

حکمت روشنائی: ذات و صفات خداوند در نظرگاه حکیم سنایی

حسین حیدری*

حسین قربانپور آرانی**

چکیده

حکیم سنایی غزنوی (ف ۵۳۲) یکی از اندیشمندان دوران‌ساز و از جمله تأثیرگذارترین سرایندگان شعر تعلیمی عرفانی است که همواره شاعران و عارفان این دیار به ذهن و زبان او اقتدا کرده‌اند.

در این نوشته کوشیده‌ایم تا با تتبع نسبتاً جامع در دیوان و حدیقه، آرای سنایی را درباب تشبیه و تنزیه، قدم و حدوث، توقیفی‌بودن یا نبودن اسما و صفات خداوند و غرضمندی حضرت حق در آفرینش هستی تبیین کنیم و با مواضع فرق مشهور کلامی بسنجیم. از این‌رو، ابتدا دیدگاه پیشوایان اشاعره، معتزله، ماتریدیه، کرامیه و شیعه امامیه درباب مسائل مزبور نقل و سپس آرای حکیم غزنه در این موارد طبقه‌بندی و تحلیل شده است. تحقیق نشان می‌دهد که سنایی در اثبات مدعیات خود در آثارش از متون اسلامی و معارف عقلی زمانه خود بهره گرفته، درباب خدانشناسی رویکردی تنزیهی و حتی سلبی داشته و مواضع او - برخلاف دیدگاه رایج - با آرای اشاعره، کرامیه و اهل حدیث به کلی متفاوت بوده و با باورهای معتزله، شیعه و ماتریدیه همسویی بسیار دارد.

کلیدواژه‌ها: سنایی غزنوی، اشاعره، شیعه، عرفان، کلام اسلامی، ذات و صفات خدا.

* دانشیار دانشگاه کاشان golestan1387@gmail.com

** استادیار دانشگاه کاشان ghorbanpoorarani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۳، شماره ۷۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴

مقدمه

سنایی شاعر و حکیم و عارف بزرگ قرن پنجم و اوایل قرن ششم در سال ۴۶۷ در غزنه متولد شد و در همین شهر به سال ۵۲۹ درگذشت. درباب ولادت او اختلاف است، برخی ولادت او را سال ۴۶۳ (ر.ک: مدرس رضوی، ۱۳۵۴: سی و چهار) و برخی ۴۶۷ ذکر کرده‌اند (ر.ک. شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۴).

خاندان سنایی از خاندان‌های اصیل غزنین و بر مذهب عموم خراسانیان آن زمان (حنفی) بوده‌اند. پدر سنایی، آدم، مردی صاحب‌معرفت بود. سنایی تحصیلات مرسوم را در غزنین که در آن روزگار یکی از مراکز مهم علم و ادب و معرفت بود گذرانید و پس از درخشش استعداد شاعری، چون دیگر شاعران به سلک مداحان دربار غزنه درآمد. قدیمی‌ترین سلطانی که مدح او در آثار سنایی دیده می‌شود، مسعودبن‌ابراهیم (۵۰۸ - ۴۹۲ق) است و پس از او ذکر بهرامشاه‌بن‌مسعود (۵۵۲ - ۵۱۱ق) را در دیوان او می‌یابیم.^۱ حکیم سنایی در جوانی یک‌چند به بلخ سفر کرد و پس از آن به نواحی دورتر خراسان از جمله سرخس و نیشابور و هرات رفت و در سرخس بود که با محمدبن‌منصور سرخسی از صوفیان و علمای عصر آشنا شد و یک‌چند مقیم خانقاه او بود. سنایی پس از مدتی اقامت در سرخس و گردش در هرات و نیشابور در سال‌های پایانی عمر به زادگاه خود (غزنین) بازگشت و به جمع‌آوری آثار خود مشغول شد و بنابر مشهور، در سال ۵۳۲ق در ۶۲ سالگی درگذشت (ر.ک. زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۷۷؛ نیز شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۵).

از مهم‌ترین آثار سنایی *جز دیوان اشعار و حدیقه (یا فخری‌نامه)*، *سیرالعباد الی‌المعاد* و *کارنامه بلخ* است. چند اثر نیز به سنایی منسوب است، از جمله *طریق‌التحقیق* که تا چند سال پیش در انتسابش به سنایی کوچک‌ترین تردیدی وجود نداشت، اما امروزه روشن شده که نمی‌تواند از آثار سنایی باشد (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۸؛ نیز ر.ک: صفا، ۱۳۶۲: ۵۶۳).

«باری سنایی از گویندگان و استادان بی‌نظیر فارسی است که لفظ و معنی را به درجه کمال رسانیده، دشوارترین معانی را از جهت تعبیر در جزل‌ترین عبارات پرورانیده... سخن‌شناسان و دقیقه‌یابان را در برابر قدرت طبع و قوت فکر خود خاضع نموده است، تا اینکه دانایی بزرگ، چون استاد حقیقت‌بین شرق، جلال‌الدین مولوی بلخی رومی (مولوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۷۴۹-۳۷۵۰) به حسن بیان و پختگی فکر وی اذعان و اعتراف کرده، فرماید:

ترک جوشش،^۲ شرح کردم نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

باری، شناخت دیدگاه کلامی سنایی هم از جهت ره‌یافتن به جهان‌بینی آن حکیم سخن اهمیت دارد و هم از این نظر که کلید ورود به الهیات عارفان بزرگ خراسان است؛ زیرا غالب آنان در اقتفای او سخن سروده‌اند و وام‌دار دین‌شناسی او‌ی‌اند. این جستار ازسویی می‌خواهد نظام خداشناسی حکیم اقلیم عشق را بنگارد و ازسوی دیگر جایگاه فرقه‌ای و کلامی او را در بین فرقه‌های کلامی مشهور (اشاعره، معتزله، شیعه و حنفیه - ماتریدیه) معرفی کند.

این مقاله درصدد اثبات این مدعاست که برخلاف نظر رایج در میان برخی پژوهندگان فرهیخته^۳ نظرگاه کلامی سنایی با اشاعره سازگار نیست و در مسئله خداشناسی با آرای معتزله، شیعه امامیه و ماتریدیه همسویی بیشتری دارد؛ ازاین‌رو در آغاز بحث، دیدگاه فرقه‌های مشهور کلامی در باب تشبیه و تنزیه خداوند ذکر و سپس آرای حکیم سنایی در این باب طبقه‌بندی و تحلیل شده است.

۱. تشبیه و تنزیه خداوند در آرای فرقه‌های مشهور کلامی

قرآن برخی اوصاف را برای خداوند برمی‌شمارد که موهّم همانند دانستن او با آدمیان است؛ اوصافی از قبیل آمدن (فجر/ ۲۲)، تکلم و کلام (فتح/ ۱۵)، داشتن کرسی (بقره/ ۵۵)، کتابت (آل عمران/ ۱۸۱)؛ توبه/ ۵۱؛ مریم/ ۷۹؛ انبیا/ ۹۴؛ یس/ ۱۲؛ جائیه/ ۲۹؛ مجادله/ ۲۲؛ زمر/ ۶۷، شرح صدر (زمر/ ۲۲؛ انشراح/ ۱)، سَخَط (خشم) (آل عمران/ ۱۶۲؛ مائده/ ۸۰؛ محمد/ ۲۸)، سکینه (توبه/ ۴۰، ۲۶؛ فتح/ ۲۶، ۱۸، ۴)، ندا (مریم/ ۵۲؛ شعرا/ ۱۰؛ قصص/ ۴۶؛ صافات/ ۷۵)، قرب او به انسان (ق/ ۷؛ واقعه/ ۸۵؛ حدید/ ۴)، بصیر (طه/ ۴۶؛ شعرا/ ۱۸)، اما برخی توصیفات حق تعالی در قرآن بیشتر محل بحث و جدال متکلمان و مفسران واقع شده و مستند مشبّهه و مجسمه قرار گرفته است. صفات محل نزاع عبارت است از:

۱. وجه خداوند: باقی می‌ماند وجه پروردگارت که شکوهمند و گران است (الرحمن/ ۲۷؛ قصص/ ۸۸؛ روم/ ۳۹)؛
۲. عین خدا: و در حَقّت محبت کردم تا زیر نظر (عین) من بار آیی (طه/ ۳۹؛ هود/ ۳۷؛ مومنون/ ۷؛ قمر/ ۱۴)؛
۳. صفت ید برای خداوند: ای ابلیس چه چیز تو را از سجده به آنچه با دستان خویش آفریده‌ام بازداشت (ص/ ۷۵؛ مائده/ ۶۴؛ یس/ ۸۳؛ حدید/ ۲۹؛ یس/ ۷۱)؛

۴. صفت استوای خدا بر عرش: خداوند رحمان بر عرش استواء (استقرار یا استیلا) دارد (طه/۵؛ سجده/۴؛ رعد/۲؛ فرقان/۵۹)؛

۵. آمدن خداوند در روز قیامت: پروردگارت و فرشتگان صف در صف درآیند (فجر/۲۲).
در خصوص تأویل و تفسیر آیات مزبور و دیگر آیات مشابه عالمان مسلمان رویکردهای گونه‌گونی اتخاذ کرده‌اند:

۱. گروهی آیات تشبیهی را به همان روش انسان‌پندارانه تفسیر جسمانی کردند و به مشبّه مشهور شدند؛ چنان‌که به گفته اشعری (۱۴۱۹: ۲۱۴) و نیز شهرستانی (۱۹۷۵: ۱۰۵)، داوود جواریبی و مقاتل بن سلیمان خداوند را جسم می‌پنداشتند و او را همانند آدمی دارای گوشت و موی و خون و استخوان و اعضای بدن، از قبیل دست و پا و دو چشم و سر می‌دانستند، ولی می‌گفتند خدا به‌رغم این اوصاف، شبیه هیچ‌کس نیست و هیچ‌کس همانند او نیست.

۲. گروهی دیگر از مشبّهه، با قبول آیات تشبیهی، اندکی تنزیهی‌تر می‌اندیشیدند و برای نمونه می‌گفتند خدا دست و پا دارد، ولی دست و پای که شبیه انسان‌ها نیست، یا آنکه جسم است، ولی جسمی نه چون جسم‌ها. این رویکرد مقبول بنیادگذار کرامیه، ابو‌عبدالله محمد بن کرام (ف ۲۵۵ق)، واقع شده است (شهرستانی، ۱۹۷۵: ۱۴۱).

۳. مالک بن انس (ف ۱۷۳ق) در پاسخ فردی که از او درباره استوای خدا بر عرش پرسیده بود، گفته است: «الاستواء مَعْقُولٌ وَ الْكَيْفُ مَجْهُولٌ وَ الْإِيْمَانُ بِهِ وَاجِبٌ لَا أَطْنَكُ إِلَّا رَجُلٌ سَوَاءٌ» (غزالی، ۱/۱۴۲۷: ۹۶)، یعنی استوا امری است قابل تعقل و چگونگی آن مجهول است و ایمان بدان واجب و سؤال از آن بدعت و تصور می‌کنم که تو مردی زندقی.

شهرستانی در خصوص شیوه پیشگامان اهل حدیث در تشبیه و تنزیه گوید: «احمد بن حنبل و داوود بن علی الاصفهانی و گروهی از امامان "سلف"، شیوه سلف مقدم اهل حدیث امثال مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان را پیش گرفتند و طریق سلامت دینی را انتخاب کرده و گفته‌اند ما ایمان داریم به آنچه در کتاب و سنت آمده و پس از آنکه به یقین و به قطع دانستیم که خدای عزوجل به شیئی از مخلوقات شبیه نیست، دست به تأویل نمی‌زنیم و برآنیم که هرچه در وهم آید، او خالق و مقدر آن است و اینان (احمد بن حنبل و داوود) از تشبیه اجتناب می‌کردند، تاحدی که گفته‌اند کسی که دست خود را در زمان خواندن «خَلَقْتُ بَيْدِي» (ص / ۷۵) [با دو دست‌انم آفریدم]، یا در حین قرائت روایت «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» [دل مؤمن مابین دو انگشت از انگشتان رحمان

قرار دارد] و با انگشتانش اشاره کند، قطع دست آن فرد و برکندن انگشتانش واجب است»^۴ (شهرستانی، ۱۹۷۵: ۱۰۴).

۴. مفاد سخنان امام نخست شیعیان در نفی تشبیه از خداوند در خطبه اول نهج البلاغه به گونه‌ای است که تعیین مرز این نوع توصیف با مرز تعطیل دشوار می‌نماید. آن حضرت در خطبه نخست نهج البلاغه می‌فرماید:

سپاس خدای را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران شمردن نعمت‌های او ندانند، و کوشندگان حق او را گزاردن نتوانند. خدایی که پای اندیشه تیزگام در راه شناسایی او لنگ است، و سر فکر ژرف رو به دریای معرفتش بر سنگ صفت‌های او تعریف‌ناشدنی است و به وصف درنیامدنی، و در وقت ناگنجیدنی، و به زمانی مخصوص نابودنی. به قدرتش خلاق را بیافرید، و به رحمتش، بادها را بپراکنید، و با خرسنگ‌ها لرزه زمین را در مهار کشید. سرلوحه دین شناختن اوست؛ و درست‌شناختن او، باورداشتن او؛ و درست باورداشتن او، یگانه‌انگاشتن او؛ و یگانه‌انگاشتن او، او را به سزا اطاعت‌نمودن؛ و به سزا اطاعت‌نمودن او، صفت‌ها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که با موصوف دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست، پس هر که پاک‌خدای را با صفتی همراه داند، او را با قرینی پیوسته، و آنکه با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته؛ و آنکه دوتایش خواند، جزءجزئش داند؛ و آنکه او را جزءجزء داند، او را نداند؛ و آنکه او را نداند، در جهتش نشاند؛ و آنکه در جهتش نشاند، محدودش انگارد؛ و آنکه محدودش انگارد، معدودش شمارد؛ و آنکه گوید در کجاست؟ در چیزش درآرد؛ و آنکه گوید فراز چه چیزی؟ دیگر جای‌ها را از او خالی دارد. بوده و هست. از نیست پدید نیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست و چیزی نیست که از او تهی است. هرچه خواهد پدید آرد، و نیازی به جنبش و وسیلت ندارد. از ازل بیناست و تا به ابد یکتاست، دمسازی نداشته است تا از آن جدا افتد و بترسد که تنهاست (شهیدی، ۱۳۷۵: خطبه اول).

در این خطبه ژرف و پرمعنی، پنج مرحله برای معرفت خدا به ترتیب بیان شده است:

۱. شناخت (مقدماتی) خدا؛ ۲. تصدیق وجود حق؛ ۳. باور به توحید صفاتی خداوند؛ ۴. اخلاص به حق؛ ۵. نفی صفات. از دلایلی که علی(ع) در نفی انتساب صفات به خدا می‌آورد، این است که توصیف کردن خداوند به قرین دانستن چیزی با ذات او می‌انجامد و آن نیز موجب دوگانه‌دانستن و دارای اجزادانستن او می‌شود؛ زیرا هر وصفی دلالت دارد بر اینکه با موصوف آن یکی نیست یا موصوفش غیریت دارد....

امیرالمؤمنین بر این مضمون در خطبه دیگری نیز تأکید کرده‌اند (خطبه ۱۸۶) و امام

باقر (ع) نیز در قالب عبارات دیگری به روشنی این مضمون را بازنموده‌اند:

هرآنچه که در اوهام خودتان در دقیق‌ترین [و لطیف‌ترین] معانی آن درباره اوصاف خاص خداوند در ذهن تصور کنید، آن [خدا نیست بلکه] آفریده و مصنوعی همانند شماسست و آن تصور به شما بازمی‌گردد و خداوند تعالی بخشنده حیات و تعیین‌کننده مرگ است و شاید مورچه‌های کوچک بپندارند که خداوند دو شاخک دارد، همان‌گونه که آنان دارند و تصور می‌کنند که فقدان آن دو، برای آن‌کس که فاقد آنهاست، کاستی است (املی، ۱۳۶۸: ۴۲).

۵. ابوالحسن اشعری دو قول را درباره دست و چشم خدا به معتزله نسبت داده و گفته است گروهی از معتزله دست‌ها و چشم‌ها را برای خدا انکار کرده‌اند و گروهی از آنان گویند: خدا دستی یا دست‌هایی دارد؛ ولی مراد از دست خدا نعمت است و مراد از چشم خدا دانایی اوست (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۹۵).

۶. ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ق) قبل از ذکر نظر خود در مسئله تشبیه و تنزیه، که از مهم‌ترین مسائل کلامی زمان او بوده است می‌گوید: «سخن ما و دین ما مبتنی است بر کتاب خدا، سنت پیامبر (ص)، روایات صحابه، تابعان و ائمه حدیث... و آنچه ابوعبداله احمد بن محمد بن حنبل می‌گفت... زیرا او امام فاضل و رئیس کاملی بود که به‌وسیله وی، خداوند حق را آشکار و گمراهی را رفع کرد و... مبتدعان را جمع کرد» (اشعری، ۱۴۱۸: ۱۴).

اشعری معتقد است خداوند بر عرش استوا دارد و وجه دارد و دو دست دارد، بدون کیفیت و دو چشم دارد، بی‌کیفیت (همان: ۱۵-۱۶). همچنین درباره آیه «وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات/۴۷)، یعنی و آسمان را با دستان خود برافراشتیم، معناترکن‌کننده را به قدرت تاویلی فاسد از جهات متعدد می‌داند (همان: ۵۱-۵۳).

اشعری همچنین می‌گوید: ید در «بیدتی، نه به معنی عضو بدن است و نه قدرت و نه نعمت؛ بلکه باید گفت به معنای دو دست است؛ ولی دستی نه چون دستان (ما) و غیر از آنچه که گفته‌اند» (همان: ۵۴). او همچنین در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، قول معتزله، جهمیه و حروریه را که استوا را به معنی استیلا، مالکیت و قهر و سیطره بر همه مکان‌ها گرفته‌اند مردود می‌داند و می‌گوید اگر استوا را در آیه مزبور به معنی قدرت بگیریم، در آن صورت اختصاص استوای او بر عرش معنا ندارد؛ زیرا قدرت خداوند بر همه جا و همه پدیده‌ها یکسان است و دلیلی ندارد که گفته شود خداوند بر عرش قدرت دارد.

اشعری در تأیید درستی تفسیر ظاهری آیه به روایاتی از این قبیل از پیامبر (ص) استناد می‌کند: «يُنَزِّلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأُعْطِيَهُ،

هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَاغْفِرَ لَهُ؟ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ» (ابن حنبل، ۴/۱۹۵۸: ۸۱ و ۳: ۲۵۸، ۵۲۱)، یعنی خداوند هر شب به آسمان دنیا (نزدیک) فرود می‌آید و می‌گوید: آیا کسی درخواستی دارد تا به او عطا کنم و آیا کسی طلب آموزش می‌کند تا او را بیمارزم تا اینکه فجر طلوع می‌کند.

۷. ابوحنیفه (ف ۱۵۰) معتقد بود که صفات خداوند بلاکیفیت است، ولی معتقد نبود که خدا «جسمی است نه چون جسم‌ها». او تنزیهی‌تر از بسیاری از معاصرانش می‌اندیشید. در کتاب شرح فقه‌الاکبر آرای این چنین بدو منسوب است:

مواردی که در قرآن برای خداوند وجه، و ید و نفس قائل شده صفات بلاکیفیت هستند. همچنین نباید بگوییم ید او به معنای قدرت و نعمتش می‌باشد، زیرا در این صورت صفات او را نفی کرده‌ایم و این قول اهل قدر و معتزله است و خداوند ید دارد ولی بلاکیف، همچنین غضب و رضا نیز از صفات خداوند هستند، بلاکیف (ماتریدی، ۱۹۸۱: ۱۴-۱۵).

ابومنصور ماتریدی در باب تفسیر آیات موهّم تشبیه در قرآن از طرفی همچون معتزله مقید است که برخلاف حکم عقل سخن نگوید و به هیچ‌روی در دام تشبیه نیفتد و از طرفی دیگر تأویل آن آیات را به نحوی که با ظواهر قرآن مخالف باشد نیز جایز نمی‌داند. رویکرد اصلی او در این باب، اظهار عدم درک و تفویض مراد آیات به خداوند است (همان، ۱۹۷۰: ۶۵-۶۷).

۸. در خصوص توقیفی بودن یا نبودن اسما و صفات خداوند، باید یادآوری شود که ذکر خداوند با ۱۲۷ اسم حُسنی که در قرآن^۵ و احادیث آمده است محل اختلاف متکلمان نبوده است، هر چند گروهی از آنان معنای ظاهری آن اسما را تأویل می‌کنند و همین‌طور در عدم توصیف خداوند به اسما و صفاتی که در متون اسلامی نهی شده است نیز اتفاق نظر وجود دارد، ولی اختلاف اساسی متکلمان در این باب، در اطلاق اسما و صفاتی است که نه از آنها نهی شده و نه به آنها در متون اصلی دینی تصریح شده است:

الف. بغدادی رکن پنجم از ارکان اعتقادی اهل سنت اشعری را توقیفی دانستن اسماء الله می‌داند؛^۶

ب. کرامیه (از مرجئه) و معتزله معتقدند که با تشخیص و اعتبار عقل، می‌توان خداوند را متّصف به صفات سلبی یا وجودی کرد، اعم از آنکه آن اسما و صفات در شرع آمده باشد یا خیر (تهانوی، ۱/۱۹۹۶: ۱۸۴).

ج. ماتریدی (از مرجئه) گوید هر وصفی که به تشبیه نینجامد، اعم از آنکه در شرع مذکور باشد یا نباشد، می‌توان به خداوند تعالی نسبت داد (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۶۵-۶۷).

د. اکثر علمای شیعی هم اسماء‌الله را توقیفی نمی‌دانند و توضیحات امامان را مجوز این امر می‌شمارند؛ چنان‌که در دعای جوشن کبیر از امام سجاده، به‌نقل از پدر و او از جدش و به‌نقل از حضرت خاتم، هزار وصف و اسم به خداوند نسبت داده شده است.

۲. ذات و صفات خداوند در آثار سنایی

۱.۲. تشبیه و تنزیه حق تعالی در اندیشه حکیم سنایی

۱. سنایی معتقد است که نه‌تنها ذات خداوند، بلکه اوصاف او به‌هیچ‌وجه در خرد آدمی نمی‌گنجد. هر اندازه که خرد در پرواز اوج گیرد، حق در مرتبه‌ای برتر از آن قرار دارد؛ زیرا احاطه محاط بر محیط و مخلوق بر خالق محال است:

خرد را آفریده او، کجا اندر خرد گنجد	بنان در خط نگنجد، ارچه خط، نقش از بنان دارد
ورای هست و نیست و گفت و خاموشی و اندیشه	ورای این و برتر زین، هزاران ره مکان دارد

(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۴)

نیز:

وهم و خاطر، نوآفریده اوست	آدم و عقل نورسیده اوست
پاک ز آنها که غافلان گفتند	پاک‌تر ز آنکه عاقلان گفتند
وهم و خاطر، دلیل نیکو نیست	هرکجا وهم و خاطر است، او نیست

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۲)

۲. به‌گفته سنایی مثال همه آدمیان در تصور کردن و ادراک اوصاف خداوند، مثال آن فرزند نابینایی است که گرچه به‌نحوی از وجود مادر خود مطلع است و بر وجود او یقین دارد، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند اوصاف و شکل او را در ذهن به تجسم درآورد:

ز آنکه اثبات هست او بر نیست	همچو اثبات مادر اعمی است
داند اعمی که مادری دارد	لیک چونی به وهم درنارد

(همان: ۸۲)

این معنی را حکیم سنایی در قالب داستانی مشهور به نظم کشیده است: بنابر حکایت سنایی در حدود غور^۷ شهر بزرگی بود که همه اهالی آن کور بودند، پادشاهی در مسیر حرکت خود در آن شهر خیمه زد. فیلی عظیم در حشم پادشاه وجود داشت. اهالی شهر می‌خواستند از شکل و عظمت فیل آگاهی یابند؛ از این‌رو چند فرد کور را از میان خود برگزیدند و فرستادند. آن نمایندگان با شتاب به سوی پیل شتافتند و هریک بر عضوی از اعضای فیل دست سودند و برای گزارش بازگشتند. کوری که دستش به گوش فیل رسیده بود، او را چون گلیم و آن کس که خرطوم فیل را لمس کرده بود ناودانی میان‌تهی توصیف

می‌کرد و فردی که دستش به پای فیل رسیده بود، ستونی تراشیده‌اش می‌دانست و به‌همین‌سان، هرکدام به اقتضای حسّ جزئی خود از فیل گزارش می‌دادند.

سنایی اوصاف کسانی را که برای خداوند به وجود دست و پا، وجه، قدمین، انگشتان، حرکت، نزول، حلول، جلوس و قعود قائل هستند به احوال کوران تشبیه می‌کند و خداوند را از هر کیفیت و هر ماندندی میرا می‌شمارد و آیات موهم تشبیه را آیات متشابه و از نظر معنی نامفهوم می‌داند:

<p>و اندر آن شهر مردمان همه کور عقلارا در این سخن ره نیست بیهوده گفته‌ها برده ز حد گفته و آمده به راه حلول بسته در علم خویشتن تقدیر بسته بر گردن از خیال جرس کس نگفته ورا که مطلبک این حال کوران و حال پیل آمد انبیا را شده جگرها خون علما را علوم طی کردند وای آن کو به جهل گشت مضر وز خیالات بیهده بگریز و آنچه اخبار، نیز سَلْمَنَا (سنایی، ۱۳۵۹: ۶۹-۷۱)</p>	<p>بود شهری بزرگ در حد غور ... از خدایی خلایق آگه نیست آن یکی رَجُل گفته آن یک ید و آن دگر اِصْبَعین و نقل و نزول وان دگر، استوای عرش و سربر یکی از جهل گفته، قعد و جَلَس وجه گفته یکی دگر قدمین زین همه گفته قال و قیل آمد جلّ ذکره، منزّه از چه و چون عقل را زین حدیث پی کردند همه بر عجز خود شدند مقرر متشابه بخوان، در او ماويز آنچ نصّ است، جمله آمنّا</p>
---	---

این داستان را مولانا جلال‌الدین (۳/۱۳۶۰: ۱۲۵۹-۱۲۷۰) نیز به رشته نظم کشیده است. با این تفاوت ظریف که مولانا مردمان را کور نمی‌داند، بلکه می‌گوید: «پیل اندر خانه تاریک بود» و سرانجام خوش‌بین است که با دردست‌داشتن شمع پیلان دیدنی هستند، ولی سنایی رهیافت الهیات سلبی را برگزیده است.

حکایت پیش‌گفته قبل از مثنوی مولوی و حدیقه سنایی، در آثار بعضی نویسندگان مسلمان، از جمله در *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* غزالی و *عجایب‌نامه* ذکر شده است (ر.ک: غزالی ۴/۱۴۰۶: ۷؛ غزالی، ۱/۱۳۶۱: ۵۱؛ فروزانفر، ۱۳۶۲: ۹۶-۹۸)؛ ولی چنان‌که عناصر و ساختار داستان نشان می‌دهد، این داستان باید از ادبیات هندو برگرفته باشد. چنان‌که در کتاب *چنین گفت بودا* مربوط به حدود ۱۵۰۰ سال پیش‌از سنایی، داستان بدین‌شکل نقل شده است:

وقتی پادشاهی گروهی نابینا را گرد فیلی جمع آورد و خواست بگویند فیل چگونه است. اولین نابینا عاج فیل را لمس کرد و گفت فیل مثل یک هویج بزرگ است. دیگری به گوش فیل دست کشید و گفت فیل مثل یک بادبزن عظیم است. نابینای دیگر خرطوم فیل را لمس کرد و گفت این حیوان شبیه یک دسته هاون است. دیگری که اتفاقاً دستش به پای حیوان خورده بود گفت که فیل به هاون شبیه است و باز یکی دیگر که دم فیل به دستش افتاده بود گفت که آن به یک طناب مانند است. هیچ‌یک از آنها نتوانستند هیئت واقعی فیل را به شاه بگویند.

به همین قیاس باشد که کسی طبیعت آدمی را به‌طور جزئی تعریف کند، اما نخواهد توانست سرشت حقیقی انسان یعنی جان بودایی را توصیف نماید. راهی برای شناختن جان باقی آدمی یعنی جان بودایی او که به امیال نفسانی آشوب می‌پذیرد و به مرگ از بین نمی‌رود وجود دارد که همانا به‌وسیله بودا نموده شده است (یاناگی، ۱۳۷۴: ۱۸).

آدمی فقط چیزهایی را می‌تواند بشناسد که یا خود آن شیء در معرض حواس او قرار گیرد یا مشابه یا متضاد آن را ببیند یا قبلاً دیده باشد، وگرنه به‌هیچ‌روی نمی‌تواند تصویری از آن چیز داشته باشد؛ چنان‌که به هیچ زبان و بیانی نمی‌توان برای کور مادرزاد رنگ سبز درخت را تفهیم کرد. بدین‌گونه، ذات و صفات خداوند برای آدمی ناشناختنی است؛ زیرا او شبیه و متضاد ندارد و حتماً در تصور هم برای او نمی‌توان شبیه و ضد تصور کرد. سنایی در این باب گوید:

أَحَدٌ لَيْسَ كَمَثَلِهِ، صَمَدٌ لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ	لَمَنْ الْمَلِكُ تَوْكُوبِي، كَمَا مَرَّ أَنْ رَأَى تَوْسَزَائِي
نتوان وصف تو گفتن، که تو در فهم نگنجی	نتوان شبه تو گفتن، که تو در وهم نیایی
نَبْدُ اِبْنِ خَلْقٍ وَ تَوْ بُوْدِي، نَبُوْدُ خَلْقٍ، تَوْ بَاشِي	نه بجنبی، نه بگردی نه بکاهی نه فزایی
	(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

نیز:

هر آن کو وصف خود گوید، همی احوال خود خواهد	که برتر هست زان معنی، اگرچه آن گمان دارد
	(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۴)

۳. علم منطق: می‌گویند برای شناخت هر چیزی لازم است که به‌ترتیب به پرسش‌های ما، هل و لم آن شیء پاسخ داده شود؛ مثلاً برای شناخت سیارهٔ مریخ، ابتدا از توصیف لفظی آن (مطلب ما) سؤال می‌شود. سپس از وجود یا عدم مریخ (مطلب هل) پرسش می‌شود. آن‌گاه این سؤال طرح می‌شود که چرا مریخ وجود دارد؟ (مطلب لم) (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۶:

۳۵۱-۳۵۴). همچنین، در کتاب‌های منطق برای تبیین کامل هر پدیده‌ای به توصیف جوهر و نه عرض آن می‌پردازند. نه عرض عبارت‌اند از:

کیف و کم و وضع، این، له، مَتّی فعل، مضاف، و انفعال، ثبتا

(حلی، ۱۳۹۰: ۵۷ به نقل از سبزواری، منظومه منطق: ۹۶)

حکیم سنایی می‌گوید عظمت خداوند به دلیل افزونی او نیست؛ زیرا ذات او برتر از گنجیدن در مقوله چند (کم) و چون (کیف) است و فقط در حق انسان ناتوان می‌توان دم از هل (آیا) و من (چه کسی) زد، ولی ممکن نیست صفات خداوند را در قالب مقولات عشر (چند و چون، چرا، چه، کی، کو و...) روشن ساخت:

ذات او بر ز چندی و چونی	نه بزرگیش هست از افزونی
هل و من گفتن اندرو جایز	از پی بحث طالب عاجز
چندوچون و چرا، چه و کی و کو	کس نگفته صفات مبدع هو
گوشه خاطر تو کی شود او	چون برون از کجا و کی بود او
آنک آنک به هرزه می‌گویند	عامه چون نزد حضرتش پویند

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۲ و ۶۴)

۴. به باور حکیم غزنوی، عقل و روح آدمی وجودی مجرد است که نمی‌توان آن را به مکانی محدود دانست و برای او جهات فوق، تحت، چپ و راست در نظر گرفت. خاستگاه نور و عقل انسان از ازل سرچشمه گرفته است و سرانجام این نور به ابدیت الهی متصل و در آن مستغرق و چون سرآغاز آن خواهد شد.

نه تنها عقل و روح، بلکه هر آنچه از آن عالم امر است چنین وصفی دارد و به همین دلیل ناشناختنی است:^۸

مشرق و مغربی که عقل تو راست	فوق نی، تحت نی و نی چپ و راست
مشرق آفتاب عقل، ازل	مغرب او خدای عزوجل
عقل در منزل ازل ز اول	آخرش اول است همچو ازل

(سنایی، ۱۳۵۹: ۲۹۵-۲۹۶)

سنایی در گزارشی می‌خواهد دریافته‌های روحی خود را برای مخاطبان بازنماید، ولی خود را سخت در بیان احوالش ناتوان می‌یابد و خود را با اوصافی از قبیل بی‌چون، بی‌نشان، نیست و از این دست معرفی می‌کند. سپس می‌گوید در حالی که اوصاف من مخلوق بیان‌شدنی نیست، اوصاف خالق زمان و زمین چگونه در وصف می‌گنجد؟

اگر ذاتی تواند بود، کز هستی توان دارد	من آن ذاتم که او از نیستی جان و روان دارد
وگر هستی بود ممکن، که کم از نیستی باشد	من آن هستم که آن از بی‌نشانی‌ها نشان دارد...
چو عقل کل کند فکرت، ز اوصاف و ز ذات من	نه ذات من چنان باشد، نه اوصافی چنان دارد

فروشستم ز لوح خویش، نقش چونی و سانی
 که داند تا چه چیزم من، که باری من نمی‌دانم
 نگنجم در سخن پس من، کجا درگنجد آن کس کو
 ز بی‌چونی و بی‌سانی، روانم چون و سان دارد...
 وگرچه نیک نندیشم، که ذات من چه‌سان دارد
 بدستی در مکان دارد، بدستی در زمان دارد
 (سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۲-۱۱۳)

۵. حکیم سنایی عقلاً به تنزیه مطلق رسیده است، ولی نیک می‌داند که تنزیه مطلق و تعطیل، با ظواهر آیات متعدد قرآن سازگار نیست:

گر نگوئی بدو، نکو نبود
 گر نگوئی ز دین تهی باشی
 و ر بگوئی تو باشی، او نبود
 و ر بگوئی، مشبهی باشی
 هست در وصف او به وقت دلیل
 نطق، تشبیه و خامشی تعطیل
 (سنایی، ۱۳۵۹: ۶۳ و ۸۲)

حکیم غزنه برای آنکه به وادی تعطیل یا تشبیه درنیفتد، به شیوه معتزله به تأویل اوصاف خبری خداوند از قبیل ید و وجه، آمدن، نزول، قدمین و اصبعین نیز پرداخته است. او ید خدا را به معنی قدرت می‌داند و وجه او را به بقای او تأویل می‌کند. مقصود از آمدن او را، آمدن حکم او می‌داند و احاطه او بر همه بندگان و فرود آمدن و نزول حق را به نزول و فرود عطا و بخشش او تأویل می‌کند.

همچنین در تأویل سنایی دو گام خداوند عبارت از شکوه قهر و بزرگی خداوند و دو انگشتش، روان گشتن حکم و فرمان حق در مقدرات و مخلوقات است.

کس نگفته صفات مبدع هو
 ید او قدرت است و وجه بقاش
 چندو چون و چرا، چه و کی و کو
 آمدن حکمش و نزول عطاش
 قدمینش جلال قهر و خطر
 اصبعینش نفاذ حکم و قدر
 هست‌ها تحت قدرت اوی اند
 همه با او و او همی‌جویند
 در صحیفه کلام مسطور است
 نقش و آواز و شکل از او دور است

ینزل‌الله هست در اخبار
 آمدوشد، تو اعتقاد مدار
 (سنایی، ۱۳۵۹: ۶۴-۶۵)

سنایی در تأویلات خود به دیدگاه مخالفان (حنابله) نیز واقف است و در اشعار خود آورده است:

گفتی آیی، میا که گر آیی
 ندی ینزل‌الله اندر شهر
 سوی من با تواضع نبوی
 حنبلی‌وار در دهم بنوی
 (سنایی، ۱۳۵۴: ۷۱۶)

۶. حکیم سنایی بارها در آثار خود به ذکر اوصافی پرداخته است که باید خداوند را از آنها مبرا دانست (صفات سلبیه). او جسم‌داشتن یا شبیه‌دانستن خداوند را با دیگر مخلوقات موجب کفر و گمراهی می‌داند:

ای منزّه ذات تو «عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ»	گفت علمت جمله را «ما لم تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»
چون منزّه باشد از هر عیب، ذات پاک تو	جای استغفارشان باشد «و هم یستغفرون»

(سنایی، ۱۳۳۶: ۲۹۷)

سنایی غزنوی قصیده‌ای زیبا خطاب به خداوند در بیان صفات ثبوتی و سلبی سروده است. ابیات زیر متضمن بعضی اوصاف مهم سلبیه خداوند است:

تو زن و جفت نداری، تو خور و خفت نداری	احد بی‌زن و جفتی، ملک کامروایی
نه نیازت به ولادت، نه به فرزندت حاجت	تو جلیل‌الجبروتی، تو نصیر‌الامرای
تو حکیمی، تو عظیمی، تو کریمی، تو رحیمی	تو نماینده فضل، تو سزاوار ثنایی
بری از رنج و گدازی، بری از درد و نیازی	بری از بیم و امید، بری از چون‌وچرایی
بری از خوردن و خفتی، بری از شرک و شبیهی	بری از صورت و رنگی، بری از عیب و خطایی
همه عزّی و جلالی، همه علمی و یقینی	همه نوری و سروری، همه جودی و جزایی
همه غیبی تو بدانی، همه عیبی تو بیوشی	همه بیشی تو بکاهی، همه کمی تو فزایی
أَحَدًا لَيْسَ كَمِثْلِهِ، صَمَدًا لَيْسَ لَهُ صِدْدٌ	لَيْسَ الْمَلِكُ تَوْكُوبِي كَمَا مَرَّ أَنْ تَوْسَزَائِي

(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

۷. همه اشیا عالم در مکانی قرار دارند، ولی "مکان" در مکانی قرار ندارد؛ زیرا در آن صورت آن ظرف مکان نیز مظلوم دیگری خواهد داشت و به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا بنابر قاعده فلاسفه تقدم شیء بر نفس خود محال است.

سنایی با اشاره به این قاعده می‌گوید وقتی مکان در لامکان قرار دارد، چگونه ممکن است که خدای خالق مکان، در مکانی قرار داشته باشد؟ مکان‌مندی ویژه مخلوقات عالم از قبیل زمین و آسمان است که زمانی پدید آمده‌اند و در وقتی از بین خواهند رفت:

کی مکان باشدش ز بیش و ز کم	که مکان خود مکان ندارد هم
خلق را زین صفت جهانی ساخت	تا ز بهر خود آشیانی ساخت
با مکان آفرین مکان چه کند	آسمانگر بر آسمان چه کند؟
آسمان دی نبود امروز است	باز فردا نباشد او نوز است

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۵)

۸. حکیم سنایی به همین قیاس به مسئله استوای خداوند بر عرش می‌پردازد. استدلال سنایی این است که اگر استوای خداوند را به معنی قرارگرفتن خداوند بر عرش بدانیم، لازم‌اش این است که خداوند را محتاج مکان و محتاج یکی از مخلوقات خود خداوند

عرش) بپنداریم و این بی‌گمان باطل است؛ زیرا عرش تا فرش همه از مبدعات حق تعالی است:

عرش و فرش جزو مبدع تست	عقل با روح پیک مسرع توسست
ای که در بند صورت و نقشی	بسته استوی علی‌العرشی
صورت از محدثات خالی نیست	در خور عزّ 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 ایمن است
عرش چون حلقه از برون در است	از صفات خدای بی‌خبر است

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۵)

سنایی در این موضوع، همانند ابومنصور ماتریدی، استوای خداوند را بر عرش بیان تعظیم و تشریف می‌داند؛ چنان که وقتی می‌گویند کعبه خانه خداست منظور این نیست که در واقع خداوند در کعبه جای دارد؛ بلکه بدین وسیله می‌خواهند عظمت و احترام کعبه را بیان کنند:

رقم عرش بهر تشریف است	نسبت کعبه بهر تعریف است
لامکان گوی کاصل دین این است	سر بجنان که جای تحسین است

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۶)

چنان که در همه موارد پیشین نیز عقیده سنایی با اندیشه اشعری هم‌سویی ندارد و این عدم تطابق، اگر به معنی تأثیر عقیده معتزلی و ماتریدی در سنایی نباشد، باید به نوعی استقلال رأی او در این موارد تلقی شود.

۲.۲. توقیفی بودن اسما و صفات حق در اندیشه سنایی

زمانی که سنایی به مناجات و گفت‌وگو با خداوند می‌پردازد، همانند معتزله بیش از ذکر اسما و صفات ایجابی، به ذکر اسما و صفات سلبی می‌پردازد و به مرز تعطیل نزدیک می‌شود. برخلاف اشاعره که اسما و صفات خداوند را فقط براساس ذکر آنها در نصوص دینی می‌دانند و آنها را توقیفی می‌شمارند و از توصیف خداوند به اسما یا صفاتی که در قرآن و حدیث نیامده سخت اجتناب می‌کنند، حکیم غزنوی با رهیافت استدلال عقلانی به تبیین اوصاف و اسمای حق تعالی می‌پردازد.

سنایی در توصیف حق تعالی به واژگان خاصی مقید نیست؛ چنان که در غزل منقول در صفحات پیشین خداوند را «همه نوری و سروری» و... می‌خواند؛ در حالی که همه سرور بودن

در متون شرع نیامده است یا برخی ابیات دو غزل لطیف و زیبا از شاعر اقلیم روشنایی مؤید این رویکرد است:

چون جهان ناپایدار آمد جهان چون خوانمت؟ در مناجات از زبان عقل و جان چون خوانمت؟ من زَمَن، بی‌هیچ عذری، در زمان چون خوانمت؟ پس تو دارنده مکانی، در مکان چون خوانمت؟ من چو در حس و خیالم، بی‌نشان چون خوانمت؟ تو لطیفی در عبادت، این و آن چون خوانمت؟ (سنایی، ۱۳۵۴: ۱۰۳)	ای همه جان‌ها ز تو پاینده! جان چون خوانمت؟ ای هم از امر تو عقل و جان! پس اندر شوق و ذوق هرچه در زیر زمان آید، همه اسم است و جسم آنکه نام او مکان آمد، ندارد خود مکان بانشان از روی فعلی، بی‌نشان از روی ذات این و آن باشد اشارت، سوی اجسام کثیف
---	--

۳.۲. غرضمندی افعال خداوند

اشاعره افعال خداوند را به اغراض معلل نمی‌دانند (الباقلائی، ۱۴۱۴: ۵۰-۵۲؛ الایچی، ۱۳۲۵: ۳۱؛ غزالی، ۱/۱۳۶۸: ۲۵۳-۲۵۴)؛ زیرا معتقدند اگر خداوند غرض داشته باشد، درواقع به‌دنبال استكمال خود است و این بر نقص او دلالت دارد.

از معتزله درباره‌ی انگیزه و غرض خداوند از آفرینش موجودات چهار قول نقل شده است:
۱. ابوالهذیل گفته است: انگیزه‌ی خداوند در آفرینش عالم، سود و مصلحت انسان بوده است؛ چراکه انجام کارهایی که بی‌هیچ انگیزه‌ای باشد و هیچ‌کس از آن سود نبرد، عبث و بیهوده است و عبث بر خداوند محال است.

۲. نظام نیز هدف از آفرینش را مصلحت مخلوقات می‌دانسته است و انگیزه (علت) و هدف را درباب خداوند یکی می‌داند.

۳. معمر می‌گوید: آفرینش بنابر علتی است و آن علت را نیز علتی است، ولی سلسله‌ی علل بی‌نهایت است و به غایتی نمی‌انجامد.

۴. عبّاد گوید: خداوند خلق را بنابر علتی نیافریده است (اشعری، ۱۴۱۹: ۲۵۱-۲۵۲ نیز اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳۵-۱۳۶).

۵. ابومنصور ماتریدی به حکمت و غرض خداوند در آفرینش عالم باور دارد، هرچند معتقد است حقیقت آن برای ما آدمیان ممکن است شناختنی نباشد، ولی ندانستن ما دلیل بی‌غرضی و بی‌حکمتی حق نیست (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۱۰۸).

۴.۲. آرای سنایی درباب غرضمندی افعال خدا

۱. حکیم غزنوی در ابیاتی غایت و غرض آفرینش را چون بسیاری از عارفان براساس این حدیث می‌داند: قَالَ دَاوُدُ: يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ

فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹): داوود گفت خداوند من! کائنات را برای چه آفریدی؟ خداوند پاسخ داد: گنج مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم.

بسیاری از بزرگان اهل سنت، از جمله ابن تیمیّه و ابن حجر این حدیث را موضوع دانسته و سندی صحیح یا ضعیف برای آن نیافته‌اند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹).

سنایی با اشاره به این حدیث می‌گوید:

آفریدت ز صنع در تکلیف	کرد فضلش تو را به خود تعریف
گفت گنجی بدم نهانی من	خلق الخلق تا بدانی من

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۷)

۲. برحسب حدیث دیگری که بارها در کتاب‌های عرفانی ذکر شده، عالم وجود طفیلی وجود محمد (ص) است:

لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَ لَا السَّمَوَاتِ وَ لَا الْأَرْضَ وَ لَا الْعَرْشَ وَ لَا الْكُرْسِيَّ وَ لَا الْقَلَمَ وَ لَا الْجَنَّةَ وَ لَا النَّارَ وَ لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُكَ يَا أَدَمُ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۷۲): اگر محمد نمی‌بود دنیا، آخرت، آسمان‌ها، زمین، عرش، کرسی، لوح، قلم، بهشت و جهنم را نمی‌آفریدم و ای آدم! اگر محمد نمی‌بود، تو را [نیز] نمی‌آفریدم.^۹

حکیم سنایی مضامین فوق را در بیت زیر در خطاب به پیامبر خاتم(ص) گنجانیده است:

غرض گن ز حکم در ازل او	اول الفکر و آخر العمل او
بوده اول به خلقت و صورت	و آمده آخر از پی دعوت

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۹۴)

در ابیاتی دیگر، حکیم سنایی مقصود و غرض آفرینش را صریحاً به همه آدمیان بازمی‌گرداند؛ زیرا او یگانه‌موجودی است که از کرامت عقل و تکلیف برخوردار است:

آدمی بهر بی‌غمی را نیست	پای در گل، جز آدمی را نیست
همه مقصود آفرینش، اوست	اهل تکلیف و عقل و بینش، اوست
عرش و فرش و زمان برای وی است	وین تبه خاکدان، نه جای وی است
او در این خاک توده، بیگانه است	زانکه با عقل یار و همخانه است

(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۷۴)

حکیم غزنه فعل عبث را شایسته‌ی خدای قدیم نمی‌داند و آرای او در این باب بیشتر به دیدگاه متکلمان معتزلی و شیعی شباهت دارد:

هرچه آن باعث عبث باشد	نز قدم دان، که از حدت باشد
-----------------------	----------------------------

(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۷۷)

حکیم سنایی در یکی از زیباترین غزل‌های فارسی، خداوند را «همه جود» و «همه سخا» می‌خواند و در خطاب به حق، فقط اوصاف لطف او را بر زبان می‌آورد:

ملکا ذکر تو گویم که تو پاک‌ی و خدایی	نروم جز به همان ره، که توام راه‌نمایی
همه درگاه تو جویم، همه از فضل تو پویم	همه توحید تو گویم که به توحید سزایی
تو حکیمی، تو عظیمی، تو کریمی، تو رحیمی	تو نماینده فضلی، تو سزاوار ثنایی
همه عزّی و جلالی، همه علمی و یقینی	همه نوری و سروری، همه جودی و جزایی
همه غیبی تو بدانی، همه عیبی تو ببوشی	همه بیشی تو بکاهی، همه کمی تو فزایی
أحد لیس کمثله، صمد لیس له ضدّ	لَمَن المَلکُ تو گوئی، که مر آن را تو سزایی

(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

۵.۲. دلایل کرم الهی از نظر سنایی

حکیم سنایی از طریق نفی عقلانی اوصاف متضاد با رحمت حق، رحیمی حق را اثبات می‌کند. با آنکه قرآن کریم خداوند را به وصف غضب نسبت می‌دهد (غیرالمغضوب علیهم)، سنایی ذات خداوند را از غضب، خشم، کین، حقد و حسد میرا می‌داند؛ به این دلیل که کسی خشمگین و... می‌شود که به هدفی نرسیده و مانعی اجباراً او را از رسیدن به هدف بازداشته است؛ درحالی‌که هیچ جبر و محدودیتی بر خداوند حاکم نیست:

در حق حق، غضب روا نبود	ز آنکه صاحب غضب خدا نبود
غضب و حقد هر دو مجبورند	وین صفت هر دو از خدا دورند
غضب و خشم و کین و حقد و حسد	نیست اندر صفات فرد احد
همه رحمت بود ز خالق بار	هست بر بندگان خود ستار

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۵۸)

سنایی در قصیده‌ای نیز با نفی عجز و ناتوانی خداوند جود و کرم او را اثبات می‌کند:

ز بخشیدن چه عجز آید نگارنده دو گیتی را که نقش از گوهران دانی و بخش از اختران بینی

ز یزدان دان نه از ارکان که کوتاه‌دیدگی باشد که خطی کز خرد خیزد تو آن را از بنان بینی

(سنایی، ۱۳۵۴: ۷۰۷)

۶.۲. آفرینش عالم، معلل جود خداوند

آفرینش عالم معلل به رحمت و کرم اوست. حق تعالی برای اینکه به کائنات جودی کند، عالم را آفریده است.^۱ سنایی در بیان غرض فعلی خداوند در آفرینش (جود) گوید:

ایزد از رحمتت آفریده	در سایه لطفت بیوریده
جان جانت ز لطف او زنده است	که روانت به لطف پاینده است

آرد از قهر و لطف سازنده زنده از مرده مرده از زنده

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۰؛ نیز ۱۳۳۶: ۳۰۷)

کرم خداوند در آغاز آفرینش هر موجودی محدود و منحصر نیست، بلکه به باور او که یادآور قاعدهٔ لطف و صلاح و اصلح^{۱۱} کلام شیعه و معتزله است، در هر زمان و بی توجه به درخواست یا عدم درخواست مخلوقات، به مصلحت آنان عمل می کند:

مصلحت بین خلق بیش از آز مطلع بر ضمیر، پیش از راز

آنچه در خاطر تو او داند لفظ ناگفته کار می راند

آنچه او بهر آدمی آراست آرزوش آنچه ندادند خواست

بنموده تو راه آموزی داده در سنگ کرم را روزی

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۴)

سنایی به صراحت بیان می کند که کافران نیز هر روز مشمول لطف حق تعالی واقع

می شوند:

بی رشوت و بی بیمی بر کافر و بر مؤمن هر روز برافشانی از لطف تو احسان ها^{۱۲}

(سنایی، ۱۳۵۴: ۱-۳)

۷.۲. رحمت حق یگانه تکیه گاه خلاق

حکیم غزنه با استناد به آیاتی از قبیل آیه «حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران/۱۷۳)، یعنی «خداوند، ما را بس، و چه نیکو کارسازی است» و آیه «وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا...» (طلاق/۳) یعنی «هر کس که تقوای خدا را پیشه کند، خداوند برون شدی [در مشکلات] فرا روی او بگذارد و او را از جایی که گمان نمی برد روزی رساند و هر کس بر خدا توکل کند، همو وی را کافی است. بی گمان خدا سررشته دار کار خویش است» و با اعتماد به رحمت بی منتهای خداوند خلاق را بر حذر می دارد از اینکه به غیر او اعتماد کنند و غیر خدا را رافع مشکلات خود بدانند. سنایی در باب کفایت رحمت حق گوید:

کار تو جز خدای نگشاید به خدای از خلق هیچ آید

تا توانی، جز او، به یار مگیر خلق را هیچ در شمار مگیر

خلق را هیچ تکیه گاه مساز جز به درگاه او پناه مساز

کین همه تکیه جای ها هوس است تکیه گاه رحمت خدای بس است

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۸)

ای به رحمت، شُبان این رمه تو چه حدیث است؟ ای تو، ای همه تو...

... کس بود زنده بی عنایت تو یا توان زیست، بی رعایت تو؟

آن که با توست، سوز کی دارد؟ وان که بی توست، روز کی دارد؟...

چه بود خوب و زشت، مشتت خاک؟...	با قبول تو، ای ز علت، پاک
جان و روزی، همه ز نعمت توست	همه امید من به رحمت توست
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۵۱)	
ما روفته از دیده، آن گرد ز میدان‌ها	میدان رضای تو، پر گرد غم و محنت
چون ذکر تو شد حاضر، چه بیم ز نسیان‌ها...	چون فضل تو شد ناظر، چه باک ز بی‌باکی
ور تیر بلا باری، اینک هدفش جان‌ها	گر دُرّ عطابخشی، آنک صدفش دل‌ها
من درد تو می‌خواهم، دور از همه درمان‌ها	ای کرده دوابخشی، لطف تو به هر دردی
فضل تو همی‌باید، چه سود ز افغان‌ها	لطف تو همی‌باید، چه فایده از گریه
از عفو نهی تاجی، بر تارک عصیان‌ها	ما غرقهٔ عصیانیم، بخشنده تویی یا رب
نونو چو می‌آراید، در وصف تو دیوان‌ها	کی نام کهن گردد، محدود سنایی را
(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۶-۱۸)	

۲.۸. خدای سنایی خدای شکسته‌دلان است

در کشف‌المحجوب هجویری آمده است: «موسی اندر حال مکالمت گفت: يَا رَبِّ أَيْنَ أَطْلُبُكَ؟ قَالَ: عِنْدَ الْمُتَكَسِّرَةِ قُلُوبِهِمْ» [یعنی] بارخدایا تو را کجا طلبیم؟ گفت: آنجا که دل شکسته است و از اخلاص خود نومید گشته. گفت: بارخدایا! هیچ دلی از دل من نومیدتر و شکسته‌تر نیست. گفت: پس من آنجا می‌باشم که تویی»^{۱۳} (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۵۵؛ نیز مدرس رضوی، ۱۳۴۴: ۵۱۲).

این حدیث گناهکارانی را که پس از ارتکاب گناه توفیق توبه یافته‌اند، به کسانی که اصلاً گناه نکرده و در نتیجه حلاوت توبه و شکسته‌دلی را درک نکرده‌اند، ترجیح می‌دهد زیرا بی‌گناهان، همچون ابلیس، امکان دارد که به بدترین ورطهٔ هلاکت و کفر ناشی از استکبار درافتند.

سنایی با اشاره به حدیث پیش‌گفته خدای کریم را نجات‌دهندهٔ گناهکاران تائب و شکسته‌دل می‌بیند:

بنده گه ظالم است و گه جاهل	حق پسندست عالم و عادل
پای طاووس چشم‌زخم پُرسست	آدمی با گنه شکسته‌تر است
اوست بر نفس خویشتن می‌شوم	کآن‌که گوید: منم شده معصوم
خویشتن را به ذلّ خجل بیند	کآن‌که خود را شکسته‌دل بیند
ایمن است از عذاب نار جحیم	اوست شایستهٔ خدای کریم
که منم یاور شکسته‌دلان	گفت داوود را خدای جهان
(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۸۵)	

جلال‌الدین مولوی آورده است:

دست اشکسته برآور در دعا سوی اشکسته پرد فضل خدا
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/۴۹۳)

۹.۲. حلم او طبع را گناه آموز

سنایی در بیان دیگری در خصوص توجیه گناهکاری بشر و گناه‌آموزی خداوند می‌گوید حلم و رحمت الهی موجب شده است که بندگان شهامت ارتکاب گناه را بیابند و اگر حلم و مغفرت و بردباری خداوند نبود، هیچ‌کس زهره تخلف از فرمان او را نداشت:

چو به حلمش غرور خواهی داشت نار در دل نه نور خواهی داشت
چون به علمش نگاه نخواهی کرد طمع حلم از او مدار ای مرد
علم او عقل را چراغ امروز حلم او طبع را گناه آموز
گر نه حلمش بدی همیشه پناه بنده کی زهره داشتی به گناه
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۳-۱۰۴)

حکیم غزنوی قضا و مشیت خداوند را موجب گناهکاری آدمیان می‌داند و به‌همین دلیل، عفو گناهان بندگان را به‌دلیل اجبار در انجام گناه، شایسته‌ی خدای کریم می‌داند:

بسیار گنه کردیم آن بود قضای تو شاید که به ما بخشی از روی کرم آنها
(سنایی، ۱۳۳۶: ۱-۲)

۱۰.۲. سبق رحمت بر قهر خداوند

خداوند جامع اوصاف لطف و قهر است، ولی در نگاه سنایی رحمت خداوند بر غضب او پیشی می‌گیرد؛ زیرا اگر چنین نبود، او باب توبه و قبول آن را به روی بندگان نمی‌گشود. این سخن حکیم سنایی به حدیث «قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» اشاره دارد. (ابن حنبل، ۱۹۵۸، ۲: ۳۹۷، ۲۵۸، ۲۴۲؛ نیز فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۶).

سرعت عفوش از ره گفتار برگرفته است رسم استغفار
عفو او بر گنه سبق برده سبقت رحمتی عجب خورده
تائب ذنب را بداده پناه پاک کرده صحافش ز گناه
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۲)

همی ترسیم از عدلت امید ماست بر فضلت از آن شادیم ما جمله که تو آخر مکافاتی
(سنایی، ۱۳۵۴: ۵۹۹)

معجزات انبیا که زمینه‌ساز ایمان‌آوری مردمان بوده، همه از لطف و عنایت و کمک حق تعالی است. سنایی همانند سخن معتزله و شیعه، در «قاعده لطف» این معنی را در قالب ذکر معجزات پیامبر خاتم(ص) آورده است:

هر که را عون حق حصار شود عنکبوتیش پرده‌دار شود

سوسماری ثنای او گویند	اژدهایی رضای او جویند
نعل او فرق عرش را سایب	نعل او زیب فرش را شاید
زهر در کام او شکر گردد	سنگ در دست او گهر گردد
هرکه او سر برین ستانه نهد	پای بر تارک زمانه نهد

(سنایی، ۱۳۵۹: ۷۴)

۱۱.۲. کرم خداوند، پذیرنده اعمال مسلمانان و کفار

قرآن کریم در آیات متعدد به صراحت بیان کرده است که اجر نیکوکاران و مصلحان تباه نمی‌شود.^{۱۴}

سنایی بر مبنای آیه‌های پیش گفته و بر اساس اعتقاد به کرم خداوند، برخلاف بسیاری از متکلمان اهل سنت، معتقد است که خدای کریم اعمال خوب گبران (کافران) را در روز قیامت بی‌پاداش و اجر نمی‌گذارد. نحوه رهیافت او در این باب مبتنی بر قبول حسن و قبح عقلی^{۱۵} است. در حدیقه آمده است:

آن بنشینده‌ای که بی‌نم ابر	مرغ روزی بیافست از در گبر
گبر را گفت پس مسلمانی	زین هنر پیشه‌ای سخن دانی
کز تو این مکرمت بنپذیرند	مرغکان گرچه دانه برگیرند
گبر گفت از مرا بنگزیند	آخر این رنج من همی بیند
ز آنکه او مکرم است و با احسان	نکند بخل با کرم یکسان

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۷)

نتیجه‌گیری

مروری بر آرا و سخنان پرمایه و ژرف سنایی نشان می‌دهد که لقب حکیم برای شاعر اقلیم روشنائی بیهوده نبوده است؛ زیرا سبک اشعار او اغلب مبتنی بر استدلال عقلی و نقلی است. در مقایسه تطبیقی در باب تشبیه و تنزیه، از سویی رویکرد تنزیهی او بسیار به رهیافت علی (ع) در خطبه نخست نهج البلاغه شباهت دارد و به مرز تعطیل نزدیک می‌شود، و از دیگری سو، تأویلات عقلانی او در خصوص صفات خبریه کاملاً مشابه نظرگاه معتزله است. در حالی که اشعری این نوع تأویلات، مانند تأویل یدالله به قدرت خدا، را فاسد می‌داند. او همانند ماتریدی استوای خداوند را بر عرش حمل بر بیان تعظیم و تشریف می‌داند. رکن پنجم از ارکان اعتقادی اهل سنت اشعری توقیفی دانستن اسماء الله است، ولی حکیم غزنه در بیان شاعرانه و با حفظ تنزیه حق تعالی اوصاف و اسامی بسیار به خداوند نسبت می‌دهد؛ زیرا به خوبی وقوف دارد که عدم انتساب صفات هم نوعی توصیف است.

حکیم غزنوی افعال الله را چونان معتزله معلل به غرض، یعنی سودرسانی خداوند به بندگان، می‌شمارد: «همه مقصود آفرینش اوست».

خدای سنایی خدای لایسأل اشاعره نیست و حتی اعمال خوب گبران (کافران) را در روز قیامت بی‌پاداش و اجر نمی‌گذارد و مضافاً به قواعد لطف و صلاح و اصلح عمل می‌کند. نحوه رهیافت او در این باب مبتنی بر قبول حسن و قبح عقلی و هم‌سو با شیعه و معتزله است.

پی‌نوشت

۱. در *کارنامه بلخ* نیز، که ظاهراً قدیمی‌ترین منظومه سنایی در قالب مثنوی است، ستایش سلطان مسعود بن ابراهیم دیده می‌شود (صفا، ۲/۱۳۶۲: ۵۵۳).
۲. ترک جوشش: ترک‌ها در قدیم عادت داشتند که گوشت را نیم‌پخته بخورند، زیرا معتقد بودند که این نوع گوشت خواص بیشتری دارد، گوشت نیم‌خام (زمانی، ۳/۱۳۷۸: ۹۶۱).
۳. از جمله قول شفیعی کدکنی در باب مذهب کلامی سنایی: «سنایی اشعری خالص است و درست در نقطه مقابل فردوسی و ناصر خسرو قرار دارد. فردوسی و ناصر خسرو به آزادی اراده و حق انتخاب سرنوشت برای انسان اعتقاد کامل دارند و سنایی جبری و اشعری است... و زیربنای فکری او را مجموعه آرای اشاعره با تمام تفصیل آن می‌سازد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۳۹ و مشابه این نظر صص ۳۴۶ و ۲۴۸).
۴. *أَوْ أَشَارَةٌ بِأَصْبَغِيهِ عِنْدَ رِوَايَتِهِ «قَلْبَ الْمُؤْمِنِ...»، وَجَبَ قَطْعَ يَدِهِ وَ قَطْعَ أُصْبُعِيهِ (شهرستانی، ۱۰۴: ۱۹۷۵).*
۵. این تعداد در *تفسیر المیزان* احصا شده است؛ ولی برحسب حدیثی که در منابع شیعی و سنی آمده، تعداد اسمای حسنی ۹۹ عدد است. ابن عربی در *احکام القرآن* شمار آنها را ۱۴۶ نام می‌داند. در فرهنگ موضوعی *قرآن* ۱۵۳ نام ذکر شده است.
۶. «وی می‌گوید: سخن در نام‌های خدای تعالی و صفات‌های اوست و [اهل سنت] نام‌های خدای یا از قرآن و یا سنت یا اجماع امت دانند و [از نظر آنان] به روش قیاسی، اطلاق اسمی بر او جایز نیست و این به خلاف سخن معتزلیان بصری است... جیایی در این باب زیاده‌روی کرده است تا بدان جای که هرگاه خدای مراد بنده‌اش را برآورد، او را فرمانبردار بنده خود نامیده است و نیز از آن‌روی که آبستنی را در زنان پدید آورده، او را آبستن‌کننده زنان خوانده است» (بغدادی، ۱۹۴۸: ۲۰۳).
۷. غور: یا غورستان؛ ناحیه‌ای کوهستانی، واقع در افغانستان، در جنوب غزنین و مشرق و جنوب غرجستان (معین، ۶/۱۳۶۲: ۱۲۷۲). اصطخری می‌گوید: «و غور ناحیتی بسیار است و کوهستان‌های آبادان است و استوار... و رودها و چشمه‌ها و باغ‌ها و بوستان‌ها بسیار دارد و حدود غور از هری درگیرد تا فره و تا زمین داور و تا رباط کروان از اعمال ابن فریغون و تا حدود غرجستان و همچنین تا به هری باز گردد» (اصطخری، ۱۳۶۸: ۲۱۴).
۸. *يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي (أسراء/۷۵).*
۹. *مؤلف الوَلُو المَرصع دربارۀ این حدیث گفته است: لم یرد بهذا اللفظ بل ورد: لولاک ما خلقت الجنه و لولاک ما خلقت النار و عند ابن عساکر: لولاک ما خلقت الدنيا (القاوجی، ۱۴۱۵: ۶۶).*

۱۰. در روایتی از علی(ع) این مضمون چنین ذکر شده است: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى يَا ابْنَ آدَمَ لَمْ أُخْلَقْ لِرَبِّحِ غَلِيكَ إِنَّمَا خُلِقْتُكَ لِتَرْبِحَ عَلَيَّ، فَاتَّخِذْنِي بَدَلًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۸ به نقل از شرح نهج البلاغه، ۵۶۰/۴).

۱۱. در *نهایة الاقدام* درباب این دو اصطلاح چنین آمده: الاصلاح کل ما عری عن الفساد یسمى صلاحا. و هو الفعل المتوجه الی الخیر من قوام العالم و بقاء النوع عاجلا و المؤدی الی السعادة السرمدیه آجلا. و اذا کان صلاحان و خیران فکان احدهما أقرب الی الخیر المطلق فهو اصلح (ر.ک: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۵: ۲۴).

۱۲. بیت فوق یادآور این ابیات در *دیباچه گلستان سعدی* است:

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمن این نظر داری

۱۳. در *کشف الاسرار* (ج ۱: ۷۱۰) بدون ذکر نام موسی یا داوود، مضمون این حدیث ذکر شده است و همچنین در شرح *تعرف* (ج ۳: ۱۲۷) مذکور است.

۱۴. اِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (اعراف/۱۷۰) و اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (توبه/۱۲۰). مفاد این دو آیه در آل عمران/۱۹۵ و یوسف/۵۶ و کهف/۳۰ و بقره/۱۴۳ و هود/۱۱۵ و در سوره‌های دیگر آمده است.

۱۵. اشاعره حسن و قبح عقلی را ذاتی و عقلی نمی‌دانند و می‌گویند هرچه را شرع قبیح بداند آن نادرست و زشت و آنچه را شرح نیکو و حسن شمارد درست و زیباست و آنان فعل اصلح را بر خداوند واجب نمی‌دانند و می‌گویند حتی خداوند می‌تواند به بشر تکلیف مالا یطاق کند؛ اما ماتریدیه بر وفق کلام معتزله می‌گویند که اشیا حسن و قبح ذاتی دارند که آن دو را عقل به خودی خود ادراک می‌کند و آنچه را عقل حکم کند موافق شرع است (مشکور، ۱۳۷۵: ۳۸۰).

منابع

قرآن کریم (۱۳۷۵) ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. ویراسته مسعود انصاری و مرتضی کریمی‌نیا. چاپ سوم. تهران: نیلوفر و جامی.

آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸) *جامع الاسرار*. به تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی. تهران: علمی و فرهنگی.

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۹۵۸م) *المسند*. شرحه و صنع فهارسه احمد محمود شاکر. مصر: دارالمعارف.

اصطخری (۱۳۶۸) *مسالك و ممالک*. به اهتمام ایرج افشار. تهران: علمی و فرهنگی.

الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م) *الابانه*. مع تعليقات عبدالله محمود محمد عمر. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۳۶۲) *مقالات الاسلامیین*. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م) *مقالات الاسلامیین*. تصحیح هلموت ریتز. الطبعة الثالثة. التراث الاسلامیه لجمیعه المستشرقیه الالمانیه. اسطفان فیلد و اولریش هرمان. ۱۹۸۰ م. دارالکتب العلمیه.

- الایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م) *المواقف*. شرحه السيد الشریف علی بن محمد الجرجانی. مع حاشیه للمولی حسن جلیبی بن محمد شاه القناری. مطبعه السعاده.
- الباقلائی، القاضی ابی بکر محمد بن الطیب (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م) *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. تحقیق عمادالدین احمد حیدر، الطبعه الثالثه. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- بغدادی، ابی منصور سعید القاهر بن طاهر (۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م) *الفرق بین الفرق*. تصحیح محمد زاهد بن الحسن الکوثری. الثقافه الاسلامیه.
- بنیاد پژوهش های اسلامی (۱۴۱۵ق) شرح المصطلحات الکلامیه. اعداد قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م) *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حلی، علی اصغر (۱۳۹۰) *گزیده حدیقه الحقیقه*. تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰) *با کاروان حله*. چاپ ششم. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۸) *شرح جامع مثنوی معنوی*. ۶ جلد. تهران: اطلاعات.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹) *کلیات سعدی*. به اهتمام محمد علی فروغی. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۵۹) *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۵۴) *دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی*. با مقدمه و حواشی به اهتمام مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- _____ (۱۳۳۶) *دیوان سنایی*. به کوشش مظاهر مصفا. تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲) *تازیانه های سلوک*. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- الشهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد (۱۹۷۵ق/۱۳۹۵م) *الملل و النحل*. تحقیق محمد سیدکلانی. بیروت: دار المعرفه.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۵) *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- صفا، ذبیح اله (۱۳۶۲) *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فرودسی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۶) *اساس الاقتباس*. دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۲۷ق) *احیاء علوم الدین*. به قلم بدوی طبانه. دار احیاء الکتب العربیه.
- _____ (۱۳۶۱) *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۶۸) *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی (۴جلد). به کوشش حسین خدیو جم. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰) / حدیث مثنوی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۶۹) سخن و سخنوران. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۶۲) مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

۱۳۷۴.

القاوقجی، محمد بن خلیل بن ابراهیم (۱۴۱۵ق) اللؤلؤ المرصوع فیما لا اصل له او بأصله موضوع. المحقق فواز احمد زمرلی. بیروت: دارالبشائر الاسلامیه.

الماتریدی السمرقندی، ابی منصور محمد بن محمد بن محمود (۱۹۷۰) / التوحید. حقه فتح‌الله خلیف. بیروت: دارالمشرق.

_____ (۱۴۰۰ق/۱۹۸۱م) شرح الفقه‌الاکبر. حیدرآباد دکن.

مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۴۴) تعلیقات حدیقه‌الحقیقه. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.

مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵) فرهنگ فرق اسلامی. با مقدمه کاظم مدیر شانه‌چی. چاپ سوم. مشهد: آستان قدس.

معین، محمد (۱۳۶۲) فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۰) مثنوی معنوی (۳جلد). به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: مولی.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۴۴) کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. به کوشش علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

هجویری، علی‌ابن‌عثمان (۱۳۸۶) کشف‌المحجوب. تصحیح، مقدمه، تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

یاناگی، کورو (۱۳۷۴) چنین گفت بودا، براساس متون بودایی. ترجمه هاشم رجب‌زاده. تهران: اساطیر.