[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

حکمت روشنایی: ذات و صفات خداوند در نظرگاه حکیم سنایی

حسین حیدری*

حسین قربانپور آرانی**

چکیده

حکیم سنایی غزنوی (ف۵۳۲) یکی از اندیشمندان دوران‌ساز و ازجملهٔ 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 فِرق مشهور کلامی بسنجیم. ازاین‌رو، ابتدا دیدگاه پیشوایان اشاعره، معتزله، ماتریدیه، کرامیه و شیعهٔ 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 زمانهٔ خود بهره گرفته، درباب خداشناسی رویکردی تنزیهی و حتی سلبی داشته و مواضع او ـ برخلاف دیدگاه رایج ـ با آرای اشاعره، کرامیه و اهل حدیث به‌کلی 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

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۳، شمارهٔ 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: سی‌وچهار) و برخی ۴۶۷ ذکر کرده‌اند (ر.ک. شفیعی‌کدکنی، 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 پس‌از درخشش استعداد شاعری، چون دیگر شاعران به سلک مدّاحان دربار غزنه درآمد. قدیمی‌ترین سلطانی که مدح او در آثار سنایی دیده می‌شود، مسعودبن‌ابراهیم (۵۰۸ - ۴۹۲ق) است و پس‌از او ذکر بهرامشاه‌بن‌مسعود (۵۵۲ - ۵۱۱ق) را در دیوان او می‌یابیم.[۱]

حکیم سنایی در جوانی یک‌چند به بلخ سفر کرد و پس‌از آن به نواحی دورتر خراسان ازجمله 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 پس‌از 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. زرین‌کوب، ۱۳۷۰:۱۷۷؛ نیز شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۵).

از مهم‌ترین آثار سنایی جز *دیوان اشعار* و *حدیقه* (یا *فخری‌نامه*)، *سیرالعباد الی‌المعاد* و *کارنامهٔ بلخ* است. چند اثر نیز به سنایی منسوب است، ازجمله *طریق‌التحقیق* که تا چند سال پیش در انتسابش به سنایی کوچک‌ترین تردیدی وجود نداشت، اما امروزه روشن‌شده که نمی‌تواند از آثار سنایی باشد (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۸؛ نیز ر.ک: صفا، ۲/۱۳۶۲: ۵۶۳).

«باری سنایی از گویندگان و استادان بی‌نظیر فارسی است که لفظ و معنی را به درجهٔ کمال رسانیده، دشوارترین معانی را ازجهت تعبیر در جزل‌ترین عبارات پرورانیده... سخن‌شناسان و دقیقه‌یابان را دربرابر قدرت طبع و قوّت فکر خود خاضع نموده است، تا اینکه دانایی بزرگ، چون استاد حقیقت‌بین شرق، جلال‌الدین مولوی بلخی رومی (مولوی، ۱۳۶۰، ج۳: 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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

در الهـــی‌نامــه گویــد شــرح ایــن آن حکیم غیــب، فخرالعــارفین»

(فروزانفر، ۱۳۶۹ : ۲۶۷-۲۶۸)

باری، شناخت دیدگاه کلامی سنایی هم ازجهت ره‌یافتن به جهـان‌بینـی آن حکـیم سـخن اهمیت دارد و هم از این نظر که کلید ورود به الهیات عارفـان بـزرگ خراسـان اسـت؛ زیـرا غالب آنان در اقتفای او سخن سروده‌اند و وام‌دار دین‌شناسی اوی‌انـد. ایـن جـستار ازسـویی می‌خواهد نظام خداشناسی حکیم اقلیم عشق را بنگارد و ازسـوی دیگـر جایگـاه فرقـه‌ای و کلامی او را دربین فرقه‌های کلامی مشهور (اشاعره، معتزلـه، شـیعه و حنفیـه ـ ماتریدیـه) معرفی کند.

این مقاله درصدد اثبات این مدعاست که برخلاف نظر رایج درمیان برخـی پژوهنـدگان فرهیخته،[۳] نظرگاه کلامی سنایی با اشاعره سازگار نیست و در مـسئلهٔ خداشناسـی بـا آرای معتزله، شیعهٔ امامیه و ماتریدیه همـسویی بیـشتری دارد؛ ازایـن‌رو در آغـاز بحـث، دیـدگاه فرقه‌های مشهور کلامی درباب تشبیه و تنزیه خداونـد ذکـر و سـپس آرای حکـیم سـنایی دراین‌باب طبقه‌بندی و تحلیل شده است.

۱. تشبیه و تنزیه خداوند در آرای فرقه‌های مشهور کلامی

قرآن برخی اوصاف را برای خداوند برمی‌شمارد که موهِمِ همانندانستن او با آدمیان اسـت؛ اوصافی ازقبیل آمدن (فجر/ ۲۲)، تکلم و کلام (فتح/۱۵)، داشتن کرسی (بقـره/۵۵)، کتابـت (آل‌عمران/۱۸۱؛ توبه/۵۱؛ مریم/۷۹؛ انبیا/۹۴؛ یـس/۱۲؛ جاثیـه/۲۹؛ مجادلـه/۲۲؛ زمـر/۶۷)، شرح صدر (زمر/۲۲؛ انـشراح/۱)، سَـخَط (خـشم) (آل‌عمـران/۱۶۲؛ مائـده/۸۰؛ محمـد/۲۸)، سکینه (توبه/ ۴۰، ۲۶؛ فتح/۲۶، ۱۸، ۴)، ندا (مریم/۵۲؛ شعرا/۱۰؛ قـصص/۴۶؛ صـافات/۷۵)، قرب او به انسان (ق/۷؛ واقعه/۸۵؛ حدید/۴)، بصیر (طه/ ۴۶؛ شعرا/۱۸)، اما برخی توصـیفات حق‌تعالی در قرآن بیشتر محل بحث و جدال متکلمان و مفسران واقع‌شده و مستند مشبّهه و مجسّمه قرار گرفته است. صفات محل نزاع عبارت است از:

۱. **وجه خداوند**: باقی می‌ماند وجه پروردگـارت کـه شـکوهمند و گـران اسـت (الـرحمن/۲۷؛ قصص/۸۸؛ روم/۳۹)؛

۲. **عین خدا**: و در حقّت محبت کردم تا زیر نظـر (عـین) مـن بـار آیـی (طـه/۳۹؛ هـود/۳۷؛ مومنون/۷؛ قمر/۱۴)؛

۳. **صفت ید برای خداوند**: ای ابلیس چه چیـز تـو را از سـجده بـه آنچـه بـا دسـتان خـویش آفریده‌ام بازداشت (ص/۷۵؛ مائده/۶۴؛ یس/۸۳؛ حدید/۲۹؛ یس/۷۱)؛

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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 مشبّهه مشهور شدند؛ چنان‌که به گفتهٔ اشعری (۱۴۱۹: ۲۱۴) و نیز شهرستانی (۱۹۷۵: ۱۰۵)، داوود جواربی و مقاتل‌بن‌سلیمان خداوند را جسم می‌پنداشتند و او را همانند آدمی دارای گوشت و موی و خون و استخوان و اعضای بدن، ازقبیل 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 مشبهه، با قبول آیات تشبیهی، اندکی تنزیهی‌تر 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 کرّامیه، ابوعبدالله محمدبن‌کرّام (ف۲۵۵ق)، واقع شده است (شهرستانی، ۱۹۷۵:۱۴۱).

۳. مالک‌بن‌انس (ف۱۷۳ق) در پاسخ فردی که از او دربارهٔ استوای خدا بر عرش پرسیده بود، گفته است: «الاستواءُ مَعقُولٌ و الکَیفُ مَجهولٌ و الایمان بـه واجـبٌ لا أظُنّـکَ الا رَجُـلٌ سوءٌ» (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 زندیقی.

شهرستانی درخصوص شیوهٔ پیشگامان اهل حدیث در تشبیه و تنزیه گوید: «احمدبن‌حنبل و داوود بن علی الاصفهانی و گروهی از امامان ″سلف″، شیوهٔ سلفِ مقدمِ اهلِ 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 پس‌از آنکه به‌یقین 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 مقدّر آن است و اینان (احمدبن‌حنبل و داوود) از تشبیه اجتناب می‌کردند، تاحدی‌که گفته‌اند کسی که دست خود را در زمان خواندن «خَلَقْتُ بِیَدی» (ص/ ۷۵) [با دو دستانم آفریدم]، یا در حین قرائت روایت «قَلبُ المُؤمِنِ بَینَ اصبَعَینَ مِنْ أصابِعِ الّرحمنِ» [دل مؤمن مابین دو انگشت از انگشتان رحمان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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 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 حقّ 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 درنیامدنی، و در وقت ناگنجیدنی، و به زمانی مخصوص نابودنی. به قدرتش خلایق را بیافرید، و به رحمتش، بادها را بپراکنید، و با خرسنگ‌ها لرزهٔ زمین را در مهار کشید. سرلوحهٔ 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 دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست، پس هرکه 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: خطبهٔ اول).

در این خطبهٔ ژرف و پرمعنی، پنج مرحله برای معرفت خدا به‌ترتیب 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 غیریت دارد... .

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

هرآنچه که در اوهام خودتان در دقیق‌ترین [و لطیف‌ترین] معانی آن دربارهٔ 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 بخشندهٔ حیات و تعیین‌کنندهٔ 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 (آملی، ۱۳۶۸: ۴۲).

۵. ابوالحسن اشعری دو قول را دربارهٔ 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) قبل‌از ذکر نظر خود در مسئلهٔ 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 ائمهٔ حدیث... و آنچه ابوعبداله احمدبن‌محمدبن‌حنبل می‌گفت... زیرا او امام فاضل و رئیس کاملی بود که به‌وسیلهٔ 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 دربارهٔ آیهٔ «والسّمَاءَ بَنینَاهَا بِأیْدٍ» (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 «بِیَدَی، نه به‌معنی عضو بدن است و نه قدرت و نه نعمت؛ بلکه باید گفت به‌معنای دو دست است؛ ولی دستی نه چون دستان (ما) و غیر از آنچه که گفته‌اند» (همان: ۵۴). او همچنین در تفسیر آیهٔ «الرّحمنُ عَلَی العَرشِ استَوی» (طه/۵)، قول معتزله، جهمیه و حروریه را که استوا را به‌معنی استیلا، مالکیت و قهر و سیطره بر همهٔ مکان‌ها گرفته‌اند مردود می‌داند و می‌گوید اگر استوا را در آیهٔ مزبور به‌معنی قدرت بگیریم، در آن صورت اختصاص استوای او بر عرش معنا ندارد؛ زیرا قدرت خداوند بر همه‌جا و همهٔ 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: «یُنَزّلُ اللّهُ عَزّوَجَلّ کُلّ لَیلَه الی السّمَاءِ الدّنْیا فَیَقوُلُ: هَلْ مِنْ سائِلٍ فأُعْطِیَهُ،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَاغْفِرَ لَهُ؟ حَتّی یَطلَعَ الفَجْرُ» (ابن‌حنبل، 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 آمرزش می‌کند تا او را بیامرزم 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* آرایی این‌چنین 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 درباب تفسیر آیات موهم تشبیه در قرآن ازطرفی همچون معتزله مقید است که برخلاف حکم عقل سخن نگوید و به‌هیچ‌روی در دام تشبیه نیفتد و ازطرفی دیگر تأویل آن آیات را به‌نحوی که با ظواهر قرآن مخالف باشد نیز جایز نمی‌داند. رویکرد اصلی او دراین‌باب، اظهار عدم درک و تفویض مرادِ آیات به خداوند است (همان، ۱۹۷۰: ۶۵-۶۷).

۸. درخصوص توقیفی‌بودن 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، هرچند 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 اتفاق‌نظر وجود دارد، ولی اختلاف اساسی متکلمان دراین‌باب، 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 توقیفی‌دانستن اسماءالله 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).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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

۲. ذات و صفات خداوند در آثار سنایی

۲. ۱. تشبیه و تنزیه حق تعالی در اندیشهٔ حکیم سنایی

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

خـــرد را آفریـــده او، کجـــا انـــدر خـــرد گنجـــد — بنان در خط نگنجـد، ارچـه خـط، نقـش از بنـان دارد
ورای هست و نیست و گفت و خاموشـی و اندیـشه — ورای ایـن و برتـر زیـن، هـزاران ره مـکـــان دارد
(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۱۴)

نیز:

وهم و خاطر، نوآفریـدهٔ اوسـت — آدم و عقـــل نورســیدهٔ اوســت
پاک ز آنها کـه غـافلان گفتنـد — پاک‌تـر زآنکـه عاقـــلان گفتنـد
وهم و خاطر، دلیل نیکو نیـست — هرکجا وهم و خاطر است، او نیـست
(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۲)

۲. به‌گفتهٔ سنایی مثال همهٔ آدمیان در تصورکردن و ادراک اوصـاف خداونـد، مثـال آن فرزند نابینایی است که گرچه به‌نحوی از وجود مادر خود مطلع اسـت و بـر وجـود او یقـین دارد، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند اوصاف و شکل او را در ذهن به تجسم درآورد:

زآنکه اثبات هست او بر نیـست — همچو اثبـات مـــادر اَعمـی اسـت
داند اعمـی کـه مـــادری دارد — لیـــک چـونی بـه وهـم درنـارد
(همان: ۸۲)

این معنی را حکیم سنایی درقالب داستانی مشهور به نظم کشیده اسـت: بنـابر حکایـت سنایی درحدود غور[۷] شهر بزرگی بود که همـهٔ اهـالی آن کـور بودنـد، پادشـاهی در مـسیر حرکت خود در آن شهر خیمه زد. فیلی عظیم در حشم پادشاه وجـود داشـت. اهـالی شـهر می‌خواستند از شکل و عظمت فیل آگاهی یابند؛ ازایـن‌رو چنـد فـرد کـور را ازمیـان خـود برگزیدند و فرستادند. آن نمایندگان با شتاب به سوی پیل شتافتند و هریـک بـر عـضوی از اعضای فیل دست سودند و برای گزارش بازگشتند. کوری که دستش به گوش فیل رسـیده بود، او را چون گلیم و آن‌کس که خرطوم فیل را لمس کرده بود ناودانی میان‌تهی توصـیف

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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 مانندی مبرّا می‌شمارد و آیات موهم تشبیه را آیات متشابه و ازنظر معنی نامفهوم می‌داند:

بود شهری بزرگ در حد غور — و اندر آن شهر مردمان همه کور
.... از خدایی خلایق آگه نیست — عقلا را در این سخن ره نیست
آن یکی رِجل گفته آن یک ید — بیهوده گفته‌ها ببرده ز حد
وآن دگر اِصبَعین و نقل و نزول — گفته و آمده به راه حلول
وان دگر، استوای عرش و سریر — بسته در علم خویشتن تقدیر
یکی از جهل گفته، قَعد و جَلَس — بسته بر گردن از خیال جرس
وجه گفته یکی دگر قدمین — کس نگفته ورا که مطلبک این
زین همه گفته قال و قیل آمد — حال کوران و حال پیل آمد
جلّ ذکره، منزّه از چه و چون — انبیا را شده جگرها خون
عقل را زین حدیث پی کردند — علما را علوم طی کردند
همه بر عجز خود شدند مقر — وای آن کو به جهل گشت مضر
متشابه بخوان، در او ماویز — وز خیالات بیهده بگریز
آنچ نصّ است، جمله آمنّا — و آنچه اخبار، نیز سَلَّمنا

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۹-۷۱)

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

حکایت پیش‌گفته قبل‌از *مثنوی مولوی* و *حدیقهٔ سنایی*، در آثار بعضی نویسندگان مسلمان، ازجمله در *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* غزالی و *عجایب‌نامه* ذکر شده است (ر.ک: غزالی۴/۱۴۰۶: 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:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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 دستهٔ 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 به‌وسیلهٔ بودا نموده شده است (یاناگی، ۱۳۷۴ :۱۸).

آدمی فقط چیزهایی را می‌تواند بشناسد که یا خود آن شیء درمعرض حواس او قرار گیرد یا مشابه یا متضاد آن را ببیند یا قبلاً دیده باشد، وگرنه به‌هیچ‌روی نمی‌تواند تصوری 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:

اَحَدٌ لیسَ کَمثلِهِ، صَمَدٌ لیسَ له ضِدٌ — لِمَنْ المُلکُ تو گویی، که مر آن را تو سزایی
نتوان وصف تو گفتن، که تو در فهم نگنجی — نتوان شبه تو گفتن، که تو در وهم نیایی
نَبُد این خلق و تو بودی، نبود خلق، تو باشی — نه بجنبی، نه بگردی نه بکاهی نه فزایی
(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

نیز:

هرآن 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 سیّارهٔ 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:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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

کیفٌ و کمٌ و وضعٌ، اینٌ، لـه، مَتَـی فعلٌ، مضـافٌ، و انفعـــال، ثبتـا

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

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

نـه بـزرگیش هـست از افزونـی ذات او بـر ز چنـدی و چـونـی
از پـــی بحـــث طالـب عـاجز هَل و مَـن گفـتن انـدرو جایـز
کـس نگفتـه صـفات مبـدع هـو چندوچون و چرا، چه و کی و کـو
چون برون از کجـا و کـی بـود او گوشهٔ خاطـر تـو کـی شـود او
عامه چون نـزد حـضرتش پوینـد آنک آنـک به هـرزه مـی‌گوینـد

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۴و۸۲)

۴. به باور حکیم غزنوی، عقل و روح آدمی وجودی مجرد است کـه نمـی‌تـوان آن را بـه 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 الهـی متـصل و در آن مستغرق و چون سرآغاز آن خواهد شد.

نه‌تنها عقل و روح، بلکه هرآنچه ازآنِ عالم امر است چنین وصفی دارد و به همین دلیـل ناشناختنی است:[۸]

مشرق و مغربی که عقل تو راست فوق نی، تحت نی و نی چپ و راسـت
مـــشرق آفتـــاب عقـــــل، ازل مغـــــرب او خـــــدای عزّوجـــل
عقـــــل در منـــــزل ازل ز اول آخـــرش اول اســـت همـــچو ازل

(سنایی، ۱۳۵۹: ۲۹۵-۲۹۶)

سنایی در گزارشی می‌خواهد دریافت‌های روحی خود را برای مخاطبان بازنماید، ولـی خـود را سخت در بیان احوالش ناتوان می‌یابد وخود را با اوصافی ازقبیل بی‌چون، بی‌نشان، نیست و از این دست معرفی می‌کند. سپس می‌گوید درحالی‌که اوصـاف مـنِ مخلـوق بیـان‌شـدنی نیست، اوصاف خالق زمان و زمین چگونه در وصف می‌گنجد؟

اگـر ذاتـــی توانـــد بـــود، کـز هـستی تـــوان دارد مـن آن ذاتـم کـه او از نیـستی جـــان و روان دارد
وگر هستـــی بود ممکن، کـه کـم از نیـستـی باشـد من آن هستم که آن از بـی‌نـشانی‌هـا نـشان دارد...
چو عقـل کل کنـد فکـرت، ز اوصـــاف و ز ذات مـن نه ذات من چنـان باشـد، نـه اوصـافی چنـان دارد

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

فروشستم ز لوح خویش، نقش چونی و سانی — ز بی‌چونی و بی‌سانی، روانم چون و سان دارد...
که داند تا چه چیزم من، که باری من نمی‌دانم — وگرچه نیک نندیشم، که ذات من چه‌سان دارد
نگنجم در سخن پس من، کجا درگنجد آن کس کو — 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 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، تشبیه و خامشی تعطیل
(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۳و۸۲)

حکیم غزنه برای آنکه به وادی تعطیل یا تشبیه درنیفتد، به شیوهٔ معتزله به تأویل اوصاف خبری خداوند ازقبیل ید و وجه، آمدن، نزول، قدمین و اصبعین نیز پرداخته است. او ید خدا را به‌معنی قدرت می‌داند و وجه او را به بقای او تأویل می‌کند. مقصود از آمدن او را، آمدن حکم او می‌داند و احاطهٔ او بر همهٔ بندگان و فرودآمدن 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، روان‌گشتن 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
هست‌ها تحت قدرت اوی‌اند — 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 — سوی من با تواضع نبوی
ندی ینزل‌الله اندر شهر — حنبلی‌وار در دهم بنوی
(سنایی، ۱۳۵۴: ۷۱۶)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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 «عَمّا یقولُ الظالمون» — گفت علمت جمله را «ما لم تَکونوا تعلمون»
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 سلبیهٔ 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 نصیرالامرایی
تو حکیمی، تو عظیمی، تو کریمی، تو رحیمی — تو نمایندهٔ فضلی، تو سزاوار ثنایی
بری از رنج و گدازی، بری از درد و نیازی — بری از بیم و امیدی، 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 بپوشی — همه بیشی تو بکاهی، همه کمی تو فزایی
اَحَدٌ لَیسَ کَمِثلِه، صَمَدٌ لَیسَ لَهُ ضِدٌ — لِمَنِ المُلکُ تو گویی که مر آن را تو سزایی
(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

۷. همهٔ اشیای عالم در مکانی قرار دارند، ولی "مکان" در مکانی قرار ندارد؛ زیرا درآن‌صورت آن ظرف مکان نیز مظروف دیگری خواهد داشت و به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا بنابر قاعدهٔ فلاسفه تقدم شیء بر نفسِ 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 ویژهٔ مخلوقات عالم ازقبیل 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 مکان‌آفرین 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 مسئلهٔ استوای خداوند بر عرش می‌پردازد. استدلال سنایی این است که اگر استوای خداوند را به‌معنی قرارگرفتن خداوند بر عرش بدانیم، لازمه‌اش این است که خداوند را محتاج مکان و محتاجِ یکی از مخلوقات خود خداوند

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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

عرش و فرش جزو مبدع تست — عقل با روح پیک مسرع توست
ای که دربند صورت و نقشی — بستهٔ اِستَوی عَلی‌العرشی
صورت از محدثات خالی نیست — درخور عِزّ لایزالی نیست
زآنکه نقاش بود و نقش نبود — اِستوی بود و عرش و فرش نبود
اِستوی از میان جان می‌خوان — ذات او بستهٔ جهات مدان
کِاستوی آیتی ز قرآن است — گفتن لامکان ز ایمان 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؛ 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 تعریف است
لامکان گوی کاصل دین این است — سر بجنبان که جای تحسین است
(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۶)

چنان‌که در همهٔ موارد پیشین نیز عقیدهٔ سنایی با اندیشهٔ اشعری هم‌سویی 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. ۲. توقیفی‌بودن اسما و صفات حق در اندیشهٔ سنایی

زمانی که سنایی به مناجات و گفت‌وگو با خداوند می‌پردازد، همانند معتزله بیش‌از 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 حق‌تعالی می‌پردازد.

سنایی در توصیف حق‌تعالی به واژگان خاصی مقید نیست؛ چنان‌که در غزل منقول در صفحات پیشین خداوند را «همه نوری و سروری» و... می‌خواند؛ درحالی‌که همه سروربودن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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

ای همه جان‌ها ز تو پاینده! جان چـون خوانمـت؟ چون جهان ناپایدار آمد جهان چـون خوانمـت؟
ای هم از امر تو عقل و جان! پس اندر شوق و ذوق در مناجات از زبان عقل و جان چـون خوانمـت؟
هرچه در زیر زمان آید، همه اسم اسـت و جـسم من زَمِن، بی‌هیچ عذری، در زمان چون خوانمت؟
آنکـه نـام او مکـان آمـد، نـدارد خـود مکـان پس تو دارنده مکانی، در مکان چـون خوانمت؟
بانـشان از روی فعلـی، بـی‌نـشان از روی ذات من چو در حس و خیالم، بی‌نشان چـون خوانمـت؟
این و آن باشـد اشـارت، سـوی اجـسام کثیـف تو لطیفی در عبادت، این و آن چـون خوانمـت؟
(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۰۳)

۲. ۳. غرضمندی افعال خداوند

اشاعره افعال خداوند را به اغـراض معلـل نمـی‌داننـد (البـاقلانی، ۱۴۱۴: ۵۰-۵۲؛ الایجـی، ۱۳۲۵: ۳۱؛ غزالی، ۱/۱۳۶۸: ۲۵۳-۲۵۴)؛ زیرا معتقدند اگـر خداونـد غـرض داشـته باشـد، درواقع به‌دنبال استکمال خود است و این بر نقص او دلالت دارد.

از معتزله دربارهٔ انگیزه و غرض خداوند از آفرینش موجودات چهار قول نقل شده است:

۱. ابوالهذیل گفته است: انگیزهٔ خداوند در آفرینش عالم، سود و مصلحت انسان بوده اسـت؛ چراکه انجام کارهایی که بی‌هیچ انگیزه‌ای باشد و هیچ‌کس از آن سود نبرد، عبث و بیهـوده است و عبث بر خداوند محال است.

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

۳. معمّر می‌گوید: آفرینش بنابر علتی است و آن علت را نیز علتی است، ولی سلـسلهٔ علـل بی‌نهایت است و به غایتی نمی‌انجامد.

۴. عبّاد گوید: خداوند خلق را بنابر علتی نیافریـده اسـت (اشـعری، ۱۴۱۹: ۲۵۱-۲۵۲ نیـز اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳۵-۱۳۶).

۵. ابومنصور ماتریدی به حکمت و غرض خداوند در آفرینش عالم باور دارد، هرچنـد معتقـد است حقیقت آن برای ما آدمیان ممکن اسـت شـناختنی نباشـد، ولـی ندانـستن مـا دلیـل بی‌غرضی و بی‌حکمتی حق نیست (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۱۰۸).

۲. ٤. آرای سنایی درباب غرضمندی افعال خدا

۱. حکیم غزنوی در ابیاتی غایت و غرض آفرینش را چون بسیاری از عارفـان براسـاس ایـن حدیث می‌داند: قَالَ داوودُ: یَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلقَ قَالَ کُنتُ کَنزاً مَخفِیّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَی 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، ازجمله ابن‌تیمیه و ابن‌حجر 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:

لَولا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الدُّنیَا وَالآخِرَه وَ لا السَّمواتِ و لا الأرضَ و لاَ العَرْشَ و لا الکرسی و لا الْقَلَمَ و لا الجَنَّه ولا النّارَ وَ لَوْلا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُکَ یَا آدَمُ (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 کُن 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 همهٔ 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 — زآنکه با عقل یار و همخانه است
(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۷۴)

حکیم غزنه فعل عبث را شایستهٔ خدای قدیم نمی‌داند و آرای او دراین‌باب بیشتر به دیدگاه متکلمان معتزلی و شیعی شباهت دارد:

هرچه آن باعث عبث باشد — نز قِدَم دان، که از حَدَث باشد
(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۷۷)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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 بپوشی — همه بیشی تو بکاهی، همه کمی تو فزایی
أحَدٌ لَیسَ کَمِثْلِه، صَمَدٌ لَیسَ لَهُ ضِدّ — لِمَنِ المُلکُ تو گویی، که مر آن را تو سزایی

(سنایی، ۱۳۵۴: ۶۰۳)

۲. ۵. دلایل کرم الهی ازنظر سنایی

حکیم سنایی ازطریق 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 مبرّا 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 حقِ حَق، غضب روا نبود — زآنکه صاحب غضب خدا نبود
غضب و حقد هردو 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 کوته‌دیدگی باشد — که خطی کز خرد خیزد تو آن را از بنان بینی

(سنایی، ۱۳۵۴: ۷۰۷)

۲. ۶. آفرینش عالم، معلّل جود خداوند

آفرینش عالم معلّل به رحمت و کرم اوست. حق‌تعالی برای اینکه به کائنات جودی کند، عالم را آفریده است.[۱۰] سنایی در بیان غرض فعلی خداوند در آفرینش (جود) گوید:

ایزد از رحمتت آفریده — در سایهٔ لطفت بپروریده
جانِ جانت ز لطف او زنده است — که روانت به لطف پاینده است

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

آرد از قهـــر و لطـــف ســـازنده زنـــده از مـــرده مـــرده از زنـــده

(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] کـلام شـیعه و معتزلـه اسـت، در هـر زمـان و بـی‌توجـه بـه درخواست یا عدم درخواست مخلوقات، به مصلحت آنان عمل می‌کند:

مـصلحت‌بـین خلـق بـیش از آز مطلع بـر ضمیـــر، پیـــش از راز
آنچـــه در خـــاطر تـــو او دانـــد لفـظ ناگفتـــه کـــار مـــی‌رانـــد
آنچـــه او بهـــر آدمـــی آراســـت آرزوش آنچنـــان ندانـــد خواســـت
بنمـــوده تـــو را ره‌آمـــوزی داده در ســـنگ کـــرم را روزی

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۴)

سنایی به‌صراحت بیان می‌کند که کـافران نیـز هـر روز مـشمول لطـف حـق‌تعـالی واقـع می‌شوند:

بی‌رشوت و بی‌بیمی بر کافر و بـر مـؤمن هر روز برافشانی از لطف تو احسان‌هـا[۱۲]

(سنایی، ۱۳۵۴: ۳-۱)

۲. ۷. رحمت حق یگانه تکیه‌گاه خلایق

حکیم غزنه با استناد به آیاتی ازقبیل آیـهٔ «حَـسبُنَا اللهُ و نِعـمَ الوَکیـلُ» (آل‌عمـران/۱۷۳)، یعنی «خداوند، ما را بس، و چه نیکو کارسازی است» و آیهٔ «وَ مَن یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ وَمَن یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّـهُ لِکُلِّ شَیْءٍ قَدْرًا...» (طلاق/ ۳) یعنی «هرکس که تقوای خدا را پیشه کند، خداوند برون‌شدی [در مشکلات] فرا روی او بگذارد و او را از جایی که گمان نمی‌برد روزی رساند و هرکس بـر خدا توکل کند، همو وی را کافی است. بی‌گمان خدا سررشته‌دار کـار خـویش اسـت» و بـا اعتماد به رحمت بی‌منتهای خداوند خلایق را برحذر می‌دارد از اینکه به غیر او اعتماد کنند و غیرخدا را رافع مشکلات خود بدانند. سنایی درباب کفایت رحمت حق گوید:

کـــار تـــو جـــز خـــدای نگـــشاید بـــه‌خـــدای ار ز خلـــق هیـــچ آیـــد
تـــا تـــوانی، جـــز او، بـــه یـــار مگیـــر خلـــق را هـــیچ در شـــمار مـــگیر
خلـــق را هـــیچ تکیـــه‌گـــاه مـــساز جـــز بـــه درگـــاه او پنـــاه مـــساز
کـین همـه تکیـه‌جـای‌هـا هـوس اسـت تکیـــه‌گـــه رحمـــت خـــدای بـــس اســـت

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۸)

ای بـــه رحمـــت، شُـــبان ایـــن رمـــه تـــو چـــه حـــدیث اســـت؟ ای تـــو، ای همـــه تـــو...
... کـــس بـــود زنـــده بـــی‌عنایـــت تـــو یـــا تـــوان زیـــست، بـــی‌رعایـــت تـــو؟
آن‌کـــه بـــا توســـت، ســـوز کـــی دارد؟ وان‌کـــه بـــی‌توســـت، روز کـــی دارد؟...

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

بـــا قبـــول تـــو، ای ز علّـــت، پـــاک — چه بـود خـوب و زشـت، مـشتی خـاک؟...
همـــه امیـــد مـــن بـــه رحمـــت توســـت — جـــان و روزی، همـــه ز نعمـــت توســـت
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۵۱)

میدان رضای تـو، پـر گـرد غـم و محنـت — ما روفتـه از دیـده، آن گـرد ز میـــدان‌هـا
چون فضل تو شد ناظر، چه باک ز بـی‌بـاکی — چون ذکر تو شد حاضر، چه بیم ز نسیان‌ها...
گـر دُرِّ عطابخـشی، آنـک صـدفش دل‌هـا — ور تیر بـلا بـاری، اینـک هـدفش جـان‌هـا
ای کرده دوابخشی، لطف تـو بـه هـر دردی — من درد تو می‌خواهم، دور از همه درمـان‌هـا
لطف تـو همـی‌بایـد، چـه فایـده از گریـه — فضل تو همی‌بایـد، چـه سـود ز افغـان‌هـا
ما غرقهٔ عصیانیم، بخـشنده تـویی یـا رب — از عفو نهـی تـاجی، بـر تـارک عـصیان‌هـا
کی نـام کهـن گـردد، مجـدود سـنایی را — نونو چو می‌آراید، در وصـف تـو دیـوان‌هـا
(سنایی، ۱۳۵۴: ۱۶-۱۸)

۲. ۸. خدای سنایی خدای شکسته‌دلان است

در *کشف‌المحجوب* هجویری آمـده اسـت: «موسـی انـدرحال مکالمـت گفـت: یَـا رَبِّ أیـنَ أطلُبُکَ؟ قالَ: عِندَ المُنکَسِرَة قُلوبُهِم: [یعنی] بارخدایا تو را کجا طلبم؟ گفـت: آنجـا کـه دل شکسته است و از اخلاص خود نومید گشته. گفت: بارخدایا! هیچ دلی از دل من نومیـدتر و شکسته‌تر نیست. گفت: پس من آنجایم که تویی»[۱۳] (هجـویری، ۱۳۸۶: ۱۵۵؛ نیـز مـدرس رضوی، ۱۳۴۴: ۵۱۲).

این حدیث گناهکارانی را که پس‌از ارتکاب گناه توفیق توبه یافته‌اند، به کسانی که اصلاً گناه نکرده و درنتیجه حلاوت توبه و شکسته‌دلی را درک نکرده‌انـد، تـرجیح مـی‌دهـد زیـرا بی‌گناهان، همچون ابلیس، امکان دارد که به بدترین ورطهٔ هلاکت و کفر ناشـی از اسـتکبار درافتند.

سنایی با اشاره به حدیث پیش‌گفته خدای کـریم را نجـات‌دهنـدهٔ گناهکـاران تائـب و شکسته‌دل می‌بیند:

حـــق‌پـــسندست عـــالم و عـــادل — بنده گه ظالم است و گـه جـــاهل
آدمی با گنـه شکـسته‌تـر اسـت — پای طاووس چشم‌زخـم پَرســـت
کآن‌که گوید: منم شـده معـصوم — اوست بر نفس خویشتن میـشوم
کآن‌که خود را شکـسته‌دل بینـد — خویشتن را به ذلّ خـــجل بینـد
اوســت شایــستهٔ خــدای کــریم — ایمن است از عذاب نـــار جحـیم
گفــت داوود را خـــدای جهـــان — که منـــم یـاور شکـســـته‌دلان
(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۸۵)

جلال‌الدین مولوی آورده است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

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

۲. ۹. 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 بردباری خداوند نبود، هیچ‌کس زهرهٔ 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 گناه‌آموز
گرنه 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 به‌همین‌دلیل، عفو گناهان بندگان را به‌دلیل اجبار در انجام گناه، شایستهٔ خدای کریم می‌داند:

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

۲. ۱۰. 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 اللّهُ عَزَّوَجَلَّ: سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی» 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 صحایفش ز گناه
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۲)

همی‌ترسیم 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 حق‌تعالی است. سنایی همانند سخن معتزله و شیعه، در "قاعدهٔ لطف" این معنی را درقالب ذکر معجزات پیامبر خاتم(ص) آورده است:

هرکه را عون حق حصار شود — عنکبوتیش پرده‌دار شود

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

سوســـماری ثنـــای او گویـــد اژدهـــایی رضـــای او جویـــد
نعـــل او فـــرق عـــرش را ســـاید لعـــل او زیـــب فـــرش را شـــاید
زهـــر در کـــام او شـــکر گـــردد ســـنگ در دســـت او گهـــر گـــردد
هرکه او ســـر بـــرین ســـتانه نهـــد پـــای بـــر تـــارک زمـــانه نـــهـــد
(سنایی، ۱۳۵۹: ۷۴)

۲. ۱۱. کرم خداوند، پذیرندهٔ اعمال مسلمانان و کفار

قرآن کریم در آیات متعدد به‌صراحت بیان کرده است که اجـر نیکوکـاران و مـصلحان تبـاه نمی‌شود.[۱۴]

سنایی برمبنای آیه‌های پیش‌گفته و براساس اعتقاد به کرم خداوند، برخلاف بـسیاری از متکلمان اهل سنت، معتقد است که خدای کریم اعمـال خـوب گبـران (کـافران) را در روز قیامت بی‌پاداش و اجر نمی‌گذارد. نحوهٔ رهیافت او در این باب مبتنی بر قبول حسن و قـبح عقلی[۱۵] است. در حدیقه آمده است:

آن بنشنیـــده‌ای کـــه بـــی‌نـــم ابر مرغ روزی بیـــافـــت از در گبـــر
گبر را گفـــت پـــس مـــسلمانی زین هنر پیـــشه‌ای ســـخن دانـــی
کز تـــو ایـــن مکرمـــت بنپذیرنـــد مرغکان گرچـــه دانـــه برگیرنـــد
گبـــر گفـــت ار مـــرا بنگزینـــد آخر این رنج مـــن همـــی بینـــد
زآنکه او مکرم اســـت و بـــا احـــسان نکنـــد بخـــل بـــا کـــرم یکـــسان
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۰۷)

نتیجه‌گیری

مروری بر آرا و سخنان پرمایه و ژرف سنایی نشان می‌دهد که لقب حکیم برای شاعر اقلـیم روشنایی بیهوده نبوده است؛ زیرا سبک اشعار او اغلب مبتنی بر استدلال عقلی و نقلی است. در مقایسهٔ تطبیقی درباب تشبیه و تنزیه، ازسـویی رویکـرد تنزیهـی او بـسیار بـه رهیافـت علی(ع) در خطبهٔ نخست *نهج‌البلاغه* شـباهت دارد و بـه مـرز تعطیـل نزدیـک مـی‌شـود، و ازدیگرسو، تأویلات عقلانی او درخصوص صفات خبریه کاملاً مـشابه نظرگـاه معتزلـه اسـت. درحالی‌که اشعری این نوع تأویلات، مانند تأویل یداللـه به قدرت خدا، را فاسد مـی‌دانـد. او همانند ماتریدی استوای خداوند را بر عرش حمل بر بیان تعظیم و تشریف می‌داند.

رکن پنجم از ارکان اعتقادی اهل سنت اشعری توقیفی‌دانستن اسـماءاللـه اسـت، ولـی حکیم غزنه در بیان شاعرانه و با حفظ تنزیه حق‌تعالی اوصاف و اسـامی بـسیار بـه خداونـد نسبت می‌دهد؛ زیرا به‌خوبی وقوف دارد که عدم انتساب صفات هم نوعی توصیف است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

حکیم غزنوی افعال‌الـله را چونان معتزله معلل به غرض، یعنی سودرسـانی خداونـد بـه بندگان، می‌شمارد: «همـه مقصود آفــرینـش اوست».

خدای سنایی خدای لایسأل اشاعره نیست و حتی اعمال خـوب گبـران (کـافران) را در روز قیامت بی‌پاداش و اجر نمی‌گذارد و مضافاً به قواعد لطف و صلاح و اصلح عمل می‌کنـد. نحوهٔ رهیافت او دراین‌باب مبتنی بر قبول حسن و قبح عقلی و هم‌سـو بـا شـیعه و معتزلـه است.

پی‌نوشت

۱. در *کارنامهٔ بلخ* نیز، که ظاهراً قدیمی‌ترین منظومهٔ سنایی درقالب مثنوی است، ستایش سلطان مسعود بـن 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 نـوع گوشت خواص بیشتری دارد، گوشت نیم‌خام (زمانی، ۳/۱۳۷۸: ۹۶۱).

۳. ازجمله قول شفیعی‌کدکنی درباب مذهب کلامی سنایی: «سنایی اشعری خالص اسـت و درسـت در نقطـهٔ مقابل فردوسی و ناصرخسرو قرار دارد. فردوسی و ناصرخسرو بـه آزادی اراده و حـقّ انتخـاب سرنوشـت بـرای انسان اعتقاد کامل دارند و سنایی جبری و اشعری است... و زیربنای فکری او را مجموعه آرای اشاعره با تمـام تفاصیل آن می‌سازد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۲: ۳۹ و مشابه این نظر صص ۳۴۶ و ۲۴۸).

۴. أو اَشَارَهُ بِأصبَعَیهِ عِندَ رِوایَتِهِ «قلب المؤمن...»، وَجَبَ قَطْعَ یَدِهِ و قَطْعِ أصبَعَیْهِ (شهرستانی، ۱۹۷۵:۱۰۴).

۵. این تعداد در *تفسیر المیزان* احصا شده است؛ ولی برحسب حدیثی که در منابع شیعی و سنی آمده، تعـداد اسمای حسنی ۹۹ عدد است. ابن‌عربی در *احکام‌القرآن* شمار آنها را ۱۴۶ نام مـی‌دانـد. در *فرهنـگ موضـوعی قرآن* ۱۵۳ نام ذکر شده است.

۶. «وی می‌گوید: سخن در نام‌های خدای تعالی و صفت‌های اوست و [اهل سنت] نام‌های خدای یا از قـرآن و یا سنت یا اجماع امت دانند و [از نظر آنان] به روش قیاسی، اطلاق اسمی بر او جایز نیـست و ایـن بـه‌خـلاف سخن معتزلیان بصری است... جبایی در این باب زیاده‌روی کرده است تا بدان جـای کـه هرگـاه خـدای مـراد بنده‌اش را برآورد، او را فرمانبردار بندهٔ خود نامیده است و نیز ازآن‌روی که آبستنی را در زنان پدیـد آورده، او را آبستن‌کنندهٔ زنان خوانده است» (بغدادی، ۱۹۴۸: ۲۰۳).

۷. غور: یا غورستان؛ ناحیه‌ای کوهستانی، واقع در افغانستان، در جنوب غـزنین و مـشرق و جنـوب غرجـستان (معین، ۶/۱۳۶۲: ۱۲۷۲). اصطخری می‌گوید: «و غور ناحیتی بـسیار اسـت و کوهـستان‌هـای آبـادان اسـت 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 تـا بـه هـری بـاز گـردد». (اصـطخری، ۱۳۶۸: ۲۱۴).

۸. یسألونک عن الروح قل الروح من «أمر» ربی (أسراء/۷۵).

۹. مؤلف *اللؤلؤ المرصع* دربارهٔ 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 الدنیا (القاوقجی، ۱۴۱۵: ۶۶).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

۱۰. در روایتی از علی(ع) این مضمون چنین ذکر شده است: یقول الله تعالی یا ابن آدم لَمْ أَخْلُقْکَ لِاَرَبَحَ عَلَیکَ انما خَلَقْتُکَ لِتَربَحَ عَلَی، فاتَّخِذْنی بَدَلا مِنْ کلِّ شیءٍ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۸ به نقل از *شرح نهج‌البلاغه*، ۵۶۰/۴).

۱۱. در *نهایة الاقدام* درباب این دو اصطلاح چنین آمده: االاصلح کل ما عری عن الفساد یسمی صلاحا. و هو الفعل المتوجه الی الخیر من قوام العالم و بقاء النوع عاجلا و المؤدی الی السعاده 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 دیباچهٔ *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 *کشف‌الاسرار* (ج۱: ۷۱۰) بدون ذکر نام موسی یا داوود، مضمون این حدیث ذکر شده است و همچنین در *شرح تعرف* (ج۳: ۱۲۷) مذکور است.

۱۴. اِنّا لا نُضیعُ أجرَالمُصْلِحینَ (اعراف/۱۷۰) وَ اِنَّ اللّه لا یَضیعُ أجْرَ المُحْسِنین (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 مالایطاق 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) ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. ویراستهٔ مسعود انصاری و مرتضی کریمی‌نیا. چاپ سوم. تهران: نیلوفر و جامی.

آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸) *جامع‌الاسرار*. به‌تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی. تهران: علمی و فرهنگی.

ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد (۱۹۵۸م) *المسند*. شرحه و صنع فهارسه احمد محمود شاکر. مصر: دارالمعارف.

اصطخری (۱۳۶۸) *مسالک و ممالک*. به‌اهتمام ایرج افشار. تهران: علمی و فرهنگی.

الاشعری، ابوالحسن علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م) *الابانه*. مع تعلیقات عبدالله محمود محمد عمر. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

ـــــــ (۱۳۶۲) *مقالات الاسلامیین*. ترجمهٔ محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.

ـــــــ (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م) *مقالات الاسلامیین*. تصحیح هلموت ریتر. الطبعه‌الثالثه. التراث الاسلامیه لجمیعه‌المستشرقیه‌الالمانیه. اسطفان فیلد و اولریش هرمان. ۱۹۸۰ م. دارالکتب العلمیه.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

الایجی، عضدالدین عبدالرحمن‌بن‌احمد (۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م) *المواقف*. شرحه السیدالشریف علی بن محمد الجرجانی. مع حاشیه للمولی حسن جلبی بن محمد شاه القناری. مطبعه‌السعاده.

الباقلانی، القاضی‌ابی‌بکرمحمد بن‌الطیب (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م) *تمهیدالاوائل و تلخیص‌الدلائل*. تحقیق عمادالدین احمد حیدر، الطبعه‌الثلاثه. بیروت: مؤسسه الکتب‌الثقافیه.

بغدادی، ابی‌منصور سعید القاهربن طاهر (۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م) *الفرق‌بین‌الفرق*. تصحیح محمد زاهدبن الحسن الکوثری. الثقافه‌الاسلامیه.

بنیاد پژوهش‌های اسلامی (۱۴۱۵ق) شرح المصطلحات الکلامیه. اعداد قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م) *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

حلبی، علی‌اصغر (۱۳۹۰) *گزیدهٔ حدیقه‌الحقیقه*. تهران: اساطیر.

زرین‌کوب، 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*. به‌اهتمام محمدعلی فروغی. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدودبن‌آدم (۱۳۵۹) *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

ـــــــ (۱۳۵۴) *دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی*. با مقدمه و حواشی به اهتمام مدرس رضوی. تهران: سنایی.

ـــــــ (۱۳۳۶) *دیوان سنایی*. به‌کوشش مظاهر مصفا. تهران: امیرکبیر.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲) *تازیانه‌های سلوک*. چاپ دوم. تهران: آگاه.

الشهرستانی، ابی‌الفتح محمدبن‌عبدالکریم‌بن‌احمد (۱۹۷۵ق/۱۳۹۵م) *الملل و النحل*. تحقیق محمد سیدکلانی. بیروت: دار المعرفه.

شهیدی، سیدجعفر *(۱۳۷۵) ترجمهٔ نهج‌البلاغه*. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

صفا، ذبیح‌اله (۱۳۶۲) *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فرودسی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۶) *اساس‌الاقتباس*. دانشگاه تهران.

غزالی، ابوحامد محمدبن‌محمد (۱۴۲۷ق) *احیاء علوم‌الدین*. به قلم بدوی طبانه. دار احیاءالکتب العربیه.

ـــــــ (۱۳۶۱) *کیمیای سعادت*. به‌کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.

ـــــــ (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶ م) *احیاء علوم‌الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ـــــــ (۱۳۶۸) *احیاء علوم‌الدین*. ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی (۴جلد). به‌کوشش حسین خدیوجم. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰) *احادیث مثنوی*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

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

ـــــــ (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*. حققه فتح‌الله خلیف. بیروت: دارالمشرق.

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

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

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

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

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

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

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

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

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1394.23.78.9.8]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.23.78.47]