با وجود این، تعبیرهای دیگر نیز در عرفان اسلامی مشاهده می‌شود. برای مثال عارفان مسلمان ذات الهی را گاه هاهوت خوانده‌اند. هاهوت مرتبه‌ای وجودی فراتر از همه ساحت‌های وجودی است (زرین کوب، ۱۳۸۳، ص ۵۶۴ و ۵۵۷).

هیچ را دل به کنه او ره نیست عقل و جان از کمالش آگه نیست

هیچ دلی به فهم کنه و حقیقت و چیستی خداوند راه ندارد و نیز عقل و روح انسانی نمی‌تواند از کمال و تمامیت او آگاه باشد. چون هم انسان و هم دل و هم عقل و روح او محدود، حادث و مخلوق‌اند و حال آنکه خدای تعالی قدیم است و حادث قدیم را در نمی‌ابد. از همین رو سنایی عقل را در شناخت حق ناکارآمد می‌بیند و شناخت اکتناهی حق را ناممکن می‌شمرد. این ناتوانی در کسب معرفت علاوه بر کاستی و محدودیت خود عقل، ناشی از تعالی معرفتی خداوند نیز

هست. سنایی با تأثیرپذیری از آیات قرآن در آثار خود به این حقیقت اشاره دارد. آیاتی چون «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صفات / ۱۸۰)

در ذات لطیف تو حیران شده فکرت‌ها بر علم قدیم تو پیدا شده پنهان‌ها

(سنایی، ۱۳۵۴، ۱۶)

خرد کمتر از آن باشد که او در وی کند منزل مگیلان چیست تاسیمرغ دروی آشیان سازد

(همان، ص ۱۱۴)

چرا که او برتر از آن است که در فهم بشر گنجد:

برتر از وهم و عقل و حس و قیاس چیست جز خاطر خدای شناس

(همو، ۱۳۸۳، ۶۱)

نطق ابکم مانده در صفتش وهم عاجز شده ز معرفتش

(همو، ۱۳۴۸، ۹۱)

از نظر سنایی نه تنها شناخت کنه ذات بلکه شناخت حقیقت صفات حضرت حق نیز ناممکن است وی در این راستا می‌گوید: وهم و فهم در داشتن درک صحیح و دریافتن ذات خدا و صفات او عاجزند

سست جولان ز عز ذاتش وهم تنگ میدان ز کنه وصفش فهم

(همانجا)

عقل مانند ماست سرگردان در ره کنه او چو ما حیران
باتقاضای عقل و نفس و حواس کسی توان بود کردگار شناس

(همان، ص ۶۲)

ذات او را نبرده ره ادراک عقل و جان و دل اندر آن ره چاک

(همو، ۱۳۸۳، ۶۴)

عقل انسان به ذات خداوند پی نمی‌برد و از ادراک او ناتوان است. حتی اگر انسان همه حواسش را در این راه به کار بندد، چیزی جز حیرانی و سرگردانی نصیب او نخواهد شد. علت این امر هم در ابیات زیر آمده، ادراک عقلی انسان گرفتار در بند ماده و در نتیجه‌گیری و استنتاج آمیخته با وهم و خطا است:

باطل است آنچه دیده آراید حق در او هام آب و گل ناید

عقل باشد به خلط و وهم محیط هر دوان لیک بر بساط بسیط
(همان، ۶۴)

با این همه، سنایی هرگز به اندیشه تعطیل و لادریگری فرو نمی‌افتد و مرز حساس میان تعطیل و لادریگری و سلب را به خوبی می‌شناسد، بنابراین در پاسخ این پرسش که آیا با این اوصاف راهی برای شناخت خدا وجود ندارد و باید به تعطیل گرایید؟ راهی که پیشنهاد می‌کند از این قرار است:

رفتن از فعل او سوی صفتش وز صفت زی سوی معرفتش
آنگه از معرفت به عالم راز پس رسیدن به آستان نیاز
(همان، ص ۱۱۳)

پس به جز ذات حق، از مراتب دیگر وجودی حضرت حق می‌توان شناختی حاصل کرد و به نام‌هایی او را نامید، گاه با اثبات و گاه با سلب صفات. در ابیات فراوانی که از وی در دست است چنین جهت‌گیری‌ای را می‌توان یافت.

ایا بی‌ضد ومانندی که بی‌مثلی وهمتایی تو آن بی‌مثل و شبهی که دور از دانش مایی
ز وهمی کز خردخیزد تو زان وهم و خرددوری زرای کز هواخیزد تو دور از آن چشم آن رای...
تو آن حسی خداوندا که از الهام‌ها دوری تو آن فردی خداوندا که خود را هم تو میشایی...
پدید آورنده‌ی خورشید و ماه و کوكب سیار نهان دارنده‌ی گوگرد سرخ و شخص عنقایی
(همو، ۱۳۵۴، ۵۹۹-۵۹۷)

برتری عشق بر عقل به عنوان راهی برای شناخت حق مطالعات فریبگی
یکی از ساحت‌هایی که سنایی ورود عقل را بدانجا محدود کرده است ساحت عشق است. بحث از عقل و عشق و تقابل آن دو و برتری هر یک، بخشی است دراز دامن که در این مقال نمی‌گنجد. در مرصاد/العباد آمده است: « میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با هم نسازند. به هر منزل که محبت رخت اندازد عقل خانه پردازد، هر کجا عقل خانه گیرد محبت کرانه گیرد... همچنانکه میان آب و آتش مصادات است، میان عقل و عشق هم چنان است. پس عقل با عشق نساخت، او را بر هم زد و رها کرد و قصد محبوب خویش کرد.

عقل را با عشق کاری نیست زودش پنبه کن تا چه خواهی کرد آن اشتر دل جولاه را
عقل نزد عشق خود راهی توان برد نه نزد شاهنشه چه کار او باش لشگر گاه را»
(نجم‌الدین رازی، ۶۰-۵۹)

سنایی نیز معتقد است عشق بدون چون و چرا بر عقل برتری دارد و به نظر وی عاشقی بسته به فرد نیست و راه توحید را با عقل نمی‌شود پیمود:

راه توحید را بعقل مجوی دیده روح را به خار مخار

(سنایی، ۱۳۵۴، ۲۰۱)

عقل تدبیر اندیش است حال آنکه عشق بر تدبیر او می‌خندد و آن را استهزاء می‌کند:
عقل را تدبیر باید عشق را تدبیر نیست عاشقان را عقل تر داکن گریبان گیر نیست

عشق بر تدبیر خندد زانکه در صحران عقل هر چه تدبیر است، جز بازیچه تقدیر نیست

(همانجا)

از نظر سنایی عشق مقوله‌ای چشمی است و با ابزار عقل حاصل نمی‌شود و اصولاً جمع این دو امکان ندارد. فرمان کنایه از امور شرعی است و از نظر سنایی از امور پذیرفتنی و تعبدی است. به اعتقاد وی تقدیر عقل آن بود که از سراپرده اسرار بیرون انداخته شود، در حالی که عشق پرورده پرده غیب و رازدار الهی است:

عقل را تقدیر چون از پرده بیرون کرد گفت گرد هر عاشق مگرد ای مختصرهان زینهار

(همان، ۲۲)

بنابراین سنایی در مقایسه عقل و عشق، ساحت عشق را برتر از عقل می‌شمارد و عقل را در تقابل با عشق تحقیر می‌کند و عشق را برتر و والاتر می‌داند؛ چرا که در احساس لذت سودستیز دنیاگریز حاصل از استغراق در زیبایی و مستی و بی‌خبری ناشی از عشق خردسوز است که آن شک و اضطراب از میان برمی‌خیزد و در خلال تجربه‌های روحی است که وصول به یقینی‌های بخش، بی‌واسطه برهان و عقل و احکام نقل تحقق می‌یابد (پورنامداریان، صپانزده). بنابراین می‌توان گفت که در سنجش و مقایسه عقل و عشق است که عرفا با عقل در قالب مخالفت با فلاسفه عقل‌گرا چون ابن‌سینا، ارسطو و... برخاسته‌اند. سنایی معتقد است «عاقلی کار بوعلی سیناست.» و در این قالب هم به فلسفه طعنه می‌زند:

رحمه للعالمین آمد طبیعت زو طلب چه ازین عاصی وز آن عاصی همی جوئی

شفاکان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جوئی شفاچون نه از دستوراو باشد شفا گردد شفا

کان نجات و کان شفا کارباب سنت جسته‌اند بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا

(همان، ۴۳)

ابیاتی نیز در حدیقه هست که عقل را در برابر عشق قرار می‌دهد و آن را ناتوان و عاجز می‌بیند:

عقل دائم رعیت عشق است	جان سپاری حمیت عشق است
(همو، ۱۳۸۳، ۱۵۶)	
در جهانی که عشق گوید راز	نه تو مانی نه نیز عقل تو باز
(همان، ص ۱۰۹)	
عاشقان سوی حضرتش سرمست	عقل در آستین و جان بر دست
(همان، ص ۱۵۶)	
عقل عزم احاطت وی کرد	غیرت عشق پای او پی کرد
(همان، ص ۳۲۹)	

اما معنای این سخن آن نیست که باید عقل را به کلی رها کرد، زیرا عقل در امور مربوط به زندگی و معیشت دنیایی بشر ضروری است. در نگاه سنایی عقل می‌تواند در مسیر عرفانی حرکت کند. او در منظومه سیرالعباد عقل را به عنوان پیری می‌داند که می‌تواند سالک را تا مراحل از سیر و سلوک هدایت کند. همین که در منظومه سیرالعباد سالک با راهنمایی عقل شروع به طی طریق می‌کند و از او مدد می‌گیرد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ۲۳۹)؛ سفر روحانی را بی‌عقل و معرفت روش میسر نشود (سنایی، ۱۳۴۸، ۲۳۹).

اعتقاد به مسائلی نظیر حسن و قبح ذاتی امور حاکی از اهمیتی است که او به عقل و خرد می‌دهد. وی در حدیقه نیز بابتی به آن اختصاص داده است. به نظر سنایی، از عقل نمی‌توان برای رسیدن به کمال استفاده کرد و آن را مقدمه‌ای برای رسیدن به معشوق قرار داد، بلکه عقل تنها یک وسیله است که تا جایی می‌توان بر آن تکیه نمود. زمانی عقل می‌تواند راهگشا باشد که از عقل کلی مدد گیرد. همان‌طور که در سیرالعباد هم سالک با مدد و گرایش که به این عقل دارد شروع به طی طریق می‌کند. «معرفت ظاهری یعنی معرفت در معنای متعارف آن تا آن اندازه که به لحاظ نمادگرایی نافذ باشد، نافع و موجه است، انسان باید پای در طریق معرفت بگذارد تا با فایق آمدن بر محدودیت‌های عقل به عرفان یعنی معرفت باطنی نائل شود» (چیتیک، ۷۹). عقل‌گرایی در ساحت معرفت به حق تعالی انسان را از خدا دور و دورتر می‌کند. پس اولاً محدوده استفاده از عصای عقل و استدلال در معرفت همان گام به گام جلو آمدن است و ثانیاً اگر انسان می‌خواهد اسیر این محدوده نباشد، باید به بال عاشقی و سرسپردگی مجهز شود تا بتواند برتر و بالاتر ببرد و به مقام شایسته انسان و انسانیت برسد (جعفری، ج ۲، دفتر ۳). سنایی عاقلی در ساحت الهی را کار دیوان می‌داند و عشق را کار آدم:

ای که ذات چو عقل فرزانه‌ست
عشق مگذار کو هم از خانه است
زیرکی دیو و عاشقی آدم
این بمان تا بدان رسی در دم
عشق در پیش گیر و دل بگذار
که ز دل خیره برنیاید کار

(سنایی، ۱۳۸۳، ۳۲۹)

می‌توان گفت بیشترین علت مخالفت عرفا با عقل، به نوع شناخت و ارتباطی برمی‌گردد که با خداوند برقرار می‌کنند. به اعتقاد آنها عارف به عنوان فاعل شناسا با تمام وجود خود، به واسطه عشقی که به خداوند به عنوان معشوق می‌ورزد، او را درمی‌یابد، با آنکه فلاسفه از طریق عقل و دلیل به دنبال معرفت نسبت به او هستند. ادعای عرفا و وجه تمایز آنها از فلاسفه عقل‌گرا که از راه عقل در پی یافتن خدا هستند، برقراری رابطه من - تو با حق تعالی است.^۵ سنایی میدان عشق را عرصه عمل می‌داند و نه حرف. عشق حقیقی، زمانی حاصل می‌شود که تعلقات فرو گذارده شود و جز معشوق هیچ در میان نباشد. به همین جهت است که در بیان ویژگی عشق حقیقی چنین می‌گوید:

دعوی عشق و عقل گفتارست	معنی عشق و عقل کردارست
عشق را بی‌خودی صفت باشد	عشق را خون دل صلت باشد...
کس نیابد به عشق بر پیروز	عشق عنق‌ای مغرب ست امروز
عاشقی کار شیرمردان است	نه به دعویست بل به برهان است...
کودکی روز دیو چشم بپوش	طفل راهی تو شوز خود خاموش

ادعای عاقل یا عاشق بودن تنها گفتار است در حالی که معنای واقعی آن عمل کردن است. صفت عاشق بی‌خودی و ترک هستی خود گفتن است و آنچه پیوند میان عاشق و معشوق را میسر می‌کند خون دل خوردن است. عشق آسان به دست نمی‌آید و اگر هم در وجود کسی فرود آمده چیزی از هستی وی باقی نمی‌گذارد. تو در راه عشق مبتدی بیش نیستی پس در این راه سکوت اختیار کن و خاموش باش (حلبی، ص ۱۴۵-۱۴۴). سنایی عشق را پدیده‌ای کمیاب می‌داند که در اختیار کسی نیست.

نتیجه

از آنجا که سنایی در عرصه شناخت ذات حق متعال عقل را ناتوان و عاجز می‌داند، لذا در حوزه معرفتی خداوند، مخاطبانش را به عدم غور در ذات تشویق می‌کند. به اعتقاد وی حق تعالی را نمی‌توان تبیین کرد و توضیح و تفسیری از او به دست داد، به همین دلیل به تنزیه روی می‌آورد و

می‌کوشد تا هر گونه معرفتی را نسبت به حضرت حق بزدايد، تا او را ذاتی معرفی کند که نه تنها مطلقاً هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد بلکه هرگز در فهم محدود مخلوقات نیز نمی‌گنجد و عقل انسان را کمتر از آن می‌داند که بتواند در ساحت شناخت حضرت حق وارد شود. اما در عرصه صفات به گونه‌ای شناخت معتقد است.

یادداشت‌ها

۱. آنچه در اینجا لازم است بدان اشاره شود این است که گرچه در قرآن آیاتی حاکی از صفات اخباری خداوند است، در نقطه مقابل آیاتی دیگر نیز هست که مضمونی متفاوت با آیات اخباری دارد، مثل آیه شریفه " لیس کمثله شیء " که آیه جامع میان تشبیه و تنزیه است. آن گونه که نویسنده مزبور ادعا نموده است آیات قرآن تنها در پی شخص‌انگاری خداوند نیستند. اما حجم عظیم آیاتی که صفات خداوند را برمی‌شمرند قابل اغماض نیست.
۲. النور استامپ در کتاب خود، درباره دین، آورده است که خدای کتاب‌های آسمانی خدایی متشخص و انسان‌وار و متصف به اکثر اوصاف انسانی است.
۳. مفت، رایگان
۴. این نیز خود متضمن نوعی سلب است که ذات در محدوده معرفت بشری واقع نمی‌شود.
۵. مارتین بوبر توصیف باریک بینانه مفصلی از تفاوت بین نحوه رابطه یک شخص با یک شیء و رابطه یک شخص با شخص دیگر به دست داده است. رابطه نخستین که بوبر آن را رابطه من - آن می‌نامد عبارت است از تحلیل برکنارانه و تصرف در اشیای بی جان و ناآگاه. ولی رابطه من - تو برعکس حاکی از درگیر شدن همه جانبه و از جان و دل مایه گذاشتن است و همانا ادراک بی‌واسطه و مستقیم است و پرداختن به دیگری همچون غایت، نه به مثابه یک شیء یا یک وسیله. چنین مواجهه‌ای به تراضی و تعامل طرفین و همدلی و هم‌سنخی رخ می‌دهد و در هشیاری و حساسیت و حضور مهر و محبت اصیل... از نظر بوبر مواجهه انسان با خداوند همواره همان بی‌واسطی و اشتغال خاطر معهود در رابطه من - تو را داراست. حال آنکه پژوهش علمی در قلمرو من آن می‌گذرد "ایان باربور، علم و دین، ص ۱۴۹".

منابع

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور، ۱۳۷۹.

- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴.
- توکلی، غلامحسین، "الهیات سلبی"، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
- جعفری، محمدتقی، شرح مثنوی، ج ۲، تهران، مرکز نشر آثار علامه محمدتقی جعفری، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر التمهید القواعد، تهران، نشر الزهراء، ۱۳۷۲.
- چیتیک و یلیام، اصول و مبانی عرفان مولوی، ترجمه جلیل پروین، تهران، نشر بصیرت، ۱۳۹۰.
- حسن زاده آملی، حسن، وقف میراث جاویدان، شماره ۱۳، بهار ۱۳۷۵.
- حلبی، علی اصغر، گزیده حدیقه الحقیقه، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- خمینی، روح‌الله، مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولا یه، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۶، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۸۶.
- رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان (سیری در نظریه تجلی و ظهور در عرفان نظری ابن عربی)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ریاحی، پری، عقل از دیدگاه مولانا، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف، تهران، نشر امیر کبیر، ۱۳۸۶.
- _____، ارزش میراث صوفیه، چ ۱۴، تهران، نشر امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- _____، در قلمرو وجدان، چ ۳، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳.
- _____، بحر در کوزه، چ ۲، تهران، نشر علمی، ۱۳۶۷ و ۱۳۸۰.
- سنایی غزنوی، ابوالمجدود، دیوان اشعار، مقدمه و حواشی محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۵۴.
- _____، حدیقه الحقیقه، مقدمه و حواشی محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- _____، مثنوی‌های حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، تازیان‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)، چ ۱۱، تهران، نشر آگه، ۱۳۹۰.
- عین القضاة، تمهیدات، به اهتمام مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۷۷.
- فتوحی، محمود، شوریده‌یی در غزنه (اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی)، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۴.

فناپی اشکوری، محمد، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، تهیه مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱.

کاشانی، ملا عبدالرزاق، *الاصطلاحات الصوفیه*، تهران، کتابخانه علمیه حامدی، ۱۳۵۴.
کلابادی، ابوبکر بن محمد، *خلاصه شرح تعرف*، تصحیح احمد علی رجایی، ج ۲، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۸۶.

مایر، فریتس، *بهاء ولد زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۶۶.

مولانا شمس الدین محمد، *فیه ما فیه*، تصحیح فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
نجم‌رازی، عبدالله بن محمد، *مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۵۲.

نراقی، احمد، *مثنوی طاق‌دیس*، ج ۲، قم، انتشارات نهان‌دی، ۱۳۹۰.
نیکلسون، رینولد آلن، *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر توس، ۱۳۵۸.

Carig, Edward, *Routledg Encyclopedia of Philosophy*, vo.16. p759, Negative Theology.

Turnner, Denys, *The Darkness of God and the Eucharistic Presence*, Modern Theology, 1999.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی