

بازتاب اندیشه‌های کلامی شیعه در آثار سنایی غزنوی

دکتر خدابخش اسداللهی *

چکیده

سنایی از جمله شعرای بزرگ زبان فارسی است که از معتقدات کلامی و دینی بیشتری در آثار خود بهره برده است. با وجود تسلط مذاهب اهل سنت همچون اشاعره و حنفیه، در زمان و محیط زندگی سنایی، باورهای کلامی شیعه در آثار این حکیم بازتاب گسترده‌ای دارد؛ به گونه‌ای که بسیاری از اصول اعتقادی این گروه را با اشراف کامل، در کنار برخی از اصول اعتقادی دیگر فرقی ذکر کرده و از آن‌ها به عنوان حقایق کلامی و دینی دفاع نموده است. این مقاله در پی آن است که نشان دهد سنایی در ضمن اشعار عرفانی و دینی خود، به بحث‌های کلامی، به ویژه کلام شیعه به طور گسترده، پرداخته است و در بسیاری از موارد آن را بر معتقدات دیگر فرقه‌ها ترجیح می‌دهد. برای همین منظور، ابتدا بحث توحید، که در آن با رد «رؤیت» و گرایش به تأویل و باطن قرآن، از اصول اعتقادی اشاعره دور و به باورهای شیعه نزدیک می‌گردد، مطرح شده است. پس از آن، موضوع «امامت»، که در آن با ذکر دلایل عقلی و نقلی ولایت و جانشینی علی (ع) را از پیامبر اکرم (ص) می‌پذیرد و نسبت به دوستان و خاندان وی تولی و نسبت به دشمنان او تبری می‌جوید، مورد توجه قرار می‌گیرد. سپس در زمینه ایمان که وی با تأکید بر عنصر «اقرار به عمل»، آن را همچون عنصر «تصدیق به قلب»، از ارکان اصلی تشکیل دهنده ایمان می‌شمارد، سخن به میان می‌آید.

البته در سایر زمینه‌های کلامی نیز نظیر عدل، لطف، معرفت الله بالله، نظام احسن و ... که حاکی از نگرش شیعی وی می‌باشد، با تکیه بر شواهد کافی از اشعار او و با

مراجعه به منابع معتبر کلامی بحث نموده‌ایم تا مشخص گردد که سنایی با تحقیق و بدون هیچ گونه تعصبی، همان گونه که حقایق کلامی فرقه‌های دیگر را می‌پذیرد، به حقایق مهم کلامی در نزد شیعه اقرار می‌کند. در حقیقت، آنچه از مباحث کلامی وی بر می‌آید، آن است که قصد دارد با طرح، گردآوری و ارائه معتقدات کلامی فرقه‌های گوناگون، به خصوص شیعه و اشاعره، در آثار خود، بین آن گروه‌ها تقریب به وجود آورد.

واژگان کلیدی: سنایی، کلام شیعه، معتقدات اشعری، تقریب بین مذاهب.

مقدمه

شیعه در لغت به معنی پیروان و تابعان شخص معین، تفکری عربی است که در ارادت به علی (ع) و خاندان وی و بنی هاشم و تنفر از بنی امیه خلاصه می‌شود؛ بعدها این طرز تفکر مورد قبول ایرانیان و موالی قرار گرفت و آنان که از ظلم و ستم بنی امیه رنجیده بودند، خود را با خاندان علوی و بنی هاشم همدرد و مظلوم یافتند و به آنان پیوستند (مشکور، تاریخ شیعه، ص ۴۰). می‌توان گفت: فرقه هاشمیه نخستین فرقه شیعه بود که پیام انقلابی خود را در ایران منتشر ساخت و تا پایان دوره امویان پیروان بی شماری را برانگیخت (مادلونگ، ص ۱۲۷).

گروه شیعه، هم از روی نصّ جلی و هم حقی به امامت علی (ع) قائل اند و می‌گویند: امامت از خاندان وی بیرون نخواهد رفت و اگر گاهی امامت از دست ایشان خارج شود، به سبب ظلم غاصبان یا تقیّه امامان از دشمنان بوده است (مشکور، تاریخ شیعه، ص ۳۹).

همچنین معتقدند:

امامت امری مصلحتی و سیاسی نیست که با تعیین امت صورت گیرد؛ بلکه آن قضیه‌ای اصولی است که پایه دین به شمار می‌رود و بر پیغمبر (ص) جایز نبود که از تعیین امام غافل باشد و تعیین امام را به عامه مردم واگذار کند (همان‌جا).
در دوره سنایی، مذهب «شیعه اثنی عشری» در کنار مذاهب دیگر، نظیر «اشعری»، «حنفی»، «شیعه اسماعیلیه» از مذاهب قدرتمند و رو به رشد بوده است. برخی از معتقداتی که وی در آثار خود، به خصوص، «حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه» و گاهی دیوان بیان می‌کند، بر اساس مذهب «شیعه» است؛ البته وی در آن دوره که دوره غلبه «اشاعره» و

سخت‌گیری‌های مذهبی آنان علیه «شیعه»، به ویژه، «اسماعیلیه بود، به «شیعه» علی (ع) بودن متهم بوده است (سنایی، مکاتیب، ص ۱۲۰).

سنایی و معتقدات کلامی شیعه

۱. توحید افعالی

مراد از این توحید آن است که همه ذات‌ها، بلکه تمام کارها به مشیت و اراده خدا صورت می‌گیرد و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست. «معتزلیان» از آن جهت که انسان را در تمام کارهای خود مختار و دارای اراده می‌دانند، منکر این توحیدند. «توحید افعالی» «اشاعره» نیز بدان معناست که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست و همه آثار مستقیماً از سوی خداست، بنابراین خالق مستقیم افعال بندگان، حق تعالی است. البته این عقیده، بیان کننده «جبر» می‌باشد؛ اما «توحید افعالی» مورد نظر «شیعه» آن است که ضمن اصالت قائل شدن برای نظام اسباب و مسببات و قائم بودن هر اثری به سبب نزدیک خود، قائم به ذات پروردگار است و این دو قیام در طول همدیگر است، نه در عرض یکدیگر (مطهری، ص ۶۶-۶۷).

سنایی ضمن اصالت دادن به نظام اسباب و مسببات و قائم بودن هر اثری به سبب نزدیک خود، آن را قائم به ذات پروردگار می‌داند:

تو نکوکار باش تا برهی با قضا و قدر چرا ستهی؟

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۹۲)

تو فرشته شوی از جهد کنی از پی آنک بر گت توت است که گشته است به تدریج اطلس

(دیوان، ص ۳۰۸)

تو به قوت خلیفه‌ای به گوهر قوت خویش را به فعل آور

آدمی را میان عقل و هوا اختیار است شرح کرنا

از عبیدان تو راه برده چرا اختیار اختیار کرده تو را

تا تو از راه خشم و قلاشی یاددی یا بهیمه‌ای باشی

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۱۵۵)

و هم بر این اعتقاد است که همه آثار و افعال از سوی خداست:

جبر را ما رَمَيْتَ كُنْ اَظْبَرُ بازدان از رَمَيْتَ سر قَدَرُ
 (همان، به تصحیح رضوی، ص ۱۶۴)

علت رزق تو به خوب و به زشت گریه ابر نی و خنده کشت
 بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نانم و جانم
 (همان، ص ۱۰۷)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر که نوشته است همه بوده و نابوده در آن
 (دیوان، ص ۴۴۲)

انقیاد آرا را مسلمانی به حکم او از آنک برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر
 (همان، ص ۲۸۸)

این بیانات سنایی، همان اعتقاد شیعه به توحید افعالی است.

عدم رؤیت

سنایی به صراحت می گوید که خدا نه در دنیا و نه در آخرت، با چشم سر قابل رؤیت نیست. همچنین معتقد است که علم محدود ما از رؤیت ذات او بی خبر است و در برخی از ابیات، برای اثبات ادعای خود به ناکامی موسی (ع) در دیدار خدا استناد می کند:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم
 (همان، ص ۳۸۸)

عقل آلوده از پی دیدار آرنی گوی گشته موسی وار
 چون پدید آمد از تجلی پیک گفت در گوش او که تُبْتُ إِلَيْكَ

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۹)

چنین اعتقادی با اصول توحیدی «اشاعره» که به امکان «رؤیت» خدا در دنیا و وقوع آن در آخرت قائل اند (شهرستانی، ص ۱۰۰؛ صدر حاج سیدجوادی و همکاران، ص ۱۸۶)، متناقض و با معتقدات «معتزله» و «شیعه» موافقت دارد که چنین اعتقادی را رد می کنند (حلی، الباب الحادی عشر، ص ۲۳-۲۲؛ صدر حاج سیدجوادی و همکاران، ص ۱۸۶).

گرایش به تأویل مشابهات

اشاعره به ویژه، «مجسمه»، «مشبهه» و «کرامیه» به تجسیم قائل بودند و به ظاهر الفاظی چون: «رجل»، «ید»، «نزول»، «اصبعین»، «کرسی»، «عرش» و... اعتقاد داشتند؛ اما سنایی این معتقدات باطل را می‌کوبد و چنین نسبت‌های ناروایی را به حق تعالی ناشایست می‌داند و می‌گوید که منظور از «استوی علی العرش» این نیست که او را به مکان محدود کنی، بلکه باطن آن مراد است:

ای که در بند صورت و نقشی	بسته «استوی علی العرش»
صورت از محدثات خالی نیست	در خور عجز لایزالی نیست
ز آنکه نقاش بود و نقش نبود	استوی بود و عرش و فرش نبود
«استوی» از میان جان می‌خوان	ذات او بسته جهات مدان
کاستوی آیتی ز قرآن است	گفتن لامکان ز ایمان است
عرش چون حلقه از برون دراست	از صفات خدای بی خیراست

(حَدِيقَةُ الْحَقِيقَةِ وَ شَرِيعَةُ الطَّرِيقَةِ، به تصحیح رضوی، ص ۶۵)

همچنین در جایی با استناد به قرآن کریم، «تجسیم» و «تشبیه» را از ذات پروردگار نفی می‌کند و معتقد است که اگر تخت یا خانه‌ای برای وی نسبت می‌دهند، برای احترام گذاشتن و شناساندن وی به بندگان می‌باشد:

در صحنه کلام مسطوراست	نقش و آواز و شکل از او دوراست
ینزل الله است در اخبار	آمد و شد تو اعتقاد مدار
رقم عرش بهر تشریف است	نسبت کعبه بهر تعریف است

(همان، ص ۶۶-۶۵)

در ابیات زیر بیان می‌نماید که مراد از الفاظ متشابهی مانند: ید، وجه، آمدن، نزول، قدمین، اصبعین و... ظاهر آنها نیست، بلکه مقصود، حقیقت و باطن آنهاست و آن هم از دسترس عقل‌های معمولی به دور است:

ید او قدرت است، وجه بقاش	آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمینش جلال قهر و خطر	اصبعینش نفاذ حکم و قدر

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۴)

بنابراین به اعتقاد سنایی، کسانی که در مرتبه پایین عقل قرار دارند، باید از سخن گفتن و در واقع، از «تأویل» آن خودداری کنند و تمثیل معروف «کوران و فیلان» را در تقریر همین معنی ذکر می‌نماید، ولی نسبت به آنانی که از نظر کمال عقل و فهم، در مرتبه‌ای فراتر از انسان‌های معمولی قرار دارند، هشدار می‌دهد که در ظواهر آیات متشابه گرفتار نشوند، زیرا این امر موجب گمراهی و محروم شدن از دستیابی به حقیقت قرآن می‌شود (همان، به تصحیح رضوی، ص ۷۱).

۲. امامت

سنایی سخنان چشمگیری در زمینه امامت دارد و به نظر می‌رسد که این مباحث تنها از منظر یک فرد شیعی قابل طرح است. وی به صراحت و با دلایل عقلی و نقلی علی (ع) را نائب برحق پیامبر اکرم (ص) می‌داند و ضمن تولی به وی و دوستان او و تبری از دشمنان وی، دیگران را به گرویدن به راه و روش آن حضرت دعوت می‌نماید:

نایب مصطفی به روز غدیر کرده در شرع مر و را به امیر

(همان، ص ۲۴۷)

او چو موسی علی و را هارون هر دو یکرنگ از درون و برون

(همان، ص ۱۹۸)

هر کسی جز وی امامت نیز دعوی می‌کند لیک پنهان نیست شاه ذوالفقار از ذوالخمار

(دیوان، ص ۲۱۳)

بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم لعنت الله یزیدا و علی حب یزید

(همان، ص ۱۰۷۲)

هر که تن دشمن است و یزدان دوست داند الراسخون فی العلم اوست

(همان، ص ۲۴۹)

به نظر شیعه «راسخ در علم»، معصوم است، اما بسیاری از اشاعره و معتزله معتقدند که هر کس علم دین بداند و شریعت را بشناسد و عقیف و صادق باشد، راسخ در علم است (کلینی رازی، ترجمه کمره‌ای، ص ۱۶۲).

بهر او گفته مصطفی به اله که ای خداوند وال من والاه

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۴۹)

اشاره دارد به سخن پیامبر (ص) در مورد علی (ع): «من كنت مولاه فهو علي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه»؛ اهل سنت «مولى» را در این حدیث در معنی دوست و محبوب می‌گیرند، ولی «شیعه» آن را «اولی به تصرف» معنی کرده است (خاتمی، ص ۱۳۵) سنایی همچنین این حدیث را نشانه‌ی جانشینی علی (ع) از سوی پیامبر (ص) دانسته است:

او مدینه علوم و باب علی او خدا را نبی‌علیش ولی

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۱۹۸)

چون همی دانی که شهر علم را حیدر در است خوب نبود جز که حیدر میر و مهتر داشتن
(دیوان، ص ۴۶۸)

هر دو بیت اشاره به حدیث مشهور پیامبر (ص) در مورد علی (ع) دارد: «انا مدینه العلم و علی بابها....»

ابیات زیر از سنایی، افضل بودن علی (ع) را نسبت به دیگران از حیث دین، شجاعت، علم و ... بیان می‌کند:

سر قرآن بخوانده بود به دل علم دو جهان وراشده حاصل

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۴۷)

راه دین است محکم تنزیل شرح آن مرتضی دهد تأویل

(همان، ص ۶۳۹)

مرتضایی که کرد یزدانش همره جان مصطفی‌جانش

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۲۵۰)

گر چه شمشیر حیدر کرار کافران کشت و قلعه‌ها بگشاد

تا سه نان نداد در حق او هفده آیت خدای نفرستاد

(دیوان، ص ۱۰۵۸)

سخنان زیر ارادت خاص سنایی را به علی (ع) و خاندان وی می‌رساند:

گر همی خواهی که چون مهرت بود مهرت قبول مهر حیدر بایدت با جان برابر داشتن

جز علی و عترتش محراب و منبر داشتن از پی سلطان دین پس چون روا داری همی

هشت بستان را کجا هرگز توانی یافتن جز به حب حیدر و شبیر و شیر داشتن

گر همی مؤمن شماری خویشان را بایدت مهر زر جعفری بر دین جعفر داشتن

(همان، ص ۴۷۰-۴۶۹)

حکیم سنایی در جای جای آثار خود از امام حسن، امام حسین، امام جعفر صادق و امام رضا (علیهم السلام) با نهایت احترام و ارادت خاص یاد می‌کند؛ علاوه بر آن رنگ و بوی عشق و محبت وی به آن خاندان پاک از سراسر کارهای وی (حدیقه الحقیقه، دیوان، مثنوی‌ها و مکاتیب) به مشام خوانندگان می‌رسد؛ او همچنین از پیروان راستین حضرت علی (ع) از قبیل «ابوذر غفاری» و «عمار» همواره به نیکی یاد و ستایش کرده است. وی در ابیات زیر، رسیدن به زندگی جاوید و بهشت را به شیعی راستین شدن منوط کرده است:

شیعی دیندار شو تا زنده مانی زان که هست هر چه جز دین مردگی و هر چه جز سنت حزن
(همان، ص ۴۸۹)

مهر رسول مرسل و مهر علی و آل بر دل گمار و گیر به جنات ساکنی
(همان، ص ۷۰۱)

از آنجا که بیشتر احادیث فقهی شیعه از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است، به همین دلیل فقه شیعه را «فقه جعفری» گفته‌اند و مذهب او را نیز «مذهب جعفری» نامیده‌اند (مادلونگ، ص ۱۲۸؛ مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۴۰)؛ سنایی گفته است:

گرد جعفر گرد گر دین جعفری جویی همی زآنکه نبود هر دو هم دینار و هم دین جعفری
(دیوان، ص ۶۵۵)

اعتقاد به لعنت

اهل سنت به طور کلی و در هر شرایطی لعن و نفرین را در مورد برادران دینی منع کرده‌اند و آن را حرام می‌شمارند؛ مثلاً اصحاب شافعی و ابوحنیفه، یزید را مؤمن و بهشتی می‌دانند (سید مرتضی، ص ۳۰-۲۹). گروه شیعه نیز با توجه به توصیه‌های پیامبر (ص) و علی (ع) حتی المقدور از این کار سر باز می‌زنند (همان، ص ۱۰۰)، اما همان طور که علی (ع) و ائمه اطهار (علیهم السلام) از غُلاه شیعه ابراز تنفر و آنان را نفرین می‌کردند (مشکور، تاریخ شیعه، ص ۱۶۸-۱۶۰)، شیعه نیز در هر جا که نسبت به علی (ع) و خاندان پاک ایشان ظلمی مشاهده می‌کردند، به خود حق می‌دادند که آنان را به عنوان کافر و مرتد لعن و سب کنند.

سنایی در این زمینه به راه شیعه رفته است، از جمله به سبب ستمی که بر علی (ع) و حسین (ع) وارد شده، بر یزید و یزیدیان لعن فرستاده است:

خود به ناحق حق داماد پیمبر بگرفت
پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم
لعنت الله یزیدا و علی حب یزید

(دیوان، ص ۱۰۷۲)

آن را که عمرو عاص باشد پیر
یا یزید پلید باشد میر
مستحق عذاب و نفرین است
بدره و بد فعال و بد دین است
لعنت دادگر بر آن کس باد
که مر او را کند به نیکی یاد
هر کسی راضی شود به بد کردن
لعنتش طوق گشت در گردن

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۷۲)

قرآن و عترت دو تکیه‌گاه مسلمانان

حق تعالی همگان را به تمسک به ریسمان الهی دعوت کرده است:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران / ۱۰۳)

البته مراد از «حبل الهی» دین خداست که از عقاید، اخلاق و احکام تشکیل شده و در قرآن و عترت ظهور کرده است و آن دو، بیان تفصیلی رسول الله (ص) هستند (مجلسی، ص ۱۴۵).

سنایی می‌گوید:

گفت: بگذاشتم کلام الله
عترتم را نکو کنیند نگاه

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۲۶۰)

وی ضمن اشاره به حدیث متواتر و معتبر «ثقلین»: «قال رسول الله إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي، اهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما كنن تضرلوا أبداً وإنهما كنن يفترقا حتى يردا على الحوض» (عاملی، ص ۷۳۵)، معتقد است که امت اسلامی باید تا روز قیامت به آن دو یادگار پیامبر (ص) چنگ بزنند، تا به وسیله این دو حبل جدایی‌ناپذیر بتوانند به سعادت دنیوی و اُخروی نایل شوند.

۳. وجوب رعایت اصلح از سوی پروردگار

سنایی در جایی که بیان می‌کند خداوند نخواسته انسان کافر شود، زیرا اگر وی کفر انسان را اراده کند و به سبب آن، او را مجازات نماید، در حکم ظلم در حق آدمی است و حق تعالی پاک و مبرا از این گونه ظلم است، از یک اصل «اشاعره» مبنی بر واجب نبودن اصلح بر خدا فاصله می‌گیرد و در حقیقت، دیدگاه «شیعه» و «معتزله» (وجوب رعایت اصلح از سوی پروردگار در مورد بندگان) را بازگو می‌کند؛ این ادعا آنجا قوت می‌یابد که وی کافر بودن آدمی را نتیجه اطاعت او از نفس اماره می‌داند، نه اراده خداوند:

چون تو بر ذره ای حساب کنی	ور به شبهت بود عتاب کنی
ور حرامی بود عذاب دهی	روز محشر بدان عقاب دهی
کی پسندی ز بنده ظلم و خطا	ور تو رانی چرا دهی تو جزا
چون حوالت کنم گنه به قضا	گفته در نامه «کفر لایرضی»
خود گنه می‌کنیم و داده رضا	پس حوالت کنیم سوی قضا

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۶۳۹)

۴. عمل به ارکان

سنایی یکی از ارکان اصلی ایمان را «تصدیق به دل» می‌داند:

چون تو را داد معرفت یزدان در درون دلت نهاد ایمان

(همان، ص ۷۶)

گهر ایمان جسته است ز ارکان سپهر در دو کونش به مثل جزدل پاکان کان نیست

(دیوان، ص ۹۶)

همه فرق اسلامی، به استثنای فرقه «کرامیه» (ایزوتسو، ص ۲۱۳-۲۰۶) عنصر «تصدیق به دل» را در تعریف شرعی از ایمان جای داده‌اند، اما در مورد ارکان دیگر: «اقرار به زبان» و «عمل به جوارح» نظرات مختلفی دارند. «مُرَجئه» ایمان را عبارت از تصدیق به قلب و اقرار به زبان می‌دانند (حسنی، ص ۳۰۶؛ موسوی، ص ۲۷۶)؛ «معتزله» همه طاعات را، اعم از علمی و عملی ایمان می‌نامند (هجوی، ص ۴۱۹)؛ خوارج نیز بر اهمیت قطعی عمل در ایمان تأکید دارند (ایزوتسو، ص ۲۱۷-۲۱۶). طبق دیدگاه «اشاعره» ایمان تصدیق قلبی است

و قول به زبان و عمل به ارکان نیز فروع ایمان به شمار می‌روند (شهرستانی، ص ۱۰۱؛ ایزوتسو، ص ۲۰۰-۱۹۴).

توجه سنایی نسبت به رکن «عمل به جوارح» بیشتر از رکن «اقرار لفظی» است، چه وی در جای جای آثار خود به اجرای فرامین دین اسلام تأکید دارد و گاهی از مسلمانان به سبب بی‌عملی آنان انتقاد و شکوه می‌کند. گفتنی است که در لابلای سخنان پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) و امام صادق (ع) مطالبی هست که بر عمل به عنوان رکنی اصلی از ارکان متشکل ایمان تأکید شده است (شیروانی، ص ۱۵۹-۱۵۸؛ شهیدی، ص ۳۹۸؛ موسوی ص ۲۸۴). بیت زیر از سنایی رکن «عمل به اعضا» را به عنوان رکن اصلی دیگر تشکیل دهنده ایمان تأیید می‌کند:

حرام اندر کدام آیین حلال است ای مسلمانان حرامی را سلم خوانی ز قسام این قسم بینی
(دیوان، ص ۷۰۳)

سنایی همچون یک واعظ، در برخی از ابیات خود به مردم، نسبت به عمل به قرآن هشدار می‌دهد و می‌گوید که ای مسلمانان ناگهان کلام خدا از بین شما رخت برمی‌بندد، چون بدان عمل نمی‌شود و فقط اسم و احکام آن به صورت لفظی در بین شما حضور دارد و نیز معتقد است که کلام الله به سبب همین بی‌توجهی مردم و مسلمانان در روز قیامت از آنها شکایت و گله خواهد کرد و البته در این بیان به آیه شریفه «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان / ۳۰)، نظر دارد:

ناگهی باشد ای مسلمانان که شود سوی آسمان قرآن
گرچه مانده ست سوی ما نامش نیست مانده شروع و احکامش

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۱۸۴)

باش تا روز عرض بر یزدان گله جان تو کند قرآن ...

(همان، ص ۱۸۱-۱۸۰)

مراد از روز عرض، روز قیامت است که همه چیز و همه کس در آن روز بزرگ به اعمال آدمیان گواهی خواهد داد.

۵. لطف

سنایی همچون «شیعه» معتقد است که پاداش خدا در مقابل اعمال نیک بنده، از روی لطف و فضل الهی است و کیفر او هم در مقابل اعمال بد آدمی، از روی عدل پروردگار صورت می‌گیرد:

گریهشت و دوزخ اندر کسب کس مُضمَر بود گویهشت و دوزخ از کسب است مِمَّا یکسبون
آتش دوزخ نسوزد بنده را بی حجتی تا نگوید بارها إنا الیکم مُرسلون
(دیوان، ص ۵۳۴)

ممکن است خدای تعالی برخی از گناهکاران را عفو کند، چون حق عذاب کردن و عفو را دارد و از ترک عذاب ضرر نمی‌بیند و احسان محض است (حلی، کشف المراد، ص ۵۸۳). این نظر که «شیعه» نیز بدان اعتقاد دارد، در اشعار سنایی منعکس شده است:

ذره ذره حسنات از تو ز لطفم بپذیرم کوه وه از تو معاصی به کرم در گذرانم
(دیوان، ص ۳۸۷)

۶. نظام احسن

سنایی در فصل «روی و آینه» دربارهٔ خیر محض بودن ارادهٔ خالق و به تبع آن عالم آفرینش سخن رانده است. وی در تمثیل «اشتر و ابله» نیز به «نظام احسن» در آفرینش می‌پردازد. در این حکایت، ابلهی، قامت ناساز شتر را زیر سؤال می‌برد و شتر هم جواب تندى به وی می‌دهد. سنایی از زبان اشتر چنین پاسخ می‌دهد که این خرده‌گیری از نقش‌های نقاش، در حقیقت، عیب‌گیری از خود نقاش است، سپس ضمن برشمردن مظاهر و دلایل «نظام احسن»، به این نتیجه می‌رسد که هر چه در عالم هستی است، آن چنان است که باید و شاید. همچنین تمثیل «احولی که ماه را دو می‌دید» در حقیقت، تعریضی استهزاآمیز است بر کسانی که در پی اثبات عیب‌هایی برای عالم آفرینش هستند و غافل‌اند از اینکه عیب در عالم آفرینش نیست، بلکه در چشم دو بین آنان است (حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۱۱ و ۸۳؛ همان، به تصحیح رضوی، ص ۸۴).

سنایی در جایی به «نظام احسن» اشاره می‌کند و می‌گوید که همهٔ سوزها و سازها رازی دارد و اگر آدمی بدان پی ببرد، می‌فهمد که مصلحت، همان است و حتی بسیاری از دردها برای انسان در حکم داروست. این مسئله با معتقدات «اشاعره» هماهنگی ندارد، چون هر

کس نظام آفرینش را بدون عیب و نقص بیابد، ناچار به ذاتی بودن حسن و قبح امور اقرار می‌کند، در حالی که «اشعری‌ها» بدان معتقد نیستند و برآنند که هیچ چیز در حد ذاتش خوب یا بد نیست، بلکه خوب و بد امور به تشخیص شرع منوط است:

هر چه در خلق سوزی و سازی ست اندر آن مرخدای را رازی ست
ای بسا شیر کان تو را آهوست ای بسا درد کان تو را داروست

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۱۶۲)

حکیم سنایی به مسئله «مرگ» از دیدگاه تکاملی می‌نگرد و بر این اعتقاد است که این پدیده در «نظام احسن» امری ضروری است:

آن زمان کایزد آفرید آفاق هیچ بد نافرید بر اطلاق
مرگ این را هلاک و آن را برگ زهر این را غذا و آن را مرگ

(همان، به تصحیح رضوی، ص ۸۷-۸۶)

۷. معرفت الله بالله

سنایی معتقد است که خدا را با خدا و آثار وی باید شناخت و در این طریق فضل الهی رهبر و راهنمای آدمی است:

به خودش کس شناخت نتوانست ذات او هم بدو توان دانست

(همان، به تصحیح حسینی، ص ۲)

فضل او در طریق رهبر ماست صنع او سوی او دلیل و گواست

(همان، به تصحیح رضوی، ص ۶۳)

بعضی از فرقه‌ها، از جمله «اسماعیلیه» شناخت خدا را نتیجه شناخت پیامبران و تصدیق قول آنان به وجود حق تعالی می‌دانند؛ ناصر خسرو از «اسماعیلیان» در این زمینه گفته است:

گراصول دین نشاید گفت و نشاید شنید هر نمازی رادراول بانگ و قامت چیست پس؟
ور به تعلیم نبی حاجت نباشد در اصول مرتو را بر جمع شاگردان ریاست چیست پس؟
حجت اندر اصل دین گر چابکی مرعقل را هر زمان از عقل با خصمان شکایت چیست پس؟

(ناصر خسرو، ص ۲۸۵)

اما «معتزله» و «شیعه» بر این باورند که خدا را با خدا و به وسیله صنع وی باید شناخت.

در اصول کافی آمده است: «إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی رازی، ترجمه مصطفوی، ص ۸۶).

همچنین از علی (ع) نقل شده که فرمود: «مَاعَرَفْتُ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ (ص) وَ لَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (خدا را به محمد نشناختم، بلکه او را به خدا شناختم)، (شیخ صدوق، ص ۲۸۰). سنایی هماهنگ با «شیعه» و «معتزله»، در رد نظر گروه اول گفته است:

حضرتش را برای ماده و نر بی نیازی ز پیر و پیغمبر

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۸)

۸. عدل

سنایی در مورد «عدل» نیز همچون برخی دیگر از بحث‌های کلامی دارای دیدگاهی دوگانه است؛ وی گاهی معتقد است که بدکار سزاوار دوزخ و قهرماً نیکوکار لایق بهشت است. این نظر نزدیک به دیدگاه شیعه است، زیرا بر اساس این دیدگاه، پاداش خدا در مقابل اعمال نیک بنده از روی فضل او و کیفر او نیز در برابر اعمال بد بنده، از عدل پروردگار است:

بی شکی آن کسی که بدکار است به جهنم درون سزاوار است

(همان، به تصحیح رضوی، ص ۲۸۴)

گر بهشت و دوزخ اندر کسب کس مُضْمَر بود

آتش دوزخ نسوزد بنده را بی حجتی تا نگوید بارها إنا إِلَیْكُمْ مُرْسَلُونَ

(دیوان، ص ۵۳۴)

دست عدل خدای عزوجل زده بر ظالمان به عجز رقم

(همان، ص ۳۷۸)

سنایی و معتقدات کلامی اشاعره

سنایی با وجود اینکه مطابق افکار زمان از افکار و عقاید «اشاعره» بی‌نصیب نمانده، مانند اعتقاد به «قدم قرآن»، با بعضی از عقاید آنان مانند «رؤیت» مخالفت کرده است؛ از این مخالفت‌ها که در مورد برخی از اصول «اشاعره» صورت می‌گیرد، گرایش شیعی وی قوت می‌گیرد. در بیت زیر حکیم «سنایی» به «رؤیت» اشعری تعریض دارد:

حنبلی چون دید چشمش چشم او شد همچو سیم اشعری چون دید رویت روی او شد همچو زر

(همان، ص ۲۶۷)

۱. قِدَم صفات الهی

بحث «توحید صفاتی»، مورد اختلاف «معتزله» و «اشاعره» است. «توحید صفاتی» «معتزله» در معنی خالی بودن ذات از هر گونه صفتی می‌باشد و مراد «شیعه» از آن، عینیت صفات با ذات و مقصود «اشاعره» از آن، عدم وحدت صفات با ذات پروردگار است. در همین بحث است که دیدگاه توحیدی «اشاعره» از «معتزله» متمایز می‌گردد.

سنایی به قِدَم صفات الهی معتقد است و این امر برخلاف نظر «معتزله» و «شیعه» و موافق «اشاعره» می‌باشد. وی صفات قدیم خدا را این گونه بیان می‌نماید:

جلال و عز قدیمش نبوده مُدرکِ خلقی نه عقل یابد بر وی سیبیل مثل و مثال...
 به ساحتِ قدیمش نگذرد قیامِ فهموم نهاده قهر قدیمش به پای عقلِ عقّال...
 جلال وحدت او در قدم به سرمد بود صفات عزت او باقی است در آزال

(همان، ص ۳۴۹-۳۴۸)

توصیفات «جلال و عز قدیم»، «ساحتِ قدیم»، «قهر قدیم»، «جلال وحدت او در قدم» و «صفات عزت او باقی است در آزال» بیانگر قدم صفات حق تعالی، از منظر «سنایی» است، و یا ابیات زیر از او که صفات کمالی پروردگار را قدیم خوانده است:

مقدسی که قدیم است از صفات کمال منزهی که جلیل است بر نعوت جلال...
 صفات قدس کمالش بری زعلت کون نمای بحر لقایش بداده فیض وصال

(همان، ص ۳۴۸)

اما در آثار سنایی به برخی از ابیات برمی‌خوریم که با سخنان قبلی وی (تغایر صفات با ذات) مغایرت دارد:

نه فراوان نه اندکی باشد یکی اندریکی، یکی باشد
 در دویی جز بدو سقط نبود هرگز اندر یکی غلط نبود ...
 نه بزرگیش هست از افزونی ذات او بر ز چندی و چونی

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۴)

زیرا ابیات فوق بیان‌کننده این عقیده است که ذات وی یکی است و دویی در آن راه ندارد. این بیان موافق با دیدگاه «شیعه» می‌باشد که به عینیت صفات با ذات حق تعالی، معتقدند (لاهیجی، ص ۲۴۵-۲۴۱). شایان ذکر است که این بحث نیز همچون برخی از بحث‌های گذشته جای تأمل دارد، زیرا سنایی دارای افکار دو پهلوست.

۲. قِدم کلام الله

سخنان سنایی در مورد «کلام الله» حاکی از نفی حدوث آن است:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدوث کی سنجد سخنش در حروف کی گنجد
و هم حیران ز شکل صورت هاش عقل واله ز سرسورت هاش

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۴۶)

بیت نخست سنایی یادآور سخنان ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ ق.) است او گفته است که قسمت‌های شنیداری و علائم نوشتاری قرآن مخلوق، اما از حیث اصل کلام که عبارت از فعل خداست، قدیم است (اشعری، ص ۱۰۹ و ۱۱۰). بیت زیر از «سنایی» نیز همین نکته را تأیید می‌کند:

حرف با او اگر چه همخوابه است بی خبر همچو نقش گرمابه است

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح رضوی، ص ۱۷۴)

اما بیت دوم به خصوص، مصرع اول (صفتش را حدوث کی سنجد)، اعتقاد وی را به قِدم کلام خدا که بر اساس عقاید «اشاعره» است، به اثبات می‌رساند.

«اهل حدیث» و «اشاعره» به قدیم بودن قرآن معتقدند. «اشعری» کلام خدا را نفسی و معنوی می‌شمارد. مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است که با گوناگونی عبارات، مختلف نمی‌شود (شهرستانی، ص ۹۶). «حنابله» حتی حروف، حرکات و کلمات مکتوب قرآن را قدیم می‌دانند (حلی، الباب الحادی عشر، ص ۱۷). «معتزلیان» تنها به مُحدَث بودن آن بسنده نکردند؛ بلکه آن را «مخلوق» دانستند. استدلال عبدالجبار معتزلی (م. ۴۱۵ ق) چنین است که اگر قرآن را غیر مخلوق بگوییم، ممکن است مردم تصور نمایند که این کتاب به صورت ابدی همراه خداست و همچنین این احتمال وجود دارد که از «توحید» به «ثنویت» کشیده شوند (عبدالجبار، ص ۲۱۸). شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق) در مورد قرآن از لفظ مخلوق استفاده نکرده و معتقد است که قرآن، کلام خدا و مُحدَث است (مفید، ص ۱۸-۱۹)؛ وی برای اثبات قول خود به آیه شریفه «مَآیَأْتِیهِمْ مِّنْ ذِکْرِ مِّنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ...» (نبیاء / ۲) استناد کرده است که در آن قرآن به مُحدَث بودن خود اشاره می‌نماید. ضمناً واژه «ذکر» به معنی قرآن می‌باشد.

۲. عقل نازل تو از شرع

در حدیقه، محمد(ص) و قرآن، در جایگاهی پس از خدا قرار دارند و «عقل کل» و «نفس کل» از چاکران «محمد» (ص) هستند:

نفس کل آب رانده در جویت عقل کل خاک گشته در کویت

(حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح حسینی، ص ۶۴)

هر مصالح که مصطفی فرمود	عقل داند که گوش باید بود
من بکردم ز بیم گمراهی	عقل کل را به نام الهی
عقل داود وار در محراب	پیش او «خَرَّ رَاكِعاً وَ أَنَاب»
پیش او عقل قد خمیده رود	توتیا سوی او به دیده رود
نقل جان ساز هرچه ازو شد نقل	که به ایمان رسی به حق نه به عقل

(همان، ص ۶۱)

نتیجه‌گیری

سنایی با طرح و ارائه بسیاری از معتقدات کلامی شیعه و رد برخی از اصول دیگر فرقه‌ها، گرایش و اعتقاد قلبی خود را به این گروه نشان داده است. وی «رؤیت» را که از اصول فکری «اشاعره» است، رد می‌کند و طریقه اعتزال «معتزله» را نمی‌پذیرد و یا «رأی و قیاس» را که از اصول «حنفیان» است، بدترین راه‌ها برای وصول به حقایق هستی تلقی می‌نماید؛ اما گاهی نیز برخی از اصول کلامی دیگر فرقه‌ها، به‌خصوص، اشعری را مطرح ساخته و آنها را تبیین نموده است، مانند تأیید قِدَم کلام الله تعالی.

می‌توان گفت که سنایی با تحقیق و به دور از تعصب، حقایق کلامی را از نزد هر گروهی که باشد، برگرفته و به حقیقت‌جویان ارائه داده است. با توجه به اینکه بیشتر اندیشه‌های کلامی وی، از آبشخور معتقدات کلامی شیعه و گاهی اشاعره سرچشمه می‌گیرد، می‌توان گفت که وی قصد دارد دیدگاه‌های این دو فرقه را به همدیگر نزدیک سازد و به اصطلاح بین آن دو تقریب به وجود آورد.

این طرح جدید «سنایی» در شرایط آن روزگار که زمان تسلط «اشاعره» و «حنفیان» و نیز رشد تدریجی «شیعه»، همچنین افول گروه «معتزله» است، امری شگفت و تازه است که نشان از وسعت اندیشه، دوری از تعصب و روشن‌بینی عمیق و ستودنی وی دارد. پیشنهاد می‌شود

این طرح «سنایی» که همان تقریب دو مذهب «شیعه» و «اشعری» است، به طور جدی در محافل مذهبی و فرهنگی مطرح، و گام‌های مؤثرتری در این زمینه برداشته شود.

منابع

قرآن کریم.

- الاشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، تحقیق محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیره ج ۱، قاهره، الجامع الصحیح، ۱۹۱۰م.
- ایزوتسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چ ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، به اهتمام مهدی محقق، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- _____، کشف المراد، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، چ ۸، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۶.
- الحسنی، هاشم معروف، شیعه در برابر اشاعره و معتزله، ترجمه سید محمد صادق عارف، چ ۳، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹.
- خاتمی، احمد، «بررسی کلامی مسئله امامت»، سعی مشکور (یادنامه دکتر محمد جواد مشکور)، گردآورنده سعید میرمحمد صادقی، تهران، پایا، ۱۳۷۴.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، مکاتیب، به اهتمام و تصحیح نذیر احمد، تهران، کتاب فرزانه، ۱۳۶۲.
- _____، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، چ ۵، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- _____، دیوان، به تصحیح مدرس رضوی، چ ۵، تهران، سنایی، ۱۳۸۰.
- _____، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- سید مرتضی، بن داعی حسنی رازی (منسوب)، تبصرة العوام فی معرفه مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.

- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به تحقیق محمد سید گیلانی، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- شهیدی، سید جعفر، *نهج البلاغه*، چ ۴، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳.
- شیروانی، علی، *نهج الفصاحه*، چ ۲، قم، دارالفکر، ۱۳۸۵.
- صدر حاج سیدجوادى و همکاران، *دایرة المعارف تشیع*، ج ۲، تهران، سازمان دایرة المعارف تشیع، ۱۳۶۸.
- صدوق، ابن بابویه قمی، *التوحید، تصحیح و تحقیق سید هاشم الحسینی طهرانی*، چ ۹، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.
- عاملی، حر، *اثبات الهداه*، ج ۱، قم، چاپخانه علمیه، بی تا.
- عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، به اهتمام مصطفی حلمی و همکاران، ج ۷، قاهره، المؤسسة العامه المصریه للتألیف و الانباء و النشر، ۱۹۶۵-۱۹۶۱ق.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران، أسوه، ۱۳۷۰.
- _____، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، قم، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- مادلونگ، ویلفرد، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۲۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
- مشکور، محمد جواد، *تاریخ شیعه*، چ ۶، تهران، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۶۸.
- _____، *فرهنگ فرق اسلامی*، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی، چ ۴، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی، *کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان و حکمت عملی)*، ج ۲، چ ۲۳، قم، صدرا، ۱۳۸۴.
- المفید، ابو عبدالله محمد بن النعمان الحارثی، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، با حواشی و مقدمه فضل الله زنجانی، تبریز، چرندابی، ۱۳۷۱ق.

موسوی بجنوردی، کاظم (زیر نظر)، اسلام، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.

ناصر خسرو، ابومعین، دیوان، تصحیح مجتبی مینوی، به اهتمام نصرالله تقوی، با مقدمه تقی زاده، تعلیقات دهخدا، تهران، معین، ۱۳۸۰.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، ج ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۴.