

حکمت روشنایی: ذات و صفات خداوند در نظرگاه حکیم سنایی

*حسین حیدری
**حسین قربانپور آرانی

چکیده

حکیم سنایی غزنوی (ف ۵۳۲) یکی از اندیشمندان دوران ساز 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 نوشه کوشیده‌ایم تا با تبع نسبتاً جامع در دیوان و حدیقه، آرای سنایی را درباب تشبیه و تنزیه، قدم و حدوث، توقیفی‌بودن یا نبودن اسماء و صفات خداوند و غرضمندی حضرت حق در آفرینش هستی تبیین کنیم و با مواضع فرق مشهور کلامی بسنجمیم. ازین‌رو، 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 خداشناسی رویکردی تنزیه‌ی و حتی سلبی داشته و مواضع او - برخلاف دیدگاه رایج - با آرای اشاعره، کرامیه و اهل حدیث به‌کلی متفاوت بوده و با اورهای معتزله، شیعه و ماتریدیه همسوی 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: ۱۳۹۱/۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۲، شماره ۷۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴

مقدمه

سنایی شاعر و حکیم و عارف بزرگ قرن پنجم و اوایل قرن ششم در سال ۴۶۷ در غزنی 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 غزنی درآمد. قدیمی‌ترین سلطانی که مدح او در آثار سنایی دیده می‌شود، مسعود بن ابراهیم (۵۰۸ - ۴۹۲ق) است و پس از او ذکر بهرام‌شاه بن مسعود (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 محمد بن منصور سرخسی از صوفیان و علمای عصر آشنا شد و یک‌چند مقیم خانقه 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 ۵۳۲ در ۶۲ سالگی درگذشت (ر.ک. زرین‌کوب، ۱۷۷: ۱۳۷۰؛ نیز شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۵).

از مهم‌ترین آثار سنایی جز دیوان اشعار و حدیقه (یا فخری‌نامه)، سیر العباد الى المعاد و کارنامه بلخ است. چند اثر نیز به سنایی منسوب است، از جمله طریق التحقیق 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، ۲/۱۳۶۲: 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 دربرابر 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 غزنی بشنو تمام

باری، شناخت دیدگاه کلامی سنایی هم از جهت رهیافتمندی 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 اقتفاری او سخن سروده‌اند و وامدار دین‌شناسی اوی‌اند. این جستار از سوی می‌خواهد نظام خداشناسی حکیم اقلیم عشق را بنگارد و از سوی دیگر جایگاه فرقه‌ای و کلامی او را در بین فرقه‌های کلامی مشهور (اشاعره، معتزله، شیعه و حنفیه—ماتریدیه) معرفی کند.

این مقاله در صدد اثبات این مدعای است که برخلاف نظر رایج در میان برخی پژوهندگان فرهیخته،^۳ نظرگاه کلامی سنایی با اشعاره سازگار نیست و در مسئله خداشناسی با آرای معتزله، شیعه امامیه و ماتریدیه همسوی بیشتری دارد؛ از این‌رو 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 موهم 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؛ جاثیه/۲۹؛ مجادله/۲۲؛ زمر/۶۷)، شرح صدر (زمر/۲۲؛ انتشار/۱)، سَخَط (خشم) (آل عمران/۱۶۲؛ مائدہ/۸۰؛ محمد/۲۸)، سکینه (توبه/۴۰، ۲۶؛ فتح/۲۶، ۱۸، ۴)، ندا (مریم/۵۲؛ شعراء/۱۰؛ قصص/۴۶؛ صافات/۷۵)، قرب او به انسان (ق/۷؛ واقعه/۸۵؛ حديث/۴)، بصیر (طه/۴۶؛ شعراء/۱۸)، اما برخی توصیفات حق تعالی در قرآن بیشتر محل بحث و جدال متكلمان و مفسران واقع شده و مستند مشتبهه 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 حقّ محبت کردم تا زیر نظر (عین) من بار آیی (طه/۳۹؛ هود/۳۷؛ مومنوں/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؛ مائدہ/۶۴؛ یس/۸۳؛ حديث/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). درخصوص 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 مشبهه مشهور شدند؛ چنان‌که به گفته اشعری (۱۴۱۹: ۲۱۴) و نیز شهرستانی (۱۹۷۵: ۱۰۵)، داود جواری و مقاتل‌بن‌سلیمان خداوند را جسم می‌پنداشتند و او را همانند آدمی دارای گوشت و موی و خون و استخوان و اعضاً بدن، ازقبل دست و پا و دو چشم و سر می‌دانستند، ولی می‌گفتند خدا به رغم این اوصاف، شبیه هیچ‌کس نیست و هیچ‌کس همانند او نیست.

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

۳. مالکبن‌انس (ف/۱۷۳ق) در پاسخ فردی که از او درباره استوای خدا بر عرش پرسیده بود، گفته است: «الاستوا مَعْقُولُ وَ الْكَيْفُ مَجْهُولُ وَ الْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ لَا أَظْنَكُ الْأَرْجُلَ سَوِّ» (غزالی، ۹۶: ۱/۱۴۲۷)، یعنی استوای امری است قابل تعلق و چگونگی آن مجھول است و ایمان بدان واجب و سؤال از آن بدعت و تصور می‌کنم که تو مردی زندیقی.

شهرستانی درخصوص شیوه پیشگامان اهل حدیث در تشبیه و تنزیه گوید: «احمدبن‌حنبل و داود بن علی الاصفهانی و گروهی از امامان "سلف"، شیوه سلف مقدم اهل حدیث امثال مالکبن‌انس و مقاتل‌بن‌سلیمان 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 بهقطع 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 (احمدبن‌حنبل و داود) از تشبیه اجتناب می‌کردند، تاحدی که گفته‌اند کسی که دست خود را در زمان خواندن «خَلَقْتُ بَيْدَى» (ص/ ۷۵) [با دو دستانم آفریدم]، یا در حین قرائت روایت «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَاعِ الرَّحْمَنِ» [دل مؤمن مابین دو انگشت از انگشتان رحمان

| | |
|----|--|
| ۵۱ | حکمت روشنایی: ذات و صفات خداوند در نظرگاه حکیم سنایی، صص ۷۱-۴۷ |
| | قرار دارد] و با انگشتانش اشاره کند، قطع دست آن فرد و برکنند انگشتانش واجب است« ^۴ (شهرستانی، ۱۹۷۵: ۱۰۴). |

۴. مفاد سخنان امام نخست شیعیان در نفی تشبیه از خداوند در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه به‌گونه‌ای است که تعیین مرز این نوع توصیف با مرز تعطیل دشوار می‌نماید. آن حضرت در خطبهٔ نخست نهج‌البلاغه می‌فرمایند:

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 اندیشهٔ تیزگام در راه شناسایی او لنگ است، و سرّ فکرت ژرف رو به دریای معرفتش بر سنگ. صفت‌های او تعریفناشدنی است و به وصف درنیابدند، و در وقت ناگنجیدنی، و به زمانی مخصوص نابودنی. به قدرتش خلایق را بیافرید، و به رحمتش، بادها را بپراکنید، و با خرسنگ‌ها لرزه زمین را در مهار کشید. سرلوحةٔ دین شناختن اوست؛ و درست‌شناختن او، باورداشتن او؛ و درست باورداشتن او، یگانه‌انگاشتن او؛ و یگانه‌انگاشتن او، او را به سزا اطاعت‌نمودن؛ و به‌سزا اطاعت‌نمودن او، صفت‌ها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که با موصوف دوست 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، دوتابیش دانسته؛ و آنکه دوتابیش خواند، و آنکه در جهش نشاند، محدودش انگارد؛ و آنکه محدودش انگارد، محدودش 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: خطبهٔ اول).

در این خطبهٔ 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 توصیف‌کردن خداوند به قرین‌دانستن چیزی با ذات او می‌انجامد و آن نیز موجب دوگانه‌دانستن و دارای اجزاء‌دانستن او می‌شود؛ زیرا هر وصفی دلالت دارد بر اینکه با موصوف آن یکی نیست یا موصوفش غیریست دارد.... .

امیرالمؤمنین بر این مضمون در خطبهٔ دیگری نیز تأکید کرده‌اند (خطبهٔ ۱۸۶) و امام باقر(ع) نیز در قالب عبارات دیگری به‌روشنی این مضمون را بازنموده‌اند:

هرآنچه که در اوهام خودتان در دقیق‌ترین [او لطیف‌ترین] معانی آن درباره اوصاف خاص خداوند در ذهن تصور کنید، آن [خدا نیست بلکه] آفریده و مصنوعی همانند شماست و آن تصور به شما بازمی‌گردد و خداوند تعالی بخشندۀ حیات و تعیین‌کننده مرگ است و شاید مورچه‌های کوچک بپندازند که خداوند دو شاخص دارد، همان‌گونه که آنان دارند و تصور می‌کنند که فقدان آن دو، برای آن کس که فاقد آنهاست، کاستی است (آملی، 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 است (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 ابوعبدالله 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 «والسماءَ بَيْنَ أَهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات/۴۷)، یعنی و آسمان را با دستان خود برافراشتیم، معناکردن ید را به قدرت تأویلی فاسد از جهات متعدد می‌داند (همان: ۵۱ - ۵۳).

اشعری همچنین می‌گوید: ید در «بیدی»، 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 همه‌جا و همه‌پدیده‌ها 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: «يَنَزَّلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ كُلَّ لَيَلَهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّثْبَا فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأُغْطِيهُ،

هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَاغْفِرْ لَهُ؟ حَتَّى يَطْلَعَ الْفَجْرُ» (ابن حنبل، ۴/۱۹۵۸: ۲۵۸ و ۸۱؛ ۳: ۵۲۱)،^۴ یعنی خداوند هر شب به آسمان دنیا (نژدیک) فروود می‌آید و می‌گوید: آیا کسی درخواستی دارد تا به او عطا کنم و آیا کسی طلب آمرزش می‌کند تا او را بیامزد 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 تنزیه‌تر از بسیاری از معاصرانش می‌اندیشید. در کتاب شرح فقه‌الاکبر آرایی 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 غصب و رضا نیز از صفات خداوند هستند، بلاکیف (ماتریدی، ۱۹۸۱: ۱۴-۱۵).

ابومنصور ماتریدی درباب تفسیر آیات موهم تشبیه در قرآن ازطرفی همچون معتزله مقید است که برخلاف حکم عقل سخن نگوید و بهیچ‌روی در دام تشبیه نیفتند و ازطرفی دیگر تأویل آن آیات را بهنحوی که با ظواهر قرآن مخالف باشد نیز جایز نمی‌داند. رویکرد اصلی او دراین باب، اظهار عدم درک و تفویض مراد آیات به خداوند است (همان، ۱۹۷۰: ۶۵-۶۷).

۸. درخصوص توقیفی بودن یا نبودن اسماء و صفات خداوند، باید یادآوری شود که ذکر خداوند با ۱۲۷ اسم حُسْنی که در قرآن^۵ و احادیث آمده است محل اختلاف متکلمان نبوده است، هرچند گروهی از آنان معنای ظاهری آن اسم را تأویل می‌کنند و همین‌طور در عدم توصیف خداوند به اسماء و صفاتی که در متون اسلامی نهی شده است نیز اتفاق نظر وجود دارد، ولی اختلاف اساسی متکلمان دراین باب، در اطلاق اسماء 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 اسماء‌الله می‌داند؛^۶

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

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 سجاد، 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

۱.۱. تشییه و تنزیه حق تعالی در اندیشهٔ حکیم سنایی

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

| | |
|---|---|
| خرد را آفریده او، کجا اندرا خرد گنجد | بنان در خط نگنجد، ارچه خط، نقش از بنان دارد |
| ورای هست و نیست و گفت و خاموشی و اندیشه | هرگجا وهم و خاطر است، او نیست |

(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۴)

نیز:

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| وهم و خاطر، نواآفریده اوست | آدم و عقل نورسیده اوست |
| پاک ز آنها که غافلان گفتنند | پاک‌تر ز آنکه عاقلان گفتنند |
| هرگجا وهم و خاطر است، او نیست | وهم و خاطر، دلیل نیکو نیست |

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۲)

۲. به‌گفتهٔ 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 آعمی است |
| داند اعمی که مادری دارد | لیک چونی به وهم درناراد |

(همان: ۸۲)

این معنی را حکیم سنایی در قالب داستانی مشهور به نظام 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 آن‌کس که خطر طوم فیل را لمس کرده بود ناودانی میان‌تهی توصیف

می‌کرد و فردی که دستش به پای فیل رسیده بود، ستونی تراشیده‌اش می‌دانست و به همین‌سان، هر کدام به اقضای حسّ جزئی خود از فیل گزارش می‌دادند. سنایی اوصاف کسانی را که برای خداوند به وجود دست و پا، وجه، قدمیان، انگشتان، حرکت، نزول، حلول، جلوس و قعود قائل هستند به احوال کوران تشییه می‌کند و خداوند را از هر کیفیت و هر مانندی مبرأ می‌شمارد و آیات موهم تشییه را آیات متشابه و ازنظر معنی نامفهوم می‌داند:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| و اندر آن شهر مردمان همه کور | بود شهری بزرگ در حد غور |
| عقل را در این سخن ره نیست | ... از خدایی خلائق آگه نیست |
| بیهوده گفته‌ها ببرده ز حد | آن یکی رجل گفته آن یک ید |
| گفته و آمده به راه حلول | و آن دگر اصحابین و نقل و نزول |
| بسته در علم خوبیشتن تقدير | وان دگر، استواری عرش و سریر |
| بسته بر گردن از خیال جرس | یکی از جهل گفته، قعد و جلس |
| کس نگفته ورا که مطلبک این | وجه گفته یکی دگر قدمیان |
| حال کوران و حال پیل آمد | زین همه گفته قال و قلیل آمد |
| انبیارا شده جگرها خون | جل ذکره، منزه از چه و چون |
| علم را علوم طی کردند | عقل رازیان حدیث پی کردند |
| وای آن کو به جهل گشت مضر | همه بر عجز خود شدند مقر |
| وز خیالات بیهده بگریز | متشابه بخوان، در او ماویز |
| و آنچه اخبار، نیز سلمنا | آنچ نص است، جمله آمنا |

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۹-۷۱)

این داستان را مولانا جلال الدین (۱۲۵۹-۱۲۷۰: ۱۳۶۰) 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 پیش گفته قبل از مثنوی مولوی و حدیقه سنایی، در آثار بعضی نویسنده‌گان مسلمان، از جمله در *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت‌غزالی* و *عجایب‌نامه* ذکر شده است (ر.ک: غزالی ۴/۱۴۰۶: ۷؛ غزالی، ۱/۱۳۶۱: ۵۱؛ فروزانفر، ۹۶-۹۸: ۱۳۶۲)، ولی چنان‌که عناصر و ساختار داستان نشان می‌دهد، این داستان باید از ادبیات هندو برگرفته باشد. چنان‌که در کتاب چنین گفت بود/ مربوط به حدود ۱۵۰۰ سال پیش از 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. هیچ یک از آنها نتوانستند هیئت واقعی فیل را به شاه بگویند.

به همین قیاس باشد که کسی طبیعت آدمی را به طور 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 به وسیله بودا نموده شده است (ياناگي، 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 قبلًا دیده باشد، و گرنه به هیچ‌روی 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 لِيْسَ كَمَثِيلَهِ، صَمَدٌ لِيْسَ لَهُ ضِدَّا
نَتوَانَ وَصْفَ تَوْكِيْفَنَ، كَهْ تَوْ دَرْ فَهْمَ نَكْنَجِي
نَبَّدَ أَيْنَ خَلْقَ وَ تَوْ بُودِيْ، نَبَوَدَ خَلْقَ، تَوْ باشِي
(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

نیز:

هَرَآنَ كَوْ وَصْفَ خَوْدَ گَوِيدَ، هَمِيْ اَحَوالَ خَوْدَ خَواهَدَ
كَهْ بُرَتَرَ هَسْتَ زَانَ مَعْنَى، اَكَرْجَهَ آنَ گَمَانَ دَارَدَ
(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۴)

۳. علم منطق: می‌گویند برای شناخت هر چیزی لازم است که به ترتیب به پرسش‌های ما، هل و لم آن شیء پاسخ داده شود؛ مثلاً برای شناخت سیاره مریخ، ابتدا از توصیف لفظی آن (مطلوب ما) سؤال می‌شود. سپس از وجود یا عدم مریخ (مطلوب هل) پرسش می‌شود. آن‌گاه این سؤال طرح می‌شود که چرا مریخ وجود دارد؟ (مطلوب 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، متّی فعل، مضافت، انفعال، ثبتا

(حلی، ۱۳۹۰: ۵۷) به نقل از سبزواری، منظمه 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...) روش ساخت:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| ذات او بزرگیش هست از افزونی | نه بزرگیش هست از افزونی |
| هل و من گفتن اندرو جایز | از پسی بحث طالب عاجز |
| چندوچون و چرا، چه و کی و کو | کس نگفته صفات مبدع هو |
| گوشة خاطر تو کی شود او | چون برون از کجا و کی بود او |
| آنک آنک به هر زه می‌گویند | عامه چون نزد حضرتش پویند |

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۲و۶۴)

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 روح 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

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

(سنایی، ۱۳۵۹: ۲۹۵-۲۹۶)

سنایی در گزارشی می‌خواهد دریافت‌های 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 بیان شدنی نیست، اوصاف خالق زمان و زمین چگونه در وصف می‌گنجد؟

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

فروشستم ز لوح خویش، نقش چونی و سانی
ز بی چونی و بی سانی، روانم چون و سان دارد...
که داند تا چه چیز م من، که باری من نمی دانم
و گرچه نیک نندیشم، که ذات من چه سان دارد
نگنجم در سخن پس من، کجا در گنجد آن کس کو
بدستی در مکان دارد، بدستی در زمان دارد
(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۳-۱۱۲)

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

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| گر نگویی بدو، نکو نبود | ور بگویی تو باشی، او نبود |
| گر نگویی ز دین تهی باشی | ور بگویی، مشبهی باشی |
| هست در وصف او به وقت دلیل | نطق، تشبيه و خامشی تعطیل |

(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۲ و ۶۳)

حکیم غزنه برای آنکه به وادی تعطیل یا تشبيه در نیفتاد، به شیوه معترزله 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 می داند و وجه او را به بقای او تأویل می کند. مقصود از آمدن او را، آمدن حکم او می داند و احاطه او بر همه بندگان و فرودآمدن و نزول حق را به نزول و فرود عطا و بخشش او تأویل می کند.

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

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

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

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

| | |
|-------------------------|-----------------------|
| گفتی آیی، میا که گر آیی | سوی من با تواضع نبوی |
| ندی ینزل الله اندر شهر | حنبلی وار در دهه 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:

| | |
|---|---|
| گفت علمت جمله را «ما لم تَكُنُوا تَعْلِمُونَ» | ای منزه ذات تو «عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ» |
| جای استغفارشان باشد «و هم يَسْتَغْفِرُونَ» | چون منزه باشد از هر عیب، ذات پاک تو |
| | (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:

| | |
|--|--|
| احد بی‌زن و جفتی، ملک کامروابی | تو زن و جفت نداری، تو خور و خفت نداری |
| تو جلیل الجبروتی، تو نصیرالامرا بی | نه نیازت به ولادت، نه به فرزندت حاجت |
| تو نمایندهٔ فضلی، تو سزاوار ثنا بی | تو حکیمی، تو عظیمی، تو کریمی، تو رحیمی |
| بری از بیم و امیدی، بری از جنون و چرا بی | بری از رنج و گذازی، بری از درد و نیازی |
| بری از صورت و رنگی، بری از عیب و خطای بی | بری از خوردن و خفتی، بری از شرک و شبیه‌ی |
| همه نوری و سروری، همه جودی و جزای بی | همه عزی و جلالی، همه علمی و یقینی |
| همه بیشی تو بکاهی، همه کمی تو فرازای بی | همه غیبی تو بدانی، همه عیبی تو بپوشی |
| لِمَنِ الْمُلْكٍ تَوْگُویَ که مر آن را تو سزا بی | أَخْدَلَیْسَ كَمِثْلِهِ، صَمَدَلَیْسَ لَهَ صِدَّ |
| | (سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳) |

۷. همه اشیای عالم در مکانی قرار دارند، ولی "مکان" در مکانی قرار ندارد؛ زیرا در آن صورت آن ظرف مکان نیز مظروف دیگری خواهد داشت و به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا بنابر قاعدهٔ 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 ویرثهٔ 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 | تاز بهر خود آشیانی ساخت |
| آسمان‌گر بر آسمان چه کند؟ | با مکان‌آفرین مکان چه کند |
| باز فردا نباشد او نوز است | آسمان دی نبود امروز است |
| | (سنایی، ۱۳۵۹: ۶۵) |

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

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

| | |
|-------------------------------|---|
| عرش و فرش جزو مبدع تست | اعقل با روح بیک مسرع توست |
| ای که دربند صورت و نقشی | بستهٔ إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِيِّ |
| صورت از محدثات خالی نیست | دُرْخُور عَرْزَ لَا يَزَالِيَّ |
| آنکه نقاش بود و نقش نبود | إِسْتَوَى بُودَ وَ عَرْشٌ وَ فَرْشٌ نَبُودَ |
| استوی از میان جان می‌خوان | ذَاتٌ أَوْ بَسْتَهُ جَهَاتٌ مَدَانٌ |
| کاستوی آیتی ز قرآن است | كَاسْتَوْيٌ آيَتٌى ز قرآن اَسْتَ |
| عرش چون حلقه از بر own در است | عَرْشٌ چُونْ حَلْقَهٌ اَزْ بِرْوُنْ دَرْ اَسْتَ |
| | (سنایی، ۱۳۵۹: ۶۵) |

سنایی در این موضوع، همانند ابومنصور ماتریدی، استوای خداوند را بر عرش بیان تعظیم و تشریف می‌داند؛ چنان‌که وقتی می‌گویند کعبه خانهٔ خداست منظور این نیست که درواقع خداوند در کعبه جای دارد؛ بلکه بدین‌وسیله می‌خواهند عظمت و احترام کعبه را بیان کنند:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| رقم عرش بهر تشریف است | نسبت کعبه بهر تشریف است |
| لامکان گوی کاصل دین این است | سر بجنیان که جای تحسین است |
| (سنایی، ۱۳۵۹: ۶۶) | |

چنان‌که در همهٔ موارد پیشین نیز عقیدهٔ سنایی با اندیشهٔ اشعری همسوی ندارد و این عدم تطابق، اگر به معنی تأثیر عقیدهٔ معتزلی و ماتریدی در سنایی نباشد، باید به نوعی استقلال رأی او در این موارد تلقی شود.

۲. توقیفی بودن اسماء و صفات حق در اندیشهٔ سنایی

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

سنایی در توصیف حق تعالی به واژگان خاصی مقید نیست؛ چنان‌که در غزل منقول در صفحات پیشین خداوند را «همه نوری و سوری» 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 زَمِن، بِي هیچ 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

۲. غرضمندی افعال خداوند

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

از معترله درباره انگیزه و غرض خداوند از آفرینش موجودات چهار قول نقل شده است:

۱. ابوالهدیل گفته است: انگیزه 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 سلسله علل بی‌نهایت است و به غایتی نمی‌انجامد.

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

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).

۳. 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 دَاوُودٌ: يَا رَبَّ لِمَذَا خَلَقَ الْخَلَقَ قَالَ كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَثْتُ أَنْ أُعْرَفَ

فَحَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹): داود 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 تیمیه 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:

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

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۷)

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

لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الدِّيَنَ وَالآخِرَةَ وَلَا السَّمَاوَاتِ وَلَا الْأَرْضَ وَلَا الْعَرْشَ وَلَا الْكَرْسِيِّ وَلَا الْقَلْمَ وَلَا الْجَنَّةَ وَلَا النَّارَ وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُكَ يَا آدَمَ (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 [انیز] نمی‌آفریدم.^۹

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

| | |
|-------------------------|--------------------------|
| غرض گُن ز حکم در ازل او | اول الفکر و آخر العمل او |
| بوده اول به خلق 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 یگانه موجودی 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 شایسته خدای قدیم نمی‌داند و آرای او در این باب بیشتر به دیدگاه متکلمان معتزلی و شیعی شباهت دارد:

| | |
|-----------------------|-------------------------------|
| هرچه آن باعث عبث باشد | نژ قدم دان، که از حَدَثَ 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:

نروم جز به همان ره، که توام را نمایی
همه توحید تو گوییم که به توحید سزاوی
تو نماینده فضلی، تو سزاوار نمایی
همه نوری و سروری، همه جودی و جزاوی
همه بیشی تو بکاهی، همه کمی تو فزاوی
لِمَنِ الْمُلْكُ تُو گویی، که مر آن را تو سزاوی
(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

ملکا ذکر تو گوییم که تو پاکی و خدایی
همه درگاه تو جوییم، همه از فضل تو پوییم
تو حکیمی، تو عظیمی، تو کریمی، تو رحیمی
همه عزی و جلالی، همه علمی و بقینی
همه غیبی تو بدانی، همه عیبی تو بیوشی
أَخْدَلَيْسَ أَمْثَلِهِ، صَمَدَلَيْسَ لَهُ ضِدَّ

۲.۵. 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 غصب نسبت می‌دهد (غیرالمغضوب عليهم)، سنایی ذات خداوند را از غصب، خشم، کین، حقد و حسد مبرأ می‌داند؛ به این دلیل که کسی خشمگین و... می‌شود که به هدفی نرسیده و مانعی اجباراً او را از رسیدن به هدف بازداشتی است؛ در حالی که هیچ جبر و محدودیتی بر خداوند حاکم نیست:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| در حقِ حق، غصب روانبود | ز آنکه صاحب غصب خدا نبود |
| غصب و حقد هردو مجبورند | وین صفت هر دو از خدا دورند |
| غصب و خشم و کین و حقد و حسد | نیست اندر صفات فرد احمد |
| 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 گوهان دانی و بخش از اختران بینی

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

(سنایی، ۱۳۵۴: ۷۰۷)

۲.۶. آفرینش عالم، مععل جود خداوند

آفرینش عالم مععل به رحمت و کرم اوست. حق تعالی برای اینکه به کائنات جودی کند، عالم را آفریده است.^{۱۰} سنایی در بیان غرض فعلی خداوند در آفرینش (جود) گوید:

| | |
|---------------------|-----------------------|
| ایزد از رحمت آفریده | در سایه لطفت پیپوریده |
|---------------------|-----------------------|

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| که روانت به لطف پاینده است | جان جانت ز لطف او زنده است |
|----------------------------|----------------------------|

آرد از قهقر 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 قاعدة لطف و صلاح و اصلاح^{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، بیش از راز

آچه در خاطر تو او داند لفظ ناگفته کار می راند

آرزوش آنچنان نداند خواست آنچه او بهر آدمی آراست

بنموده تو راه آموزی داده در سنگ کرم را روزی

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۴)

سنایی به صراحة 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 برافشاری از لطف تو احسان ها^{۱۲}

(سنایی، ۱۳۵۴: ۱-۳)

۲. رحمت حق یگانه تکیه گاه خلائق

حکیم غزنه با استناد به آیاتی از قبیل آیه «حَسِبْنَا اللَّهُ وَ نَعَمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران/۱۷۳)، یعنی «خداوند، ما را بس، و چه نیکو کارسازی است» و آیه «وَ مَن يَتَّقَ اللَّهَ يَجْعَلَ لَهُ مَحْرَجاً وَ يَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسِيبٌ إِنَّ اللَّهَ بِالْعُمُرِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قُدْرًا...» (طلاق/۳) یعنی «هر کس که تقوای خدا را پیشه کند، خداوند بروندشیدی ادر 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 سرنشته دار کار خوبیش است» و با اعتماد به رحمت بی منتهای خداوند خلائق 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 نگاشاید به خدای از خلق هیچ آید

تاتوانی، جز او، به یار مگیر خلق را هیچ در شمار مگیر

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

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

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۸)

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

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

وان که بی تو سرت، روز کی دارد؟ آن که با تو سرت، سوز کی دارد؟

| | |
|--|---|
| با قبول تو، ای ز علت، پاک جه بود خوب و زشت، مشتی خاک؟... جان و روزی، همه ز نعمت توست (سنایی، ۱۳۵۹: ۱۵۱) | همه امید من به رحمت توست میدان رضای تو، پر گرد غم و محنت چون فغل تو شد ناطر، چه باک ز بی باکی گر دُر عطابخشی، آنک صدفش دلها ای کرده دوابخشی، لطف تو به هر دردی لطف تو همی باید، چه فایده از گربه ما غرقه عصیانیم، بخشنده تویی یارب کی نام کهن گردد، مجدد سناایی را (سنایی، ۱۳۵۴: ۱۸-۱۶) |
|--|---|

۴.۲. خدای سنایی خدای شکسته‌دلان است

در کشف‌المحجوب هجویری آمده است: «موسى اندر حال مکالمت گفت: يَا رَبِّ أَيْنَ أُطْلُبُكَ؟ قال: عِنْدَ الْمَنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ: [يعني] بارخدايا تو را کجا طلبم؟ گفت: آنجا که دل شکسته است و از اخلاص خود نومید گشته. گفت: بارخدايا! هیچ دلی از دل من نومیدتر و شکسته‌تر نیست. گفت: پس من آنجایم 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 درنتیجه حلاوت توبه و شکسته‌دلی را درک نکرده‌اند، ترجیح می‌دهد زیرا بی‌گناهان، همچون ابليس، امکان دارد که به بدترین ورطه هلاکت و کفر ناشی از استکبار درآفتدند.

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

| | |
|--|--|
| بنده گه ظالم است و گه جاہل پای طاوس چشم‌زخم پرسست اوست بر نفس خویشتن می‌شوم خویشتن را به ذل خجل بیند ایمن است از عذاب نار جحیم که منم یاور شکسته‌دلان (سنایی، ۱۳۵۹: ۳۸۵) | حق پسندست عالم و عادل آدمی با گنه شکسته‌تر است کآن که گوید: منم شده معصوم کآن که خود را شکسته‌دل بیند اوست شایسته خدای کریم گفت داود را خدای جهان |
|--|--|

جلال‌الدین مولوی آورده است:

دست اشکسته برآور در دعا

(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/۴۹۳)

۹.۲. حلم او طبع را گناهآموز

سنایی در بیان دیگری درخصوص 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 برداری خداوند نبود، هیچ‌کس زهره تخلف از فرمان او را نداشت:

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

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

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

۱۰. سبق رحمت بر قهر خداوند

خداوند جامع اوصاف لطف و قهر است، ولی در نگاه سنایی رحمت خداوند بر غصب او پیشی می‌گیرد؛ زیرا اگر چنین نبود، او باب توبه و قبول آن را به روی بندگان نمی‌گشود. این سخن حکیم سنایی به حدیث «فَالَّهُ عَزَّوَجَلَّ سَيَقْتُرْ رَحْمَتِي عَصَبَّی» اشاره دارد.

(ابن حنبل، ۱۹۵۸، ۲: ۳۹۷، ۲۴۴، ۲۵۸؛ نیز فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۶).

| | |
|-------------------------|--------------------------|
| سرعت عفوش از ره گفتار | برگرفته است رسیم استغفار |
| سبقت رحمتی عجب خورده | عفو او بر گنه سبق برده |
| پاک کرده صحایفیش ز گناه | تائب ذنب را بداده پناه |
| (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 "قاعدۀ لطف" این معنی را در قالب ذکر معجزات پیامبر خاتم(ص) آورده است:

عنکبوتیش پرده‌دار شود هر که را عون حق حصار شود

| | |
|------------------------|---------------------------|
| ازدهایی رضای او جوید | سوسناری ثنای او گوید |
| لعل او زیب فرش را ساید | نعل او فرق عرش را ساید |
| سنگ در کام او شکر گردد | زهرا در کام او گهر گردد |
| پای بر تارک زمانه نهد | هرکه او سر برین ستانه نهد |
| (سنایی، ۱۳۵۹: ۷۴) | |

۱۱.۲. کرم خداوند، پذیرنده اعمال مسلمانان و کفار

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

سنایی بر مبنای آیه‌های پیش‌گفته و براساس اعتقاد به کرم خداوند، برخلاف بسیاری از متكلمان 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:

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| مرغ روزی بیافت از در گبر | آن بنشینیده‌ای که بی‌نم ابر |
| زین هنر پیشه‌ای سخن دانی | گبر را گفت پس مسلمانی |
| مرغکان گرچه دانه برگیرند | کز تو این مکرمت بپذیرند |
| آخر این رنج من همی بیند | گبر گفت از مرا بنگزیند |
| نکند بخل با کرم یکسان | زانکه او مکرم است و با احسان |
| (سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۷) | |

نتیجه‌گیری

مروری بر آرا و سخنان پرمایه و ژرف سنایی نشان می‌دهد که لقب حکیم برای شاعر اقلیم روشنایی بجهوده نبوده است؛ زیرا سبک اشعار او اغلب مبتنی بر استدلال عقلی و نقلي است. در مقایسه طبیقی در باب تشبیه و تنزیه، از سویی رویکرد تنزیه‌ی او بسیار به رهیافت علی(ع) در خطبه نخست نهج البلاعه شباهت دارد و به مرز تعطیل نزدیک می‌شود، و از دیگرسو، تأویلات عقلانی او درخصوص صفات خبریه کاملاً مشابه نظرگاه معترله است. در حالی که اشعری این نوع تأویلات، مانند تأویل یدالله به قدرت خدا، را فاسد می‌داند. او همانند ماتریدی استواری خداوند را بر عرش حمل بر بیان تعظیم و تشریف می‌داند.

رکن پنجم از ارکان اعتقادی اهل سنت اشعری توقيفی 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 به‌خوبی 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 سنای خدای لایسال اشعاره نیست و حتی اعمال خوب گبران (کافران) را در روز قیامت بی‌پاداش و اجر نمی‌گذارد و مضافاً به قواعد لطف و صلاح و اصلاح 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 منظمه سنای در قالب مثنوی است، ستایش سلطان مسعود بن ابراهیم دیده می‌شود (صفا، ۲/۱۳۶۲: ۵۵۳).

۲. ترک جوشش: ترک‌ها در قبیم عادت داشتند که گوشت را نیم‌پخته بخورند، زیرا معتقد بودند که این نوع گوشت خواص بیشتری دارد، گوشت نیم‌خام (زمانی، ۹۶۱: ۳/۱۳۷۸).

۳. از جمله قول شفیعی کدکنی در باب مذهب کلامی سنای: «سنای اشعری خالص است و درست در نقطه مقابل فردوسی و ناصرخسرو قرار دارد. فردوسی و ناصرخسرو به آزادی اراده و حق انتخاب سرنوشت برای انسان اعتقاد کامل دارند و سنای جبری و اشعری است... و زیربنای فکری او را مجموعه آرای اشعاره با تمام تفاصیل آن می‌سازد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۳۹ و مشابه این نظر صص ۳۴۶ و ۳۴۸).

۴. او آشارةً بِأَصْبَعَيْهِ عِنْدَ روایتِه «قلب المؤمن...»، وَجَبَ قَطْعَ يَدِهِ وَ قَطْعَ أَصْبَعَيْهِ (شهرستانی، ۱۰۴: ۱۹۷۵).

۵. این تعداد در تفسیر المیزان احصا شده است؛ ولی بر حسب حدیثی که در منابع شیعی و سنی آمده، تعداد اسمای حسنی ۹۹ عدد است. ابن عربی در /حکام 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 صفت‌های اوست و [أهل 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... جبایی در این باب زیاده‌روی کرده است تا بدان جای که هرگاه خدای مراد بنده‌اش را برآورد، او را فرمادر بندۀ 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، ۱۳۶۲: ۶/۱۲۷۲). 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 ریاط کروان از اعمال ابن فریغون و تا حدود غرجستان و همچنین تا به هری باز گردد». (اصطخری، ۱۳۶۸: ۱۲۱۴).

۸. می‌سألونك عن الروح قل الروح من «أمر» ربی (أسراء، ۷۵).

۹. مؤلف *الرؤوف* المرضع درباره این حدیث گفته است: لم یرد بهذا اللفظ بل ورد: لولاك ما خلقت الجنه و لولاك ما خلقت النار و عند ابن عساکر: لولاك ما خلقت الدنيا (القاوچی، ۱۴۱۵: ۶۶).

۱۰. در روابطی از علی(ع) این مضمون چنین ذکر شده است: يقول الله تعالى يا ابن آدم لَمْ أُخْلِقُكَ لِأَرْبَعَ عَلَيْكَ أَنْمَا خَلَقْتُكَ لِتَرْبَحَ عَلَىٰ فَاتَّخِذْنِي بَدْلًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۸) به نقل از شرح نهج البلاعه، (۵۶۰/۴).

۱۱. در نهایه الادم دریاب این دو اصطلاح چنین آمده: الاصلاح کل ما عری عن الفساد یسمی صلاحا. و هو الفعل المتوجه الى الخیر من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا و المؤدى الى السعاده السرمديه آجلاء. و اذا كان صلاحان و خيران فكان احدهما أقرب الى الخير المطلق فهو اصلاح (درک: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۱۵: ۲۴).

۱۲. بیت فوق یادآور این ایات 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: ۷۱) بدون ذکر نام موسی یا داود، مضمون این حدیث ذکر شده است و همچنین در شرح تعریف (ج ۳: ۱۲۷) مذکور است.

۱۴. آتا لا تُضيئْ أَجْرَ الصَّالِحِينَ (اعراف/ ۱۷۰) وَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَضيئْ 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 سوره های دیگر آمده است.

۱۵. اشعاره حسن و قبح عقلی را ذاتی و عقلی نمی دانند و می گویند هرچه را شرع قبیح بداند آن نادرست و زشت و آنچه را شرح نیکو و حسن شمارد درست و زیباست و آنان فعل اصلاح را بر خداوند واجب نمی دانند و می گویند حتی خداوند می تواند به بشر تکلیف مالایطاک کند؛ اما ماتریدیه بر وفق کلام معترله می گویند که اشیا حسن و قبح ذاتی دارند که آن دو را عقل به خودی خود ادراک می کند و آنچه را عقل حکم کند موافق شرع است (مشکور، ۱۳۷۵: ۳۸۰).

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۵) ترجمة بهاء الدین خرمشاهی. ویراسته مسعود انصاری و مرتضی کریمی نیا. چاپ سوم. تهران: نیلوفر و جامی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الاسرار. به تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بن حنبل، احمد بن محمد (۱۹۵۸) المسند. شرحه و صنع فهارسه احمد محمود شاکر. مصر: دارالمعارف.
- اصطخری (۱۳۶۸) مسالک و ممالک. به اهتمام ایرج افشار. تهران: علمی و فرهنگی.
- الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۸م) الابانه. مع تعلیقات عبدالله محمود محمد عمر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۱۳۶۲) مقالات اسلامیین. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- (۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م) مقالات اسلامیین. تصحیح هلموت ریتر. الطبعه الثالثه. التراث الاسلامیه لجمعیه المستشرقيه الالمانيه. اسطfan فیلد و اوLریش هرمان. ۱۹۸۰م. دارالکتب العلمیه.

- الایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (١٣٢٥ق/١٩٠٧م) *الموقف*. شرحه السيد الشریف علی بن محمد الچرجانی. مع حاشیه للمولی حسن جلبی بن محمد شاه القنواری. مطبعه السعاده.
- الباقلانی، القاضی ابی بکر محمد بن الطیب (١٤١٤ق/١٩٩٣م) *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. تحقیق عmad الدین احمد حیدر، الطبعه الثالثة. بیروت: مؤسسه الكتب الثقافیة.
- بغدادی، ابی منصور سعید القاھر بن طاهر (١٣٦٧ق/١٩٤٨م) *الفرق بین الفرق*. تصحیح محمد زاهد بن الحسن الكوثری. الشفافه الاسلامیة.
- بنیاد پژوهش‌های اسلامی (١٤١٥ق) *شرح المصطلحات الكلامیة*. اعداد قسم الكلام فی مجتمع البحوث الاسلامیة، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- التهانوی، محمدعلی (١٩٩٦م) *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حلبی، علی اصغر (١٣٩٠) *گزیده حدیقه الحقيقة*. تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (١٣٧٠) *با کاروان حله*. چاپ ششم. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (١٣٧٨) *شرح جامع مثنوی معنوی*. ٦ جلد. تهران: اطلاعات.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (١٣٦٩) *کلیات سعدی*. به اهتمام محمدعلی فروغی. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- سنایی، مجدد بن آدم (١٣٥٩) *حدیقه الحقيقة و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (١٣٥٤) *دیوان حکیم ابوالمجد مجدد بن آدم سنایی غزنوی*. با مقدمه و حواشی به اهتمام مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- _____ (١٣٣٦) *دیوان سنایی*. به کوشش مظاہر مصفا. تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (١٣٧٢) *تاریانه‌های سلوک*. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- الشهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد (١٩٧٥ق/١٣٩٥م) *الملل والنحل*. تحقیق محمد سیدکلانی. بیروت: دار المعرفه.
- شهیدی، سید جعفر (١٣٧٥) *ترجمة نهج البلاغة*. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- صفا، ذبیح الله (١٣٦٢) *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فروdsی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (١٣٧٦) *اساس الاقتباس*. دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (١٤٢٧ق) *احیاء علوم الدین*. به قلم بدوعی طبانه. دار احیاء الكتب العربية.
- _____ (١٣٦١) *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (١٤٠٦ق/١٩٨٦م) *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (١٣٦٨ق) *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی (٤جلد). به کوشش حسین خدیوجم. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰) *احادیث مثنوی*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۹) *سخن و سخنواران*. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- (۱۳۶۲) *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۷۴). *القاوچی*، محمد بن خلیل بن ابراهیم (۱۴۱۵ق) *اللؤل المرصوع فيما لا اصل له او بأصله* موضوع. المحقق فواز احمد زمرلی. بیروت: دارالبشائر الاسلامیہ.
- الماتریدی السمرقندی، ای منصور محمد بن محمد بن محمود (۱۹۷۰) *التوحید*. حققه فتح‌الله خلیف. بیروت: دارالمشرق.
- (۱۴۰۰ق/۱۹۸۱م) *شرح الفقه الاکبر*. حیدرآباد دکن.
- مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۴۴) *تعليق‌ات حدیقة الحقيقة*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۷۵) *فرهنگ فرق اسلامی*. با مقدمه کاظم مدیر شانه‌چی. چاپ سوم. مشهد: آستان قدس.
- معین، محمد (۱۳۶۲) *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین (۱۳۶۰) *مثنوی معنوی* (۳جلد). به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: مولوی.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۴۴) *کشف الاسرار و عده الابرار*. به کوشش علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۸۶) *کشف المحبوب*. تصحیح، مقدمه، تعليقات محمود عابدی. تهران: سروش.
- ياناگی، کورو (۱۳۷۴) چنین گفت بودا، براساس متون بودایی. ترجمه هاشم رجب‌زاده. تهران: اساطیر.