

بررسی کلامی نبوتِ خاصه در حدیقه سنایی

احمد خاتمی*

چکیده

با همه کوششی که محققان درباره تفسیر و تحلیل متون منظوم فارسی، از جمله آثار سنایی و بویژه حدیقه الحقیقه، نموده و دستاوردهای ارزشمندی به جامعه علمی ارزانی داشته‌اند، هنوز جای بحث و بررسی درباره غالب متون منظوم، از جمله منظومه‌های عرفانی، خالی است. عموم متون عرفانی، علاوه بر جنبه‌های عرفانی و صوفیانه، از جهات دیگر نیز قابل بررسی‌اند؛ یکی از این وجوه، بررسی کلامی آنها است. بدیهی است، سنایی و شاعران عارف‌مسلک پس از او که غالباً تحت تأثیر افکار و اندیشه و سبک و شیوه او بوده‌اند، دیدگاه‌های عمیق کلامی را نیز همراه با مسائل عرفانی در آثار خود بازگو کرده‌اند، که بدون دستیابی به این اندیشه‌ها، که در واقع اصل اصول اعتقادی و فکری ایشان را نشان می‌دهد، حتی ارزیابی دقیق جایگاه عرفانی آنها نیز ممکن نخواهد بود. مقاله حاضر درصدد است تا با بررسی کلامی مسئله نبوتِ خاصه از منظر متکلمان اسلامی، موضوع را در حدیقه الحقیقه جست‌وجو کند و دیدگاه‌های سنایی را در خصوص وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) نشان دهد و یافته‌ها را با دیدگاه‌های کلامی مشهور در روزگار او بسنجد و با جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی، نشان دهد که سنایی در کدام موضوع از کدام مذهب کلامی پیروی کرده و در کدام مطلب دیدگاه خاص خود را عرضه نموده و از پیروی مذاهب خاص اعراض کرده است.

واژگان کلیدی: کلام اسلامی، نبوتِ خاصه، معجزه، حدیقه
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در اینکه آرای فقهی و دیدگاه‌های کلامی حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی با کدام یک از مذاهب فقهی و کلامی منطبق است، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی او را شیعه و بر مذهب جعفری پنداشته و برخی او را اشعری و بر مذهب حنفی خوانده‌اند. قاضی نورالله شوشتری (م/ ۱۱۱۹ هـ. ق) بر طریقه خویش، او را مردی شیعی دانسته و نوشته است: «در طریقت مرید خواجه یوسف همدانی است و در محبت خاندان نبوت، از فدائیان همه‌دانی، و کتاب حدیقه و دیوان او بر کمال رسوخ او در مذهب حق جعفری و شرب توحید وحدت گسترگی دلیلی قاطع و ساطع است» (شوشتری، ۱۳۷۵، ۷۸-۷۹). وی سپس با اشاره به ابیات:

ای سنایی به قوت ایمان مدح حیدر بگو پس از عثمان
با مدیحه‌های مطلق زهق الباطل است و جاء الحق

(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۴۴)

می‌کوشد تا اظهارات (سنایی، ۱۹۸۲: ۱۱۷) را که در آن سنایی ذکر خلفای ثلاث را بر ذکر علی^(ع) مقدم داشته، توجیه نماید (مدرّس رضوی، ۱۳۵۴، شصت و سه). کسان دیگری هم از تذکره‌نویسان و مورخان نظر قاضی نورالله را پذیرفته و به شیعی بودن سنایی اعتقاد یافته‌اند؛ و گروهی دیگر راهی دیگر رفته و استدلال کرده‌اند که سنایی اهل سنت و جماعت است: قاضی عبداللطیف، شارح حدیقه در ذیل بیت:

با مدیحه‌های مطلق زهق الباطل است و جاء الحق

می‌نویسد: «این‌گونه اشعار، اغراق مخصوص به مدح و رسم آیین شعر و شاعری است و آن را تعصب آوردن و دلیل بر کیش و مذهب شمردن، روا نباشد؛ چه اگر لفظ مدایح مطلق موهم این معنی باشد، پس حمد خداوند و مدح رسول که در پیش ذکر شد، باید باطل باشد...». وی سپس در اصل انتساب ابیات به حکیم تردید کرده و گفته است: «به علاوه آنکه صحت نظم این ابیات از حکیم به ثبوت نرسیده است و در بعضی از نسخه‌های حدیقه این بیت نیست و ممکن است الحاقی باشد» (همان: شصت و هفت). اما در اینکه سنایی در ابتدای دوره جوانی و آغاز شاعری، اهل سنت و پیرو مذهب حنفی بوده است، تردیدی نیست و این مطلب از مدایح مکرری که درباره ابوحنیفه سروده، آشکار است؛ از آن جمله است قصیده «در بطلان دهریان و برهان بر اثبات

خداوند سبحان» (سنایی، ۱۳۵۴، ۲۳۸-۲۴۶). که به بیان مناظره ابوحنیفه با بعضی زنادقه پرداخته و سرتاسر مدح ابوحنیفه است؛ «و مسلم است که اگر در آن وقت حکیم شیعی می‌بود، هیچ‌گاه چنین مدحی از ابوحنیفه نمی‌کرد» (همان: شصت و هفت). اما باز به روایت آثار، قطعاً سنایی در اواخر عمر و به هنگام سرودن حدیقه از مذهب حنفی دست برداشته و طریقه دیگری برگزیده است. حدیقه الحقیقه، ابیاتی در مذمت حنفی دارد که در آنها رأی و قیاس را که پایه مذهب حنفی است، بدترین روش‌ها دانسته است (سنایی، ۱۳۷۴: ۶۳۹).

هر چند معلوم نیست که سنایی در این هنگام بر کدام مذهب بوده است، از مضمون بعضی ابیات حدیقه برمی‌آید چنان که گروهی گفته‌اند، میل به تشیع، نموده و یا به مذهب شافعی که نزدیک‌ترین مذاهب اهل سنت به شیعه است، گرویده است. بعضی از قصاید وی، تمایل او را به مذهب شیعه شدت می‌بخشد و قول کسانی که او را دست کم در اواخر عمر، شیعه دانسته‌اند، قوت می‌بخشد؛ از جمله آن قصاید، قصیده‌ای است که در آن به پاسخ سؤال سلطان سنجر در باب مذهب پرداخته و او را جواب داده است؛ در این قصیده ۶۸ بیتی که آن را با مطلع:

کار عاقل نیست در دل مهر دلبر داشتن جان ننگین مهر شاخ بی‌بر داشتن
سروده، آشکارا ولایت و امامت علی بن ابی‌طالب^(ع) را مطرح و به پیروی از ایشان توصیه نموده است:

من سلامت خلّه نوح نبی بنمایم تا توانی خویشتن را ایمن از شر داشتن
شو مدینه علم را درجوی و پس دروی خرام تا کی آخر خویشتن چون حلقه بر در داشتن؟
چون همی دانی که شهر علم را حیدر در است خوب نبود جز که حیدر میرو مهر دلستن -
گر همی خواهی که چون مهرت بود مهرت قبول مهر حیدر بایدت با جان برلر داشتن -
(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۶۷-۴۷۶)

باری، از بررسی آثار سنایی به ویژه حدیقه که صبغه حکمت و شریعت در آن بر شعر و طریقت غالب است، چنین برمی‌آید که شعر در نزد سنایی وسیله انتقال مسائل دینی و مباحث کلامی است و هرچند باید او را مطابق با اوضاع و احوال روزگارش بر مذهب اشعری دانست که «از میان فرق کلامی نیرومندترین بودند و در ایران، قسمت بزرگی از بلاد شرق را تحت نفوذ خود داشتند» (صفا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۶۷)، اما تحقیق در حدیقه

نشان می‌دهد که او در همهٔ مواضع، پایبند دیدگاه‌های اشعری نبوده است و به نوعی از اندیشه‌های کلامی دیگر مذاهب، آنجا که با معیارهای عقلی و دینی او مطابقت داشته، بهره برده است.

مسئله نبوتِ خاصه و شأن حضرت ختمی مرتبت از جمله مباحثی است که سنایی در کنار مباحث مربوط به توحید، رؤیت خدا، حلول و اتحاد، وحدت وجود، قضا و قدر، جبر و اختیار، غرض از خلقت، معاد و شفاعت... به صورتی گسترده بدان پرداخته و آرا و اندیشه‌های خود را نسبت به آن اظهار نموده است.

نبوت از منظر متکلمان

از جمله مسائلی که متکلمان در مبحث افعال الهی به آن پرداخته و از آن سخن گفته‌اند، هدایت و ارشاد خلق به سوی کمال و سعادت است که بنا به اعتقاد بزرگان از متکلمان، از طریق بعثت انبیاء تحقق می‌یابد^(۱).

نبوت که از ریشهٔ «نَبَأ» و به معنی خبر دادن، پیام‌آوری و پیامبری است، در نزد متکلمان به دو نوع عامه و خاصه تقسیم می‌شود: نبوتِ عامه اعتقاد داشتن به برانگیخته شدن (بعثت) پیامبران از سوی خدا و پذیرفتن آیینی است که آنان از سوی حق تعالی می‌آورند؛ نبوتِ خاصه، اعتقاد داشتن به پیامبری و رسالت محمد بن عبدالله^(ص)، پیامبر اسلام است (دادبه، ۱۳۷۴: ۲۷۷). هر چند بعضی از عالمان دینی و مذاهب کلامی «بین رسول و نبی فرقی نمی‌گذارند و معتزله اصلاً معتقدند که میان رسول و نبی فرقی نیست» (مشکور، ۱۳۶۸: ۲۲۶). بعضی متکلمان بر این باورند که «هر رسولی نبی است و هر نبی‌ای رسول نیست؛ رسول کسی است که شریعت تازه بیاورد و شرایع پیشین را نسخ کند» (بغدادی، ۱۹۴۸: ۱۵۶). عالمان شیعی هم به تفاوت نبی و رسول قائل‌اند و فرق میان رسول و نبی را عموم و خصوص مطلق می‌دانند و معتقدند که رسول کسی است که مبعوث شده و مأمور تبلیغ هم هست و نبی کسی است که مبعوث گردیده، خواه مأمور تبلیغ باشد و خواه نباشد، و این با مفاهیم آن دسته از آیات کریمه که دلالت بر گزینش بعضی بندگان برای نبوت دارد (سوره آل عمران، آیه ۳۳ و سوره نحل، آیه ۵۲) و بعضی آیات دیگر که دلالت به رسالت برگزیدگان بندگان دارد (سوره اعراف، آیه ۱۴۴ و سوره انعام، آیه ۱۲۴)، سازگار است. از آیات کریمه: *يَا أَيُّهَا*

النَّبِيِّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (سوره احزاب، آیات ۴۶-۴۵) می‌توان تقدّم نبوت بر رسالت و این‌که رسالت لازمه نبوت نیست را استنباط نمود. ممکن است خداوند کسی را به نبوت برگزیند و به او وحی کند، اما او را به تبلیغ رسالت خویش مأمور نسازد و به محض آنکه خداوند به «نبی» فرمان دهد که رسالت او را برساند، آن گاه است که به مقام رسالت نایل می‌آید، چنان‌که پیامبر^(ص) نیز به محض دریافت وحی مأمور به رسالت نشد (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲۲۰۹).

به رغم «براهمه» که به نبوت اعتقاد ندارند^(۷) (موسوی بهبهانی، ۱۳۶۵: ۱۴۰) و عقل خود را در رهنمایی انسان به سوی سعادت کافی می‌دانند و استدلال می‌کنند که اگر شریعت مخالف عقل باشد، قابل پذیرش نیست و اگر موافق عقل باشد، بی‌نیاز از شریعت هستیم (خاتمی، ۱۳۷۰: ۲۱۲)، مسئله نبوت از معدود مسائلی است که حکما و متکلمان اصل آن را پذیرفته و به حُسن آن باور دارند: معتزله و امامیه آن را به سبب «لطف» واجب عقلی می‌دانند و اشاعره به سبب تحقق آن در عالم واقع، ممکن عقلی می‌شمارند و هرکدام برای اثبات اعتقاد خود، ادله عقلی و نقلی اقامه می‌کنند و در بیان فواید و اهداف آن بحث می‌کنند. اختلاف مهم مابین معتزله و اشاعره «موضوع جواز و یا وجوب ارسال رسل از طرف باری تعالی است. معتزله معتقدند که بعثت رسل بر خداوند واجب است؛ اما اشاعره عقیده دارند که بعثت انبیا جایز است» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳: ۱۲۰) و آن را و بلکه هیچ امری را بر خدا واجب نمی‌دانند (مقداد، ۱۳۷۰: ۱۱۹). اهل سنت و جماعت هم که به تفاوت‌هایی بین نبی و رسول قائل‌اند، گفتند که انبیا بسیارند، ولی رسولان ۳۱۳ تن بودند که نخستین آنها ابوالبشر و واپسین آنها حضرت محمد^(ص) است (بغدادی، ۱۹۴۸، ج ۱: ۱۳۰). شیعه معتقد است که نبوت به اقتضای حکمت واجب است و دلیل بر وجوب آن این است که «چون مقصود اصلی از آفرینش خلق به مصلحتی است که به خود ایشان برمی‌گردد، پس ایشان را نزدیک کردن به آنچه صلاح ایشان در آن است [و] منع نمودن ایشان را از آنچه فساد ایشان در آن است، به مقتضای حکمت واجب باشد و این صلاح و فساد [یا] در امور دنیویه است که نظم معاش ایشان بسته به آن است و یا در امور اخرویّه است که درک ثواب و نجات از عذاب متوقف بر آن است» (همان).

متکلمان شیعی بیشتر بر آن‌اند تا بعثت انبیا را بر اساس قاعده لطف ثابت کنند. «از

نظر شیعه اثنی‌اعشریه؛ از آنجا که خداوند حکیم است، حکمتش اقتضا می‌کند تا پیامبرانی را برای هدایت و ارشاد بفرستد (خاتمی، ۱۳۷۰: ۲۱۲). بر طبق نظر متکلمین، ارسال رسل لطف و لطف نیز در حکمت واجب است. *خواجه نصیر* در مقصد چهارم کتاب تجرید، با ذکر فواید بعثت، آن را *حَسَن* دانسته است: «*البعثة حَسَنَةٌ لِإِشْتِمَالِهَا عَلَى فَوَائِدٍ كَمَعَاذَةِ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَاسْتِفَادَةِ الْحُكْمِ فِيمَا لَا يَدُلُّ وَإِزَالَةِ الْخَوْفِ وَاسْتِفَادَةِ الْحُسْنِ وَالْمَنَافِعِ وَالْمَضَارِّ وَحِفْظِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ وَتَكْمِيلِ أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِمُ الْمُتَفَاوِتَةِ وَتَعْلِيمِهِمُ الصَّنَائِعَ الْخَفِيَّةَ وَالْأَخْلَاقَ وَالسِّيَاسَاتَ وَالْإِخْبَارَ بِالْعُقَابِ وَالثَّوَابِ. فَيَخْصِلُ اللَّطْفُ لِلْكَافِّ»* (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۱-۲۱۲) و سپس با استناد به اینکه چون بعثت لطف است در واجبات عقلیه و لطف واجب است، نتیجه می‌گیرد که بعثت واجب است: «*وهی واجبه لِإِشْتِمَالِهَا عَلَى اللَّطْفِ فِي التَّكْلِيفِ الْعَقْلِيَّةِ*» (همان: ۲۱۳).

بنابراین، بعثت، هم به دلیل فواید دنیوی و هم به دلیل فواید اخروی، لطف است و انجام آن بر خدا واجب است. سنایی ضمن تکریم انبیاء و ذکر حالات برخی از ایشان که در جای جای حدیقه آمده است، پس از توحید باری تعالی به نعت پیامبر - علیه‌السلام - می‌پردازد و در ضمن آن با استناد به آیه شریفه: «*وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ*» (سوره انبیاء، آیه ۱۰۷) به لطف بعثت پیامبر اکرم (ص) اشاراتی می‌کند:

چون ز توحید گفته شد طرفی	گفت خواهام ز انبیاء شرفی
خاصه نعت رسول بازپسین	آن ز پیغمبران بهین و گزین
احمد مرسل، آن چراغ جهان	رحمت عالم، آشکار و نهان
آمد اندر جهان جان هرکس	جان جان‌ها محمد آمد و بس

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۸۸)

و با ورود به مسائلی مانند معجزات پیامبر اکرم (ص) و صفات و ویژگی‌های آن بزرگوار می‌کوشد تا ضمن اثبات نبوت خاصه، صدق اعتقادات خود را نیز بازگو نماید.

معجزه، مهم‌ترین دلیل اثبات نبوت

بحث درباره معجزه به سبب مباحث مربوط به نبوت عامه و خاصه، در علم کلام جایگاهی خاص یافته و متکلمان به اجمال و تفصیل در باب آن سخن‌ها گفته‌اند و

رساله‌ها نگاشته‌اند. بعضی از فرق، از جمله «اباضیه» و گروهی از خوارج گفتند: «نفس ادعای نبوت از پیغمبری حجت است و احتیاج به آوردن بینه و برهان نیست...» و «کرامیه» گفتند: هر که قول رسول یا خبر ظهور او را بشنود، باید به نبوت او اقرار و تصدیق کند، خواه از برهان و حجت او آگاه باشد یا نباشد (ر.ک. مشکور، ۱۳۴۴: ۱۷۰-۱۸۴)؛ اما فرق دیگر اسلامی عموماً معجزه را لازمه نبوت دانسته و آن را برای اثبات صداقت پیامبر از ضروریات شمرده‌اند: «اهل سنت و جماعت گویند معجزه ظهور امری است خلاف عادت، و غرض از آن اظهار صدق نبوت پیغمبری یا کرامتی از اولیاء دین است؛ چنان که کسی از آوردن آن عاجز باشد» (همان). قاضی عبدالجبار در اصول خمس (می‌نویسد: «شرط نبوت، نخست ادعای پیغمبری و سپس معجزه‌ای است که بر دست او ظاهر شود. معتزله معجزه و خوارق عادات را فقط از انبیاء جایز دانسته و از دست غیر ایشان انکار کنند» (مشکور، ۱۳۶۸: ۴۸۲). فرق شیعه عموماً معتقدند که: «معجزه امری است خارق العاده، توأم با قصد و نیت و دعوت به نبوت غیرقابل مقابله و معارضه که خداوند به منظور تأیید انبیاء و اثبات صدق آنها بر دست ایشان صادر می‌کند» (خاتمی، ۱۳۷۰: ۲۰۶). خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: «و طریق صدقه ظهور المعجزه علی یده و هو اثبات مائیس معتاداً او نفسی ما هو معتاد مع حرق العاده و مطابقه الدعوی» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴) و از این بیان، شرایطی برای معجزه حاصل می‌شود: ۱. خارق عادت باشد. ۲. همراه با تحدی و غیرقابل معارضه باشد. ۳. به دست مدعی نبوت انجام پذیرد. ۴. مطابق با ادعا باشد. ۵. مقدم بر دعوی نباشد بلکه مقارن با آن باشد (خاتمی، ۱۳۷۰: ۲۶۰-۲۰۷). علامه حلی در شرح عبارت خواجه، شروط معجزه را این‌گونه ذکر کرده است: ۱. آن که امت از مانند آن یا چیزی نزدیک به آن عاجز باشند. ۲. از جانب خدای تعالی یا به فرمان او باشد. ۳. در زمان تکلیف باشد و نه نزدیک به قیامت که اوضاع جهان به هم می‌خورد و عادات شکسته می‌شود. ۴. به قرائن معلوم باشد که متعلق به دعوت پیامبر است. ۵. آن که خارق عادت باشد (حلی، ۱۳۵۱: ۴۸۹).

معجزه در قرآن

در قرآن کریم اصطلاح معجزه به کار نرفته است و به جای آن از واژگانی چون «آیه/ آیات» و «بینه / بینات» و جز آنها استفاده شده است. نصوص بسیاری از قرآن به

درخواست معجزه و حتی درخواست انجام امور نامعقول از پیامبران دلالت می‌کند (سوره اسراء، آیات ۹۰-۹۲) بعضی از معجزات پیامبران، مانند معجزه صالح (سوره شعرا، آیات ۱۵۸-۱۵۵)، ازدها شدن عصا (سوره طه، ۱۷)، ید بیضا (سوره شعرا، ۳۲ و ۳۳)، شکافته شدن دریا (سوره شعرا، ۶۶-۶۳) برای حضرت موسی^(ع)، تولد از مادر بدون وجود پدر (سوره مریم، آیات ۲۷-۳۴)، زنده شدن پرنده گلی، بینایی کور مادرزاد، تندرستی بیمار مبتلا به پیسی، زنده کردن مردگان، رسیدن مانده آسمانی از معجزات حضرت عیسی، که همگی در آیات ۱۱۰ تا ۱۱۵ سوره مانده مذکورند، و معجزه قرآن کریم (سوره اسراء، آیه ۸۸)، معراج روح و تن رسول خدا (سوره اسراء، آیه ۱)، پیش‌بینی پیروزی رومیان بر پارسیان (سوره روم، آیات ۴-۱)، شق القمر (سوره قمر، آیات ۱ و ۲)، و یاری دادن فرشتگان رسول را در جنگ‌های بدر و خندق (سوره انفال، ۹ و سوره احزاب، ۹)، از جمله معجزاتی است که برای پیامبر اکرم^(ص) در قرآن کریم مذکور است (خاتمی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۰۷-۳۰۱۳).

معجزات پیامبر اکرم^(ص)

۱. معجزه قرآن

دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان درباره معجزه بودن قرآن کریم تحقیقات گسترده‌ای نموده‌اند و کتاب‌های متعددی را برای بیان وجوه اعجاز قرآن تدوین کرده‌اند. آنچه از نتایج تحقیقات و تألیفات ارزنده‌ای که درباره قرآن صورت گرفته، برمی‌آید این است که قرآن نه تنها برای مسلمانان، که برای خردمندان جهان از آغاز نزول تا امروز، کتابی مقدس، خواندنی و قابل استفاده بوده و هست. افتخار مسلمانان به قرآن علاوه بر اینکه کتاب آسمانی آنهاست، از آن روی است که قرآن، معرف دینشان و معجزه و مؤید رسالت پیامبرشان است؛ و این در تاریخ ادیان پدیده‌ای استثنائی است که دینی در سرزمینی بی‌بهره از مواهب طبیعت و با مردمانی وامانده از علم و فضیلت و جامانده از کاروان مدنیت و با پیامبری درس‌نخوانده و استاد ندیده و مکتب‌نرفته شکل گیرد و معجزه پیامبری‌اش کتاب و شعار دینش خواندن باشد؛ معجزه‌ای که از آغاز ظهور تا عصر حاضر بر تارک کتب مقدس و معتبر نشسته است. تفسیری در وجوه قرآن، چهار وجه برای قرآن ذکر کرده است: «نبی (سوره مزمل، آیه ۲۰) نماز بامداد (سوره

بنی اسرائیل، آیه ۷۸)، خطبه خطیب (سوره اعراف، آیه ۲۰۴) و قرآن به معنی آن که در لوح محفوظ نبشته است؛ چنان که در آخر سوره البروج (۲۱) گفت: *بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ* (تفلیسی، ۱۳۶۰: ۲۳۴).

بحث درباره قرآن از دو جهت مورد توجه عالمان دینی قرار گرفته است: یکی از آن جهت که قرآن «کلام خداست» و تفسیر کلام الهی در بین متکلمان محل اختلاف است. هر چند همه فرق اسلامی صفت متکلم را برای خدا ثابت می‌کنند، در کیفیت تکلم و این که کلام الهی لفظی یا نفسی است، اختلاف دارند. معتزله گویند که کلام خدا حروف و اصواتی است که به گونه‌ای خاص با یکدیگر تألیف شده، معنای مخصوصی را می‌سازند و این کلام لفظی، قائم به ذات خدا نیست، بلکه قائم به غیر اوست و خود سخن نگوید، اما سخن را در چیزی مانند لوح محفوظ یا جبرئیل یا پیامبر یا غیر آن ایجاد می‌کند؛ چنان که خداوند کلام را در درختی ایجاد کرد و موسی^(ع) آن را شنید (همدانی، ۱۹۶۵: ۵۲۳). شیعه نیز در این موضوع با معتزله هم‌رأی است. *خواجه نصیر* می‌گوید: «*وعمومیة قدرته تدلُّ علی ثبوت الکلام و النفسانی غیر معقول*» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳). حنابله گویند کلام خدا اصوات و حروف قدیم و ازلی است؛ بنابراین قرآن به اعتقاد ایشان قدیم است. کرامیه گویند که کلام خدا از اصوات و حروف حادثه تشکیل شده؛ لکن قائم به ذات خداوند است. اشاعره قائل به کلام نفسی شده، می‌گویند کلام خدا معنای بسیط قائم به ذات اوست (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۹۶-۱۹۱). و مراد ایشان از کلام نفسی، مقصودی است که در ذهن پدید می‌آید و سپس در قالب الفاظ منتقل می‌شود. با این توصیف، اشاعره و ماتریدیّه معتقدند که کلام خداوند، کلام نفسی است و حرف و صوت نیست و قدیم و قائم بر ذات است.

سنایی هنگامی که با عنوان «ذکر کلام الملک العلام یسهل المرام» درباره قرآن سخن می‌گوید، اعتقاد/شعری را تأیید می‌کند و بر اینکه قرآن قدیم و بدون حرف و صوت است، تأکید می‌نماید:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمتِ حرف

صفتش را حدوث کی سنجد؟ سخنش در حروف کی گنجد؟

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

و دیگر از آن جهت که قرآن، معجزه است. اعجاز در لغت به معنی فوت شدن و از

دست دادن، ناتوانی و یا نسبت دادن عجز به دیگری یا عاجز کردن دیگری است؛ و در اصطلاح، «کاری که تمام نوع بشر را از آوردن نظیر آن مطلقاً عاجز و ناتوان سازند؛ چه یک گروه باشند و چه یک فرد» (رادمنش، ۱۳۷۶: ۳۶). دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن کریم تحقیقات گسترده‌ای شده است: فصاحت و بلاغت، سبک و اسلوب همراه با فصاحت و صرفه از وجوهی است که *خواجہ نصیر* از آنها یاد کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۶). متکلمین شیعی در دوره‌های بعد نیز همین وجوه را نقل کرده‌اند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۹۹).

وجوه اعجاز قرآن در حدیقه

سنایی که گویی در وجوه اعجاز قرآن کریم بر مذهب شیعه رفته، در ضمن بیان جامعیت و فضیلت قرآن، به فصاحت و بلاغت آن نیز اشاراتی نموده است:

وهم حیران ز شکل صورت‌هاش	عقل واله ز سیرِ سورت‌هاش
مغز و نغز است حرف و سورت او	دلبر و دلپذیر صورت او
دل مجروح را شفا قرآن	دل پُردرد را دوا قرآن
تو کلام خدای را بی‌شک	گرنه‌ای طوطی و حمار و اشک
اصل ایمان و رکن تقوی دان	کان یاقوت و گنج معنی دان
هست قانون حکمت حکما	هست معیار عادت علما...

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۷۲)

صفت لطف و عزت قرآن	هست بحر محیط عالم جان
قعر او پر ز درّ و گوهر	ساحلش پر ز عود و پر عنبر...
پاک شو تا معانی مکنون	آید از پنجرهٔ حروف برون

(همان: ۱۷۷)

تر و خشک جهان درون و برون	آنچه موجود شد به کن فیکون
حکم‌هایی که گشت از او محکوم	همه گردد تو را ازو معلوم
بشنواند تو را صفات خدای	گشته پیشت به صدق قصه‌سرای

(همان: ۱۸۱)

او با توجه به روایتی که برای قرآن ظاهری و باطنی قائل است و برای باطن آن باطنی تا هفت بطن (خاتمی، ۱۳۸۶: ۱۵۷)، لایه‌هایی را برای آیات برمی‌شمارد:

نخستین لایه «زفت و تلخ» است و دومین «چون ز ماه سلخ بود» سوم چون «حریر زرد تنک»، چهارم «مغز آبدار خنک»، پنجم «خانه انسان و مایه آرامش دل و جان»، و ادامه می‌دهد:

مغز داند که چیست آن را مغز	حس چه بیند مگر که صورت نغز؟
صفت سیرتش نمی‌دانی	صورت سورتش همی‌خوانی
تن دگر دان، که روح خود دگر است	صورت از عین روح بی‌خبر است
بی‌خبر همچو نقش گرمابه‌ست	حرف با او اگرچه همخوابه‌ست
همچنان است کز لباس تو جان	حرف قرآن ز معنی قرآن
نشود مایل صدف دل حرّ	صدف آمد حروف و قرآن درّ

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۷۴)

توجه به سبک و روش قرآن نیز که یکی از وجوه اعجاز نزد متکلمان است، در لابه‌لای ابیات سنایی محسوس است:

نظم این نکته سخت باریک است	پرده روی روز تاریک است
تا بدانی تو زرّ ناب ز سیم	تا بیایی تو درج درّ یتیم
در میان چیست رمز روحانی؟	در جهان چیست سرّ ربانی؟
روی خوب خود از نقاب سیاه	تا نماید، تو چو مهر و چو ماه

(همان: ۱۷۸)

نظم او چون بنفشه طبری	صورتی همچو سرو غاتفری
گر تو از مرشد خودت پرسی	نصب و رفعتش چو عرش و چو کرسی
لوح محفوظ و سرّ سیر قلم	جرّ و جزم وی از طریق قدم
نقطه‌ها خال سنگ بر رخ هور	حرف‌ها بال روح و پرده نور

(همان: ۱۸۲)

سنایی علاوه بر بررسی جنبه‌های اعجاز قرآن بر پایه فصاحت و بلاغت و وجود ظاهر و باطن در آیات کریمه، که زمینه را برای جاودانگی و ماندگاری قرآن کریم فراهم آورده و جری و انطباق را برای آن ممکن ساخته است و افزون بر ابیاتی که دلالت بر توجه او به سبک و سیاق قرآن دارد و به بعضی از آنها اشاره شد، به موضوعات دیگری هم که در حوزه علوم قرآنی عالمان دین بدان توجه کرده‌اند، پرداخته است؛ حدوث و قدم قرآن،

تأویل آیات قرآنی، و حجیت قرآن در روز قیامت، از جمله این موضوعات^(۳) است: سابقه بحث در حدوث و قدم قرآن، که یکی از مسائل اختلاف‌انگیز و جنجالی در تاریخ علم کلام بوده است، به قرن دوم و اختلاف معتزله با اهل حدیث برمی‌گردد، که بعدها با پیدایش اشاعره در قرن چهارم گسترش یافته و آثار نامطلوب سیاسی - اجتماعی به جای گذاشته است؛ اهل حدیث، اشاعره و ماتریدیّه بر قدیم بودن کلام الله، و معتزله بر حادث بودن آن پای فشردند. نظر شیعه امامیه با این تفاوت که قرآن را محدث می‌داند نه مخلوق، به نظر معتزله نزدیک است.

سنایی در باب دوم حدیقه که اختصاص به کلام الله دارد، آیات و احادیثی در اهمیّت قرآن مجید آورده و سخن احمد حنبل را نیز نقل کرده که «القرآن کلام الله غیرمخلوق و من قال مخلوق فهو کافر بالله العظیم»؛ اما اعتقاد خود را درباره قرآن غیرمخلوق به‌طور صریح بیان نکرده است؛ اگرچه از ابیات آغازین این باب می‌توان اعتقاد به قدیم بودن قرآن را استنباط کرد:

سخنش را ز بس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدوث کی سنجد؟ سخنش در حروف کی گنجد؟

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

و:

چه شماری حروف را قرآن؟ چه حدیث حدث کنی با آن؟

(همان: ۱۷۴)

و در جای دیگر باور خود را به حدوث قرآن اظهار کرده و معتقدان به قدمت قرآن را کافر دانسته است.

گر کند طعنی اندر این نادان گو بکن، نیست بهتر از قرآن
خواند کافر ز جحد دل پر ریم مصحف مجد را به افک قدیم

(همان: ۷۴۱)

و افک قدیم اشاره به این آیه است: *وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسَّ قُلُوبَهُمْ هَذَا* / *أَفْكَ قَدِيمٍ* (سوره احقاف، آیه ۱۱): چون هدایت نیافتند به آن، پس به زودی خواهند گفت این دروغی کهنه است و دیرینه و حکایتی فرایافته از آن پیشینگان، از جمله مجبران از مشرکان... که قرآن را قدیم خوانند و گفتند دروغی است عظیم» (مدرس رضوی، ۱۳۴۴: ۷۶۵).

حجیت قرآن در روز قیامت و گله‌مندی آن از کسانی که به ظواهر قرآن می‌پردازند و از حقیقت آن دورند و به دستورهای قرآن عمل نمی‌کنند، از نکات دیگری است که سنایی در حدیقه بدان پرداخته است:

باش تا روز عرض بر یزدان	گلۀ جان تو کند قرآن
گوید این ماحل مصدق تو	چند باطل کشید بر حق تو
گوید ای کردگار می‌دانی	آشکارا چنان که پنهانی
شب و روزم بخواند با فریاد	داد یک حرف من به صدق نداد
حق نحو و معانی و اعراب	زو ندیدم به صدق در محراب
که بسی لاف زد به دعوی ما	پس ندانست قدر معنی ما

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۸۰)

اما درباره آن دسته از آیات که با استناد به آیه هفتم از سوره آل عمران متشابه و تأویل پذیرند، «تحوّلات بسیار پدید آمده است. بسیاری از اسلاف از تأویل ابا می‌کردند و آیات متشابه را به خدا وامی‌گذاشتند؛ ولی در عین حال از مشبه دوری می‌گزیدند و هرچند بر طبق آنچه در کتاب خدا آمده، است اقرار می‌کردند که خدا چهره و دست پا دارد، ولی می‌گفتند که ما از فهم معانی حقیقی عبارت عاجزیم.

اشعریان می‌گفتند که اینها صفات حقیقی هستند؛ لیکن ما را توان معرفت حقیقت آنها نیست و این همان معنی «بلاکیف» است که در کتب اشعری می‌یابیم. اما متکلمان چون در مقابل ایراد فلاسفه و نصاری قرار گرفتند که می‌گفتند «اگر خدا در عرش و کرسی حلول می‌کند، چگونه در جسم آدمی که اشرف از عرش و کرسی، است حلول نمی‌کند؛ به تأویل بازگشتند و گفتند که منظور از دست، قدرت اوست و از چشم خدا، عنایت او و از پرده برداشتن از ساق، منظور اضطرابی است که در روز قیامت مردم را فرامی‌گیرد» (الفاخوری، ۱۳۵۸: ۱۴۴-۱۴۵).

در حدیقه ابیاتی وجود دارد که از تأویل مفاهیم قرآنی حکایت دارد، در بیت زیر «ید» را «قدرت»، «وجه» را «بقا»، «آمدن خدا» به آسمان را «آمدن حکم» و «نزول» او را «نزول عطا» تأویل کرده است:

ید او قدرت است و وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴)

۲. معراج

از دیگر مباحثی که در حوزه ثبوت خاتم‌الانبیاء^(ص) درباره آن سخن به میان می‌آید، مبحث معراج است که از خواص ختم نبوت به شمار می‌آید و از زمان وقوع مورد فحص و بحث مفسران، متکلمان، محدثان و ادیبان بوده و آرای متفاوت و گوناگون درباره آن عرضه شده است. معراج، به معنی بالا بردن حضرت پیامبر - صلی الله علیه و آله - به آسمان‌ها، هر چند از ضروریات دین ماست، به این لفظ در قرآن نیامده، بلکه با لفظ «إسراء» است (شعرانی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۱۳۱). سفر معراج که وقوع آن به اعتبار آیه نخست از سوره اسراء محقق است، پیش از هجرت و از خانه ام هانی اتفاق افتاده است. از ام هانی نقل است که پیامبر به او فرمود: «ای ام هانی، همان گونه که دیشب دیدی، من نماز عشا را با شما به جا آوردم، پس از آن به بیت المقدس رفتم و در آنجا نماز گزاردم و سپس به طوری که می‌بینی، نماز صبح را با شما به جا آوردم» (الشاطی، ۱۳۷۷: ۱۱۸). مهم‌ترین سؤال درباره معراج رسول خدا^(ص)، جسمانی بودن یا روحانی بودن آن است. از ابن اسحاق نقل است: «در خبری که به من رسیده است، رسول خدا^(ص) می‌گفت: چشمان من می‌خوانند در حالی که قلبم بیدار است و خدا بهتر می‌داند که معراج به کدام یک از آن دو صورت بوده است و پیامبر در معراج آنچه را خدا اراده فرموده بود، به چشم دیده است؛ حال به هریک از دو صورت که بوده است، در حالت خواب یا بیداری، هر دو حق و صدق است» (همان: ۱۱۹).

ابوحنیفه گوید «خبر معراج حق است و ردکننده آن مبتدع و گمراه است. معراج جسمانی است و در حالت بیداری صعود رسول الله به آسمان‌ها بوده است. هر که انکار شب اسراء را از مکه به بیت المقدس کند، کافر است؛ ولی اگر انکار معراج را از بیت المقدس به آسمان‌ها نماید، کافر نیست» (مشکور، ۱۳۶۸: ۴۸۶).

شیخیه معراج رسول خدا را طوری تعبیر می‌کنند که در افلاک خرق و التیام حاصل نیاید؛ زیرا اگر گوییم پیغمبر با همین بدن جسمانی از افلاک گذشت، به خرق و التیام آسمان‌ها لازم آید. گاهی ایشان می‌گویند، که رسول خدا با جسم مادی خود عروج نکرد، بلکه با جسم برزخی خود رفت ... « (همان).

باری، «مسلمانان خلاف کردند در معراج. بعضی گفته نبود و نفی کردند، بعضی گفتند رسول تا بیت المقدس به معراج رفت که ظاهر قرآن بیش از این نیست، و آن

جماعت معتزله‌اند. جماعتی دیگر گفتند رسول‌الله در خواب دید و آن نجاریانند، و بعضی از حشویان (اخباریان عامه نه شیعه) گفتند روح او را به معراج بردند و تن او در مکه بود. آنچه درست است، آن است که رسول^(ع) را به آسمان بردند به نفس و تن او و آسمان‌ها بر او عرض کردند و بهشت و دوزخ بر او عرض کردند و او معاینه بدید» (ابوالفتوح، ۱۳۱۵، ج ۷: ۱۶۷).

نظر سنایی در حدیقه درباره معراج به روشنی معلوم نیست؛ اصل معراج را با استناد به آیات مربوط به آن پذیرفته و کلیات آن را در ضمن ابیاتی بیان نموده است:

بر نهاده ز بهر تاج قدم	پای بر فرق عالم و آدم
دو جهان پیش همتش به دو جو	سرّ مازاغ و ماطغی بشنو
پای او تاج فرق آدم شد	دست او رکن علم عالم شد
بارگیرش سوی ابد معراج	نردبانش سوی ازل منهج
گفت سبحان‌الذی‌أسری	شده زانجا به مقصد اقصی
در شب از مسجد حرام به کام	رفته و دیده و آمده به مقام
بنموده بدو عیان مولی	آیة الصغری و آیة الکبری
یافته جای خواجه عقبی	قبله قرب لیلۃ القربی
شده از صخره تا سوی رفر	قاب قوسین لطف کرده به کف

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵)

البته گاهی از بعضی از ابیات می‌توان نظر سنایی را مبنی بر جسمانی بودن و یا روحانی بودن معراج استنباط کرد، مثلاً از ابیات:

چون بدین جایگه سفر کرده	خاک آنجای با خود آورده
خورده با آب و پاک بنشسته	ز آب گردش چو آسمان شسته

(همان: ۱۹۷)

می‌توان جسمانی بودن معراج از ابیاتی مانند دو بیت زیر دریافت:

دیدم از دل به دیده لاهوت	در جوامع صوامع ملکوت
لطف فردوس را پسندیدم	قهقهر زندان عدل هم دیدم

(همان: ۲۰۲)

۳. معجزات دیگر

علاوه بر قرآن و معراج، که دو معجزه ممتاز و برجسته پیامبر اکرم (ص) اند، معجزات دیگری هم برای آن حضرت نقل کرده‌اند که تعدادشان در بعضی از کتب کلامی به بیش از بیست می‌رسد. سنایی از میان این معجزات به شق القمر، ماجرای غار ابوقبیس و پرده‌داری عنکبوت که در شب هجرت و برای رهایی پیامبر از دست دشمنان اتفاق افتاد، و همچنین به سخن گفتن سوسمار اشاره کرده است.

درباره شق القمر در ابیاتی ضمن بیان اینکه پیامبر امی دست به قلم نبرده و از نوشتن دم نزده است، می‌گوید: «آن کسی که با سرانگشت خود ماه را به دو نیم می‌کرد، هیچ‌گاه از قلم سیاه و نوشتن دم نزد و دعوی کتابت نکرد» (ر.ک. مدرّس رضوی، ۱۳۴۴: ۱۱۲-۱۱۵).

حرف کاغذ همی سیاه کند کی دل تیره را چو ماه کند؟
آن بنان کاو میان چو ماه زدی کی دم از خانه سیاه زدی؟

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۹۸)

درباره پرده‌داری عنکبوت بر در غار کوه ابوقبیس و اینکه چون پیامبر اکرم (ص) برای گریز از دست دشمنان و هجرت به مدینه به در غار رسید، با/بوبکر به درون غار شد، خدای تعالی دو کبوتر بفرستاد تا بیامدند و بر در غار تخم گذاشتند و عنکبوت را بفرستاد تا بیامد و به در غار بتنید و با این وضع، دشمنان به هیچ روی گمان نکردند که ممکن است محمد (ص) در درون غار باشد:

هر که را عون حق حصار شود عنکبوتیش پرده‌دار شود

(همان: ۷۴)

و درباره سخن گفتن سوسمار به درخواست یکی از معاندین که سوسمار را در دست خود پنهان کرده بود، می‌گوید:

سوسماری ثنای او گوید ازدهایی رضای او جوید...

(همان)

صفات پیامبر

۱. عصمت

از جمله صفات و ویژگی‌هایی که برای پیامبران عموماً و برای پیامبر اکرم (ص) خصوصاً ذکر کرده‌اند، «عصمت» است. درباره عصمت انبیاء، متکلمان اختلاف نظر دارند؛ بعضی

از معتزله، مانند *ابوعلی جبّایی*، ارتکاب گناه کبیره را از پیامبران قبل از بعثت آنان جایز می‌دانند و بعضی دیگر از معتزلیان، مانند *قاضی عبدالجبار*، می‌گویند گناه کبیره از انبیاء سر نمی‌زند؛ ولی گناهان صغیره ممکن است و هیچ منافاتی با مقام رسالت و نبوت آنها ندارند (همدانی، ۱۹۶۵: ۵۷۳). اشاعره به‌طور مطلق کبایر را منع کرده و صغایر را سهواً تجویز کرده‌اند (مقداد، ۱۳۷۰: ۱۲۷) اما در بعضی از منابع کلامی از جانب اشاعره گفته‌اند: «*لأنّ النبىء عليهم الصلوة، معصومون، أی لا یصدر عنهم ذنبٌ و لو صغیرة سهواً*»؛ یعنی پیامبران همگی معصوم‌اند و هیچ گناهی، حتی گناه صغیره به صورت سهوی، از آنها صادر نمی‌شود. *خواجه نصیر معتقد است: «و یجب فی التنبی العصمة لیحصل الوثوق فیکصل الغرض و لوجوب متابعتیه و ضدها و الإنکار علیها»* (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۳)؛ یعنی عصمت برای پیامبر به دلیل حصول اطمینان و دست‌یابی به هدف و غرض بعث و ضرورت پیروی از پیامبر و سرپیچی نکردن از دستور ایشان و همچنین به سبب آنکه لازم نباشد او را از منکر باز دارند، واجب است. *فاضل مقداد* با این باور که نفی عصمت، نفی غرض از بعثت است، می‌گوید: «*لأنّ لولا ذلك لو یحصل الوثوق بقوله فانتفت فائدة البعثة و هو محال*» (مقداد، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

سنایی در بعضی از ابیات حدیقه بدون اینکه دیدگاه خود را آشکارا درباره کیفیت عصمت پیامبر اکرم^(ص) اعلام کرده باشد، به عصمت پیامبر^(ص) اشاره کرده است؛ برای نمونه:

نوح در حصن عصمت جسته روح در چاکری کمر بسته
 اخترش قهرمان راه ملک عصمتش پاسبان شاه فلک
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۲۰۸)
 (همان: ۲۱۷)

۲. فضیلت پیامبر^(ص) بر ملائکه و سایر انبیاء

عموم متکلمان بر این عقیده‌اند که پیامبر اکرم^(ص) از فرشتگان و پیامبران برتر و افضل است. علامه حلی در شرح عبارت: *و هو أفضل من الملائكة و کذا غیره من الانبیاء لوجود المصداق للقوة العقلية و قهره علی الإنقیاد علیها* (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۷)، علت برتری انبیا بر فرشتگان را چنین بیان کرده است که انبیاء «شبهوت و غضب و ملکاتی ضد قوه عقلیه دارند و آن ملکات را مقهور و فرمانبردار عقل ساختند و معصوم ماندند؛ اما

فرشتگان که معصوم‌اند، ملکاتی از قبیل شهوت و غضب ندارند» (حلی، ۱۳۵۱: ۵۰۶).

سنایی به روش کلامی خویش به این موضوع اشاره دارد:

شرفش بهر قال و قیلی را دحیه کرده است جبرئیلی را
جبرئیل از کرامتش در راه بر فلک جمله گشته شاهنشاه
قدر او بام آسمان برین خلق او دام جبرئیل امین

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۹۲)

و در بیان داستان معراج پیامبر اکرم^(ص) که در غالب متون منظوم از جمله حدیقه بدان اشاره شده است، به ناتوانی جبرئیل در همراهی پیامبر اشاره کرده است:

شب معراج چون به حضرت رفت با هزاران جلال و عزت رفت
چون به رفر رسید روح امین جست فرقت ز مصطفای گزین
جبرئیل از مقام معلومش بازگشت و بماند محرومش
گفت شاه، کنون تو خود بخرام که مرا بیش از این نماند مقام ...

(همان: ۲۲۴)

و در ادامه با توجه به حدیث «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَهُ لَأَخْتَرْتُ بِسُبْحَاتِ الْجَلَالِ» (خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۵) از قول جبرئیل می‌گوید:

بیش از این گر بیابم انگشتی یا بر این روی آورم پستی
همچو انگشت سوخته سر و پشت گردهم پا و پنجه و انگشت

(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۲۴)

و با توجه به آیه شریفه: قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (اعراف، آیه ۲۳)، به توبه آدم و پذیرش توبه او به برکت وجود پیامبر اکرم^(ص) اشاره کرده است:

از پی خجالت آدم از دل و جان بر درت رینا ظلمنا خوان

(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۰۷)

نمونه‌های دیگر:

انبیاء ریخته هم از زر او هرچه‌شان نقد بود بر سر او

(همان: ۱۹۰)

او سری بود و عقل گردن او او دلی بود، انبیاء تن او

(همان)

خلق از او برگرفته عزّ و شرف	او چو در بود و انبیاء چو صدف
همتش الرفیق الأعلى جوی	عزّتش لانبیّ بعدی گوی
رقم او بود قسمت جان را	تختۀ خاک امر یزدان را
انبیاء گرچه محتشم بودند	جملگی صفر آن رقم بودند
بیش بودند نز پی دونیش	بیش بودند بهر افزونیش
گرچه پیشند، بیش از این چه	پیشی صفر پیشی رقم است
نوح در حصن عصمت جسته	روح در چاکری کمر بسته
تاج بر سر نهاد، میکائیل	غاشیه بر کتف نهاده خلیل
موسی سوخته بر آذر تو	اُرنی گوی گشته بر در تو
با ثنای تو عقد بسته به هم	در عزب‌خانه عیسی مریم
رفعت ادريس از ثنای تو یافت	سدره جبریل از برای تو یافت...

(همان: ۲۰۱)

همان گونه که از مفاهیم ابیات برمی آید، سنایی پیامبر اکرم (ص) را بر سایر انبیاء و نیز فرشتگان برتری داده و به روش غالب متکلمان سخن گفته است.

۳. صفات دیگر

علاوه بر این، صفات دیگری را نیز برای پیامبر اکرم (ص) ذکر کرده و پیامبر را بدان صفات مدح نموده است، که از آن جمله شرح صدر ایشان است که در قرآن کریم (سوره انشراح، آیات ۱ و ۲) بدان تصریح شده است:

همه خلق وفا و بسط و فرح	شرط این نعمت‌ها ألم نشرح
سینه او گشاده روح نخست	هرچه جز پاک دید، پاک بشست

(همان: ۲۰۰)

(همان)

دیگر اینکه پیامبر به استناد حدیث قدسی لولاک لما خلقت أفلاک (حسین استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۳۰) غرض اصلی خلقت است:

دنیا آورده در قَدَم، او بود غرض حکمت قَدَم او بود
(همان: ۲۱۴)

غرض او بد ز گردش عالم خواننده او و طفیل او آدم
(همان: ۲۱۵)

اینکه اول چیزی است که خدا آفریده است: «در خبر آمده است که اول چیزی که خدا بیافرید، نور محمدی بود؛ چون امام در ازل او بود؛ لکن به بعث آخر آمده؛ تقدّم او که در باطن به اوّل ثابت بود، به ظاهر در وقت رسالت پیدا کرد تا خلق را امامت او ظاهر شود» (مدرس رضوی، ۱۳۴۴: ۳۲۳).

بوده اوّل به خلقت و صورت و آمده آخر از پی دعوت
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴)

زاده از یکدگر به علم و به دم آدم از احمد، احمد از آدم
(همان: ۱۹۶)

آنچه گفت احمد آن رسول گزین اوّل الخلق و آخر البعث این
(همان: ۲۲۸)

نتیجه‌گیری

سنایی که شاعری متدین و متشرّع است، می‌کوشد تا در آثارش، از جمله حدیقه، به مباحث کلامی بپردازد. عمق اندیشه و کلام سخته و پخته او همراه با تمایلات عارفانه و تأملات شاعرانه، درک مطالب کلامی را در حدیقه مشکل می‌کند. تحقیقات درباره دیدگاه‌های کلامی سنایی، نشان می‌دهد که انطباق اندیشه‌های کلامی او با یک مذهب کلامی مشخص مقدور نیست. تمایلات کلامی او در حدیقه به مذهب شیعه کم نیست. بحث نبوت خاصه در حدیقه گستردگی ویژه‌ای دارد. نگاه او به حدوث و قدم قرآن در همه جا یکسان نیست و شاید این موضوع و موضوعات مشابه آن بتواند تغییر مذهب را در زندگانی سنایی تأیید کند. هر چند تأویل قرآن را رد می‌کند، خود گه‌گاه به تأویل آیات پرداخته است. معراج را، هم به صورت جسمانی و هم روحانی طرح کرده، اما نظر صریح و روشنی عرضه نکرده است.

فضیلت پیامبر اکرم^(ص) را بر سایر پیامبران و فرشتگان پذیرفته است. به عصمت پیامبر معتقد است و وجود نبی اکرم^(ص) را غرض اصلی خلقت و نخستین آفریده می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۱، تمهید الاصول، ص ۴۴۶، شرح تجرید، ص ۲۷۳ و الاقتصاد، ص ۲۵۷.

۲. علامه حلی در ردّ شبهه براهمه و در شرح عبارت «و شبهة البراهمة باطله بما تقدم» که خواجه نصیر آن را پس از بحث در فواید بعثت نقل کرده است، می‌نویسد: «گویند اگر پیغمبران چیزی موافق عقل آورند، عقل از آنها بی‌نیاز است و اگر مخالف عقل آورند، نباید پذیرفت. جواب آن است که اگر موافق عقل آورند، تأیید عقل می‌کند و لطف است و اگر عقل در آن حکم نکند، یعنی بدان راه نداشته باشد، شرع تأسیس حکم می‌کند» (حلی، ۱۳۵۱: ۴۸۵). مقایسه شود با نظر جوینی در: الارشاد، ۳۰۳-۳۰۷ و شیخ طوسی در: الاقتصاد: ۲۵۷.

۳. ذکر جلال قرآن (ص ۱۷۲)، در ستر قرآن (ص ۱۷۴)، ذکر هدایت قرآن (ص ۱۷۸)، فی عزة القرآن (ص ۱۷۹)، ذکر تلاوت قرآن (ص ۱۸۱)، ذکر سماع قرآن (ص ۱۸۲)، از موضوعات دیگری است که سنایی در حدیقه به آنها پرداخته است.

منابع

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲) مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلّین، محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- البغدادی، عبدالقاهر (۱۹۴۸) الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، تحقیق شیخ محمد زاهد بن الحسن الکوثری، طبع مصر.
- تفلیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم (۱۳۶۰) وجوه قرآن، به تصحیح مهدی محقق، تهران، بنیاد قرآن.
- حلی، حسن بن یوسف بن علی (۱۳۵۱) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با ترجمه و شرح فارسی ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه.
- خاتمی، احمد (۱۳۷۰) فرهنگ علم کلام، تهران، صبا.
- خاتمی، احمد (۱۳۸۱) گزیده حدیقه سنایی، تهران، پایا.
- خاتمی، احمد (۱۳۸۶) ترجمه، تکمله و بررسی احادیث مثنوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۴) فخر رازی، تهران، طرح نو.
- رادمنش، سیدمحمد (۱۳۷۶) آشنایی با علوم قرآن، تهران، جامی.
- سنایی، مجدود ابن آدم (۱۳۵۴) دیوان سنایی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات سنایی.
- سنایی، مجدود ابن آدم (۱۳۷۴) حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- الشاطی، بنت (۱۳۷۷) با پیامبر، ترجمه و تعلیق سید محمد رادمنش، تهران، جامی.
- شریف، محمدمیان (۱۳۶۳) تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸) نثر طوبی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۵ هـ) مجالس المؤمنین، تهران، چاپخانه اسلامیه.
- شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳) تحقیقی در مسائل کلامی، تهران، امیرکبیر.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۸) تاریخ ادبیات ایران، تهران، فردوسی، جلد ۲.
- صفایی، احمد (۱۳۶۸) علم کلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷) تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- غزالی، محمد (۱۳۶۰) کیمیای سعادت، به تصحیح حسین خدیو جم، تهران، علمی - فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰) احادیث مثنوی، تهران، امیرکبیر.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴) گزیده گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری.

- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲) سرمایه ایمان، به کوشش صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهرا.
مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۴۴) تعلیقات بر حدیقه الحقیقه، مؤسسه مطبوعاتی، تهران، علمی.
مشکور، محمدجواد (۱۳۴۴) تاریخ مذاهب اسلام (ترجمه الفرق بین الفرق)، تهران، شرق.
مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸) تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم.
مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸) سیر کلام در فرق اسلامی، تهران، شرق.
مقداد، فاضل (۱۳۷۰) شرح باب حادی عشر علامه حلی، تهران، امیرکبیر.
همدانی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵) شرح الأصول الخمسه، ناشر، عبدالکریم عثمان، قاهره.
ولدی، علی محمد (۱۳۷۰) تاریخ علم کلام، تهران، بعثت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی