

نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

دوره جدید، شماره ۲۲ (پیاپی ۱۹) زمستان ۸۶

اندیشه کلامی سنایی در باره «عرش» و «استوا»* (علمی - پژوهشی)

جمال احمدی

دانشجوی دوره دکتری ادبیات فارسی دانشگاه یزد.

دکتر مهدی ملک ثابت

استادیار گروه ادبیات فارسی دانشگاه یزد

دکتر یدالله جلالی پندری

دانشیار گروه ادبیات فارسی دانشگاه یزد.

چکیده

یکی از شاخه های علوم اسلامی، که در میان مسلمانان در دوره هایی، رشد فزاینده ای داشته و ذهن بسیاری از دانشمندان اسلامی را به خود مشغول کرده، علم کلام و یا اصطلاحاً فلسفه اسلامی بوده است. یکی از مباحث علم کلام، جسم پنداشتن خدا و مسأله عرش و استوا است. هدف این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که دیدگاه کلامی سنایی در این باره بویژه، عرش و استوا با دیدگاه فرقه های کلامی چه تفاوتی دارد. از این رو ضمن تعریف لغوی و اصطلاحی این دو واژه، پیشینه تاریخی آنها در بین فرق مختلف کلامی مورد واکاوی قرار گرفته و وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه سنایی با دیگر متکلمان، بررسی شده است.

واژگان کلیدی: سنایی غزنوی، علم کلام، مجسمه و مشبهه

ای که در بند صورت و نقشی

بسته استوی علی العرش

صورت از محدثات خالی نیست

* تاریخ دریافت مقاله: 85/5/16

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: 85/12/6

مقدمه

آمدن اسلام به ایران، نه تنها عامل تأثیرگذاری ادب عربی بر ادب فارسی شد، بلکه از همان قرون اولیه، مفاهیم دینی و اسلامی هم بر ادب ایرانی تأثیرات زیادی نهاد و هر چه بیشتر آمده، شدت تأثیر بیشتر بوده است. گاهی تأثیر به شکل مفهومی اسلامی در میان متون فارسی است و گاهی هم با حلّ و درج آیات و روایات در لابه لای متون، حضور خود را نشان داده است. در این میان، علم کلام و باورهای دینی، یکی از آن مفاهیمی بود که در میان متون ادبی ما گاه مختصر و گاه مفصل دیده می شد. در آغاز ادب فارسی، تأثیر علم کلام، خیلی کم رنگ بود و این البته دلایلی داشت: یکی اینکه اساساً علم کلام، علم دفاع از دین در برابر شبهات معاندان و دشمنان دین است طبیعی است شاعری که همه تلاش و زحمتش، صلّه مأخوذ از پادشاه یا حاکمان دنیوی است، اصولاً کاری به شعر متکلمانه ندارد و حتی نیازی به آشنایی با علم کلام در خود احساس نمی کند. دیگر اینکه علم کلام، عقلی - استدلالی است که شعر و شاعری با آن چندان میانه ای ندارد و از این لحاظ، حداقل طبق تعریف قدما از شعر، که می گفتند: «[شعر] صنعتی است که شاعر بدان صنعت، اتساق مقدمات موهمه کند و التیام قیاسات منتجه، بر آن وجه که معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکو را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه دهد» (نظامی عروضی، ۱۳۸۲: ۴۲)، طبعاً شعر تجانس و سنخیتی با علم کلام ندارد.

با وجود این، سنایی از کسانی است که در حدیقه الحقیقه تأثیر بسیار زیادی از علم کلام پذیرفته و بویژه در بابهای اول کتاب، کمتر بیتی را می توان یافت که به گونه ای به علم کلام و باورهای اسلامی اشاره نکرده باشد. یکی از این باورها که بویژه در دوران سنایی بر سر آن جدالهای زیادی رخ داده و خونهای زیادی بر سر آن ریخته شده است، معنی واقعی جسم، عدم جسمیت خداوند و حمل به ظاهر کردن و یا تأویل کردن آیات و روایاتی است که موهم تشبیه بوده اند. به دلیل همین توجّه ها و نیز تفسیرهای گوناگون آیات و روایات، مذاهبی چون جهمیّه، حشوئیه، ظاهرئیه، مشبّهه،

مجسمه و هشامیه (که عمدتاً اعتقادات شبیه به هم داشتند) سخنی می گفتند که اشاعره و امامیه و معتزله غیر آن را باور داشتند. سنایی هم که در چنین دوره پر آشوبی، آن هم در خراسان که هنوز این سخنان در آنجا بازار گرمی داشت، زندگی می کرد از جریان برکنار نبود و در این مورد نظرگاه هایی دارد. برای باز نمودن مسأله به ناچار باید، رأی و نظر صاحبان فرقه ها، و تفاسیر گوناگون، مورد بررسی قرار گیرد و سرانجام رأی و نظر سنایی بیان شود.

جستجوی لغوی

برای ورود به مسئله، لازم است بر مبنای فرهنگهای معتبر لغت، تحقیقی لغوی در مورد دو واژه عرش و استوا بیان شود.

با توجه به تمام آیاتی که ماده سه حرفی «عرش» در آنها به کار رفته است برای ما روشن می شود که:

ریشه سه حرفی «عرش» در قرآن، هم به صورت اسم کاربرد داشته است و هم به صورت فعل. وقتی به صورت فعل به کار رفته با توجه به آیات متعدّد، شامل این معانی است¹: سقف زدن، داربست درست کردن، برافراشتن. در تمام سی و یک باری که کلمه «عرش» به شکل اسم به کار رفته به این معانی است:

۱- تخت پادشاهی؛ آنجا که سخن از تخت بلقیس در سوره نمل می شود، می فرماید:

«... وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل/ ۲۳)

(همه چیز بدو داده شده است و تخت بزرگی دارد.)

در آیات دیگری هم به همین معنی تخت پادشاهی آمده است.²

۲- معنی دیگری که در قرآن از کلمه عرش می بینیم، عرش خداوندی است که در حدود بیست و یک بار در قرآن آمده و نظریات گوناگونی در مورد آن ارائه شده است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

این کلمه در قرآن به صورت جمع نیز کاربرد دارد.³ عمده معانی آنها با مطالعه دقیق آیات، «سقف و کبر» است.

در فرهنگهای لغت برای کلمه عرش معانی گوناگونی ذکر شده است؛ از جمله راغب اصفهانی می گوید:

عرش در اصل چیزی دارای سقف است و جمع آن عروش است. «عَرَشْتُ الْكَرْمَ»؛ یعنی با درخت مو، کپر درست کردم. از همین ماده، عریش هم به معنی هودجی است که برای زن درست می کنند. «عَرَشْتُ الْبَشْرَ» یعنی: برای چاه سقف ساختم. مجلس پادشاه را نیز به دلیل علو و بلند مرتبگی عرش می گویند. گاهی به کنایه □ از عرش، عزت و سلطنت و مملکت را اراده می کنند. «ثَلَّ عَرَشُهُ» یعنی حکومت او زائل شد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۴: ۳۲۹).⁴

ابن منظور در لسان العرب، همه این معانی را با شواهد متعددی بیان می کند با این توضیح که گاهی عرش به معنی منزل و قوام امر هم آمده است. سلطنت و ملک نیز یکی دیگر از معانی است که ابن منظور برای آن ذکر می کند⁵ (ابن منظور، ۱۴۰۵، جلد ۹: ۱۳۲-۱۳۵).

کلمه دیگری که در این آیات از اهمیت والایی برخوردار است و سخنان و نظریات زیادی در مورد آن بیان شده، استواء است. ریشه این کلمه «سوی» به معنی برابری است. از این کلمه، مساوات و تسویه، هر دو به همان معنی برابری آمده است. سویت در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي.» (الحجر/۲۹) (پس او را پیراسته و آراسته کردم و از روح متعلق به خود در او دمیدم) به معنی آراسته و پیراسته و معتدل کردن آمده است. استوا نیز به معنی برابری است: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ يَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ» (رعد/۱۶): آیا کور و بینا برابرند یا اینکه تاریکی ها یکسانند؟ استوا چون با «علی» متعدی شود، معنی استقرار یافتن و برقرارشدن می دهد؛ مثل «وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (هود/۴۴): فرمان اجرا گردید و کار به انجام رسید و کشتی بر کوه جودی پهلو گرفت و یا «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس/۳): بر عرش مستوی شد و تدبیر امور کرد. استوا وقتی با «إلی» متعدی شود، معنی توجه و قصد و رو کردن می دهد. «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ» (بقره/۲۹): آن گاه به آسمان پرداخت و از آن هفت آسمان منظم ترتیب داد (قرشی، ۱۳۶۴، جلد ۴: ۳۱۶).

محکم و متشابه

با توجه به آیه هفت سوره آل عمران و آیات دیگری در سوره های دیگر،⁶ تمامی آیات قرآنی به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می شود. آیه های محکم به آیاتی گفته می شود که معنی آنها روشن و آشکار است و قرآن، آنها را امّ الکتاب می نامد. آیات متشابه هم به آیاتی گفته می شود که برای آدمیان مبهم است و معنی آن به خداوند واگذار شده است.

در مورد اینکه آیا انسانها می توانند آیات متشابه را دریابند یا نه، اختلاف است. جلال الدین سیوطی در کتاب الاتقان دو نظر بر مبنای دو تفسیری که از آیه هفت سوره آل عمران می شود، بیان می کند: یک نظر این است که اگر در آیه مذکور پس از کلمه «الا لله» وقف شود، نتیجه و برداشت این می شود که تفسیر و تأویل آیات متشابه را فقط خداوند می داند و اگر وقف را بر «الراسخون فی العلم» کنیم، این گونه برداشت می شود که راسخان در علم نیز آیات متشابه را درمی یابند (سیوطی، 1382: 11-12).

جمهور سلف عقیده دارند که باید به آیات متشابه ایمان داشت و معنی و مقصود از آنها را به خدای تعالی واگذار کرد (سیوطی، 1382: 19) اما معتزله و امامیه، رأی دوم را می پذیرند و معتقدند که راسخان در علم، معنی و منظور این آیات را در می یابند. با مطالعه تفاسیر مختلف در مورد این آیه، علاوه بر دو رأی مزبور، رأی و نظر دیگری دیده نمی شود.

آیات و روایات متشابه فراوانی هم هست که در تأویل و تفسیر آنها در باره جسم پنداری خداوند، اختلاف نظر وجود دارد. البته در این پژوهش اگر چه اشاراتی به آیات و روایات دیگر می شود بویژه آیه «الرحمن علی العرش استوی»، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.⁷

سابقه تاریخی

بنا بر آنچه گفته شده، این مسأله از آنجا آغاز شده است که برخی از مسلمانان نخستین در تفسیر برخی از آیات و روایات، که سخن از «استوا» و «عرش» و «ید» و «وجه» و «اصبع» و «جنب» و «نزول» و غیره می گفتند، تفسیر به ظاهر کردند و برخی هم

تأویل آیات و روایات را جایز دانستند (شفیعی کدکنی، 1376، جلد 2: 577). عده ای هم راه میانه برگزیدند و گفتند نه تأویل می کنیم و نه معنی ظاهری آنها را در نظر می گیریم؛ بلکه این آیات و روایات را بلا کیف می پذیریم و خود را درگیر تأویل و تفسیر آنها نمی کنیم و این آیات جزو آیات متشابه است و با توجه به نص صریح قرآن، معنی آنها را فقط خداوند می داند و حتی راسخان در علم می گویند: به آنها ایمان داریم و همه این آیات از جانب پروردگار است.

نخستین باری که پرسش آشکاری در این زمینه شده و در تاریخ به ثبت رسیده است، سؤالی است که مردی از مالک بن انس (93-179 ه.ق.) در باره آیه «الرحمن علی العرش استوی» پرسید. امام مالک در جواب آن مرد، جمله ای گفته است که به روایتهای گوناگون در کتابهای کلامی و ملل و نحل آمده است. تفسیر کشف الاسرار دو روایت از آن را ذکر می کند:

« قول مالک بن انس ، حین سئل عنه فقال : الاستواء معلوم والکیف مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعه. و عن محمد بن نعمان قال: دخل رجل علی مالک بن انس، فقال یا با عبدالله « الرحمن علی العرش استوی » کیف استوی؟ فأطرق مالک و جعل یعرق ثم قال: الاستواء منه غیر مجهول والکیف فیه غیر معقول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة ولا احسبک الا ضالاً، أخرجه عَنِّي »⁸ (المیبدی، 1382: 98).

قدیمی ترین فرقه کلامی اسلامی، فرقه قدریه بوده است و نخستین کسی که سخن از قدر راند و گفت بندگان، خود آفریننده اعمال خویش هستند و اعمال بندگان نه به قضاست و نه به قدر و نه به خواسته کس دیگر، معبد جهمی بصری (متوفی 80 هجری قمری) بود. پر واضح است که از آن پس، سؤالات و پرسشهای گوناگونی در موارد مختلف، مطرح بوده است و اگر چه تأسیس فرقه ظاهریه را به ابوبکر محمد بن داود اصفهانی (متوفی 270 هجری) منسوب می کنند (مشکور، 1372: 143)، پرسشی که در قرن دوم هجری از امام مالک می شود، گویای این است که بحث از ظواهر آیات و روایات باید در دوره مالک بن انس نیز رواج می داشته است. به آن دسته از کسانی که به ظاهر آیات و روایات باور داشتند و بدون تأویل، آنها را قبول داشتند و معنی مجازی برای آنها بر نمی تافتند، مشبهه، مجسمه و حشویه می گفتند. زیرا آنان خداوند

را جسم و شبیه انسان می پنداشتند. « شهرت آنها به حشوئه هم بدان جهت بود که آنها متهم بودند به اینکه احادیث بی اصل را که حاکی از تجسیم و تشبیه بود در احادیث صحیح وارد می کردند؛ یعنی این احادیث را که در اصل متون وجود نداشت در حشو احادیث می آوردند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۱۱).

بر اساس کتابهای ملل و نحل در گذشته، شاید مهمترین فرقه مجسمه را کرامی می دانستند. اما بنا بر تحقیقاتی که در باره کرامیه صورت گرفته است برای ما روشن شده که « محمد بن کرام سیستانی [مؤسس این فرقه] زاهدی است یگانه و عارفی است ژرف اندیش و در الهیات، متکلمی است تنزیهی و به دور از شائبه تجسیم و در عین حال، مرد عمل و اهل درگیری با حکومتها و صاحب اندیشه های انقلابی در مسائل اجتماعی و اصول مالکیت و این تصویر، درست برعکس آن چیزی است که نویسندگان کتب ملل و نحل در طول هزار و صد سال گذشته از او ساخته اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۶۷).

ابوالحسن اشعری فرقه هایی از مجسمه را ذکر کرده است. بنابراین در اینکه همه اهل تجسیم، خدا را جسم می دانند اختلافی نبوده است. آنچه بین خود مجسمه اختلاف بوده در چگونگی جسم بودن خداست. در باره این مطلب هم که آیا خدا دارای مقدار و اندازه هست یا نه، اشعری شانزده رأی آورده است (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۰۷). اینکه برخی گفته اند خدا جسمی است که هیچ یک از صفات جسم در او نیست، گویای این است که برداشت برخی از قدمای ما از جسم، ورای برداشتهای متأخران و یا برخی از گذشتگان ما در همان دوره است و اینکه هشام بن حکم، خدا را جسمی می داند^۹ که در اینجا و آنجا می تواند باشد اما جایگاه او عرش است که بدو پیوسته و عرش، خدا را در خود گرفته و محدود ساخته است (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۹۷)، تصور غیر متعارفی از جسم در آن دوره را برای ما بیان می کند. مستملی بخاری در شرح التّعرف لمذهب التّصوف هم گفته است که کرامیان جسم را قائم به ذات می دانستند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، جلد ۱: ۲۷۰).

بر مبنای سخن ابوالحسن اشعری، نظر اهل سنت و اصحاب حدیث این است که خدا جسم نیست و شباهت به چیزها ندارد. او بر فراز عرش است بدان گونه که در آیه

[خداوند بخشاینده بر عرش قرار دارد] آمده است. در پیشگاه او در سخن، پیشی نگیریم. «استواء» او بر عرش ندانیم که چگونه است. او نور است. او را صورت است و دستها و چشمهاست. به رستاخیز او و فرشتگان همی آیند. او از آسمان فرود آید؛ چنانکه در حدیث آمده. اینان هر چه در باره خدا گویند از قرآن و روایت پیامبر گرفته اند و بیش از آن چیزی نگویند» (اشعری، 1362: 109-110).

همان گونه که گذشت در کتابهای ملل و نحل، کسانی را که به ظواهر آیات و روایات باور داشتند و آنها را نه تأویل می کنند و نه قید «بلا کیف» در مورد آنها به کار می برند، عناوین مختلفی داده شده که همگی آنها ناظر بر ظاهری بودن آنان است. اما منابع ما برای چنین برداشتهایی، کتابهای فرقه ها و مذاهبی است که در گذشته توسط برخی از صاحبان فرقه ها و هواداران جدی آنها نوشته شده است و البته غالب آنها هم در جانبداری از مذهب و مسلک خود، راه افراط پیموده و غالباً با تخطئه و مخدوش کردن چهره واقعی مخالفان خود، سعی در بدنام کردن آنان و تأیید افکار خود داشته اند؛ از جمله آنها صاحب کتاب الفرق بین الفرق است که در برابر مخالفان خود، بسیار متعصب بوده و هیچ گاه ویژگیهای مذاهب دیگر را به گونه درست نقل نکرده و به همین دلیل در نقل او خلل راه یافته است. یکی دیگر از این کتابها که در تمامی کتابهای کلامی بدون شک ارجاعات فراوانی به آن می شود، کتاب الملل والنحل عبدالکریم شهرستانی است. فخر رازی می گوید: «شهرستانی مذاهب اهل عالم را به گمان خویش نقل کرده است، اما این کتاب او به هیچ روی، قابل اعتماد نیست؛ زیرا او مذاهب و فرق اسلامی را از کتاب الفرق بین الفرق استاد ابومنصور بغدادی نقل کرده و او نیز در برابر دشمنان خود تعصب بسیاری نشان داده است» (شفیعی کدکنی، 1377: 63). از این رو ظاهراً «تنها عبدالقاهر نیست که با فرق دیگر چنین برخوردی دارد بلکه تمام مؤلفان ملل و نحل این مشکل را دارند؛ مثلاً در باب همین فرقه کرامیه، حکیم سمرقندی مؤلف سوادالاعظم وقتی شمار هفتاد و دو فرقه گمراه را بنا بر حدیث معروف منقول از پیامبر _ ص _ نقل می کند، می گوید: هفتاد و یکم شیعیان اند و هفتاد و دویم کرامیان اند و هفتاد و سوم سنیان اند و جماعتیان اند و ناجیان اند» (همان: 64).

در ادامه این بحث، دکتر شفیعی کدکنی به نقل از صاحب سوادالاعظم در مورد کرامیان می گوید: «اما کرامیان قومی اند که ایمان به زبان گویند و به معرفت دل نگویند و گویند حق تعالی شخص است چون آدمیان و اندام است چون آدمیان و ایشان [کرامیان] از این هفتاد و دو ملت بدترند. بعد به روایت حدیثی می پردازد که گویا پیامبر اسلام قبلاً از وجود چنین فرقه ای در قرن سوم توسط شخصی به نام محمد کرام خبر داده است و در آن روایت مجعول، پیامبر هرگونه رابطه ای را با کرامیان مانع می شود. آنان را کافر و بی دین می خواند و لعنت خدا را نثار کسی می کند که از آنان تبعیت کند» (همان: 64-65).

حال برآستی با چنین وضعیتی چگونه می توان در مورد فرقه ها و نحله ها از کتابهای گوناگون نقلی کرد و با چه اطمینانی می توان فلان نویسنده یا مؤرخ ملل و نحل را صادق و راستگو پنداشت؟ آیا تمام تحقیقاتی که تاکنون بر مبنای آن کتابها شده و به آن آثار استناد شده از حجیت لازم برخوردار است؟ با وجود این، چون تنها منابع قدیمی ما در آن دوران، همین منابع هستند و ناگزیریم از این منابع استفاده کنیم و به آنها استناد جویم با این قید که نظر و سخن آنان را قطعی و یقینی ندانیم.

بی تردید قبل از ابوبکر محمد بن داود اصفهانی (متوفی در 270 هجری قمری) - مؤسس مذهب ظاهریه - کسان دیگری، همان طور که ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین اشاره کرده است (اشعری، 1362: 109-110) به صورت پراکنده آیات و روایات را بر مبنای ظاهر تفسیر می کرده اند.

ابوالحسن اشعری در باب مسأله عرش و استوا، همچون دیگر متکلمان رأی و نظر ویژه ای دارد. او در الایانه می گوید: اگر گوینده ای بگوید نظر شما در مورد استوا چیست؟ به او گفته می شود ما می گوئیم برآستی که خداوند بر عرشش مستوی است آن گونه که لایق و شایسته اوست (اشعری، 1397: 105). او در ادامه به این مطلب اشاره می کند که عرش بالای آسمانها واقع است و در قرآن هم آیاتی دال بر این مسأله داریم؛ از جمله در سوره الملک می فرماید: أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (الملک / 16): آیا از کسی که در آسمان است، خود را در امان می دانید که دستور بدهد زمین بشکافد. شما را فرو برد، آنگاه بلرزد و بجنبند و حرکت

بکند؟ همچنین می گوید که اگر عرش بالای آسمانها نبود، ما آدمیان به هنگام دعا و مناجات با خدا روی و دستان خود را به سوی آسمان نمی کردیم (همان: 106-107).

در مورد صفاتی که عقل به آنها گواهی نمی دهد اما ذکرشان در کتاب خدا یا خبر متواتر آمده است (صفات خبریه)، مانند داشتن وجه و ید و غیره، عقیده اشعری این است که چنین صفاتی را باید تصدیق کرد، اما به معنایی که مناسب ذات اقدس او باشد. این الفاظ اگر در مورد آدمیان بر اعضا و جوارح دلالت دارند برای ذات باری نعت و صفتند (انواری، 1379: 55). سخن اشعری گویای دوجنبه ای است که عقیده او را در موضعی میان معتزله و حشویه نشان می دهد. اعتقاد او به صفت بودن این معانی، نفی دیدگاه معتزله است که با تأویل آنها به معانی دیگر، مثلاً تأویل «ید» به قدرت یا نعمت، آنها را در واقع از معانی خاصشان تهی ساخته اند. از سوی دیگر، وی معانی ظاهری این الفاظ را هم به گونه ای بر جسمانی بودن و انسانوار بودن خداوند دلالت کنند، نمی پذیرد و این از وجوه تمایز او از حشویه است. اشعری در مورد صفات خبریه ای چون استوای بر عرش از هر کوششی برای کشف معانی این صفات پرهیز می کند و به عقیده اهل سنت و جماعت گردن می نهد که آنها را بدون بحث از کیفیتشان تصدیق می کرده اند. در حقیقت، موضع او در این خصوص بیش از آنکه به معنی تسلیم به ظاهر نص باشد، بیانگر ناتوانی عقل در فهم صفات است (همان: 55).

امام غزالی به عنوان یکی از پیروان ابوالحسن اشعری، راه میانه در پیش می گیرد. او نه به بالای تأویلهای نابجا دچار می شود و نه ظواهر آیات را چون ظاهریه می پذیرد. در مورد آیه مورد بحث می گوید: طایفه ای در بستن در تأویل، غلو و مبالغت نموده اند و یکی از ایشان احمد حنبل است تا به حدی که تأویل «کن فیکون» را هم منع کرده اند (غزالی، 1384، جلد 1: 233). سپس ادامه می دهد و می گوید: «گمان در حق احمد حنبل آن است که او می دانست استوا و نزول، استقرار و انتقال نیست و لکن از تأویل منع کرده است تا آن در، بسته گردد و صلاح خلق مرعی ماند؛ زیرا که اگر در تأویل گشاده آید از ضبط بیرون شود و از حد اقتصاد بگذرد» (همان، جلد 1: 234).

در ادامه مطلب، غزالی راه میانه را، که به اعتقاد او، راه اشعریان است بر می گزیند. به نظر او فلاسفه و معتزله در تأویل را بیشتر گشودند و «حد میانه روی، میان این افراط

و تفریط چنان باریک و پوشیده است که بر آن مطلع نشود مگر اهل توفیق که کارها را به نور الهی دریابند، نه به شنیدن «همان، جلد 1: 234».

او در احیاء علوم الدین اصولی را در معرفت ذات باری تعالی ذکر می کند. یکی از آن اصول را «دانستن آنچه باری تعالی را بر عرش استوا است به معنی که آن را خواسته است به لفظ استوا» (همان، جلد 1: 242) می داند.

صاحب الملل و النحل دسته هایی از ظاهریه را در کتاب خود نام می برد. او می گوید جماعتی که صفاتی را برای خداوند ثابت کرده اند، «صفاتی» نامیده می شوند. در مقابل، معتزله نفی صفات می کنند لذا آنان را «معطله» می گویند و سلف را «صفاتی». اما برخی از سلف در ثابت کردن صفات مبالغه می کنند تا آنجا که خداوند را به صفات مخلوق تشبیه می کنند.

او در ادامه می گوید که سلف خود دو دسته اند: «دسته ای که می گویند: ما معنی آیاتی چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و یا «خَلَقْتَ بِيَدِي» و یا «جَاءَ رَبُّكَ» و غیره را که در قرآن هست نمی دانیم و به دانستن معنی و تأویل آن هم، ما را مکلف نفرموده اند، بلکه به آن تکلیف فرموده اند که نفی تشبیه مخلوقات و محدثات کنیم از خداوند. جماعتی از متأخران بر آنچه سلف گفتند، زیاده کردند و گفتند و به ضرورت این الفاظ را بر ظاهر معانی آن فرود باید آورد و بدون آنکه به جانب تأویل رویم یا در ظاهر معنی توقّف کنیم به آن باورداشته باشیم، این جماعتند که در تشبیه خالص افتادند و از این لحاظ مخالف سلفند» (شهرستانی، 1362، جلد 1: 118-120).

یکی از کسانی که در برخی منابع او را مجسمه گفته اند، ابن تیمیه (661-728 هجری) است. او کسی است که از امام احمد حنبل دفاع کرد و نظریات خود را آزادانه ابراز نمود؛ از سلف صالح پیروی می کرد و «آنچه را خوانده و یاد گرفته بود در دفاع از اصول حنابله و محدثان به کار می برد و فقط آنان را اهل نظر می داند و بزرگان اندیشه جهان و حکمای بزرگ اسلام را به باد انتقاد سخت و عنیف می گیرد و حتی بر اشعری و غزالی و فخر رازی بی محابا می تازد. او متکلمان را مبتدعین می داند و می گوید: فلاسفه و متکلمان، حقیقتی را ثابت نکرده اند و اصولی که بنیاد نهاده اند ناحقیقت، مناقض و معارض است» (زریاب خویی، 1379: 178).

ابن تیمیه معتقد است که صفات خیری که در قرآن برای خداوند ذکر شده همگی صحیح است و تأویل بردار نیست؛ منتهی باید برای اجتناب از تشبیه و تجسیم گفت که کیفیت این صفات به دلیل خود قرآن که فرموده است: لیس کمله شیء... مجهول است (همان: 179).

ابن تیمیه برعکس آن چیزی که مرحوم زرین کوب می گوید (زرین کوب، 1373: 452)، نه اهل تشبیه است و نه تأویل. بلکه راه سلف صالح و طریقه آنان را بهترین می شمارد و همه صفات و افعالی را که برای خداوند در قرآن ذکر شده است، صحیح و درست می داند و تأویل آن را جایز نمی شمارد. او برای فرار از تهمت تشبیه می گوید: همه این صفات درست و برحق است، اما کیفیت آن مجهول است (زریاب خویی، 1379: 179).

سعدالدین تفتازانی به عنوان یکی از متکلمین بزرگ اشعری می گوید: کسانی که قائل به جسمیت و در مکان بودن و جهت دار بودن خدا بوده اند، مذهبشان بر وهمیات بنا شده و اشارات قرآنی چون وجه و ید و استوا و غیره را حمل بر ظاهر نموده اند. او پس از آوردن آیات و روایات متعددی که مشبهه آنها را بدون تأویل و آن گونه که هست می پذیرند، می گوید: «براستی که آنها ظنیاتی است شنیداری در معارضه با قطعیات عقلی و استدلالی و روشن است که نمی توان در همه آیات و روایتهای مذکور حمل بر ظاهر نمود. در حقیقت علم به معانی همه آن ها همراه با اعتقاد قلبی به حقیقت آن آیات و روایات به خدا تفویض می گردد و این موافق طریق مسلمانی است بر مبنای وقفی که در آیه و ما یعلم تأویله الا الله می شود» (تفتازانی، 1989: 50-48).

صاحب مواقف هم پس از ذکر آیات و روایات که موهم تجسیم خداوند است، همان رأی سلف را می پذیرد که استوا معلوم است و کیفیت مجهول و بحث از آن بدعت (ایجی، 1997: 30-32).

معتزله مجموعاً این آیه و آیات مشابه آن را تأویل می کنند. روش تأویل معتزله، دوری جستن از خطای روشهای لفظی و باطنی از یک سو و از سوی دیگر، ابتدای نظریه های این مذهب بر دلایل و براهین استوار است. مقصود نویسندگان معتزلی تفسیر متون به گونه ای است که بتوان آنها را بر عقل منطبق ساخت. بدین منظور آنها به تأویل

عقلانی متوسل می شوند. به عقیده آنها، چنین روشی ممکن است؛ زیرا وحی، مؤید داده های عقل است. اگر متون قرآنی معنی ظاهری تشبیهی در بر داشته باشد، باید آنها را بر اساس داده های عقل تفسیر کرد. قاضی عبدالجبار یکی از پیشوایان معتزلی می گوید: صفاتی هستند که نفی آنها از خداوند، لازم است. یکی از این صفتها، جسم بودن خداوند است. او به آیه استوا بر عرش هم اشاره کرده است و پس از نقل آیه و تفسیر مشبّه و مجسمه می گوید که استوا در اینجا به معنای استیلا و غلبه است و این معنا در لغت عرب مشهور است و سپس ابیاتی را به عنوان شاهد ذکر می کند. او عرش را هم به معنی سلطنت و ملک می داند و برای آن هم شواهدی پیدا می کند. سپس به تأویل اصطلاحاتی چون عین، وجه، ید، جنب و یمین و آمدن خداوند می پردازد و برای هر کدام معنی ثانوی در نظر می گیرد (بدوی، 1374: 450-453).

حکما و معتزله بر این عقیده هستند که صفات خدا عین ذات اوست. چون معتزله معتقد بودند خداوند نه جسم است و نه عرض، بلکه خالق جواهر و اعراض است و به هیچ یک از حواس پنجگانه ظاهری در نیاید و نه در دنیا و نه در آخرت دیده نشود؛ پس خداوند در حیّز و مکان در نمی آید و لم یزل و لایزال است. بنابراین همه آیات موهم تشبیه و تجسیم و نیز آیه «الرحمن علی العرش استوی» را تأویل، و برداشتهای خود را آزادانه ابراز می کردند.

مذهب کلامی دیگری که در آن دوران پرآشوب، طرفداران زیادی را بویژه در میان حنفیان داشت، ماتریدیه، پیروان امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی (238-333 هجری) بودند. او که در ماترید-قریه ای از نواحی سمرقند از بلاد ماوراء النهر- به دنیا آمد، هم‌دوره امام ابوالحسن اشعری بود. این مذهب از بسیاری جهات با مذهب اشعری یکسان است ولی برخی از دانشمندان ملل و نحل، حدود سیزده فقره اختلاف بین ماتریدیه و اشعری برشمرده اند.

ابو منصور ماتریدی در کتاب التوحید خود پس از اینکه آرای مختلف را در مورد عرش بیان می کند، عقیده دارد که کیفیت عرش و استوای بر آن بر ما نامکشوف است و در عین اینکه ما جسم بودن و تشبیه را از خدا دور می کنیم، باور داریم که تأویل این آیات صحیح نیست (ماتریدی، بی تا: 67-74).

با اندکی مطالعه در تفسیرهای مختلف مذاهب و فرقه‌های گوناگون به این نتیجه می‌رسیم که تفسیر و برداشت هر مفسری به این بستگی دارد که دارای کدام یک از مذاهب کلامی است. کسی که مذهب کلامی اعتزال دارد، همچون زمخشری به تأویل آیه می‌پردازد و آیه‌هایی چون «یدالله مبسوطه» یا «یدالله مغلوله» را کنایه از جود و بخل می‌داند و استوارا هم به معنی استیلا می‌گیرد (زمخشری، 1997 جلد 3: 52) و آن که مذهب کلامی اشاعره دارد، رأی و نظر او چون اشعری است (آلوسی، 1985 جلد 8: 134-135) و دیگران هم به همان صورت.

نظر سنایی

بحث از عرش و استوا و رأی و نظر در باره آن با کیفیت خداشناسی، ارتباط مستقیمی دارد. برخی از متکلمان و دانشمندان اسلامی، که در باورهای دینی خود بی‌پروایند و با اندیشه‌های جزمی، هیچ اختیاری برای انسان متصور نمی‌شوند و او را چون برگی در آغوش باد می‌دانند، نوعی خداشناسی به او می‌آموزند و برخی دیگر که با آزادی و اختیار بیشتری به این قضایا نظر می‌کنند و به تجزیه و تحلیل آن مسائل می‌پردازند، گونه دیگری از خداشناسی را ارائه می‌کنند. آن دسته از متکلمین و دانشمندانی که هیچ‌گاه آیات و روایات را تأویل نمی‌کنند به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای آن آیات و روایات را به همان معانی ظاهری گرفته‌اند؛ به عنوان مثال: اینکه خداوند در قرآن فرموده: «جاء ربك» همان معنی ظاهری آیه را اراده کرده‌اند. از این گروه، حشویه، مجسمه و مشبهه، چنین باوری را داشته‌اند. گروه دیگر گفته‌اند که ما معنی ظاهری را اراده نمی‌کنیم و آن را تأویل نمی‌نماییم، بلکه این آیه و آیات شبیه به آن را از آیه‌های متشابه می‌شماریم و معنی و مراد از آن را به خدا وامی‌گذاریم. متکلمین اشاعره و بیشتر علمای سلف و خلف همین اعتقاد را داشتند. دسته دیگر که عمدتاً شامل معتزله و امامیه‌اند به تأویل این آیات قائل بوده و معانی گوناگونی را برای آن ذکر کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد گروه دیگری در این میان وجود داشته‌اند که هم برخی از آیات را تأویل می‌کردند و هم برخی دیگر را تأویل نمی‌کردند. به اعتقاد نگارنده، سنایی می‌تواند از این دسته اخیر باشد. البته این نوع باور و اندیشه در مورد سنایی شگفتی ندارد زیرا بر اساس پژوهشهای صاحب‌نظران، سنایی ساحات وجودی

متفاوتی داشته است؛ چه در زمینه شعر و شاعری و چه در زمینه رفتارهای اجتماعی و چه در زمینه باورها و بینشهای دینی. گفته شده است که سنایی تا آخر عمر هم شعر مدحی گفت و هم به زهد پرداخت. آخرین اثر او حدیقه الحقیقه گواه این مدعاست. در این کتاب جلیل از گونه های مختلف شعر از مدح حاکمان گرفته تا هجا و عشق و حکمت و زهد، دیده می شود (شفیعی کدکنی، 1372: 25)؛ به عبارت دیگر: «اگر پژوهشگری با بررسی در آثار سنایی غزنوی بخواهد سیر عقاید کلامی و کیفیت تفکرات فلسفی وی را دریابد با شگفتی بسیار خود را با شاعری صوفی، جبری، قدری، سنی، شیعی و بالاخره رندی لابلالی و قلندر ره برده روبه رو می بیند.» (مروج، 1354: 398-408).

سنایی در حدیقه الحقیقه، بیش از هفتاد بار کلمه عرش را به کار برده است. اما آوردن این واژه در جاهای مختلف حدیقه، اقتضاهای گوناگونی دارد؛ از جمله می توان در بسیاری از ابیات، عرش را صرفاً نماد بلندی و رفعت در تقابل با فرش و یا اشاره ای گذرا همراه با سدره و لوح و طوبی در نظر گرفت.¹⁰ ولی در اوایل کتاب چند جا به روشنی نظر خود را ابراز نموده است که بر اساس آن می توان این گونه فهمید: سنایی نه اهل تشبیه و تجسیم است و نه به معنی معتزلی آن، اهل تأویل؛ بلکه نگاه سنایی به متن دین و آموزه های دینی از ذهنیت اشعری اومتأثر است و هر چند از دیگر خرمنهای فکری - عقیدتی هم خوشه چینی کرده و گاه عینک آنان را به چشم زده است، زمینه عمومی ذهن او همان ذهنیت اشعری - عارفانه است و در بررسی طرز تلقی سنایی از قرآن، باید به این نکته توجه داشت. همان طور که گفته شد، سنایی در خداشناسی اهل تنزیه است. او چه در دیوان و چه در حدیقه این موضوع را به تفصیل آورده است. در مورد اینکه خدا را با عقل بشری نمی توان شناخت می گوید:

ذات او هم بدو توان دانست	به خودش کس شناخت نتوانست
عجز در راه او شناخت شناخت	عقل حقیق بتوخت نیک بتاخت
ورنه کشناسدش به عقل و حواس	کرمش گفت مر مرا بشناس
گوز بر پشت قبه کی پاید	به دلیلی حواس کی شاید
فضل او مر تو را برد بر او	عقل رهبر و لیک تا در او

به عقیده سنایی، ذات باری تعالی قابل اشارت نیست و نمی توان در باره آن چون و چرا کرد؛ زیرا که ذات او بی نشان و بی کیف است. از هر شکل و مثلی بری است، بی ضد است و از خوردن و خفتن و شریک و شیه منزه است. علت پذیر نیست و از دگرگونی و انقسام میرا است و در مکان نمی گنجد.

آن که نام او مکان دارد ندارد خود مکان پس تودارنده مکانی در مکان چون خوانمت این و آن باشد اشارت سوی اجسام کثیف تولطفی در عبارت این و آن چون خوانمت (سنایی، 1380):

یکی از زیباترین توصیفی که سنایی از ذات و ماهیت خدا می کند در قصیده ای از دیوان قصاید و غزلیاتش دیده می شود. قصیده ای که در وحدت و بدو فطرت می گوید. در این قصیده علاوه بر اینکه ماهیت و وجود خدا را برای خواننده بیان می دارد، برخی استدلالات عقلی را هم در راه پی بردن به ماهیت خدا بی فایده می بیند. به اعتقاد او ذات خداوند مصور نیست و اگر عقل گمان می کند به ماهیت او پی برده است، پنداری وهم آمیز بیش نیست؛ چرا که اسم خدا از حد و رسم بیزار است و ذاتش هم از جنس و نوع برتر. نه مانند عرضها محمول است و نه همچون جواهر، موضوع. افعال خدا از روی قصد و عمد، امر کننده خیر و نیکویی نیست و اقوالش هم به لفظ، نهی کننده شر نیست. او از بس ظاهر است و آشکار، همچون آفتابی در سایه خود پنهان شده است. در ادامه همین توصیف وحدت خدا، توصیه می کند که مناقشات و مجادلات را رها کنید و کاری به این نداشته باشید که چرا ابلیس سجده نکرده آیا مجبور بوده یا مختار. او حل این معما را کار بشر نمی داند و «کاری که نه کار تست مسگال».

ای ذات تو ناشده مصور	اثبات تو کرده عقل باور
اسم تو ز حد و رسم بیزار	ذات تو ز جنس و نوع برتر

محمول نه ای چنانکه اعراض	موضوع نه ای چنانکه جوهر
فعلت نه به قصد آمر خیر	قولت نه به لفظ، ناهی شر
هم بر قدمت حدوث شاهد	هم بر ازلت ابد مجاور
ای گشته چو آفتاب تابان	در سایه نور خود مستر
در خلد چگونه خورد گندم	آنجا که نبود شخص نان خور
بل گندمش آنگهی بیایست	کز خلد نهاد پای بر در
این جمله همه بدیده آدم	ابلیس نیامده ز مادر
در سجده نکردنش چه گویی	مجبور بده است یا مخیر؟
گر قادر بد، خدای عاجز	ور عاجز بد، خدا ستمگر
کاری که نه کارتست مسکال	راهی که نه راه تست مسپر
	(سنایی، 1380: 271-272)

خداوند هر چه هست و هر کیفیتتی که دارد، احد است و کثیر نیست. بی‌نیاز از همه آفریده‌هاست و همه آفریده‌ها نیازمند اویند. البته وحدت و بی‌نیازی او را هم عقل نمی‌تواند بفهمد. در جهات ششگانه هم واقع نشده است. وقتی گفته می‌شود او بزرگ است به این معنی نیست که نسبت به دیگران بزرگ است، چون اصولاً نسبتی در میان نیست. ذات او برتر و والاتر از چندی و چونی است. گاهی هم که صحبتها و سخنانی در باب ماهیت خدا می‌شود، فقط برای جستجوگران ناتوان وادی معرفت حضرت حق است.

احد است و شمار از او معزول	صمد است و نیاز از او مخذول
آن احد نی که عقل داند و فهم	و آن صمد نی که حس شناسد و وهم
نه فراوان نه اندکی باشد	یکی اندر یکی یکی باشد
به چراگاه دیو بر ز یقین	چه و چند و چرا و چون راهین
نه بزرگیش هست از فزونی	ذات او بر ز چندی و چونی
از پی بحث طالب عاجز	هل و من گفتن اندر او جایز
کس نگفته صفات مبدع هو	چند و چون و چرا چه و کی و کو

(سنایی، 1374: 64)

سنایی درباره یگانگی خداوند ایات زیادی دارد و این نشانه توحید و یکتا پرستی اوست:

به ذات پاک نماند به هیچ صورت و جسم منزّهست به وصف از حلول حالت و حال
جلال وحدت او در قدم به سرمد بود صفات عزت او باقی است در آزال
به وحدت ازلی انقسام نپذیرد به عزت ابدی نیست هر اشکال
(سنایی، 1380: 349)

و یا:

نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم ننگنجی نتوان شبه تو گفتن که تو در وهم نیایی
(سنایی، 1380: 603)

(603)

و نیز:

هرچه در خاطرت آید که من آنم نه من آنم هرچه در فهم تو گنجد که چنینم نه چنانم
هرچه در فهم تو گنجد همه مخلوق بود آن به حقیقت تو بدان بنده که من خالق آنم
(سنایی، 1380: 386)

(386)

بر اساس این ایات، می توان دریافت که سنایی بیش از اینکه در پی اثبات صفت یا کیفیتی برای ذات باری تعالی باشد در اندیشه نفی هر معلومی است که در باره ذات خداوند به ذهن آدمی خطور می کند. بنابراین آنچه ما از خداوند و ذات او در می یابیم تصویری بیش نیست.

سنایی معرفت را چند نوع می داند: کم ارزشترین آن معرفت حسّی است. این معرفت، حاصل حواس پنجگانه است. نوع دوم، معرفت عقلانی است. مطابق با نظر سنایی، این نوع معرفت در راه شناخت خالق، اگر بر ادراکات عقل بالاستقلال و بدون اتکای عقل بر شرع و دین باشد، معرفتی بی ارزش و ناصواب است و اصولاً آدمی را هم به وادی هلاک می کشاند. وی این نوع معرفت را کاملاً انکار و تقبیح می کند و

حال این گروه را در راه معرفت به حال همان کوران تشبیه می نماید که می خواستند از طریق لمس کردن بخشی از بدن فیل، او را بشناسند و به دیگران بشناسانند:

با تقاضای عقل و نفس و حواس کی توان بود کردگار شناس

(سنایی، 1374: 62)

اما اگر عقل، متابع شرع گردد، قادر است سالک را تابخشی از راه رهنمون شود. «عقل رهبر است لیک تا در او» (سنایی، 1374: 64).

تنها نوع معرفتی که سنایی به تمام و کمال آن را پذیرفته و پیوسته هم به دیگران توصیه می نماید، معرفت شهودی و عینی است. معرفت شهودی حاصل تجلی حق تعالی بر دل سالک است (گوهرین، 1383، جلد 9: 314) و به این دلیل منطبق با حقیقت است. مطابق با این نظر، آن که سرانجام گوهر معرفت را به آدمی عطا می کند، خالق است نه خود انسان. اما البته که تلاش سالک برای رسیدن به این مقام بسیار پر اهمیت است. پس معرفت شهودی در نظر سنایی برترین نوع معرفت است و حصول آن، هم کوشش سالک را می طلبد و هم فضل و کرم حق تعالی را.

سنایی برای شناخت بزرگترین معرفت بشری (معرفت خدا) راهی را برمیگزیند که از همه جهات بر هیچ کدام از فرقه های کلامی منطبق نیست. اما اگر مجموعه افکار او را در نظر بگیریم و بسامد این اندیشه ها را بکاویم، او را اشعری خواهیم یافت. از نظر او عرش، که به اعتقاد ظاهریه مکان خداوند است، مخلوق خداوند و حادث است و چنین سخنی در مورد خدا در خور عز لایزالی او نیست و اگر کسی آیه را از میان جان بخواند، ذات خدا را بسته جهات نمی داند. اینکه خداوند فرموده است: «الرَّحْمَنُ عَلِي الْعَرْشِ اسْتَوَى» برای تشریف (بزرگداشت) عرش است نه جایی که خداوند بر آن قرار گرفته باشد و آدم مؤمن و دیندار، خداوند را لامکان می داند:

ای که در بند صورت و نقشی	بسته استوا علی العرشی
صورت از محدثات خالی نیست	در خور عز لایزالی نیست
زانکه نقاش بود و نقش نبود	استوا بود و عرش و فرش نبود
استوا از میان جان می خوان	ذات او بسته جهات مسدان
کاستوا آیتی ز قرآن است	گفتن لامکان زایمان است
عرش چون حلقه از برون دراست	از صفات خدای بی خبر است

ینزل الله هست در اخبار آمد و شد تو اعتقاد مدار
رقم عرش بهر تشریف است نسبت کعبه بهر تعریف است
لامکان گوی کاصل دین است سربجنان که جای تحسین است
(سنایی، 1374: 66-67)

سنایی می گوید: غیر خدا هر چه هست حادث است و فقط خدا قدیم است. عرش و کرسی هم حادث و مخلوق خداست. در ابیات زیر نیز گویی سنایی می خواهد جواب آن دسته از کسانی را بدهد که عقیده دارند عرش، آسمان نهم است. او می گوید:

با مکان آفرین مکان چه کند آسمان گر با آسمان چه کند
آسمان نبود امروز هست باز فردا نباشد او نوز هست
(سنایی، 1374: 65)

مجسمه چون معبود را محدود در مکان می دانند به نظر سنایی گمراه هستند:
هست در هر مکان خدا معبود نیست معبود در مکان محدود
مرد جسمی ز راه گمراه است کفر و تشبیه هر دو همراه است
(سنایی، 1374: 66-67)

سنایی با تمثیل داستان شهر کوران و فیل، سعی می کند مطلب را اندکی روشنتر کند. او پس از نقل داستان، که هر کس به زعم خود با لمس کردن عضوی از بدن فیل، تصویری ناصواب از آن پیدا می کند، نتیجه می گیرد که عقل، کور است و نمی تواند ذات خدا را بشناسد. این تمثیل، که کم و بیش در کتابهای قبل و بعد از سنایی آمده است، مثل خوبی است تا برداشتهای غلط فرقه ها و گروه ها را در مورد حقیقت و ذات حضرت حق نشان دهد. این تمثیل را ابوحنان توحیدی در کتاب مقابسات و هم غزالی در کتابهای احیاء العلوم و کیمیای سعادت آورده اند و به طور قطع و یقین، سنایی به آنها نظر داشته است. مولانا جلال الدین هم برای همین منظور از این تمثیل استفاده کرده است با این تفاوت که در روایت مولانا فیل را به خانه تاریک می برند. آنچه را مولانا و سنایی بر آن اصرار دارند و نتیجه داستان هم چیزی غیر از این نمی تواند باشد، این است که هر دو معتقدند:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و کبر و جهود
(مولوی، 1372، دفتر سوم: 63)

و اینکه آنان نتوانستند حقیقت را دریابند و بشناسند، آن بود که چشم کل بین نداشتند و چون شمع ایمان در قلوب آنان روشن نبود و از طریق چشم حس می خواستند حقیقت را دریابند از معرفت ناتوان ماندند و نتوانستند دریا را از کف بازشناسند:

هر یکی دیده جزوی از اجزا همگان را فتاده ظن خطا
هیچ دل راز کلی آگه نی علم با هیچ کور همره نی
جملگی را خیالهای محال کرده مانند عُتْفَرَه به جوال
از خدایی خلاق آگه نیست عقلا را در این سخن ره نیست
(سنایی، 1374: 70)

این تمثیل با همه سادگیش، شناخت خوبی را از بزرگترین معارف بشری - که خداست - به انسان می دهد. چه بسا اگر فرقه ها و گروه های کلامی با دید کل نگر، حقیقت عالم را می نگریند، همگی به یک نتیجه می رسیدند و جنگ هفتاد و دو ملت هم رخ نمی داد.

سنایی در ادامه، فصلی را در روایت مشهور امام مالک و در تأیید نظر علمای سلف صالح که رأی خود نیز هست، می آورد. او در این ابیات، بیشتر نظریات گوناگون را جاهلانه می داند و معتقد است که این گفته ها قال و قیلی بیش نیست و همچون حال کوران و فیل است؛ چرا که خداوند از چه و چند و چون، منزّه است و علم علما هم نمی تواند به کیفیت خدا پی ببرد. آدمیان باید به عجز و ناتوانی خود اقرار کنند و گرنه اصرار و پای فشردن بر جهل است. سنایی این آیه را از آیات متشابه می شمارد و موضع خود را در باره آن، «آمَنَّا» و «اسلمنا» می داند:

آن یکی رَجُلِ گفته وان یک ید بیهده گفته ها برده زحد
و آن دگر اصبعین و نقل و نزول گفته و آمده به راه حلول
وان دگر استواء عرش و سریر کرده در علم خویشان تقدیر
یکی از جهل گفته قعد و جلس بسته برگردن از خیال، جرس
وجه گفته یکی، دگر قدمین کس نگفته ورا مَطْلَبُکْ اَین

زین همه گفته قال و قیل آمد	حال کوران و حال پیل آمد
جلّ ذکره از چه و چون	انبیارا شده جگرها خون
عقل را زین حدیث پی کردند	علما را علوم طی کردند
همه بر عجز خود شدند مقرر	وای آن کوبه جهل گشت مصر
متشابه بخوان در او ماویز	وز خیالات بیهده بگریز
آنچه نصّ است جمله آمنّا	و آنچه اخبار نیز اسلمنا

(سنایی، 1374: 71)

ابیات این بخش به بعضی از برداشتهای غلط برخی از فرقه های اسلامی همانند مشبّه و مجسمه و کرامیه اشاره دارد. آنها با توجه به برخی آیات و روایات برای خدا، دست، پا، چهره و محل قرار گرفتن و افعال و صفات مخلوق قائلند. سنایی این گونه افراد را به کورانی تشبیه می کند که در برابر فیل جز ادراکات ناقص، شناخت دیگر ندارند. به همین دلیل در عنوان فصل، همان نظر مالک ابن انس را بیان می دارد و او هم می پذیرد که استوا و قرار گرفتن خداوند بر عرش، معقول و پذیرفتنی است امّا چگونگی و کیفیت آن برقراری، نزد ما روشن نیست و نمی توان آن را همانند قرار گرفتن انسان بر جایی چون اجسام دانست. در ابیات آخر این قسمت، سنایی نظر خود را در مورد آیه مورد نظر گفت. او این آیه را متشابه می داند و عقیده دارد که نباید در آیات متشابه آویخت. چون هر چه گفته شود خیالی بیش نیست. او می گوید: به محکّمات (نصّ) ایمان راسخ داریم امّا متشابهات را به خدا می سپاریم. همچنین سنایی در این ابیات، حلول را هم که معتقد جماعتی از صوفیه است رد می کند. چون به اعتقاد او حلول هم نشانه اثینیت و غیریت است در حالی که دویی و شرک در ذات حق نیست:

حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد

(شبستری، 1378: 319-)

با این وصف، سنایی در مورد برخی از آیات و روایات، تأویلاتی دارد و این شاید ناظر به وجهه عارف بودن سنایی باشد که گاهی همچون عارفان دیگر، برخی آیات را تأویل می‌کند؛ از جمله در مورد آیاتی چون: «ید الله فوق ایدیهم.» (فتح/10) و «فأینما تولوا فثم وجه الله.» (بقره/109): پس هر جا روی آورید آن جا روی خداست و «جاء ربک والملك صفاً صفاً» (فجر/23): وپروردگارت بیاید و فرشتگان صف صف آیند و روایاتی مانند: ينزل ربنا تبارک و تعالی کلّ لیلۃ الی السماء الدنیا (مدرس رضوی، بی تا، ص 95): همانا که خداوند هر شب به سوی زمین نزول می‌کند. یضع الجبار قدمیه فیها فیقول قط قط. (همان، ص 95): در روز رستاخیز، دوزخ از سوزاندن سیر نمی‌شود، سرانجام خداوند گامهای خویش را بر آن می‌نهد و می‌گوید: بس است بس است. قلب المؤمن بین إصبغین من أصابع الرّحمان. (همان، ص 107): دل مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خداوند است.

می‌گوید:

ید او قدرت است و وجه، بقاش آمدن، حکمش و نزول، عطاش
قدمینش، جلال قهر و خطر اصبعینش، نفاذ حکم و قدر
(سنایی، 1374: 64)

نظر عارفان

رأی عرفا هم در این باب غالباً چون سنایی و سلف صالح است. شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری در تفسیر کشف الاسرار نوبت سوم می‌گوید: «استواء خداوند بر عرش در قرآن است و مرا بدین ایمان است. تأویل نجویم که تأویل در این باب، طغیان است. ظاهر قبول کنم و باطن تسلیم، این اعتقاد سنّیان است و نادر یافته به جان پذیرفته طریقت ایشان است. ایمان من سمعی است، شرع من خبری است، معرفت من یافتنی است، خبر را مصدّقم، یافت را محقّقم، سمع را متّبعم، به آلت عقل، به گواهی صنع، به دلالت نور، به اشارت تنزیل به پیغام رسول، به شرط تسلیم. اما همی دانم که نه جایگیر است به حاجت که جای نمایست به حجّت، نه عرش بردارنده الله تعالی است که الله دارنده و نگهدارنده عرش است.» (المیبدی، 1382، جلد 6: 111).

در اسرار التوحید هم آمده است که شخصی از اهل هرات از ابوسعید ابوالخیر می پرسد: در آیه «الرحمن علی العرش استوی» چه گویی؟ شیخ ما گفت: «در میهنه پیرزنان باشند که یاد دارند که خدای بود و هیچ جای عرش نبود» (محمد بن منور، 1376 جلد 1: 229). ابوسعید ابوالخیر با این پاسخ، هم رأی ظاهریه و هم رأی اهل تأویل را باطل می کند و از طرفی برای قلوب سالم، جواب آن را بسیار سهل و ساده می پندارد تا جایی که حتی پیرزنان می دانند. از طرف دیگر، روایت مشهور پیامبر را فرایاد می آورد که علیکم بدین العجائز (فروزانفر، 1370: 225).

از زیباترین جاهایی که در میان کتابهای عارفان، به این آیه اشاره شده است و همچون اسرار التوحید آن را جدالی نافر جام می داند و تسلیم شدن و پذیرفتن و سکوت در برابر چنین آیاتی را توصیه می کند و مذهب مختار می شناسد، کتاب مقالات شمس تبریزی است. شمس تبریزی در قالب حکایتی این گونه پاسخ می دهد: «واعظی در شهر همدان که مشبهی بود آیاتی که موهم تشبیه اند را تفسیر می کرد. واعظ چون مشبهی بود، معنی آیات را مشبهانه گفت و احادیث روایت می کرد. در نهایت می گفت: وای بر آن کس که خدا را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند، عاقبت او در دوزخ باشد؛ اگر چه عبادت کند. زیرا صورت حق را منکر باشد و طاعت او قبول نباشد. همه جمع گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه ... هفته دیگری واعظی سنی غریب رسید. مقریان آیتهای تنزه خواندند و آغاز کردند، مشبهان را پوستین کردند که هر که تشبیه گوید، کافر شود، هر که صورت گوید هرگز از دوزخ نرهد، هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او و آن آیتها که به تشبیه ماند، همه را تأویل کرد. مردم سخت ترسیدند و گریان به خانه ها باز گشتند. یکی از مستمعین به خانه بازگشت و افطار کرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد، بر عادت، طفلان گرد او می گشتند، می راند هر یکی را و بانگ می زد، همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد پیش او بنشست. گفت: خواجه خیر است طعام سرد شد نمی خوری» و بعد از او می پرسد و اصرار می کند که چه خبر است. سرانجام مرد لب تر می کند و شروع به صحبت می نماید:

«... چه کنم ما را عاجز کردند به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت خدای را بر عرش دانید، هر که خدای را بر عرش نداند، کافر است و کافر میرد. این هفته عالمی دیگر آمد بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذراند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست. منزه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیمیم بر چه میریم؟ عاجز شده ایم. گفت: ای مرد عاجز مشو و سرگردان میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است. اگر بر جایست اگر بی جایست، هر جا که هست، عمرش درازباد، دولتش پاینده باد، توازدرویشی خود اندیش و درویشی خود کن»¹¹ (شمس تبریزی، 1349: 87-89).

نتیجه

سنایی در میان تمام جنگ و جدالهای فرقه ای که در آن دوره بوده است، موضع خود را در مورد آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» بیان می کند. او هیچ گاه به تأویل آیه مذکور نمی پردازد و ظاهر آیه را ملاک قرار می دهد. بنا بر آنچه در مورد خداشناسی سنایی گذشت، سنایی اهل تنزیه، و معتقد است که نه تنها به دلالت حواس نمی توان به معرفت دست یافت، بلکه عقل هم توانایی رسیدن به این شناخت را ندارد. تنها چیزی که عاید عقل می شود عجز و ناتوانی و اعتراف به این عجز است. پس تنها راه رسیدن به معرفت حضرت حق اقتناع از طریق کشف و شهود است که آن نیز نتیجه تلاش و کوشش بنده و کرم و دستگیری و کشش خداوند است. بنابراین اساس رأی او در این مورد همان رأی امام مالک، امام احمد و دیگر علمای سلف صالح و اشعری است. ولی همان گونه که گفته آمد برخی از آیات و روایات را تأویل می کند و معانی در خور برای آنها می یابد. به نظر نگارنده مهمترین دلیل تأویل برخی آیات و روایات توسط سنایی، آزاد اندیشی و مسامحه ای است که همه عارفان در آثار خود نشان داده اند.

پی نوشت

¹¹ مانند: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» (نحل/۶۸): پروردگارت به زنبوران عسل الهام کرد که از کوه ها و درختها و داربستهایی که مردمان می سازند برگزینند.

«وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف/۱۳۷): آنچه فرعونیان ساخته بودند و آنچه از باغهای داربست دار فراهم آورده بودند در هم کوبیدیم.^۲ از جمله آیات ۴۱ و ۳۸ سوره نمل و یوسف/۱۰۰. نمل/۴۲.

۳. مانند: «... وَ هِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا» (الحج/۴۵): [و آن قریه] به سبب ستمگری ساکنانش، فرو تپیده و بر هم ریخته است.
«وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرًا...» (انعام/۱۴۱): خداست که آفریده است باغهایی را که بر پایه استوار می گردند و باغهایی را که چنین نیستند.

۴. در قاموس قرآن سید علی اکبر قرشی، کم و بیش برای معنی عرش، همان معانی ذکر شده است که راغب اصفهانی در مفردات خود آورده است (قرشی، ۱۳۶۴، ذیل واژه عرش).
۵. نیز ر. ک به: مجد الدین محمد فیروز آبادی، قاموس المحيط، چاپ اول، نشر دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۳، ذیل واژه عرش.
۶. از جمله در سوره هود آیه یکم می فرماید: «كُنَّا نُحْكِمُ آيَاتِنَا» و در سوره زمر آیه ۲۳ می فرماید: «كُنَّا مُتَشَابِهًا مَثَانِي».

۷. برخی از این آیات و روایات متشابه، شامل موارد ذیل می شود:
«وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر/22): و پروردگارت بیاید.
«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» (بقره/210): آیا انتظار دارند که خدا و فرشتگان در زیر سایه بانهای ابر به سوی ایشان بیاید.
«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/5): خداوند بر عرش مستوی است.
«إِلَيْهِ صَعَدُ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ» (فاطر/10): گفتار پاکیزه به سوی خدا اوج می گیرد.
«وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ» (الرحمن/17): و تنها ذات پروردگار با عظمت و ارجمند تو می ماند.
«يَدُلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/10): دست خدا بالای دست آنان است.
«خَلَقْتُ يَدَيَّ» (ص/75): با دست خودم آفریدم.
«وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (الزمر/67): و آسمانها با دست راست او در هم پیچیده می شود.

«يَا حَسْرَتًا عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (الزمر/56): دردا و حسرتا چه کوتاهیها که در حق خدا کرده ام.

۸. نیز ر. ک به: احمد مصطفی المراغی، تفسیر المراغی، مجلد سوم، چاپ سوم، دارالفکر، ۱۹۷۴، ص ۱۷۳. نیز ر. ک به عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ترجمه سیّد محمد رضا جلالی نائینی، مجلد اول، چاپ سوم، نشر اقبال، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۱۹. نیز محمود آلوسی، تفسیر روح المعانی، مجلد شانزدهم، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۵، ص ۱۵۳. نیز ر. ک به محمد علی صابونی، صفوة التفاسیر، مجلد اول، دارالقرآن الکریم، بیروت، بی تا، ص ۴۵۰. نیز ر. ک به؛ محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، مجلد دوم، چاپ چهارم، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۶، ص ۵۷۸.

۹. نیز ر. ک به ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، چاپ اول، نشر امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷.

۱۰. برای نمونه می توان به این آیات مراجعه کرد: ۵/۶۰، ۸/۶۰، ۳/۶۱، ۴/۷۴، ۵/۸۰، ۱۳/۱۵۰، ۹/۱۵۷، ۱۰/۱۶۵، ۱۶/۱۹۱، ۱۷/۱۹۴، ۱/۲۰۲، ۱۳/۲۰۷، ۱۴/۲۰۷، ۶/۲۰۸، ۱۰/۲۰۸، ۱۲/۲۱۸.

۱۱. شمس تبریزی، مقالات، تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، نشر مؤسسه مطبوعاتی عطایی، تهران، ۱۳۴۹، صص ۸۷-۸۹. جامی در کتاب نقدالنصوص نیز همین رأی را تأیید می کند که می گوید: «حقّ تعالی بر عرش مستویست نه به معنی ای که مفهوم خلق باشد از استواء و تمکن و جهت و نشستن و خاستن و تکیه زدن و احاطه ذات او به مکان یا احاطه مکان به ذات او، تعالی الله عن جمیع ذالک علواً کبیراً، بلکه معنی ای که از استواء، او خواهد و لایق حضرت او باشد» (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹-۱۴۰).

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. ابن منظور. (1988). لسان العرب. بیروت. دار احیا التراث العربی.
۳. اشعری، ابوالحسن. (۱۳۹۷). الابانه عن اصول الدیانه. قاهره. دار الانصار.
۴. _____. (۱۳۶۲). مقالات الاسلامیین. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: نشر امیر کبیر.
۵. ایجی، قاضی عضد الدین. (۱۹۹۷). شرح المواقف. تصحیح عبدالرحمان عمیره. بیروت: دار الجیل.
۶. بدوی، عبدالرحمان. (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام. ترجمه حسین صابری. مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۷. تبریزی، شمس. (۱۳۴۹). مقالات. تصحیح احمد خوشنویس (عماد). تهران: نشر مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۸. تفتازانی، سعدالدین. (۱۹۸۹). شرح المقاصد. بیروت: نشر عالم الکتب.
۹. _____. (۱۳۷۶). شرح العقائد علی العقائد النسفیة. سنندج: نشر کردستان.
۱۰. جامی، عبدالرحمان احمد. (۱۳۸۱). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح ویلیام چیتیک. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. راغب اصفهانی. (۱۳۶۲). مفردات الالفاظ القرآن. چاپ دوم. تهران: نشر کتاب فروشی مرتضوی.
۱۲. زرّین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). فرار از مدرسه. چاپ چهارم. تهران: نشر امیر کبیر.
۱۳. _____. (۱۳۷۳). سرّنی. چاپ پنجم. تهران: نشر علمی.

۱۴. زمخشری، جارالله. (۱۹۹۷). **تفسیر کشاف**. بیروت: نشر احیا التراث العربی.
۱۵. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۲). **الاتقان فی علوم القرآن**. ترجمه سید مهدی حائری قزوینی. چاپ چهارم. تهران: نشر امیرکبیر.
۱۶. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۲). **الملل و النحل**. ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی. چاپ سوم. تهران: نشر اقبال.
۱۷. غزالی، امام محمد. (۱۳۸۴). **احیاء علوم الدین**. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ پنجم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۸. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰). **احادیث مثنوی**. چاپ پنجم. تهران: نشر امیر کبیر.
۱۹. فیروزآبادی، مجد الدین محمد. (۲۰۰۳). **قاموس المحيط**. بیروت: نشر دارالفکر.
۲۰. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۶۴). **قاموس قرآن**. چاپ چهارم. تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). **ترجمه رساله قشیریہ**. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۲. _____ . (۱۹۹۸). **رساله قشیریہ**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. ماتریدی، ابومنصور. (بی تا). **التوحید**. اسکندریه. دارالجامعات المصریہ.
۲۴. مدرس رضوی، محمد تقی. (بی تا). **تعلیقات حدیقه الحقیقه**. نشر مطبوعاتی علمی.
۲۵. _____ . (۱۳۷۴). **حدیقه الحقیقه**. چاپ چهارم. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۲۶. مشکور، محمد جواد. (۱۳۶۸). **سیر کلام در فرق اسلامی**. تهران: نشر شرق.
۲۷. مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴). **آفرینش و تاریخ**. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر آگه.
۲۸. المبیدی، رشید الدین. (۱۳۸۲). **تفسیر کشف الاسرار و عدّه الابرار**. چاپ هفتم. تهران: نشر امیر کبیر.

۲۹. میهنی ، محمد بن منور. (۱۳۷۶). اسرار التوحید . به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی . چاپ چهارم . تهران : نشر آگه .
۳۰. نظامی عروضی سمرقندی . (۱۳۸۲) . احمد بن عمر بن علی . چهار مقاله . چاپ دوم . تهران : نشر زوار .

مقالات

۱. زریاب خویی ، عباس : (۱۳۷۹) مدخل «ابن تیمیه» دایره المعارف بزرگ اسلامی ، جلد سوم ، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی ، تهران ، نشر مرکز دایره المعارف ، صص ۱۷۱-۱۹۳
۲. شفیعی کدکنی ، محمد رضا : (۱۳۷۷) چهره دیگر محمد بن کرام سیستانی ، مندرج در: ارج نامه ایرج به کوشش محسن باقرزاده: تهران ، نشر توس ، صص ۶۱-۱۱۳
۳. انوار ، محمد جواد : (۱۳۷۹) مدخل «اشعری» ، دایره المعارف بزرگ اسلامی ، جلد نهم ، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی ، تهران ، نشر مرکز دایره المعارف ، صص ۵۰-۶۶