

## مفهوم تنزیه از دیدگاه غزالی و سنایی\*

منیره فرضی شوب<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید مهدی زرقانی<sup>۲</sup>

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

سنایی و محمد غزالی دو شخصیت سرنوشت ساز در فرهنگ و ادب این سرزمین هستند که آثارشان نقطه عطفی در میراث گرانقدر عرفانی ماست. پرسش اصلی این مقاله که بررسی تطبیقی آراء این دو اندیشمند در مبحث «تنزیه» است، دقیقاً در نقطه تلاقی آراء آن دو شکل می‌گیرد. آیا سنایی در برخورد با آثار غزالی اصل را بر اقتباس صرف گذاشته یا برخورد خلّاق را اساس قرار داده است؟ هر چند بررسی ما فقط به موضوع «تنزیه» محدود می‌شود، اما مقاله در عین حال می‌تواند دورنمایی از طرز مکالمه سنایی با آثار غزالی را پیش چشم خوانندگان ترسیم کند. برای رسیدن به پاسخ، ایده‌های هر کدام از دو شخصیت فوق را به صورت تطبیقی درباره مفهوم «تنزیه» و در ذیل چند عنوان اصلی بررسی کرده‌ایم: تنزیه و تشبیه، مسأله استوا بر عرش، تأویل آیات و احادیث، نسبت خالق با گناهان انسان و تبیین برخورد خلّاقانه سنایی با این موضوعات، از جمله بحثهای محوری این مقاله است.

کلیدواژه: سنایی، حدیقه، غزالی، آراء کلامی، تنزیه.

## ۱. درآمد

امام ابو‌حامد محمد غزالی، فقیه و متکلم بزرگ حنفی‌مذهب قرن پنجم هجری که آثار کلامی و اعتقادی وی پیوسته از منابع بسیار مهم و مورد مراجعه علما، فقها و حتی شاعران پس از وی بوده است، در دو اثر برجسته خود یعنی *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* و نیز در کتاب کم حجم اما ارزشمند *مشکاة الانوار*، به تفصیل دربارهٔ تنزیه سخن گفته است.

سنایی غزنوی، شاعر مضامین زهدی و عرفانی قرن پنجم و نخستین کسی که مضامین عرفانی را به شکلی گسترده و رسمی وارد حوزهٔ شعر فارسی نموده است نیز در مثنوی گرانقدر خود \_ *حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه* \_ به این بحث پرداخته است. با اینکه این شاعر حکیم، تا حدود زیادی تحت تأثیر اندیشه‌های غزالی بوده و به نوبهٔ خود در انتقال اندیشه‌های وی به بزرگان دوران‌ساز پس از خود، یعنی عطار و مولانا نقش بسزایی داشته است، اما چنانکه خواهیم دید، در ارتباط با آثار غزالی یک اقتباس‌کننده و مقلد صرف نیست، بلکه در آنچه از او وام گرفته دخل و تصرفی روا داشته است.

واقع امر این است که آبخوره‌های فکری سنایی، آثار متفکرانی از حوزه‌های مختلف فکری - عقیدتی است؛ از متکلمین اشعری گرفته تا معتزلی، از بوعلی گرفته تا غزالی، از عرفا گرفته تا اهل حدیث<sup>۱</sup>. آن‌طور هم که از حدیقه برمی‌آید، سنایی در دورهٔ پایانی عمر، یعنی زمان سرودن حدیقه، نسبت به استفاده از یافته‌های فرقه‌های مختلف، تساهل و تسامح بیشتری به خرج می‌دهد. اساس کار او در این مکالمه با متون مختلف مبتنی است بر اصل «اقتباس توأم با ابتکار» نه فقط اقتباس. او مضمون‌ها را از سرچشمه‌های مختلف می‌گیرد و در کارخانهٔ ذهن و زبانش به آنها هویتی سنایی‌وار می‌دهد، سپس در هیأتی که خود قبول دارد، آنها را به شعر درمی‌آورد. در ارتباط با غزالی نیز همان اصل «اقتباس توأم با ابتکار» را اساس کار خود قرار داده است.

باری، با توجه به جایگاه ویژه و اهمیت درخور این دو، یکی «متکلمی بزرگ» و دیگری «شاعر- عارفی» برجسته، در این مقاله برآنیم تا به مقایسه آرای این دو تن در باب مسأله تنزیه و وجوه اشتراک و افتراق نظرهای آنان پردازیم. حوزه بررسی ما از یک طرف حدیقه سنایی است که نماینده اعتقادات عرفانی و کلامی شاعر است و از طرف دیگر، سه اثر برجسته غزالی: یعنی *احیاء علوم الدین*، *کیمیای سعادت* و *مشکاة الانوار*. از این رو مبحث کلی تنزیه در ذیل چند عنوان فرعی مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته طبیعی است که به دلیل نزدیکی مضامین، گاهی عناوین و مباحث تداخل معنایی پیدا می‌کنند.

آنچه بتوان از آن با عنوان پیشینه تحقیق در موضوع این مقاله یاد کرد، یکی کتاب *زلف عالم‌سوز* است و دیگری *آسمان و خاک*. همچنین باید از مقاله «اندیشه کلامی سنایی درباره عرش و استوا» یاد کنیم که هر کدام به پاره‌ای از مباحث مطرح شده در این مقاله پرداخته‌اند و نویسندگان مقاله حاضر از منابع مذکور نیز بهره برده‌اند.

## ۲. بحث

اگر قرار باشد از میان مباحث کلامی چند موضوع پر دامنه و بحث‌برانگیز را معرفی کنیم که در حاشیه آن گفتگوهای فراوانی درگرفته، بی‌هیچ تردیدی مبحث «تنزیه» یکی از آنها خواهد بود. نه تنها متکلمان مسلمان بلکه تقریباً پیروان تمام فرقه‌های فکری - عقیدتی، هر یک فراخور حال و مقام، به این موضوع پرداخته‌اند. این اختلاف نظرها و بحث و جدل‌ها در گنگ بودن معنای خود، اصطلاح یا تعریف فرهنگ نامه‌ای آن ریشه ندارد بلکه برعکس، در فرهنگ‌های عمومی و تخصصی معنای این واژه کاملاً روشن است. در فرهنگ *تعریفات* جرجانی درباره معنای این واژه آمده است: «تنزیه: منزّه دانستن خداوند از اوصاف بشری است» (جرجانی، ۱۳۷۷، ص ۴۶). نویسنده فرهنگ *اصطلاحات عرفانی* کمی مفصل‌تر بدان پرداخته و آن را اینگونه تعریف می‌کند: «تنزیه در نزد عارفان، منزّه کردن خداوند است از صفات بندگان. چنان که گویند او یگانه

است و قائم به ذات است و جوهر و عرض نیست و وی را در هیچ کالبد فرود آمدن نیست. و هر چه در خیال آید و در خاطر آید از کمیت و کیفیت، وی از آن پاک است» (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹). در فرهنگ معارف اسلامی نیز تنزیه با همین رویکرد کلامی عرفانی تعریف شده است: «تنزیه: (اصطلاح عرفانی) عبارت از انفراد قدیم است به اسماء و اوصاف و ذات او آن طور که مستحق است و منزّه کردن عبد از صفات حق است» (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶).

در ژرف‌ساخت این تعاریف فرهنگ‌نامه‌ای، تنزیه دو سویه دارد: نخست، تنزیه «حق» از صفات بشری و دیگر، تنزیه «بشر» از دارا بودن صفات الهی؛ اما البته آنچه پیوسته در کانون گفت‌وگو متکلمین و عرفا قرار داشته، سویه نخست بوده است و ما نیز در این مقاله همان را بررسی خواهیم کرد.

در حوزه معرفت الهی، زمانی که از تنزیه سخن می‌رود منظور منزّه دانستن خداوند است به عنوان جوهر قایم به ذات و وجود مطلق از تمامی صفاتی که شایسته مخلوقات است به عنوان موجوداتی ممکن‌الوجود که ماهیتی وابسته به غیر و عرضی دارند. «کلمه شهادت (لا اله الا الله) که گوهر تعالیم اسلامی و از جمله تعالیم تصوف را در نهایت اختصار بیان می‌کند نیز شامل دو بُعد مکمل است: نخست، تعالی یا قیاس‌ناپذیری (تنزیه) و دیگر ردّ حلول یا همانندی (تشبیه). بُعد «تنزیه» بیانگر آن است که خدا متمایز و منزّه از همه موجودات است و هیچ چیز را مطلقاً با او قیاس نتوان کرد و بُعد «ردّ حلول یا تشبیه» نیز حاکی از آن است که همه موجودات، واقعیت وجودی‌شان را از خدا دریافت می‌کنند و بنابراین در حاقّ و حقیقت ذات خویش، واقعیتی بیرون از وجود او ندارند» (عباسی، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

تا اینجا اختلاف نظر چندانی وجود ندارد. اما درباره این که دقیقاً چه افعال و صفاتی را باید از خداوند سلب نمود و آن دسته از آیات قرآن را که در ظاهر، وجودی جسمانی برای خداوند قائل شده‌اند چگونه باید تفسیر کرد، بین نحله‌های کلامی اتفاق نظر وجود ندارد. گروه‌هایی مانند مشبّهه و مجسمه همان تفسیر ظاهری آیات را

می‌پذیرند ولی جسمانیت خداوند را متفاوت با جسمانیت بشری می‌دانند و سایر فرقه‌های کلامی شیعه و سنی معتقد به نفی صفات جسمانی از ذات حق هستند.<sup>۲</sup>

### ۳. نسبت خالق با «وهم انسانی»

از آنجا که بحث درباره تنزیه با قوه واهمه انسان ارتباط پیدا می‌کند، بهتر است ابتدا تعریفی روشن از «وهم» بیان شود. جرجانی در تعریف این اصطلاح می‌گوید: «ألوهم: قوه‌ای جسمانی در انسان که محل آن تهیگاه میانی مغز است. کار وهم، ادراک معانی جزئی متعلق به محسوسات است، مثل شجاعت و سخاوت زید. این قوه فرمان می‌دهد که گوسفند از گرگ بگریزد و فرزند مورد عطف قرار گیرد و بر همه قوای جسمانی حاکم است و قوای عقلی در خدمت آن است. نیز وهم عبارت است از ادراک معانی جزئی و متعلق به معنای محسوسات» (جرجانی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۰).

آنچه در این تعریف مورد تأکید ماست، کار وهم یعنی: «ادراک معانی جزئی متعلق به محسوسات» است. بنابراین موضوع شناخت «وهم»، شامل پدیده‌هایی است که اولاً محسوس باشند و ثانیاً متشکل از معانی قابل تجزیه. از آنجا که ذات باری تعالی نه محسوس است و نه قابل تجزیه، نمی‌توان به مدد «وهم»، آن ذات متعال را شناخت و دقیقاً همین‌جاست که مفهوم «تنزیه حق از آنچه در وهم آید»، معنا پیدا می‌کند.

هر گونه توهم و تصور ذهنی ما نسبت به وجودی که خود را غیرمادی و خارج از محدوده زمان و مکان، تعریف کرده، در واقع، خارج کردن اوست از ذات بلاکیف و تنزک دادن او تا حدی که در نیروی تخیل ناقص آدمی جای گیرد. این چیزی است که خداوند با قول «سبحان الله عما یصفون» (صافات (۳۷): ۱۵۹) خود را از آن بری می‌سازد. درست به علت همین خصلت ذاتی «وهم» است که متکلم بزرگی مثل ابوحامد غزالی به صراحت اعلام می‌دارد: «معنی تنزیه و تقدیس در حق باری - تعالی - آن است که پاک و مقدس است از هر چه در وهم آید و در خیال بندد» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۰).

مضمون تنزیه خالق از دریافت‌های وهم، منحصر به نوشته‌های غزالی نمی‌شود و در آثار متکلمین و صوفیه نخستین تبدیل به یک موتیف (عنصر تکرار شونده) می‌شود. سنایی در ابیاتی از حدیقه و احتمالاً به تأثیر از غزالی همین مضمون را اینگونه بیان کرده است:

۱- سست جولان ز عزّ ذاتش وهم

تنگ میدان ز کنه وصفش فهم

۲- نیست از راه عقل و وهم و حواس

جز خدای ایچ کس خدای شناس

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۱)

۳- باطل است آنچه دیده آراید

حق در اوهام آب و گل ناید

۴- وهم و خاطر دلیل نیکو نیست

هر کجا وهم و خاطر است، او نیست

(همان، ص ۸۲)

۵- چون برون از کجا و کی بود او

گوشه خاطر تو کی شود او

(همان، ص ۶۶)

۶- چه کنسی وهم را به جستش حث

کی بود با قدم، حدیث حدث

(همان، ص ۶۴)

۷- وصف او زیر علم نیکو نیست

هر چه در گوشت آمد، آن او نیست

(همان، ص ۸۱)

تردیدی نیست که فضل تقدم در طرح این مضمون از آن غزالی است، بخصوص در ابیات ۱ و ۲ سایه سنگین غزالی کاملاً محسوس است. تا آنجا که گویا شاعری

حکیم، عقاید متکلمی فقیه را در هیأت کلام منظوم درآورده است. اما تفاوت‌هایی هم در دو متن وجود دارد که برتری شگرد سنایی شاعر را نشان می‌دهد. بخشی از این تفاوت‌ها مربوط به شیوه بیان است؛ یکی کلام مشور را برگزیده و دیگری کلام منظوم را با امکانات خاصی که زبان شاعرانه دارد. این، در جای خود، موضوع با اهمیتی است. دوم، تفاوت در زاویه دید دو فرزانه است. چنین به نظر می‌رسد که غزالی در بیان خویش، جانب «خدایی» مسأله را مد نظر داشته که عبارت است از تقریر «منزه بودن خالق»، چه انسان دریا بد و چه درنیابد. حال آنکه سنایی زاویه دیدش را معطوف به سویه انسانی موضوع کرده و گفتار خود را بر «نقص قوای ادراکی انسان» در شناخت خداوند متمرکز می‌کند. درست است که هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند اما غزالی، از طرف الهی مسأله را مطرح می‌کند و سنایی از طرف انسانی آن. دغدغه سنایی، «انسان» و قوای ادراکی اوست و برای غزالی، خدا و منزه بودنش اصالت دارد. سنایی انسان‌مدارتر و واقع‌گراتر است.

این مشخصه نیز که سنایی در آیات ۳، ۵ و ۶ به کلامش کیفیت استدلالی می‌دهد و گویی بر آن است تا از طریق ایجاد رابطه تباین میان «وهم انسان» و «امکان شناخت خداوند»، خواننده را بطور مستدل قانع کند که چنین چیزی میسر نیست؛ اما غزالی در بیان مسأله از شیوه «امری - خطابی» استفاده می‌کند، دلیل دیگری است بر تفاوت دیدگاه آن دو نسبت به انسان. یکی به ادای وظیفه شرعی اصالت می‌دهد و معتقد است که انسان باید بپذیرد؛ خواه قانع شود یا نشود. دیگری به اینکه مخاطبش را قانع کند اصالت می‌دهد و فهم انسان برایش موضوعیت دارد. این اصالت دادن سنایی به فهم انسان به عنوان یک ویژگی برجسته شیوه تفکر وی، در اغلب مباحث نظری حدیقه مشاهده می‌شود.

#### ۴. نسبت خالق با زمان، مکان، کیفیت و کمیت

موضوع دیگری که در نظر متکلمین و صوفیه نخستین با مبحث تنزیه پیوند می‌یابد، میرا دانستن حق تعالی است از جای گرفتن در مکان و زمان. این دو از ضروریات عالم

ماده است و حادث. با اثبات غیرمادی و قدیم بودن خدا، مکان‌دار و زمان‌دار بودن از وی سلب می‌گردد. هر چند پاره‌ای صفات که در متن وحی یا متون مقدس به خدا نسبت داده شده مثل «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»، در ظاهر، بیانگر مفهوم حضور خدا در مکان و زمان است اما باید توجه داشت که حضور او از نوع فیزیکی و قابل سنجش با معیارهای علمی و دنیایی نیست بلکه به معنای احاطه و شمول علم او بر تمام اجزای هستی است. چنان که شاعری به نام میسری از شاعران قرن چهارم هجری پیشتر از سنایی این مضمون را این گونه بیان کرده است:

«نه‌اندر جای و نه جای و نه بر جای  
 نه بر جایی کزو می‌جای بر پای  
 روا ناید که هرگز جای گیرد  
 و یا خود جای را هرگز پذیرد  
 نیازش گر سوی جای اوفتادی  
 که کم بد جای چون او ایستادی  
 پس آن‌گه گر بدی جایی به کارش  
 همیشه همچو بایست یارش  
 که تا او بود بی دستور بودست

ز مانستن به چیزی دور بودست

(آصفی، ۱۳۷۶، ص ۴۵)

از طرف دیگر، تنزیه خداوند از صفت حضور در زمان و مکان به طور منطقی با بحث رؤیت، تضاد پیدا می‌کند. به گونه‌ای که بیشتر فرقه‌های کلامی اهل سنت، که به مسأله رؤیت خداوند در روز قیامت اعتقاد دارند برای پرهیز از افتادن در دام تجسیم و جایمند دانستن خداوند، دیدار او را «بلاکیف» توصیف کرده و مخاطبان را از پرسش درباره آن منع کرده‌اند. زیرا اعتقاد به مسأله دیدار حق، طبعاً باید همراه با جایمند دانستن و جسمانی بودن خداوند باشد.



برای، ابوحنیفه که خود از ائمه چهارگانه اهل سنت و بنیان‌گذار مذهب حنفی است، در کتاب وصیت نامه چنین گفته است: «و نقر بان لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق بلا کیفیه ولا تشبیه ولا جهة (و ما اقرار می‌کنیم به اینکه لقای خدای تعالی برای اهل بهشت حق است، لقایی بدون کیفیت، بدون تشبیه و بدون جهت)» (پورجوادی، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

غزالی نیز که خود یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان در حوزه کلام اهل سنت به شمار می‌آید، در بحث «رؤیت» سعی می‌کند تا درحین اثبات رؤیت، خدا را از «جهت و جسمانیت» منزّه سازد و برای نیل به این منظور، از دلایل عقلی و نیز توجیهات عرفانی استفاده می‌کند: «وی از راه استدلال محض کوشش می‌کند که به معتزله بگوید رؤیت خدا مستلزم این نیست که ما او را جسم بدانیم و مرئی را در جهت و در مقابل رائی بینداریم. غزالی، در واقع، موضع خود را حد وسط دو موضع افراطی می‌داند، یکی موضع حشویه (مشبهه و مجسمه)، دیگر موضع معتزله. حشویه به افراط گراییدند، چه رؤیت خدا را در جهت پنداشتند، بنابراین به جسمانیت قایل شدند. معتزله نیز از سوی دیگر به افراط گراییدند، بدین معنی که رؤیت خدا را همراه با جسمانیت و در جهت بودن او را نفی کردند. اشکال این گروه این بود که رؤیت را مستلزم در جهت بودن می‌پنداشتند... غزالی در کتاب محبت از راه بیان ماهیت رؤیت، سعی می‌کند جایز بودن آن را اثبات کند. رؤیت از نظر او غایت کشف و به معنای مشاهده و لقا است. چون رؤیت، کمال کشف است وقوع آن نیز به آخرت موکول شده است... تعریف رؤیت به عنوان شناخت قلبی، عقیده ای است عرفانی و غزالی با این عقیده در واقع از موضع رسمی اهل حدیث و سنت، چه حنابله و چه ماتریدیه و اشاعره، از جهتی فاصله می‌گیرد. عقیده رسمی اهل سنت این بود که رؤیت خدا در آخرت با چشم سر، انجام می‌گیرد. اما غزالی در مقام یک صوفی بر رؤیت قلبی تأکید می‌ورزد.» (پورجوادی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۱-۱۰۰)

چنانکه می‌بینیم غزالی در جایگاه یک متکلم معتقد به اصول اشعری، نخست سعی می‌کند امکان‌پذیر بودن رؤیت را ثابت کند سپس با رویکردی عرفانی و بیان اینکه

رؤیت حق «دیداری قلبی» است نه «مشاهده‌ای که با چشم سر» صورت گیرد، می‌کوشد تا خداوند را از قرار گرفتن در محدوده مکان و زمان منزّه سازد. وی در جای‌جای آثار خویش بر مسأله تنزیه خدا از جا و مکان تأکید می‌ورزد و خداوند را از مکان‌داری و زمان‌داری منزّه می‌داند: «منزّه است از آن که وی را به جایی اضافه‌توان کرد- اگر چه جایی از تصرف وی خالی نیست» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۰).

علاوه بر سلب صفات زمان‌داری و مکان‌داری از خداوند، غزالی خصوصیات همانند کمیت، کیفیت، اندازه و مقدار را نیز از خداوند دور نموده و وی را فراتر از آن می‌داند که جهات چندگانه بتوانند ذات او را دربرگیرند و در این باره می‌گوید: «و به کمیت و مقدار محدود نشود و جهات و اقطار به وی محیط نگردد و آسمان‌ها گرد وی در نیاید.» (همو، ۱۳۵۱، ص ۲۵۹). در جای دیگر، با تأکید بیشتر، نفی نسبت جهات از حق را بیان می‌کند: «دانستن آنکه باری تعالی منزّه الذات است از مخصوص بودن به جهات. زیرا که جهت یا بالاست یا فرود یا راست یا چپ یا پیش یا پس و این جهت‌ها آن است که حق تعالی آفریده است» (همان، ص ۳۰۲) سپس در تأیید همین مطلب و برای روشن ساختن تفسیر آیه معروف «الله نور السموات والارض» (نور (۲۴): ۳۵)، می‌گوید: «چه بسا بعضی کوتاه‌فکران کنه این سخن در نیابند و از گفته ما که «خداوند با هر چیز هست چون نور با اشیا» چنین بفهمند که او در هر مکان وجود دارد. خداوند منزّه است و برتر است از آن که به مکان نسبت داده شود. شاید بهترین اندیشه‌ای که این گمان را از میان بردارد این است که بگوییم: او قبل از هر چیز و برتر از هر چیز و آشکارکننده هر چیز است» (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۶۴).

اگر بخواهیم مجموعه بیانات غزالی درباره تنزیه باری تعالی از مکان‌دار و زمان‌دار بودن را در چند گزاره خلاصه کنیم سپس مفهوم آیات سنایی را در این خصوص به صورت مقایسه‌ای در ذیل این گزاره‌ها بیاوریم حاصل کار چنین خواهد بود:

نظر غزالی: «و منزّه است از آن که وی را به جایی اضافه‌توان کرد و آسمان‌ها گرد

وی در نیاید.» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۰ نیز همو، ۱۳۵۱، ص ۲۵۹)

نظر سنایی:

۱- کی مکان باشدش ز بیش و ز کم

که مکان خود مکان ندارد هم

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵)

۲- نه به ارکان ثبات اوقاتش

نه مکان جای هستی ذاتش

(همان، ص ۶۵)

۳- با مکان آفرین مکان چه کند

آسمان گر، بر آسمان چه کند

۴- آسمان دی نبود امروز است

باز فردا نباشد او نوز است

(همانجا)

گزاره‌های غزالی بیشتر حالت خبری و خطابی دارند اما برای سنایی، قانع شدن مخاطب موضوعیت دارد. بنابراین ساختمان سخن را بر استدلال و پرسش بنا می‌کند که باز ریشه در همان ذهنیت انسان مدارانه حکیم غزنه دارد. ساختار ذهنی وی را می‌توان اینگونه صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: مکان، وی مکان خود را از کس دیگری گرفته و حادث است.

مقدمه دوم: خداوند، خالق مکان بودن مکان و قدیم است.

نتیجه: «خالق قدیم» و بی انتها، در «مکان حادث» و محدود، جای نمی‌تواند گرفت.

- نظر غزالی: اگر چه جایی از تصرف وی خالی نیست (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۰).

- نظر سنایی:

هست در هر مکان خدا معبود

نیست معبود در مکان محدود

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۶)

مضمون مشترک هر دو سخن این است که هیچ جای از تصرف خدا خالی نیست. با این تفاوت که سنایی از دو جهت به موضوع نگریسته است: یکبار از دریچه چشم انسان و از زمین (مصراع اول) و بار دیگر از بالا (مصراع دوم).

- نظر غزالی: به کمیت و مقدار محدود نشود و جهات و اقطار به وی محیط نگردد (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۲۵۹).

- نظر سنایی:

چون برون از کجا و کی بود او

گوشه خاطر تو کی شود او

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۶)

نه بزرگیش هست از افزونی

ذات او بر ز چندی و چونی

(همان، ص ۶۵)

غزالی سخنش را در این سطح نگاه داشته که لامکان، لازمان، لا کیفیت و لاکمیت بودن خالق را اثبات کند؛ اما سنایی از این حکم انتزاعی نتیجه دومی نیز می‌گیرد و آن اینکه پس ذهن آدمی قادر به شناخت او نیست. به این صورت بندی توجه کنید:

مقدمه اول: خدا در زمان و مکان جای نمی‌گیرد.

مقدمه دوم: ذهن ما تنها می‌تواند به شناخت نسبتاً کامل چیزهایی برسد که بعد زمان، مکان، کیفیت و کمیت داشته باشند.

نتیجه: پس با ذهن نمی‌توان خدای را شناخت.

آنچه مورد تأکید ماست این است که هر چند سنایی مفهوم و معنا را از غزالی گرفته اما از آنجا که تمام این قال و مقال‌ها در منظومه عرفانی فکری سنایی برای اثبات ناتوانی ذهن در شناخت باری است، از این بحث انتزاعی، آن نتیجه ثانوی را می‌گیرد. در حالی که برای غزالی در مقام یک متکلم، خود آن موضوعات اهمیت ذاتی دارد. در

واقع، یکی، از چشم‌انداز عرفانی به قضیه نگاه می‌کند و دیگری از منظر کلامی. بافت هنری کلام نیز در حلدّ خود از وجوه تمایز شیوه سنایی و غزالی است.

### ۵. نسبت خالق و استوای بر عرش

پیش از ورود به موضوع، یادآور می‌شویم که عرش در جهان‌شناسی قدما فلک الافلاک یا چرخ برین بوده است. آنان بر این - نه بوداند که مرز عالم ماده و غیب، عرش است. مادون آن، عالم ماده و ماورای آن عالم غیب قرار گرفته است. محمد غزالی درباره عرش می‌نویسد: «عرش حجره خاص است و مستقر وزیر مملکت است که وی فریخته مقربترین است» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۶۰).

از آنجا که مضمون «استوای خالق بر عرش» ماهیتی متناقض‌نما دارد، از دیرباز و به‌طور مکرر در مقالات و دلالات متکلمین و صوفیه نخستین مورد بحث و مناقشه واقع شده است. ریشه این بحث به آیاتی از کلام الله برمی‌گردد که در آنها به موضوع استواء رحمان بر عرش اشاره شده است. هسته این تناقض آنجاست که اگر استواء خداوند بر عرش را بپذیریم، مفاهیمی همچون مکان‌دار بودن و مادی بودن را به خدا نسبت داده‌ایم که مغایر توحید است.

اختلاف نظرها هم از وقتی حالت عینی یافته که صاحبان مکاتب گوناگون خواسته‌اند آیه «هو الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام. ثم استوی علی العرش» (حدید: ۵۷): ۴) و چهار آیه دیگر در سوره‌های متعدد (نساء: ۴): ۳۲، فرقان (۲۵): ۵۹، رعد (۱۳): ۲ و یونس (۱۰): ۳) را - که مضمون همگی استوای حق بر عرش است - تفسیر نمایند و مثلاً فرقه‌هایی مانند مشبهه و مجسمه بر اساس همین آیه برای خداوند وجودی مادی متصور شده‌اند.

در اینجا لازم است برای آشنایی با پاره‌ای از این برداشت‌ها و تفسیرها، به اظهار نظر برخی نحله‌ها توجه کنیم. شهرستانی در مورد کرامیه می‌نویسد: «و ابو عبدالله نص کرده بر آن که معبود مستقر بر عرش است به جهت فوق و اطلاق جوهر کند بر او در

کتاب او که مسمی است به *عذاب القبر*. گفته که معبود واحدی‌الذات و واحدی‌الجوهر است و مماس عرش است از صفحه‌ علیا و انتقال و تحوّل و نزول بر او جایز دارد و بعضی از ایشان برآنند که بر بعضی از اجزاء عرش است و بعضی برآنند که عرش ممتلی است بر کبریاء سبحانی...» (شهرستانی، ۱۳۵۰، ص ۷۸).

سپس در شرح باور مجسمه می‌آورد: «بعضی مجسمه نهایت اثبات کنند مر حضرت کبریایی را از شش جهت و بعضی ایشان اثبات نهایت کنند از جهت تحت و بعضی انکار نهایت کردند و گفتند حضرت کبریاء عظیم است و ایشان را در معنی عظمت، خلاف است. بعضی گفتند: معنی عظمت آن است که با وجود وحدت، محیط باشد به جمیع اجزای عرش و عرش، در تحت او باشد و او بالای همه باشد بر وجهی که ممتلی باشد بر هر جزوی از اجزاء عرش...» (همان، صص ۷۸-۷۹).

شهرستانی نظر مشبّهه را هم در مورد این مبحث آورده است: «ایشان جایز داشته‌اند بر باری تعالی ملامسه و مصافحه و گویند مخلصان از مسلمانان در دنیا و آخرت معانقه باری کنند هر گاه که در ریاضت و اجتهاد به سر حدّ اخلاص و اتحاد برسند... اما آنچه در تنزیل وارد شده از استواء و یدین و وجه و جنب و مجيء و اتیان و فوقیت و غیر آن را بر ظاهر خویش برانند به آنچه از اطلاق این الفاظ بر اجسام فهم کنند و همچنین آنچه در اخبار وارد شده از صورت در حدیث نبوی «خُلِقَ آدَمُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» و حدیث «حَتَّى يَضَعُ الْجَبَّارُ قَدَمِيَّ عَلَى النَّارِ» و حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمَنِ» و حدیث «خَمْرٌ طِينَةُ آدَمَ بِيَدِيَّ اَرْبَعِينَ صَبَاحًا» و حدیث «وَضَعُ يَدَهُ عَلَى كَفِّهِ عَلَى كَتْفِي» و حدیث «حَتَّى وَجَدْتُ بُرْدًا اَنَا مِلَّةٌ فِي صَدْرِي» و دیگر احادیث که بر جسمیت دلالت کند بر منوالی که در اطلاق الفاظ بر اجسام کنند بدان و تیره اجرا باید کرد و اکاذیب اخبار اختراع کرده...» (همان، ص ۷۶)

ابوالحسن اشعری - بنیانگذار مذهب اشعری - در کتاب *مقالات الاسلامیین* که بیان کلیات عقاید اشعری است، در خصوص آراء اصحاب سنت و حدیث چنین می‌گوید: «آنچه همگی اهل سنت و حدیث بدان پای‌بندند: اقرار به خدا، فرشتگان، کتب آسمانی

و پیامبران است و آنچه از سوی خدا آمده و از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است... خدا بر عرش خویش است همان‌گونه که گوید [بخشاینده بر عرش است] (۱۴۳) و او را دو دست است: [آفریدم به دو دست‌هایم] (۱۴۴) یا: [دو دست او گشوده‌اند] (۱۴۵)، او را دو چشم است که چگونگی آن آشکار نیست: [کشتی می‌رفت در برابر چشمانمان] (۱۴۶) او را صورت است [و بماند صورت خدای بزرگوار و کریم تو] (۱۴۷)... (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵).

خوب است نظر مؤسس فرقه مالکی را نیز بدانیم: «اما مقدمان از سلف که به تشبیه و تأویل نپرداختند، دانشمندانی مانند مالک بن انس بودند که می‌گفتند: در معنی آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه (۲۰): ۵)، معنی استوا بر ما معلوم است ولی کیفیت آن، مجهول و ایمان بدان، واجب و سؤال از آن، بدعت است» (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۳۰۱).

گفته‌های فوق بیانگر این است که فرقه‌های کرامیه، مجسمه و مشبّه هر کدام به نوعی برای خدا وجودی مادی قائل شده‌اند. در این میان، فرقه کرامیه خداوند را وجودی مماس بر عرش می‌داند اما در مورد کیفیت آن نظری نمی‌دهد. فرقه مجسمه برای خداوند جهت و نهایت اثبات می‌کند و او را محیط بر جمیع اجزای عرش می‌داند ولی درباره کیفیت احاطه خداوند چیزی بیان نمی‌کند. اما فرقه مشبّه بر اساس برداشت کاملاً ظاهری از آیات قرآن و احادیثی که بر استوا و دارا بودن وجه، ید، قدمین و... برای خداوند دلالت دارند، خالق را وجودی کاملاً جسمانی و شبیه انسان می‌داند و اعمالی مانند ملامسه، مصافحه و معانقه را که شایسته انسان‌هاست برای خداوند جایز می‌داند. فرقه‌های مالکی و اشعری هر چند که معتقدند باید آیات قرآن را همان‌گونه که هستند پذیرفت، اما برای دوری از گرفتار شدن در مهلکه تشبیه و تجسیم، سؤال کردن درباره کیفیت استوای خداوند را بدعت می‌دانند و آن را منع کرده‌اند.

در همین زمان، عرفا که به آیات قرآن با دید ذوقی و هنری می‌نگریستند و به دنبال معانی پنهان در آن می‌گشتند برداشت ذوقی زیباتری از این آیات داشتند و معتقد بودند: «قوله تعالی: «وَسِعَ كُرْسِيُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»: العرش و الكرسي، اظهار القدره، لا محلا

للذات». (سلمی، ۱۴۲۱هـ ص ۷۶) یعنی عرش و کرسی در این آیه برای نشان دادن قدرت است نه اینکه این دو جایگاه ذات حق باشند.

غزالی با توجه به اهمیّت این موضوع و بحث و جدل‌هایی که بر سر آن میان متکلمین در گرفته بود، به تفصیل در این باره داد سخن می‌دهد. وی در تفسیر آیات مربوط به استوای خدا بر عرش، گاه از گزاره‌های عرفانی مدد می‌گیرد. مثل آنجا که عرش را با «دل» در وجود آدمی مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هم چنان که انسان از طریق «دل» بر سایر اعضای بدن حکم می‌راند بدون آن‌که از نظر ظاهری و جسمانی در آن مستقر باشد. معنای استواء حق بر عرش نیز، اجرای احکام و فرامین الهی و احاطه و استیلای او بر عالم از طریق «عرش» و به واسطه کرویّیان و ساکنان آنجاست: «و چنان که اول کار - در جمله تن - از دل خیزد آن گاه بر همه اعضا بپراکند، اول کارها در عالم اجسام، در عرش پیدا آید و چنان که آن خاصیت را اوّل پذیرنده دل است و دیگر همه دون وی، دل را اضافتی دهد تا پندارند که تو ساکن دلی هم چنین استیلای حق - تعالی - بر همه به واسطه عرش است و هم چنان که چون تو بر دل مستولی شدی و کار دل راست شد تدبیر همه مملکت تن بتوانی کردن هم چنین چون ایزد - تعالی - به آفرینش عرش بر عرش مستولی شد، تدبیر مملکت ساخته شد و عبارت چنین آمد که: «استوی علی العرش یدبّر الامر» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۵).

گاهی نیز از شیوه بیان متکلمان بهره می‌جوید و منظور از استوا بر عرش را همان قهر و استیلای خالق متعال بر هستی می‌داند: «دانستن آنچه باری تعالی را بر عرش استواء است، به معنی که آن را خواسته است به لفظ استواء و معنی او آن است که وصف کبریا را منافی نیست و علامات حدوث و فنا را در آن مدخلی نی و آن آن است که به استواء سوی آسمان آن را خواسته است. آنجا که در قرآن گفته: ثم استوی الی السماء و هی ذُخّان و آن جز به طریق قهر و استیلا نیست. چنان که شاعر گفته است:

قَدْ اسْتَوَى بِبَشَرٍ عَلَى الْعِرَاقِ

مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَ دَمٍ مِهْرَاقٍ<sup>۳</sup>



و اهل حق را بدین تأویل همان چیز مضطر گردانیده است که اهل باطل را به تأویل  
وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ. چه اتفاق بر احاطت و علم حمل افتاده است.» (غزالی، ۱۳۵۱،  
صص ۳۰۴-۳۰۳)

به نظر غزالی چون هستی خداوند، مقدم بر هستی زمان و مکان و وجودی بی‌آغاز  
و انجام است، پس مماس دانستن و جلوس او بر عرش و کرسی، امری محال است و  
فوق بودن و نزدیکی او با اشیا نه بدان معنا که در ذهن و علم ماست بلکه به معنی گواه  
و شاهد بودن او بر مجموعه آفرینش و حضور علم او در تمام اجزای هستی است.  
چنان که می‌گوید: «آسمان‌ها گرد وی در نیاید که او بر عرش استوا فرموده است. بر آن  
وجه که گفته است و به معنی که خواسته است. استوایی که از بسودن و آرام گرفتن و  
جای‌گیر شدن و فرو آمدن و از جای به جای رفتن منزّه است، بل عرش و حَمَلَةُ آن  
محمول لطف اواند و مقهور قبضه قدرت او. او فوق عرش است و فوق همه چیزها تا  
حد ثری. فوقیتی که به موجب آن نزدیکی به عرش و آسمان زیادت نشود، بل، چنان  
که از ثری رفیع‌الدرجات است از عرش نیز رفیع‌الدرجات است و مع ذلک به هر  
موجودی نزدیک است و به بندگان نزدیک‌تر از رگ جان است و بر همه چیزها گواه  
است. چه نزدیکی او نزدیکی اجسام را نماند، چنان که ذات او ذات اجسام را نماند و  
او در چیزی حلول نکند و چیزی در او حلول نکند و متعالی است از آنچه مکانی وی  
را در برگیرد. چنان که متقدّس است از آنچه در زمانی محدود باشد. بل پیش از  
آفرینش زمان و مکان بوده است و اکنون هم بر آن است که بوده است و به صفات  
خود از خلق مباین است.» (همان، ص ۲۵۹).

به‌طور خلاصه غزالی برای حل مشکلاتی که در حاشیه این بحث پیش آمده این  
حکم توحیدی را که وجود خدا بر زمان و مکان تقدم دارد و از جایمندی منزّه است،  
اساس قرار می‌دهد سپس برای انطباق مفاد آیه با این حکم کلی، کلمات کلیدی آن را  
تأویل می‌کند. در این تأویل، اولاً «استوی» معنای تازه و غیر لغت‌نامه‌ای می‌یابد: «غلبه  
قهر و استیلائی حق»، سپس برای تبیین بهتر موضوع، بُعد معنایی جدیدی برای کلماتی

مثل «نزدیک و فوق» قائل شده و معتقد است این کلمات آن‌گاه که در رابطه با موجودات مادی به کار می‌رود معنایی کاملاً متفاوت دارد تا وقتی که در ارتباط با خالق متعال مطرح می‌شود. در واقع، شگرد زبانی «تأویل» و ایجاد بعد معنایی غیرمتعارف برای واژگان، اصلی‌ترین راه حل‌هایی است که به ذهن غزالی رسیده است.

در مورد سنایی، مسأله متفاوت است. «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 می‌توان در بسیاری از ابیات، عرش را صرفاً نماد بلندی و رفعت و در تقابل با فرش و یا اشاره‌ای گذرا همراه با سدره و لوح و طوبی در نظر گرفت. ولی در اوایل کتاب چند جا به روشنی نظر خود را ابراز نموده است که بر اساس آن می‌توان این‌گونه فهمید: سنایی نه اهل تشبیه و تجسیم است و نه به معنی معتزلی آن، اهل تأویل؛ بلکه نگاه سنایی به متن دین و آموزه‌های دینی از ذهنیت اشعری او متأثر است و هر چند از خرمن‌های فکری- عقیدتی نیز خوشه‌چینی کرده و گاه از منظر آنان دیده است، زمینه عمومی ذهن او همان ذهنیت اشعری- عارفانه است...». (احمدی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۵۱) و با وجود بحث و مناقشه بسیاری که متکلمان در حاشیه مضمون «استوای حق بر عرش» داشته‌اند، بر اساس همان گرایش عرفانی که دارد در پیچیدن به چنین مباحثی را امری باطل می‌داند. بنابراین در نهایت سادگی از کنار آن می‌گذرد. در واقع او به جای وارد شدن به مباحث پیچیده و تأویل‌گرا از بیرون به مسأله نگاه می‌کند و از آن طریق راه حلی می‌یابد. این نگاه بیرونی، نگاهی سودمندانه است و پیوسته این پرسش را مطرح می‌کند که طرح چنین مباحثی چه فایده‌ای دارد. در حالی که نگاه درونی می‌خواهد به تبیین و تحلیل آن بپردازد؛ برای نگاه درونی، خود همین تحلیل موضوعیت دارد؛ حتی اگر فایده‌ای بر آن مترتب نباشد. غزالی نگاه درونی دارد و سنایی نگاه بیرونی؛ بدین جهت است که او در زوایای مسأله استوا بر عرش درمی‌پیچد و بدین منظور هیچ نیازی به پیچیده کردن مسأله نیست:

ای که در بند صورت و نقشی  
بسته استوی علی العرش  
صورت از محدثات خالی نیست  
در خور عزّ لایزالی نیست  
زان که نقاش بود و نقش نبود  
استوی بود و عرش و فرش نبود  
استوی از میان جان می‌خوان  
ذات او، بسته جهات میدان  
کاستوی آیتی ز قرآن است  
گفتن لامکان ز ایمان است  
عرش چون حلقه از برون در است  
از صفات خدای بی خبر است  
(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵)

در موارد زیر باورهای سنایی و غزالی به یکدیگر نزدیک شده است:

الف - برتری و تقدم وجودی خداوند بر هستی.

ب - عالم هستی و عرش، به دلیل محدث بودن، نمی‌توانند جایگاه حق باشند.

ج - نفی جهت و مکان از حق.

چنان‌که می‌بینیم سنایی بر خلاف غزالی، در صدد پاسخ دادن به این سؤال نیست که: مقصود از عرش چیست؟ و معنای استوا در این آیه چیست؟ و چگونه می‌شود استوای خدا را بر عرش پذیرفت؟ بلکه سعی دارد بنای سخنش را بر استدلالی ساده بگذارد که مورد قبول اکثریت گرایش‌های فکری - عقیدتی است. شاعر ابتدا ماندن در صورت و ظاهر آیه را تقبیح می‌کند و تا اینجا با غزالی همسو است اما وارد توضیح و تأویل بیشتر نمی‌شود. سپس به سراغ بیان استدلالی می‌رود که در دو گزاره ساده خلاصه می‌شود: «صورت از محدثات خالی نیست. در خور عزّ لایزالی نیست». در ادامه، تمثیلی زیبا و

مناسب را می‌آورد تا موضوع انتزاعی استوای بر عرش برای مخاطب جنبه عینی پیدا کند: رابطه عرش با خدا مثل رابطه نقش با نقاش است. بعد به فشرده‌ترین شکل ممکن، شیوه عرفانی خویش را - که راه‌هایی از مباحث تو در تو و بی‌نتیجه کلامی است - معرفی می‌کند: «استوا از میان جان می‌خوان».

بخش پایانی سخنش هم مشتمل بر دو نکته است. یکی پذیرش کلیت قرآن به عنوان کلام خدا و دیگر در نییچیدن به غموض مطلب. این دو بیت پایانی یادآور بخش‌هایی از کلام بنیان‌گذار مذهب مالکی هم هست: «معنی استوا بر ما معلوم است ولی کیفیت آن مجهول و ایمان بدان، واجب» (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۳۰۱). بنابراین او از استدلال‌های ساده شروع می‌کند و با رویکرد عرفانی به روح قرآن - استوی از میان جان خواندن - و در عین حال، تقید به شریعت، بحث را به پایان می‌برد؛ بی‌آنکه در هزارتوی مباحث بی‌سرانجام درافتند.

### ۶. نسبت تنزیه و تشبیه

از دیگر مسائل مهم و اساسی در مبحث تنزیه، دور داشتن حق است از دارا بودن شبیه یا ضد. خلاصه سخن متکلمان مسلمان این است که در صورتی می‌توانیم برای خداوند قائل به وجود «ضد» یا «همانند» گردیم که یا موجودی در عالم بیابیم که قابل سنجش با وجود خداوند باشد یا موجود قدیم دیگری را اثبات کنیم که در تقابل با وجود حق باشد و اعتقاد به هر یک از این دو حالت منجر به شرک می‌گردد.

از طرفی ذهن آدمی فطرتاً تشبیه‌ساز است و بخصوص در فرآیند فهم امور انتزاعی، پیوسته دست به دامان تشبیه می‌شود. بر همین اساس است که برخی فرقه‌های اسلامی مانند حشویه خواسته‌اند صفات سمیع، بصیر و... را به همان صورتی برای خدا اثبات کنند که در مورد انسان به کار می‌بریم. یعنی در لایه‌های زیرین ذهن آنها شباهتی میان انسان و خالق وجود داشته است. ناصر خسرو در رد عقاید این فرقه آورده است: «این گروه که اهل تفسیر ظاهر کتاب و شریعت‌اند با آنکه مقررند که خدای به صفات

آفریدگان موصوف نیست و هیچ چیزی چون او نیست و حجت بر این قول از کتاب خدای این آیت آرند که می‌گوید: قَوْلُهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، چنین گویند که خدا یکی است و این صدق و حق است. آنگاه بر ظاهر قول که اندر کتاب است همی‌گویند که خدای تعالی دانا و بینا و شنوا است. و ما گوئیم این قوم بدین قول از اجماع موحدان بیرون شدند. از بهر آنکه اجماع آن است که خدای تعالی به صفات خلق موصوف نیست و به خلق خویش نماند به هیچ روی از روی‌ها» (ناصر خسرو، ۱۳۳۲، ص ۳۴).

معتزله، که در حوزه اسلامی به عقل‌گرایی شهرت دارند، با استفاده از دلایل عقلانی به رد ضد یا شبیه داشتن خداوند می‌پردازند. ناصر خسرو در نقل اقوال معتزله در این خصوص می‌گوید: «و گفتند: اگر کسی ما را پرسد که چه گوئید که صانع قدیم به چیزی مانده است؟ گوئیم: روا نیست که صانع قدیم به چیزی مانند باشد البته از بهر آنکه هر چیزی که جز صانع است محدث است و هر چه محدث باشد، قدیم نباشد. پس روا نباشد که قدیم مانند محدث باشد» (همان، ص ۵۹). جالب توجه است که دلایل معتزله در اثبات تنزیه خداوند از دارا بودن شبیه یا ضد، یادآور سخنان باقلانی در التمهید است: «احمده حمداً معترف بانه لا شبه له يساويه و لا ضد ينازعه و يناويه» (باقلانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳) و این گونه استدلال می‌کند که اگر خداوند که خود صانع محدثات است، شبیه داشته باشد باید یا از نظر جنس یا صورت به هم مانند باشند. اگر از نظر جنس، شبیه باشند هر دو محدث یا هر دو قدیم خواهند بود و اگر از نظر صورت یا تألیف همانند باشند در آن حال، هر دو نیاز به مصور خواهند داشت و باید وجودی مادی و قابل لمس داشته باشند که این امر، منجر به محال خواهد گردید» (همان، ص ۴۶).

اما چنان‌که پیش از این در ذیل «استوای حق بر عرش» گفتیم، فرقه‌های مجسمه و مشبّهه قایل به جسمانیت خدا گردیدند. یعنی در توحید، به «تجسم» حضرت باری تعالی قایل گشتند. با اینکه بیشتر این فرقه‌ها از اهل سنت بودند اما در میان فرقه‌های

شیعه نیز گاه به چنین باورهایی برمی‌خوریم: «حقیقت این است که غلاه شیعه، که عقایدشان مورد قبول شیعه امامیه هم نیست، عقایدی داشتند که جنبه تشبیه و حتی تجسیم داشت. درباره یکی از شیعیان معروف این قرن که مورد احترام شیعه امامیه است به نام هشام بن حکم (احتمالاً متوفی به سال ۱۷۹)، گفته‌اند که وی اهل تجسیم بود. ابن تیمیه حتی گفته است که وی اولین کسی بود که در اسلام به جسمانیت خدا قایل شد» (پورجوادی، ۱۳۷۵، ص ۵۲). نویسنده کتاب فرهنگ فرق اسلامی اقوال دیگری را هم در این مورد ذکر کرده است: «صاحب تبصرة العوام گوید: بدان که اصل تشبیه از یحیی بن معین و احمد بن حنبل و سفیان ثوری و اسحاق بن راهویه و داود اصفهانی و هشام بن الحکم برخاست» (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۳۹۱).

این گفتگوها و آراء و اقوال از چشمان تیز بین و جستجوگر غزالی دور نبوده است. دغدغه اصلاح ذهنیت دینداران باعث شده که او در بخشی از نوشتارهایش وارد بحث تشبیه و تنزیه شود: «او جسم صورت کرده و جوهر در حد آمده و اندازه گرفته نیست و به هیچ وجهی از وجوه، اجسام را نماند، نه در کمیت و نه در قبول قسمت و چنان که جوهر نیست محل جواهر هم نیست و عرض و محل اعراض هم نی و او هیچ موجودی را نماند و هیچ موجودی بدو نماند... نزدیکی او نزدیکی اجسام را نماند چنان که ذات او ذات اجسام را نماند و او در چیزی حلول نکند و چیزی در او حلول نکند و متعالی است از آنچه مکانی وی را دربرگیرد. چنان که متقدس است از آنچه در زمانی محدود باشد. بل پیش از آفرینش زمان و مکان بوده است و اکنون هم بر آن است که بوده است و به صفات خود از خلق مباین است» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۲۵۹).

ابوحامد برای پاکیزه کردن ذهنیت مخاطبان از ایده کفرآمیز تشبیه، در سراسر آثارش منظومه‌ای را طراحی می‌کند که مبانی آن را می‌توان در سه حوزه خلاصه کرد:

الف - در حوزه فکر فلسفی: انحصار انتساب جوهر و عرض به مخلوق و نفی کلی

آن از خالق تا ساحت خالق از تشبیه منزّه شود.

ب - در حوزه زبانی: ایجاد معنای «قدسی» برای واژگانی که شبهه تشبیه را در ذهن پدید می‌آورد و انحصار آن معنا برای خالق.

ج - در حوزه وجودی: نفی حلول خداوند در چیزی یا حلول چیزی در خداوند. مبانی مقالات و دلالات غزالی در مسأله تنزیه و تشبیه در چارچوب همین منظومه قرار می‌گیرد. طرحی که با زیرکی تنظیم شده و هرگونه نسبت مبتنی بر تشبیه را میان انسان و خالق رد می‌کند.

اما سنایی در این مورد هم اصل را بر عبور گذرا می‌گذارد و فقط در حد رد عقاید مشبّه و مجسمه چند بیتی می‌سراید و می‌گذرد:

هست در وصف او به وقت دلیل

نطق، تشبیه و خامشی، تعطیل

گر بگویی مشبهی باشی

ور نگویی ز دین تهی باشی...

مرد جسمی ز راه گمراه است

کفر و تشبیه هر دو همراه است

(سنایی، ۱۳۸۳، ۶۷)

آنچه نصر است جمله آمنّا

و آنچه اخبار نیز سلّمنا

(همان، ص ۷۰)

از مقایسه گفته‌های غزالی و سنایی در این خصوص درمی‌یابیم که هر چند هر دو نفر قصد دارند خداوند را از دارا بودن شبیه منزّه دارند اما غزالی به صورتی جزئی و موشکافانه و بر اساس طرحی منظم به سراغ موضوع رفته و جنبه‌های مختلف آن را نیز بررسی نموده است، در حالی که سنایی فقط اعتقاد به تشبیه را گمراهی و کفر دانسته است و تصریح می‌کند که باید با آنچه از طریق کتاب خدا و پیامبر به ما رسیده صحّه بگذاریم و بدون بحث و چون و چرا آن را بپذیریم.

این تفاوت در طرز برخورد ناشی از تفاوت گرایش این دو فرزانه است. چنانکه پیشتر هم گفتیم اصولاً نگاه عرفانی سنایی، در پیچیدن به مباحث کلامی را کاری بیهوده می‌داند. در حالی که موقعیت فکری غزالی متکلم ایجاب می‌کند به زوایای چنین مباحثی در پیچد. تفاوت این دو فرزانه، همان تفاوت ماهوی کلام و عرفان و شاعر بودن یک و متکلم بودن دیگری است.

### ۷. تنزیه و انتساب اعضای انسانی به خالق

در مباحث پیشین دیدیم که شهرستانی در توضیح عقاید فرقه‌های مشبّهه و مجسمه می‌گوید که برخی از این گروه‌ها از مفهوم احادیثی که ناظر است بر آفرینش آدم بر صورت خداوند، سرشته شدن گل آدم به دست خداوند، تقلیب دل مؤمن در انگشتان خداوند و نیز وجود آیاتی مانند «ید الله فوق ایدیهم» (الفتح (۴۸): ۱۰) «و جاء ریک و الملک صفا صفا» (والفجر (۸۹): ۲۲)، «فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره (۲): ۱۱۵) و آیاتی از این دست، این‌گونه استنباط کردند که خداوند اعضایی مانند دست و پا و جلوس و قعود دارد و مؤمنان مخلص در روز قیامت با خداوند مصافحه و معانقه خواهند داشت.

رواج چنین عقایدی در میان مسلمانان، عرفایی مانند مستملی بخاری را بر آن داشت تا برای زدودن تصور جسمانیت از خداوند، تأویلی نو از این‌گونه آیات و احادیث به دست دهند. صاحب شرح التعرّف می‌نویسد: «پیغمبر گفت صلی الله علیه و سلم: ان القلوب بین اصبعین من اصابع الرحمن<sup>۵</sup>. یعنی بین اثرین. اصبع به کلام عرب اثر باشد و جماعتی چنین گفتند که این اصبعین، فضل و عدل‌اند که اندر خبر چنین است: یقلبها کیف یشاء. یعنی ان شاء الی فضله و ان شاء الی عدله. و گروهی گفتند که این اصبعین به معنی مثل است نه به معنی تحقیق اصبع. و معنای این سخن، آن است که اندر میان خلق، متعارف است که چیزی که وی مغلوب و مقهور کسی باشد گویند این در میان دو انگشت فلان است هر چه خواهد کند با وی. از اینجا مکان و انگشت نخواهند مغلوبی و غالبی خواهند» (مستملی بخاری، ج ۲، ۱۳۶۳، ص ۷۲۱).



غزالی نیز به نوبه خود کوشید تا حد امکان این شبهات را از ذهن مسلمانان بزدايد و به توجیه و تبیین مفهوم این آیات و احادیث پردازد. از دو مفهومی که کلابادی در تأویل اصبعین آورده، غزالی مفهوم دوم را می‌پذیرد: «پیغامبر- علیه الصلوة والسلام - گفت: قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن و خدای منزه و متعالی است از آنچه او را انگشتی باشد مرکب از گوشت و استخوان و خون و منقسم به انامل و لکن روح انگشت، سرعت گردانیدن است و قدرت جنبانیدن. چه تو انگشت خود را برای شخص او نخواهی بل برای فعل او در گردانیدن خواهی و چنان که تو کارها را با انگشتان کنی باری تعالی آنچه کند به مسخر گردانیدن فریسته و دیو کند و ایشان مسخر قدرت اواند در گردانیدن دل‌ها چنان که انگشتان تو مسخر تواند در گردانیدن جسم‌ها مثلاً» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۵۷).

اینگونه احادیث به حدی ذهن او را مشغول کرد که در جاهای مختلف بدان‌ها پرداخته است: «و اهل حق را بدین تأویل همان چیز مضطر گردانیده است که اهل باطل را به تأویل وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ<sup>۶</sup>. چه اتفاق بر احاطت و علم حمل افتاده است و قول پیغامبر - علیه السلام - قلب المؤمن بین اصابع الرحمن، بر قدرت و قهر و قول او- علیه السلام - الحجر الاسود یمین الله فی ارضه<sup>۷</sup> بر تشریف و اکرام. چه اگر بر ظاهر گذاشته شود، محال لازم آید.» (همان، صص ۳۰، ۴۹).

اینجا نیز چنانکه ملاحظه می‌شود راه حل مشکل را در استفاده از همان شگرد زبانی «تأویل» می‌بیند. در این تأویل بر نکات زیر تأکید دارد:

- الف - نفی اصبعین و انامل به معنای قاموسی از خداوند و تأویل آنها.
- ب - در معنای تأویلی او «اصبعین» خداوند، «قدرت او در گردانیدن دل‌ها» است.
- ج - معنای تأویلی «حضور خداوند»، احاطه علم او بر همه چیز است.
- د- مراد از «یمین الله» در حدیث الحجر الاسود یمین الله فی ارضه<sup>۸</sup>، «تشریف و اکرام» حجر الاسود است.

و اینک ابیات سنایی با همین مضمون :  
ید او قدرت است و وجه بقاش

آمدن حکمش و نزول عطاش

قدمینش جلال قهر و خطر

اصبعینش نفاذ حکم و قسدر

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۴)

ینزل الله هست در اخبار

آمد و شد تو اعتقاد مدار

رقم عرش بهر تشریف است

نسبت کعبه بهر تعریف است

(همان، ص ۶۶)

سنایی در این باره، به راه غزالی می‌رود و تأویلی را که غزالی درباره مفهوم ید به معنای قدرت و تسلط به دست داده، می‌پذیرد و علاوه بر آن اشاره می‌کند که معنای «اتیان و نزول»، «عطا و بخشش خداوندی و نیز صدور و اجرای آنها» به اراده اوست. همچنین نسبت عرش و کعبه به عنوان جایگاه خداوند را فقط برای تعریف و تشریف بخشیدن به این مکان‌ها می‌داند که غزالی به آن اشاره‌ای نکرده است.

حتی در این مورد هم ذهنیت عارفانه بر بیانات سنایی غلبه دارد. زیرا وی ضمن بالودن ساحت قدسی حق تعالی از دارا بودن ویژگی‌ها و صفات و اجزای مادی و بشری، مانند دارا بودن دست و پا، انگشتان، نشستن و برخاستن، نقل و نزول، حضرت حق را از تمامی گفته‌هایی که بافته نیروی خیال آدمی است مبرا می‌سازد و بدین منظور، تمثیل معروف «پیل در شهر کوران» را می‌آورد. مطابق با این تمثیل، احوال مجادله کنندگان راه حقیقت، درست به تلاش نابینایانی شباهت دارد که قصد داشتند با دست کشیدن بر عضوی از اعضای فیل و با بهره‌گیری از قدرت توهم و تخیل، تصویر کاملی از فیل دریابند: «چون که از چشم بی‌بصر بودند» سپس تصور خود را از «فیل حقیقت»

به دیگران هم منتقل کنند. جالب اینکه هر یک نیز بر اساس یافته‌های ناقص خود، دریافت شخصی خویش را کامل‌تر و خود را بر حق‌تر از دیگری می‌دانستند. در حالی که به نظر سنایی: «همگان را فتاده ظنّ خطا» (حدیقه، صص ۷۰-۶۹).

سنایی در این تمثیل علاوه بر اینکه ناتوانی بشر را در شناخت خالق متعال بیان می‌کند و هم با بیانی طنزآمیز بحث و جدل‌های فرقه‌های مختلف کلامی و مذهبی را نیز به حال ناپینایان فیل‌شناس تشبیه می‌کند: «حال کوران و حال پیل آمد». آنها هر یک خود را بر صراط مستقیم و سایر گروه‌ها را گمراه و ضالّه به حساب می‌آرند در حالی که حقیقت وجود خداوند «درگه بسی بالاتر از عقل» و فراتر از تمام این قیل و قال‌هاست:

آن یکی رجل گفته آن یک ید

بیهده گفته‌ها بپرده ز حد

وآن دگر اصبعین و نقل و نزول

گفته و آمده به راه حلول

وآن دگر استواء 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 طلبک این

زین همه گفته قال و قیل آمد

حال کوران و حال پیل آمد

جل ذکره منزّه از چه و چون

انیبارا شده جگرها خون

در این منظر، حتی غزالی متکلم هم مورد نقد قرار می‌گیرد. چون او نیز یکی از «فیل» شناسانی است که در چنین مباحثی در پیچیده است. درست همینجاست که راه این دو جدا می‌گردد؛ یکی اهل بحث و جدل و دیگری منتقد شیوه چون و چرا. بیت آخر که فصل الخطاب سخن سنایی است، خالق را در جایگاهی فراتر از این قیل و قال‌ها قرار می‌دهد. خون شدن جگر انبیا هم بدین اعتبار است که پیروانشان با ورود به این جدال‌های بی‌سرانجام، اصل مسأله را رها کرده‌اند و به فرع مشغولند.

#### ۷. نسبت خالق و سخن گفتن

سخن گفتن و تکلم به آواز و صوت بدان معنی که ما می‌شناسیم در حیطة زمان و مستلزم وجود ماده و مدت و دور از ذات الهی است. اشاعره برای پرهیز از وارد شدن به حوزه تشبیه، در عین اعتقاد به متکلم بودن خداوند، بیان می‌کنند: «خداوند متکلم به کلامی است که صفت ازلی اوست و آن کلام از جنس حروف و اصوات نیست و آن، صفتی است که منافی سکوت و آفت است. خداوند، متکلم به کلامی است که بدان ما را می‌فرماید و خیر می‌دهد.» (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۲۳۹). به دنبال همین گفتگوها بود که بحث پیچیده و دامنه‌دار قدیم یا حادث بودن قرآن مطرح شد.

غزالی نیز متکلم بودن خداوند را جزو صفات ذاتی او می‌داند نه عَرَضی جدا از وی که بر جوهر حمل گردد. به نظر او همان‌گونه که خداوند در هیچ صفت دیگری مشابه انسان نیست، کلام او نیز متفاوت از کلام بشر و بی‌نیاز از حرف و صوت است: «او متکلم است به کلام و آن صفتی است قایم به ذات او و حرف و صوت نیست. بل سخن او سخن غیر او را نماند چنان‌که هستی او هستی غیر او را نماند و سخن به حقیقت سخن نفس است و آوازه‌ها را جز برای دلالات به تقطیع حروف نکرده‌اند چنان‌که گاهی به حرکات و اشارات بر آن دلالت کرده شود.» (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۳۰۷).

از سخن غزالی دو نکته زیر مستفاد می‌شود:

الف - صفت تکلم برای خداوند صفتی ذاتی است نه عَرَضی.

ب - کلام خداوند از جنس کلام بشر و حرف و صوت نیست بلکه قدیم است. سنایی، بخشی از باب اول حدیقه را به گفتگو درباره کلام الله اختصاص داده است. در آن فصل از چند دیدگاه کلامی، عرفانی و حتی اجتماعی به مسأله نگریسته و در هر مورد هم به انصاف نکات تازه‌ای را مطرح می‌کند. مسأله قدیم یا حادث بودن قرآن برای او نیز مهم بوده است. چون در نخستین ابیات، در فصلی با عنوان «در کلام الله»، همین موضوع را مطرح می‌کند:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف

صدمت صوت نی و زحمت حرف

در همان جا هر چند به ذاتی یا عرضی بودن کلام خداوند، اشاره مستقیمی ندارد اما با غزالی هم عقیده است که بر اساس آیات کلام الله مجید، خداوند منزّه از صوت و آواز است و با ذکر این نکته که خداوند قدیم و از صفت حدوث دور است، کلام الله را چون صفت خدای قدیم است، قدیم می‌داند:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف

صدمت صوت نی و زحمت حرف

صفتش را حدوث کی سنجد

سخنش در حروف کی گنجد

وهم، حیران ز شکل و صورت‌هاش

عقل، واله ز سرّ سورت‌هاش

مغز و نغز است حرف و سورت او

دلبر و دلپذیر، صورت او

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱)

در صحیفه کلام مسطور است

نقش و آواز و شکل از او دور است

(همان، ص ۶۵)

### ۸ نسبت خالق و گناه بندگان

در بحث تنزیه مواردی هم هست که سنایی بدان پرداخته ولی غزالی سخنی درباره آن نگفته است. از آن جمله تنزیه خداوند از ظلم و ستم نمودن به بندگان است. به زعم سنایی از آنجا که خداوند خیر محض است و جز خیر و نیکی از وی صادر نمی‌گردد بدی و شر در آفرینش او جایی ندارد. این ما هستیم که با معیار قرار دادن خودمان به هر چیزی که خوشایند و مطابق خواسته‌هایمان باشد لقب خیر می‌دهیم و هر چه مقابل آن را شر می‌پنداریم. بدی کردن ناشی از بی‌خردی است و خالق که بدون تقاضای بندگان و تنها از روی حکمت و لطف بی‌پایان خویش، مجموعه هستی را به «کن فیکون» آفریده است، از هر گونه بی‌خردی و بد کردن منزّه است:

بد به جز جلف و بی‌خرد نکند

که نکوکار هیچ بد نکند

سوی تو نام زشت و نام نکوست

ورنه محض عطاست هر چه از اوست

بد از او در وجود خود ناید

که خدا را بد از کجا شایند

آن که آرد جهان به کن فیکون

چون کند بد به خلق عالم چون

خیر و شر نیست در جهان سخن

لقب خیر و شر به تست و به من

آن زمان کایزد آفرید آفاق

هیچ بد نافرید بر اطلاق

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۸۶)

توجیه شرور هستی در شعر سنایی دقیقاً بر همین بنیاد استوار است. او «ضمن برشمردن برخی از مظاهر و دلایل نظام احسن، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که هر چه

در هستی وجود دارد چنان است که باید و شاید: «گوش خر در خور است با سر خر» (زرقانی، ۱۳۸۱، ص ۹۰). گویا سنایی در بیان این مضمون متأثر از عبارتی از غزالی است که در خصوص احسن بودن نظام هستی می‌گوید: «لیس فی الامکان ابداع مما کان که وی در کتاب احیاء علوم الدین و الاملاء فی اشکالات الاحیاء آن را بیان نموده است.» (حسینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲)

اما آنچه در شعر او جای توجه خاص دارد این است که دقیقاً در همین بحث، از نظام توحیدی اشاعره فاصله گرفته و به حوزه معتزلی - شیعی نزدیک می‌گردد. در جایی از حدیقه چنین سروده است:

در صفات تو ظلم نتوان گفت

با سگی در جوال نتوان خفت

ره نمودی، رسل فرستادی

بر تو جایز کجاست بیدادی

گر تو بر بنده کفر خواسته‌ای

وز مکافات آن نکاسته‌ای

این معانی به ظلم شد منسوب

ای منزله ز ظلم و جور و عیوب

آنچه ما را به ظلم شد باره

بود از نفس شوم امّاره

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۳۹)

موضوعی که در بیت سوم و چهارم مطرح شده، بررسی فعل خداوند است با معیار عقل آدمی. اگر خدای کفر بر بنده خواسته باشد، سپس بنده را بر اساس آنچه خود خواسته مجازات کند، ظالم می‌شود. این روش سنایی، یعنی با معیار عقل به بررسی افعال خدای پرداختن، همان نقطه‌ای است که میان او و اشاعره فاصله می‌اندازد. معتزله و شیعه تا حدّ بسیار زیادی با این کار موافقت اما اشاعره به طور کامل مخالفند. در

بیانات اشعریان پیوسته این نکته مطرح می‌شود که رفتارهای خدا لازم نیست با عقل ما متناسب باشد. اگر خدای اراده کرد موسی را به جهنم ببرد و فرعون را به بهشت، هر چند خلاف حکم عقل ماست اما چون او انجام داده است، عین عدالت است. بر همین اساس است که دو اصل از اصول توحیدی آنها بدین قرار است: «رعایت اصلح بر خدا واجب نیست» و یا «تکلیف ما لایطاق جایز است».

موضع غزالی در این مورد به نظام فکری اشاعره بسیار نزدیک است. آیا به همین جهت بوده که غزالی وارد این بحث نشده است و صورت مسأله را پاک کرده است؟ در حالی که سنایی به علت همان ذهنیت انسان‌مدار خود موضوع را به گونه‌ای طرح کرده که در نسبت میان خدا و انسان، حقّ انسان پایمال نشود.

### نتیجه‌گیری

در پایان، آنچه به عنوان نتیجه پژوهش در مقایسه آراء غزالی و سنایی در خصوص مسأله «تنزیه» به دست می‌آید، این است که سنایی، در پرداختن به موضوع تنزیه حق به طور کلی تحت تأثیر عقاید غزالی قرار داشته و حتی در برخی قسمت‌ها گفته‌های غزالی را با اندکی فزونی و کاستی — که خود نتیجه تبدیل بیان نثری غزالی به بیان شعری است — به همان شکل و با استفاده از همان عبارتها آورده است. اما از آنجا که یکی از این دو متکلم است و دیگری عارف، در بسیاری موارد نظرگاه‌های آنان دارای تفاوت اساسی است تا جایی که گاه سنایی، غیرمستقیم غزالی را نقد می‌کند. مواردی نیز وجود دارد که فقط در شعر سنایی مطرح شده و نه کلام غزالی، مانند «تنزیه حق از ظلم نمودن به بندگان» که نتیجه نزدیک شدن سنایی به آراء شیعه و معتزله و دور شدن از آراء اشاعره است.



## یادداشت‌ها

\* برگرفته از پایان نامه دکتری ادبیات فارسی با عنوان: «بررسی سرچشمه‌های اندیشه‌های

عرفانی سنایی در حدیقه»

۱- در این باره بنگرید به سیدمهدی زرقانی، زلف عالم سوز، تهران: روزگار، ۱۳۸۱ و مقاله

همو با عنوان «سنایی و سنت غزل عرفانی» مندرج در کتاب: شوریده‌ای در غزنه به کوشش محمود فتوحی، تهران: سخن، ۱۳۸۵، صص ۱۴۶-۱۱۹.

۲. برای بررسی بیشتر نگاه کنید به الملل و النحل از شهرستانی، التمهید از باقلانی، فرهنگ

فرق اسلامی از مشکور، تحقیق در تاریخ و عقاید مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه از فضایی؛ و رؤیت ماه در آسمان از پورجوادی.

۳- بشر بدون استفاده از شمشیر و ریختن خون بر عراق مسلط شده است.

۳- او (خداوند) را می‌ستایم، ستودن کسی که شبیهی ندارد تا با او برابری کند و ضدی

ندارد که با او نزاع کند و بستیزد.

۴- ولا یجوز ان یکون صانع المحدثات مشبها لها. لانه لو اشبهها لکان لایخلو ان یشبهها فی

الجنس او فی الصورة و لو اشبهها فی الجنس لکان محدثا کهی و لکانت قدیمه کما انه قدیم.

لان المشتهین هما ما سد احدهما مسد صاحبه و ناب منابه و دلیل ذلک ان السوادین المشتهین

یسدان فی النظر مسدا واحدا و کذلک البیاضان والتالیفان. ولو اشبهها فی الصورة والتالیف لم

یکن شیئا واحدا و لوجب ان یکون له مصور جامع لان الصورة لا تقع الا من مصور جامع لان

الصورة لا تقع الا من مصور لما قدمناه من قبل، ولوجب ان یکون من جنس الجواهر المتماسه،

و ان یکون محدثا کهی و ذلک محال» و جایز نیست که آفریننده محدثات، شبیه محدثات باشد.

زیرا اگر محدثی شبیه او باشد این شباهت، خالی از دو حال نیست یا در جنس است یا در

صورت. اگر در جنس شبیه باشند یا هر دو محدث خواهند بود و یا هر دو قدیم. چون دو چیز

شبیه به هم می‌توانند جانشین یکدیگر باشند و در جای هم بنشینند. همان‌طور که دو شیء سیاه

رنگ (یا دو آبادی) شبیه به هم هر دو به هنگام نگاه کردن، یکسان به نظر می‌رسند و دو

سفیدی یا دو نوشته نیز به همین صورتند. و اگر از نظر صورت و ترکیب به آن شبیه باشد، در

آن حال، دیگر یک شیء نخواهند بود و واجب است که مصوری جامع داشته باشند زیرا

همانگونه که پیش از این گفتیم صورت، واقع نمی‌گردد مگر از مصوری جامع و واجب است که از جنس جوهرهای متماسه باشد و مانند آن محدث باشد و این محال است.

۵- دلها (ی بندگان) بین دو انگشت از انگشتان خداوند است.

۶- او(خداوند) با شماست هر جا که باشید.

۸ و ۷- حجرالاسود دست (راست) خداوند در زمین است.

### منابع و مأخذ

#### الف) کتابها

۱- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۹)، فرهنگ معاصر عربی - فارسی بر اساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانسور، تهران، نشر نی.

۲- آصفی(مهدوی دامغانی)، تاجماه، (۱۳۷۶)، آسمان و خاک، الهیات شعر فارسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۶۲): مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین، ترجمه و تعلیقات محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۴- باقلانی، ابی بکر محمد بن طیب، (۱۳۶۶-۱۹۴۷م)، التمهید فی الرد علی الملحده المعطله والرافضه والخوارج والمعتزله، ضبطه و قدم له و علق علیه محمود محمد الخضیری - محمد عبد الهادی ابوریده، القاہرہ، دارالفکر العربی.

۵- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۵)، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۶- جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۷۷)، تعریفات (فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی)، حسن سیدعرب و سیما نوربخش، تهران، نشر فرزانه.

۷- حسینی، مریم، (۱۳۷۶)، حدیقه، احیایی در شعر فارسی، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۲۳.

۸- رامیار، محمود، (۱۳۴۵)، قرآن مبین و فهارس القرآن، تهران، مؤسسه امیرکبیر.

۹- زرقانی، سید مهدی، (۱۳۸۱)، زلف عالم سوز، تهران، روزگار.

- ۱۰- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۱۱- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- ۱۲- سلمی، ابی عبد الرحمن محمد بن الحسین بن موسی الازدی، (۱۴۲۱هـ)، حقائق التفسیر، قدمه و حقه سیدعمران، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
- ۱۳- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۳)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۴- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۰)، الملل والنحل، افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
- ۱۵- عباسی، شهاب الدین، (۱۳۸۳)، گنجینه معنوی مولانا (با آثاری از سید حسین نصر، ویلیام چیتیک، آنماری شیمل)، تهران، مروارید.
- ۱۶- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۵۱)، احیاء علوم الدین، موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۸- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، مشکاة الانوار، صادق آینه نند، تهران، امیر کبیر.
- ۱۹- فتوحی، محمود و محمدخانی، علی اصغر، (۱۳۸۵)، شوریده‌ای در غزنه، تهران، سخن.
- ۲۰- فضایی، یوسف، (۱۳۸۲)، تحقیق در تاریخ و عقاید مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه، تهران، آشیانه کتاب.
- ۲۱- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، (۱۳۳۲)، جامع الحکمتین، هانری کربن و محمد معین، تهران، بخش ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- ۲۲- ستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۳- مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۸)، فرهنگ فرق اسلامی، مقدمه کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

- ۲۴- معلوف، لويس، (۱۹۷۳)، المنجد في اللغة والاعلام، بيروت، المكتبة الشرقية.
- ۲۵- ياحقی، محمد جعفر، (۱۳۷۴)، فرهنگنامه قرآنی، تهیه و تنظیم گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

#### ب) مقالات

- ۱- احمدی، جمال و همکاران، (۱۳۸۶)، اندیشه کلامی سنایی درباره «عرش» و «استوا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۲، زمستان ۱۳۸۶، صص ۶۴-۳۵.
- ۲- زرقانی، سیدمهدی، «سنایی و سنت غزل عرفانی» مندرج در کتاب: شوریده‌ای در غزنه به کوشش محمود فتوحی، تهران: سخن، ۱۳۸۵، صص ۱۴۶-۱۱۹.

***"Tanzieh" (Divine Sanctity) from Ghazali's and Sanai's Perspectives***

Monireh Farzishoub  
Ph.D students of Persian lit.  
Mashad University  
seid Mehdi Zarqhani Ph.D  
Mashad University

***Abstract***

*Sanai and Mohammad Ghazali are among the eminent literary figures whose works brought about a turning point in the mystical legacy of Persian literature. The present article, as a comparative study of how these two poets view the concept "tanzieh", seeks to investigate if Sanai has drawn upon Ghazali's points of view or he has been on his own in this regard. Although intended just to be about tanzieh, the article highlights Sanai's approach to Ghaznavi's works as well.*

*To be suggestive enough, it deals with comparisons in the light of Sannai's creativity on such basic matters as tanzieh and simile, firmament dwelling, interpretation of Quranic verses and religious sayings, and the Creator versus man and his sins.*

***Keywords: Sanai, Gardens, Ghazali, Orational, view points, Tanzieh.***