

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه  
سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۲

## بررسی اندیشهٔ سنایی در مورد کلام الهی\*

دکتر جمال احمدی<sup>۱</sup>

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنج

### چکیده

کلام الهی، یکی از مباحث بسیار گسترده در علم کلام اسلامی است که در قرون اولیهٔ اسلامی، مناظرات و مجادلات فراوانی در پی داشت. در آن دوران، علما و دانشمندان، نظریه‌های گوناگونی در باب کلام الهی ارائه می‌دادند. حشویه، جهیمیه، اهل حدیث، معتزله و اشاعره هر یک فراخور برداشت‌ها و براهین خود، نظری ویژه در مورد کلام الهی داشتند. اهل حدیث که خود دو دسته بودند، هر دسته به وجهی کلام الهی را قدیم می‌دانستند و معتزله آن را حادث. اشاعره کلام الهی را نفسی و لفظی گفتند و کلام نفسی را قدیم و لفظی را حادث نامیدند. در این میان برخی از شخصیت‌های معتزلی و اشاعره نظریات دیگری نیز داشتند. به هر صورت بنا به روایتی، ماجرای خلق قرآن و کلام الهی، وجه تسمیهٔ علم کلام شد و از آن پس، علم اصول عقاید و توحید و یا فقه‌الاکبر را کلام نامیدند.

حکیم سنایی غزنوی (۵۲۹-۴۶۷ هـ) از شاعران، عارفان و متکلمانی است که اندیشه‌های کلامی خود را در اشعار خویش، بویژه حدیقه الحقیقه به وضوح نشان داده و اگر چه زبان شعر و هنر را به کار برده، اما به نظریات او در باب کلام الهی می‌توان پی برد. در این مقاله ضمن برشمردن آراء و نظریه‌های گوناگون کلامی، منظومهٔ فکری سنایی بویژه در حدیقه الحقیقه مورد بررسی قرار می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که سنایی به قدیم بودن قرآن اعتقاد دارد و اگر چه دارای دیدگاه مستقلی است اما در مورد قرآن با اشاعره همداستان است.

کلیدواژه‌ها: کلام الهی، معتزله، اشاعره، حکیم سنایی غزنوی، علم کلام.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

\* تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۲/۲۳

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Jahmady52@yahoo.com

آيَاتُ حَقِّ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثَةٌ  
 قَدِيمَةٌ صِفَةُ الْمَوْصُوفِ بِالْقَدَمِ  
 (وصیری، ۱۳۷۸، ص ۵۰)

#### مقدمه

علم کلام، علمی است که متکلمان، بر اساس آن، عقاید دینی را از روی دلیل اثبات می‌کنند و به دفع شبهات مربوط به آن می‌پردازند. در واقع، علم کلام، شامل علم به احوال مبدأ و معاد می‌شود. منظور از مبدأ و احوال آن، خداوند و صفات اوست و علم نسبت به آن، یعنی علم به وجود خداوند و صفات او از روی برهان و بر طبق عقاید دینی، - نه علم به ذات خداوند که برای بشر ممکن نیست- از اینرو متکلمان اسلامی در مباحث خود به مسائلی از قبیل: کلام الله و قدیم یا مخلوق بودن آن، نبوت عامه و خاصه، عدل الهی و حسن و قبح اعمال، جبر و اختیار، رؤیت خداوند در قیامت و ... می‌پرداختند.

یکی از مباحث پیچیده و محل نزاع فرقه‌ها و ملل و نحل در آن روزگار، حادث یا قدیم بودن کلام الهی بود. این مسأله، عامل منازعات زیادی شد که در کتاب‌های تاریخی و نیز ملل و نحل، به نام دوران محنت، ثبت و ضبط شده است. این نزاع‌ها که در دوران مأمون، معتصم و واثق عباسی بر سر مسأله خلق قرآن رخ داد، مهمترین دلیل نام‌گذاری علم توحید و اصول عقاید به علم کلام شد. با توجه به پژوهش‌های انجام شده، جاحظ (متوفی ۲۵۵ هـ) که در بحبوحه دوران محنت به سر می‌برد، به تأثیر از مسأله کلام الهی، اولین کسی است که اصطلاح علم کلام را به کار برده است (بدوی، ج ۱، ۱۳۷۴، ص ۴۶). مسایل علم کلام و بویژه کلام الهی، از مهمترین مباحث مجالس و محافل علمی بود، به همین دلیل در دوران کوتاهی، این شاخه از علوم اسلامی رشد فراوانی کرد و کتاب‌های ارزشمندی نوشته شد و البته در کنار این نوشته‌ها و کتاب‌ها، مذاهب و فرقه‌های بسیاری به وجود آمدند. فرقه‌هایی که گاه علیه همدیگر شمشیر

می‌کشیدند و کمر به قتل یکدیگر می‌بستند. بویژه آنگاه که حکومت مداران، پیرو یکی از فرقه‌ها می‌شد، آن وقت بود که فرقه‌های دیگر به شدت مورد ستم قرار می‌گرفتند. حکیم سنایی غزنوی (۵۲۹-۴۶۷ هـ) از نادر شاعرانی است که به وفور این مسایل را در اشعار خود، بویژه حدیقه الحقیقه به کار برده و به تفصیل در قالب شعر به مسایل کلامی پرداخته است. یکی از مباحثی که سنایی فصلی را به آن اختصاص داده مسأله کلام الهی است. به نظر می‌رسد سنایی در این فصل، با زبان شعر، منظومه فکری خود را در این رابطه ابراز نموده است. در این مقاله سعی نگارنده بر آن است که پس از بررسی نظر صاحبان ملل و فرق، به نظر سنایی نیز دست یابد.

### پیشینه تحقیق

صرف نظر از مطالبی که در تذکره‌ها در مورد سنایی و سنایی پژوهی آمده است و علاوه بر کارهای ارزنده بسیار دیگر، شاید بتوان گفت که به صورت جدی پژوهش در مورد سنایی و شعر او، به قرن یازدهم هجری در شبه قاره هند بر می‌گردد. عبداللطیف عباسی گجراتی (م. ۱۰۴۸) در این قرن اهتمام ویژه‌ای به تدوین و تصحیح و شرح و توضیح آثار سنایی از خود نشان داد. او که از مثنوی مولانا جلال‌الدین کار خود را آغاز کرده بود، آثار سنایی را نیز، موازی با مثنوی معنوی مورد تحقیق و تدقیق علمی قرار داد و توانست، بویژه در مورد حدیقه الحقیقه کارهایی انجام دهد تا آنجا که برخی از پژوهشگران عرصه سنایی او را بزرگترین مصحح و شارح حدیقه بنامند. (حسینی، ۱۳۸۲، ص پنجاه و دو)

تا دوره مرحوم مدرّس رضوی، کارهای دیگری در مورد سنایی، چه در شبه قاره و چه در ایران انجام شد، ولی با تحقیقات مدرّس رضوی، فصل دیگری در این باره گشوده شد. او آثار سنایی را تصحیح کرد و حواشی ارزنده‌ای را بر حدیقه الحقیقه نوشت. (اگر چه بیشتر حواشی را از حواشی عبداللطیف عباسی بر حدیقه گرفته بود) برخی از محققان هم سال ۱۳۵۶ هـ. ش. را نقطه عطفی برای سنایی پژوهی به حساب می‌آورند (یا حقی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲). ماجرا از این قرار بوده است که در این سال

مجمعی بین‌المللی با عنوان «مجلس تجلیل از مقام حکیم سنایی» با شرکت دانشمندانی از افغانستان، آلمان، شوروی، آمریکا و ایران و ... در کابل تشکیل شد و مقالات ارزنده‌ای قرائت گردید.

در شبه قاره، نذیر احمد، استاد دانشگاه اسلامی علیگره، از کسانی است که، علاوه بر نوشتن مقالات متعدد در مورد سنایی، اقدام به تصحیح و چاپ مکاتیب سنایی نمود. برخی از سنایی پژوهان درخورترین و کارگشایترین پژوهش در مورد سنایی را در سال‌های اخیر، کتاب «حکیم اقلیم عشق» اثر دانشمند سنایی شناس هلندی جی. ت. پ. د بروین، می‌دانند. (همو، ص ۲۴۴)

نیز تصحیح تازه حدیقه الحقیقه، به کوشش مریم حسینی، از کارهای شایسته تقدیر و ارزش در عرصه سنایی پژوهی است.

استاد شفیع کدکنی نیز با «دو کتاب سنجیده و از لون دیگر» (همو، ص ۲۴۶)، به نام‌های «تازیانه‌های سلوک» و «در اقلیم روشنایی» تحقیقات مربوط به سنایی را به اوج خود رسانیدند.

پژوهشگرانی که به شرح احوال سنایی پرداخته‌اند، اشارات مختصری به اندیشه‌های کلامی او نیز کرده‌اند، از جمله مرحوم مدرّس رضوی در مقدمه خود بر دیوان سنایی (۱۳۷۳) به عقاید رایج در عصر سنایی اشاره کرده است. همچنین، مظاهر مصفاً در مقدمه دیوان سنایی (۱۳۳۶) به بحث درباره مبانی فکری او پرداخته است. شفیع کدکنی نیز در مقدمه کتاب «تازیانه‌های سلوک» (۱۳۷۲) مباحث دقیق‌تری درباره برخی از دیدگاه‌های کلامی سنایی آورده است. همچنین جلال مروّج در مقاله‌ای تخصصی (۱۳۴۵)، اندیشه‌های کلامی سنایی را در مورد صفات خدا و کلام الهی به اجمال ذکر کرده است. اخیراً نیز حسین حیدری مقاله‌ای علمی در مورد جبر و اختیار در آثار سنایی را به چاپ رسانده است. (۱۳۸۵) همچنین خلیل حدیدی مقاله‌ای را در مورد صفات ثبوتیه و سلویه در آثار سنایی نوشته است. (۱۳۸۵) نگارنده نیز تاکنون سه مقاله علمی درباره اندیشه‌های کلام سنایی (۱۳۸۶ دو مقاله و ۱۳۸۷ یک مقاله) چاپ و منتشر کرده است. در ۱۰ و ۱۱ ماه ۱۳۸۷ نیز همایش بین‌المللی حکیم سنایی در

دانشگاه الزهراء، برگزار شد و در این دو روز، مقالات ارزشمند زیادی در زمینه‌های گوناگون سنایی پژوهی ارائه شد. علاوه بر موارد مذکور مقالات دیگری در مورد سنایی نوشته شده که برخی از آنها ارتباط اندکی با عقاید و باورهای سنایی دارند، درباره ارتباط مباحث کلامی با آثار برخی از بزرگان ادب فارسی نیز، بویژه مولانا، کتاب‌هایی چند منتشر شده است که در این میان می‌توان به دو کتاب از جلیل مشیدی و محمد علی خالدیان اشاره کرد. احمد خاتمی نیز مقاله‌ای در باب اندیشه‌های مولوی در باب کلام الهی را در شماره ۱۹ کاوش‌نامه (پائیز و زمستان ۸۸) نوشته است.

### سابقه تاریخی

جریان‌های فکری و کلامی در دنیای اسلام و همچنین در غیر اسلام همیشه دارای دو جنبه نظری و سیاسی بوده است. جنبه نظری آن غالباً به وسیله علما و دانشمندان اسلامی مطرح می‌شد و در محافل علم و معرفت، قابلیت طرح پیدا می‌کرد و گاهی که آتش جدال و مناظره داغ می‌شد، به سب و تکفیر و تفسیق همدیگر می‌پرداختند. اما آنگاه که جنبه سیاسی و حکومتی پیدا می‌کرد و عاملان حکومت به یکی از فرقه‌ها تمایل نشان می‌دادند، فرق دیگر، روی آرامش نداشتند و با استفاده از قدرت حکومتی، سعی می‌شد جامعه و جریان‌های فکری آن، در جهت اهداف حکومت پیش برود. ماجرای کلام الهی دقیقاً چنین وضعیتی داشت. در آغاز، اگر چه نظریه خلق قرآن در آخر دولت امویّه توسط جعد بن درهم<sup>۲</sup> (متوفی ۱۱۸هـ) - معلّم مروان بن محمد - مطرح شد ولی بعدها در دوران خلفای عباسی (=سلاطین عباسی) قربانیان زیادی یافت. جعد بن درهم پس از اعلام نظر خود در دمشق، فرار کرد و در کوفه جهّم بن صفوان<sup>۳</sup> (متوفی ۱۲۸) مدتی از او علم آموخت. پس از کشته شدن جهّم بن صفوان این نظریه کمتر خود را نشان داد و بیشتر در محافل علمی علما و دانشمندان مطرح شد تا سرانجام در دوران هارون الرشید (۱۹۳-۱۴۹هـ) مجالی دیگر برای طرح یافت. در این دوران، بشر مریسی<sup>۴</sup> (متوفی ۲۱۸هـ) این نظریه را پروراند و کتاب‌هایی هم در این باره تألیف کرد. هارون الرشید پس از آگاهی از ماجرای بشر، سوگند می‌خورد که اگر بر او دست یابد، او را به قتل برساند. این تهدید منجر به متواری شدن بشر می‌گردد و بعد از

آن معتزله، قول او را می‌پروراند و بازار جدال را در مورد آن داغ می‌کنند و هر کس را که قایل به قدمت قرآن باشد، کافر می‌خوانند. (امین، ۲۰۰۴، ص ۱۰۹)

در دوران مأمون (۲۱۸ - ۱۷۰هـ) ماجرای خلق قرآن شکل کاملاً جدی و از طرفی سیاسی به خود گرفت. زیرا «مأمون که شخصیتی فرهنگی - علمی بود از بحث‌های علمی خوشحال می‌شد در دربار او مسایل گوناگون علمی مطرح می‌شد و چون خرد او خردی فلسفی بود و ذهن آزادی داشت و همچون معتزلی‌ها به آزادی اندیشه و اعتماد بر عقل آدمی نسبت به فرقه‌های دیگر پابندی بیشتری نشان می‌داد، اعتزال نزدیک‌ترین فرقه‌ای بود که با فکر او همخوانی داشت. بنابراین وارد جریان اعتزال شد و در جهت اشاعه این فکر تلاش کرد. اما دو شخصیت متنفذ سلفیه، یکی یزید بن هارون<sup>۵</sup> و دیگری یحیی بن اکثم<sup>۶</sup> مانع از این کار می‌شدند. در سال ۲۱۲ هـ. ق. یزید بن هارون فوت کرد و یحیی بن اکثم را نیز از پست ریاست دیوان عالی خلافت اخراج نمود. از اینرو او در صدد برخوردی قاطع و خشن با غیر معتزلی‌ها برآمد و پس به والی خود در بغداد دستور داد که قایلان به قدمت قرآن را آزار دهد تا از عقیده خود برگردند. در پنج نامه‌ای که مأمون از طرسوس برای والی بغداد، اسحاق بن ابراهیم، نوشته بود تأکید می‌کند تا ابتدا قایلان به قدمت قرآن را وادار به توبه کند و اگر نپذیرفتند با ترس و ارباب و حتی قتل، آنان را وادار نمایند. بیشتر قاضیان و عالمان به ناچار از نظر خود بر می‌گردند و تعدادی هم از جمله امام احمد بن حنبل روانه زندان می‌شوند. این ماجرا در دوران معتصم عباسی و واثق (م ۲۳۲هـ) ادامه یافت. هنگامی که مرگ واثق فرا رسید و برادرش متوکل (۲۴۷ - ۲۰۸هـ) عهده‌دار حکومت شد، قبل از هر کاری قول به مخلوق بودن قرآن را باطل اعلام نمود و همه طرفداران این نظریه را، به مجازات شدیدی تهدید کرد. و بسیاری از مقامات و پست‌های حکومتی را به سلفیه واگذار نمود. (امین، ۲۰۰۴، صص ۱۳۵-۱۲۹)

### متکلمان و مسئله کلام الهی

ماجرای خلق قرآن را می‌توان به دو دوره قبل از اشعری و بعد از اشعری تقسیم کرد. زیرا پیش از ابوالحسن اشعری، برای اولین بار در اواخر حکومت امویّه مطرح شد.

در آن دوران ذو گرایش اساسی در این مورد وجود داشت. اهل حدیث و جریان اعتزال. اهل حدیث که گاهی آنها را حنابله و گاهی سلفیه می‌نامیدند، خود دو دسته بودند: دسته‌ای که قایل بودند: «حروف و اصوات قرآن قدیم است و گاهی در آن مبالغه می‌کردند و می‌گفتند: جلد و غلاف قرآن نیز قدیم است. و آنچه که بین الدفتین قرار دارد کلام خدا است و آنچه قرائت می‌کنیم و می‌شنویم و می‌نویسیم نیز کلام خدا است و واجب است کلمات و حروف را عین کلام الهی بدانیم از اینرو کلمات قرآن نیز ازلی و قدیم است». (امین، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۳۴) البته پر واضح است که بخش دوم نظر آنان در مورد قرآن یک نوع لجبازی سیاسی و حکومتی بود و گرنه آنها می‌دانستند که غلاف و جلد، پارچه و کاغذ ساخته شده در چین و سمرقند و مصر است. اما این نحوه نگرش صرفاً عکس العملی در برابر هیأت حاکمه و جریان اعتزال بود. دسته دیگر از حنابله «در قدم یا حدوث قرآن سخنی نمی‌گفتند و به گفتن قرآن کلام خداست اکتفا می‌کردند» (امین، ۲۰۰۴، همانجا).

معتزلی‌ها نیز چون قرآن را فعل خدا می‌دانستند، مسأله کلام الهی را در باب عدل ذکر می‌کردند. قاضی عبدالجبار، از بزرگترین دانشمندان معتزله، در مسأله خلق قرآن ابتدا به نظریه‌های مختلف اشاره می‌کند و سپس به رد آنها می‌پردازد. او می‌گوید: «قرآن کلام خداوند و وحی اوست و مخلوق و حادث است. خداوند آن را بر پیامبرش فرو فرستاده تا دلیل بر نبوت او باشد. و دلالتی است بر احکام حلال و حرام؛ از اینرو بر ما واجب است خدای را بر آن شاکر باشیم و سپاس گوئیم. بنابراین قرآنی که اکنون تلاوت می‌کنیم اگر چه اکنون نازل نمی‌شود ولی از جانب خدا است. همان گونه که اگر شعری از امرؤالقیس خوانده شود، هم اکنون از جانب او حادث نمی‌شود» (عبدالجبار، بی تا، ص ۳۵۷). امامیه نیز در مورد کلام الهی با معتزله هم داستان هستند. (حلی، ۱۳۸۵، ص ۶۲، نیز: طوسی، ۲۰۰۵، ص ۲۶۷)

ابوالحسن اشعری به دلیل اینکه تکلم را یکی از صفات الهی می‌داند از اینرو در بحث از کلام الهی، تابع نظر پیشین خود در مورد صفات است. و چون صفات خدا را

قدیم می‌داند کلام الهی را نیز قدیم می‌داند. او در آثار خود دلایل مختلفی بر قدمت کلام الهی ذکر می‌کند. (ر.ک. به: اشعری، ۱۳۹۷، صص ۷۴-۶۵) کوشش اشعری در حلّ دو نظریه متعارض اصحاب حدیث و معتزله در مسأله پرسابقه خلق قرآن، وی را به نظریه‌ای رسانده است مبنی بر تمایز میان کلام نفسی و کلام حادث. این نظریه که حاوی دیدگاهی کلی در باب کلام و زبان نیز هست، باید یکی از وجوه ممیز مکتب اشعری به شمار آورد. او همچون اصحاب حدیث کلام الهی را قدیم و قائم به ذات می‌داند که نفی کننده هر گونه معنایی است که منافی تکلم او فرض شود. یکی از استدلالات اشعری این است که کلام یا قدیم است یا حادث، اگر کلام الهی حادث باشد، از سه حال بیرون نیست: یا خداوند آن را در ذات خویش پدید آورده است، یا آن را وجودی قائم به ذات آفریده است و یا آن را در مخلوق دیگری حادث کرده است. اما هیچ یک از این سه حال را نمی‌توان ممکن دانست، زیرا که اولاً ذات خداوند محلّ حوادث نیست، ثانیاً کلام صفت است و صفت قائم به خود نتواند بود. اما اگر کلام حادث در محل دیگری باشد، باید تکلم را به آن محل نسبت داد، نه به خداوند، چنانکه داشتن هر صفتی به محل آن نسبت داده می‌شود، نه بر خالق آن<sup>۸</sup> (شهرستانی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳). بدین گونه اشعری با ارائه نظریه خود مبنی بر کلام نفسی و لفظی، جدال اهل حدیث و معتزله را در خلق قرآن جدالی بی‌فایده اعلام کرد و نشان داد که اگر اهل حدیث کلام الهی را قدیم می‌دانند، می‌تواند منظور کلام نفسی باشد و نه لفظی یا کتبی. و اگر معتزله کلام الهی را حادث و مخلوق می‌دانند می‌تواند ناظر به کلام لفظی و کتبی باشد.<sup>۹</sup>

### سنایی و کلام الهی

حکیم سنایی در آثار منظوم و منثور خود به مسأله کلام الهی پرداخته است. او این مسأله را بیش از دیگر آثار خود، در حدیقه الحقیقه مطرح کرده است. در این کتاب جلیل، باب دوم را به قرآن اختصاص داده و به انحاء گوناگون در مورد آن به بحث



می‌پردازد. بخش‌های مختلف مربوط به کلام الهی در کتاب حدیقه الحقیقه پس از درآمد، شامل: ذکر جلال قرآن، در سرّ قرآن، در اعجاز قرآن، ذکر هدایت قرآن، فی عزة القرآن، ذکر حجت قرآن، ذکر تلاوت قرآن و ذکر سماع قرآن است. در هر یک از این بخش‌ها، قرآن از جهات گوناگون مورد بحث واقع شده است. البته در لابه لای ابیات نیز می‌توان به منظومه فکری سنایی در مورد کلام الهی پی برد.

کلام خدا به مثابه رکنی از ارکان ایمان: در ابتدا بر اساس روایت مشهوری که در میان کتب حدیث آمده یکی از اصول ایمان و رکن تقوا را باور به کلام خدا می‌داند:

تو کلام خدای را بی‌شک      گرئشی طوطی و حمار و ایشک  
اصل ایمان و رکن تقوا دان      کان یاقوت و گنج معنی دان

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۲)

قرآن برای مؤمنان شفا و رحمت است. در قرآن آمده است: «و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین» (اسراء، ۸۲) (ما آیاتی از قرآن را فرو می‌فرستیم که مایه بهبودی و رحمت مؤمنان است).

آیت او شفای جان تقی      رایتش درد و اندهان شقی

(همان، ص ۱۷۲)

و یا:

دل مجروح را شفا قرآن      دل پر درد را دوا قرآن

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱)

دل مجروح را شفا زویست      جان محروم را دوا زویست

(همان، ص ۱۷۳)

خداوند در چند جای قرآن، فصحای عرب را به تحدی می‌خواند و به آنان می‌گوید که اگر می‌توانید، همانندی برای قرآن بیاورید. و در آخر آیه هم می‌گوید که چنین توانایی‌ای در شما نیست. «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي

وَقَوْذُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، آیات ۲۴-۲۳) (و اگر از آنچه بر بنده خویش فرو فرستاده‌ایم، شک دارید، اگر راست می‌گویید سوره‌ای همانند آن بیاورید و از یاورانتان در برابر خداوند، یاری بطلبید. ولی اگر چنین نکردید- که هرگز نخواهید کرد- از آتشی که هیزم آن انسان و سنگ‌هاست [و] برای کافران آماده شده است، بهره‌زید.) سنایی ناتوانی فصحای عرب را هم در این خصوص یاد آور می‌شود و می‌گوید:

عقل و نفس از نهاد او عاجز      فصحا از طریق آن عاجز  
عقلِ کل را فکننده در شدت      نفسِ کل را نشانده در عدت

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۲)

ظاهر و باطن قرآن: با مطالعه و بررسی بخش کلام الاهی در حدیقه و دیگر آثار سنایی در می‌یابیم که قرآن از دیدگاه او ظاهری دارد و باطنی و او اصالت را به باطن می‌دهد. سنایی معتقد است که کسی می‌تواند به باطن قرآن پی ببرد، که اهل باطن باشد و تفاوت بین مغز و قشر را بشناسد. اگر کسی با حسّ مادی به سراغ خواندن قرآن برود، قرآن را همچون صورتی نغز با کلامی فصیح خواهد یافت. در حالی که اگر دید باطن بین داشته باشد و با این نگرش به تلاوت قرآن بپردازد، به بطن و مغز قرآن پی خواهد برد:

حسّ چه بیند مگر که صورت نغز      مغز داند که چیست آن را مغز

صورت سورتش همی خوانی      صفت سیرتش نمی‌دانی

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴)

چون نباشد ز محرمان بنهفت      سرّ قرآن، زبان چه داند گفت

کس بنشناخت جز به دیده‌ی جان      حرف پیمای را ز قرآن خوان

(همانجا)

و محرمان می‌توانند آن سوی کلمات و عبارات و حروف قرآن را دریابند:

حرف را زان نقاب خود کردست      که ز نامحرمی تو در پرده‌ست

تو همان دیده‌ای ز سورت آن کاهل صورت ز صورت سلطان  
(همانجا)

او در جای دیگر و در اثبات اعجاز قرآن، اشاره به معنی و باطن قرآن می‌کند و می‌گوید: قرآن همچون دریایی است که باید به ژرفای آن فرو رفت و اگر فقط ظاهر قرآن در نظر گرفته شود، چیزی غیر از کف عاید کسی نخواهد شد. و یا همچون صدفی است که ارزشش به درّی است که در درون آن است:

ای ز دریا به کف، کف آورده	وز ملک صورت صف آورده
مغز و دُر زان به دست ناوردی	که به گرد صدف همی گردی
زین صدف‌های تیره دست بردار	دُرّ صافی ز قعر بحر در آر
گوهر بی‌صدف درون دل است	صدف بی‌گهر درون گل است
قیمت درّ نه از صدف باشد	تیر را قیمت از هدف باشد
آنکه داند به دیده فهر از قعر	بنشناسد ز درّ دریا بعر

(همان، ص ۱۷۷)

او در ابیات زیر هم به کسانی که بیشتر به الفاظ و عبارات فصیح قرآن توجه می‌کنند و اعجاز قرآن را به جنبه صوری آن مربوط می‌دانند، طعنه می‌زند و به آنان هشدار می‌دهد که اهمّیت قرآن به سبب عناصر بلاغی و صرفی و نحوی نیست:

راه دین صنعت و عبارت نیست	نحو و تصریف و استعارت نیست
این صفات از کلام حق دور است	ضمن قرآن چو درّ منشور است
تو در این بادیه‌ی پر از بیداد	غمز را مغز خوانده شرمت باد
ناگهی باشد ای مسلمانان	که شود سوی آسمان قرآن

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۴)

اگر چه سنایی در جاهای دیگر به مسأله کلام نفسی و لفظی می‌پردازد اما به نظر می‌رسد تلویحاً در ابیات پیشین به این مسأله نیز اذعان داشته است. و اگر غیر از این بود، با استفاده از تمثیل‌های گوناگون این همه به ظاهر و باطن قرآن نمی‌پرداخت. نحوه

پرداختن به این مسأله نشان از آن دارد که سنایی، بعدِ نفسیِ کلامِ الهی را قدیم می‌داند و بعد غیر نفسی آن را حادث.

دیدگاه کلامی سنایی در باب قرآن: متکلمان اشاعره، قرآن را نفسی و لفظی می‌دانند و بر این باورند که کلام نفسی قدیم است و کلام لفظی حادث و مخلوق: «و هو متکلمٌ بکلامٍ هو صفة ازلیة لیس من جنس الحروف و الاصوات، و هو صفة منافیة لسکوت و الآفة، والله تعالی متکلمٌ بها امرٌ ناولٌ مخبرٌ» (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۹۶). خداوند متعال متکلمی است به کلامی که صفت ازلی اوست که از جنس حروف و اصوات نبوده و منافی سکوت و آفت در قوۀ تکلم است، او با این صفت متکلمی است که امر و نهی می‌کند و از گذشته و آینده خبر می‌دهد.

سنایی هم معتقد است که حروف قرآن، ظاهر قرآن است و مانند لباسی است که بر تن پوشانده شده که آن تن، معنی قرآن است و اصل هم با معنی است. البته از نظر سنایی حروف قرآن شبیه پیراهن یوسف است که اگر چه در مصر است ولی بوی او از طریق پیراهنش به کنعان می‌رسد. بر همین اساس از طریق الفاظ و حروف قرآن و با تأمل و دقت در آیه‌ها و کلمات آن می‌توان اندک اندک به باطن قرآن راه یافت:

گرچه نقش سخن نه از سخن است	بوی یوسف درون پیرهن است
بود در مصر مانده یوسف خوب	بو به کنعان رسیده زی یعقوب
حرف قرآن ز معنی قرآن	همچنان است کز لباس تو جان
حرف را بر زبان توان راندن	جان قرآن به جان توان خواندن
صدف آمد حروف و قرآن دُر	نشود مایمل صدف دل حُر

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵)

سنایی، حروف و اصوات و ظاهر قرآن را ظرف می‌داند و معنی و نفس آن را مظروف. و همان طور که آب در هر ظرفی به شکل آن در می‌آید، قرآن نیز در ظرف کلمات و حروف و اصوات ریخته شده است. اما مهم آب است و نه ظرف:<sup>۱</sup>

حرف و قرآن تو ظرف و آب شمر / آب می‌خور به ظرف در منگر

(همان، ص ۱۷۴)

سنایی معتقد است ابزار بشری و حتی عقل که بزرگ‌ترین وسیله شناخت حقایق است در شناخت سرّ و باطن قرآن و نیز شرح و بسط آن درمی‌ماند:

عقل کی شرح و بسط او داند / ذوق او سیر سیر، نکو داند

(همانجا)

پس، از منظر سنایی همان گونه که خدا را به وسیله خدا باید شناخت، قرآن را هم باید از طریق قرآن شناخت.

سیر قرآن، قران، نکو داند / زو شنو زانکه خود هموداند

(همانجا)

دیدگاه سنایی در باره کلام الهی، همان دیدگاهی است که او در باره صفات الهی ارائه می‌دهد. او چه در حدیقه و چه در دیوان اشعار، صفات الهی را قدیم دانسته است. (ر. ک: سنایی، ۱۳۸۰، صص ۳۴۸، ۳۴۹، ۱۶، ۳۸۵، ۳۸۸، ۶۰۳ و... نیز: سنایی، ۱۳۷۳، صص ۳۲۴، ۲۶۵، ۶۵، ۸۰ و...).

سنایی درباره نفی حدوث کلام خدا می‌گوید:

سخنش را زبس لطافت و ظرف / صدمت صوت نی و زحمت حرف

صفتش را حدوث کی سنجد / سخنش در حروف کی گنجد

وهم حیران ز شکل صورت هاش / عقل واله ز سر سورتهاش

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱)

سنایی در این ابیات می‌گوید: همچنان‌که حق تعالی تا بوده حی و قادر و عالم و سمیع و بصیر بوده، متکلم نیز بوده است. او اشاره می‌کند که کلام الهی به خاطر لطافت و ظرافت بیش از حد، نه در قالب لفظ می‌گنجد و نه در قالب حرف و اساساً کلام او قابل سنجش با دنیای حوادث نیست. وهم و عقل هم که از قوای معرفتی آدمی‌اند، از

درک حقیقی آن به عنوان صفتی از صفات حق عاجزانند. و غرض از سخنی که در ظرف نمی‌گنجد و محتاج ظرف نیست، همان قدیم بودن کلام الاهی است که کلام او در ظرف حرف و نوشته نمی‌گنجد. با توجه به تعبیر «صفتش را حدود کی سنجد» اعتقاد سنایی به قدیم بودن کلام الاهی که از عقاید اشاعره مأخوذ است، فهمیده می‌شود. سنایی در ادامه ابیات فوق، بیتی می‌گوید که به نظر می‌رسد به تفاوت کلام نفسی و لفظی اشاره دارد:

زان گرفته مقیم قوت و قوت      زاده ملک و داده ملکوت

(همانجا)

منظور سنایی از «زاده ملک و داده ملکوت»، اشاره به همان تفاوتی است که اشعری بین کلام لفظی و کلام نفسی می‌گذارد و بر این باور است که یکی را زاده عالم ملک (خلق=حادث) می‌داند و دیگری را زاده عالم امر (ملکوت=قدیم). ولی در هر حال هر دو از حضرت حق قوت و قوت می‌گیرند. (دری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴)

و در شعر:

حرف با او اگرچه همخوابه است      بی‌خبر همچو نقش گرمابه است،

این توجیه ابوالحسن اشعری که قسمت مسموع و علائم نوشتاری را مخلوق و اصل کلام را قدیم می‌داند به خاطر می‌آورد.

سنایی در جای دیگری از حدیقه که سخن از بحث جنجالی عرش و استوای بر آن است به ردّ مکان داشتن خداوند می‌پردازد و خداوند «مکان آفرین» و «آسمان‌گر» را شایسته داشتن مکان و جا نمی‌داند:

با مکان آفرین مکان چه کند      آسمان‌گر بر آسمان چه کند

آسمان دی نبود امروز هست      باز فردا نباشد، او نوز هست

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

در همین رابطه است که می‌گوید: استوا را از میان جان باید خواند و ذات استوا (به عنوان آیه‌ای از آیات قرآن) بسته جهات شش گانه نیست:

استوا از میان جان می‌خوان  
ذات او بسته جهات مدان<sup>۱۱</sup>  
کاستوا آیتی ز قرآن است  
گفتن لا مکان ز ایمان است  
(همانجا، ۶۵)

سنایی در ادامه مطلب، به عدم حدوث کلام الهی اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر چه کلام الهی در صفحاتی نوشته شده است اما این نوشتار، کلام لفظی و کتبی و مسطور است و کلام الهی چون قدیم است دارای نقش و آواز و شکل نیست:  
در صحیفه، کلام مسطور است  
نقش و آواز و شکل ازو دور است  
(همان، ۶۶)

او در این رابطه به مثالی متوسل می‌شود و می‌گوید: در اخبار، روایت «یتزل ربنا الله کل لیلۃ إلى سماء الدنيا...» (مدرس رضوی، بی تا، ۹۸) در مورد خداوند آمده است، اما در حقیقت نزول خداوند در هر شب به آسمان دنیا، به معنای آمد و شد او نیست. نباید رفت و آمد او را مادی فرض کرد. بنابراین اگر چه کلام الهی در صحیفه مسطور است، اما این به معنای حدوث کلام الهی نیست:

ینزل الله هست در اخبار  
آمد و شد تو اعتقاد مدار  
(همانجا، ۶۶)

برخی نیز گفته‌اند که «احتمالاً تعبیر آمد و شد، در بیت دوم، اشاره به حدوث قرآن است که صریحاً اعتقاد به آن را نهی می‌کند.» (مروج، ۱۳۵۴، ص ۴۰۳). اما به نظر می‌رسد ارتباطی مستقیم با این مسأله نداشته باشد و سنایی آن را به عنوان تمثیلی آورده است.

سنایی در ابیات ذیر، به صراحت، نظر خود را درباره قدیم بودن قرآن ابراز می‌دارد:  
چه شماری حروف را قرآن  
چه حدیث حدث کنی بر خوان  
که نبینند همچو بیداران  
ذات او خفتگان و طراران  
حرف با او اگر چه همخوابه است  
بی خبر همچو نقش گرمابه است

(سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴)

او در ابیات مذکور می‌گوید: نام حروف و کلمات را قرآن نهاده‌ای در حالی که حروف حادثند و کلام الهی قدیم است. ذات معانی قرآن را عارفان در می‌یابند نه آنان که در خواب غفلت‌اند و یا دزد معانی قرآن هستند. گرچه اصل کلام الهی همراه با حروف بیان می‌شود، ولی حروف چون تصویری که بر دیوار گرمابه حک شده است از سر حقیقت قرآن بی‌خبرند. (دری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸)

در بیت اوّل جمله «چه حدیث حدث کنی» یادآور بحث کلامی «قدم کلام الهی» است. او در این بیت اشاره می‌کند که: مبدا حروف «حادث» آیات را حقیقت و باطن «قدیم» آنها به حساب آوری که این، سخن باطل و پندار غلطی است. و در بیت بعد هم می‌گوید که ذات و باطن قرآن را بیداران می‌توانند ببینند نه خفتگان و طرّاران.

در عبارات زیر که از مکاتیب سنایی نقل می‌شود، از طرفی تفاوتی اساسی بین کلام نفسی و غیر نفسی فهمیده می‌شود و از طرف دیگر طعنه‌ای تکفیر آمیز به معتقدان خلق قرآن استنباط می‌گردد: «... تا بعضی سالکان از نقش نفس درگذشتند و حمال جمال کلمه شدند، و بعضی اسباب بساختند و تاختند. و چون الف که هیچ ندارد، از آن خط، حظ ایشان برنیامد. تا آنها که زیر پرده «صورت» مانده بودند، حادث و محدث گفتند و آنها که مثقله ظاهر بر قدم داشتند، قدم حروف را گمان بردند. و آن سخن پاک خود [قرآن] محیط بر ازل و مُدرک بر ابد.» (سنایی، ۱۳۷۹، ص ۴۱).

در متن مورد اشاره، «حادث و محدث» قول معتزله و «قدم حروف» عقیده برخی از فرق اهل تسنن مانند حشوئه را که حتی حروف قرآن را قدیم می‌دانند، به خاطر می‌آورد. صرف نظر از همه موارد یادشده سنایی در آغاز فصل دوم حدیقه که در کلام خداوند آیات و روایاتی را ذکر می‌کند جمله مشهور امام احمد بن حنبل را هم روایت می‌کند که:

«القرآن کلام الله غیر مخلوق و من قال مخلوق فهو کافر بالله العظیم.» (سنایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱) (قرآن کلام خداست و مخلوق نیست و هر کسی که بگوید قرآن مخلوق است به حقیقت که او کافر است).



### نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که ذکر شد، به نظر می‌رسد می‌توان به نظریه حکیم سنایی غزنوی در مورد کلام الهی پی برد. او در آغاز ضمن تجلیل از کلام جلیل خداوندی، آدمی را ناتوان از آوردن ماندی برای آن می‌داند. حروف قرآن را ظاهر و چون لباسی می‌داند که بر تن (معنای قرآن) را پوشانده است. عقل از شرح و بسط و فهم کامل آن، عاجز است و یا چون دریای ژرف و کرانه ناپیداست که کف و زبَد آن عایدِ ظاهرینان می‌شود. اهمیت قرآن، در فصاحت و بلاغت آن، نیست بلکه معنا و محتوای کلام الهی مهم است. و از همه مهمتر اینکه «حدیث حدیث» کردن در مورد قرآن را بیهوده می‌شمارد و کلام حق را صفت قدیم الهی می‌داند:

صفتش را حدوث کی سنجد      سخنش در حروف کی گنجد  
وهم حیران ز شکل صورت‌هاش      عقل واله ز سرّ سورت‌هاش

(سنایی، ۱۳۷۴، صص ۱۷۲-۱۷۱)

سنایی به مسأله کلام نفسی و لفظی هم پرداخته است و همانند اشاعره کلام نفسی را قدیم می‌داند و کلام لفظی را حادث. او همچنین در مکاتیب خود همچون، حدیقه الحقیقه به صراحت به قدمت کلام الهی اشاره نموده و قول معتزله و برخی از اهل حدیث، مانند حشویه و جهمی را باطل می‌شمارد. به عنوان سخن آخر باید گفته شود که اگر چه سنایی در برخی موارد کلامی، همانند سایر عرفا دیدگاه مستقلی دارد، اما به نظر می‌رسد با توجه به موارد ذکر شده در مورد کلام الهی، با اشاعره هم داستان است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱- برای اطلاعات بیشتر می‌توان به: محمود فتوحی، «کتاب‌شناسی حکیم سنایی» مندرج در کتاب: شوریده‌ای در غزنه، صص ۳۲۱-۳۵۶ مراجعه کرد. نیز محمد جعفر یاحقی، «سنایی پژوهی» مندرج در همان کتاب، صص ۲۳۷-۲۵۲. نیز: محمد کاظم کهدویی، «سنایی شناسی در افغانستان» مندرج در همان منبع، صص ۲۵۳-۲۶۰.

۲- جعد بن درهم از موالی بود، او را مبتدع و زندیق نامیده‌اند. معلم مروان بن محمد بود. و هر وقت می‌خواستند مروان را تحقیر کنند، او را جعدی می‌گفتند. عقاید ویژه‌ای داشت؛ او بر این باور بود که خداوند ابراهیم را خلیل نامیده و با موسی سخن نگفته است. نظر او در

خلق قرآن و قدریه مشهور است. سرانجام خالد بن عبدالله قسری - والی کوفه - او را به خاطر اعتقادهای ویژه‌اش در سال ۱۱۸ هـ. ق. کشت. چون در آن روز خالد گفته بود: با کشتن جعد می‌خواهم قربانی کنم از اینرو آن روز را روز «نحر» (= قربانی) نامیدند (زرکلی، ۲۰۰۲، ذیل الجعد بن درهم).

۳- جهم بن صفوان سمرقندی، از موالی بنی راسب، رئیس جهمیه بود. ذهبی می‌گوید او گمراه و مبتلع بود. نصر بن سيار او را در سال ۱۲۸ هـ. ق. کشت (زرکلی، ۲۰۰۲، ذیل جهم بن صفوان).

۴- بشر بن غیاث بن کریمه عبدالرحمان المریسی، فیلسوف و رئیس طایفه مریسی بود که به ارجاء باور داشت. فقه را از قاضی ابویوسف فراگرفت. در دولت هارون الرشید آزار دید. گفته شده که پدر او یهودی بوده است. او را تصانیفی است (زرکلی، ۲۰۰۲، ذیل بشر المریسی).

۵- یزید بن هارون: مکنی به ابوخالد، در حدیث از حافظان ثقه و در علوم دین استاد و محیط و در هوشیاری و شخصیت، انسانی ممتاز بود. اصل او از بخارا ولی زادگاه و آرامگاهش واسط بود. هفتاد هزار تن در محضر او گرد می‌آمدند و بیست و چهار هزار حدیث مستند حفظ کرده بود. مأمون گفته است اگر مقام یزید بن هارون نبود من اظهار می‌کردم که قرآن مخلوق است. (دهخدا، ۱۳۸۰، ذیل یزید بن هارون).

۶- یحیی بن اکثم: قاضی القضاة معروف شافعی معاصر مأمون. (دهخدا، ۱۳۸۰: ذیل یحیی بن اکثم)

۷- البته در میان معتزلی‌ها کسانی بودند که نظریه جسورانه‌ای در باب کلام الهی داشتند. نظام معتزلی بر این باور بود که: «نظم قرآن و نیکویی تألیف و انسجام کلمات آن معجزه پیامبر نیست و هیچ دلالتی بر راستی ادعای پیامبری از سوی او ندارد و تنها وجه دلالت آن بر صدق او همان خبرهای غیبی است که در آن وجود دارد. اما نظم قرآن و نیکویی تألیف آیاتش چیزی است که بندگان در آوردن همانندی برای آن «و بلکه آوردن بهتر از آن، از نظر نظم و تألیف قادرند. در میان معتزلی‌ها، عباد بن سلیمان و هشام فوطی در این نظریه با نظام هم رأی بودند. (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۸؛ نیز: بدوی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷) در مقابل این گروه، دیگر معتزلیان از اعجاز قرآن از نظر نظم و ساختار آن دفاع کرده‌اند که نام برخی از کتاب‌های آنان در این موضوع به دستمان رسیده است: نظم القرآن از جاحظ، نظم القرآن از ابوبکر احمد بن علی، اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه از واسطی (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸).

۸- اشاعره کم و بیش همان نظر ابوالحسن اشعری را پذیرفته‌اند و کسانی از جمله: امام محمد غزالی (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸) و امام فخر رازی (دادبه، ۱۳۷۴، ص ۲۶۳) به نظریه کلام نفسی اشعار داشته‌اند. صرف نظر از این مطلب، امام الحرمین جوینی یکی از اشعری مذهبانی است که نظری بسیار شگفت انگیز در باب کلام الهی دارد. او معتقد است که کلام خداوند بر پیامبر تنزیل می‌شود و البته تنزیل به معنی انزال یعنی فرو انداختن چیزی از بلندی به پایین نیست، چه اینکه انزال به معنای انتقال، خاص اجسام است. بنابراین مقصود از فرو فرستادن در اینجا آن است که جبریل کلام خداوند را درک کرده در حالی که در جایگاه خویش بالای هفت آسمان بوده است. آنگاه به زمین فرود آمده و آنچه را نزد سدره المنتهی فهمیده به پیامبر (ص) منتقل کرده، بی‌آنکه اصل خود کلام منتقل شده باشد. بنابراین طبق این نظریه، تنزیل تنها تنزیل معنایی است و نه تنزیل الفاظ (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۷۸۴).

۹- البته قاضی عبدالجبار معتزلی نظریه کلام اشعری را مردود می‌شمارد و می‌گوید: کلامی که شما می‌گویید نه مفهوم دارد و نه راهی به فهمیدن. و اثبات چیزی که راهی برای فهمیدن نداشته باشد گشودن در نادانی است (عبدالجبار، بی‌تا، ص ۳۶۱).

۱۰- عزالدین محمود کاشانی، صاحب کتاب ارزشمند مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، در فصل کلام الهی، از همین تشبیه ظرف و مظروف استفاده کرده است. او بر این باور است که کسانی که کلام الهی را حادث دانستند نظر به ظرف (حروف) کردند و از مظروف (معنی قرآن) که قدیم است، غفلت کردند (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۳۶).

۱۱- عبداللطیف عباسی در شرح خود بر این بیت می‌گوید: یعنی چنانچه قرآن مجید قدیم است، استوا هم قدیم است. (عباسی، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

## منابع و مأخذ

### الف- کتابها

۱. قرآن مجید، (۱۳۸۴)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان.
۲. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳. -----، (۱۳۹۷)، الابانه عن اصول الدیانه، تصحیح: فوقیه حسین محمود، قاهره، دارالانصار.
۴. امین، احمد، (۲۰۰۴)، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵. بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس.
۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۶)، شرح العقاید علی العقاید النسفیة، سنندج، دارالکردستان.
۷. دادبه، اصغر، (۱۳۷۴)، فخر رازی، تهران، طرح نو.
۸. درّی، زهرا، (۱۳۸۶)، شرح دشواری‌هایی از حدیقه سنایی، تهران، انتشارات زوار.
۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۰)، لغت نامه (لوح فشرده)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. زرکلی، خیرالدین، (۲۰۰۲)، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۱. سنایی غزنوی، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه، تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. -----، (۱۳۷۹)، مکاتیب، به کوشش نذیر احمد، تهران، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۲)، الملل و النحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، انتشارات اقبال.
۱۴. شیروانی، علی، (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح باب حادی عشر، قم، دارالفکر.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۲۰۰۵)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. عباسی، عبداللطیف، (۱۳۸۷)، لطایف الحقایق، مقدمه، تصحیح و تعلیق از محمد رضا یوسفی و محسن محمدی، بی‌جا، انتشارات آیین احمد.
۱۷. غزالی، محمد، (۱۳۸۴)، قواعد العقاید، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران، نشر جامی.
۱۸. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما.

### ب- مقالات

۱. مروج، جلال، (۱۳۵۴)، «پژوهشی در عقاید کلامی سنایی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۲۲، شماره ۱، صص ۳۹۸-۴۰۸.
۲. یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۵)، سنایی پژوهی، مندرج در کتاب شوریده‌ای در غزنه به کوشش محمود فتوحی، تهران، سخن، صص ۲۵۲-۲۳۷.

## The Quran from sanaee's of view

Jamal ahmadi, PhD  
Islamic Azad University-Sanandaj

### Abstract

Quran, the divine word, is one of the basic and outstanding subjects in Islamic scholastic philosophy. It has encountered lots of disputes in early Islamic centuries. In those times philosophers and scholars, put forward different theses on the divine word. Hashvies, Jahmies, Traditionalists, Rationalists, and philosophers of Islam, each in proportion of their own reasoning, considered the divine word from a special viewpoint. Traditionists, divided in two groups, viewed the divine word as eternal. While Rationalistic took it as creatable. Asharites saw the Divine Speech as evil-prompting self and verbally and viewed soliloquy as eternal, verbal as creatable. Meanwhile, some rationalists and Asharites have had other insights. However, according to a text, how the Quran was created. is close to philosophical theology. Since then, Dogmatic theology, Divine unity or the greatest Jurisprudence, became philosophical theology.

Hakim Sanaee Gaznavi; (467- 529H) is one of poets, theosophers and theologians who has clearly, specially in Hadgat-ol-Hadige, showed his philosophical theological thinking. Through his poems, a Although he has used the language of art, one can find his opinion in this regard. The writer of the essay, while enumerating various ideas about philosophical theology, has tried to find Sanaee's thoughts and insights on the Divine speech using his Hadigat-ol-Hadige.

**Keywords:** Divine Speech, Rationalistic, Asharites, Hakim Sanaee Gaznavi, Philosophical theology.