

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چ ۴، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

واینسهایمر، جوئل، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس،

۱۳۸۱.

هاروی، دان ا، *دایرة المعارف دین*، زیر نظر میرچایلیاده، ج ۶، ۱۹۸۷.

هایدگر، گادامر و دیگران، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چ ۲،

تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.

Gadamer Georgia Warnke, Hermeneutics, 1994.

Heidegger, Martin, *The origin of the work of Art, in poetry language thought.*

The American Heritage Dictionary, Houghton Mifflin Company, 1607-1985.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اندیشه توحیدی در آثار سنایی

دکتر خدابخش اسداللهی *

asadollahi@uma.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۵

مسئله اساسی در این پژوهش، اندیشه توحیدی در آثار سنایی است. این اندیشه، بخش مهمی از اندیشه‌های اغلب عارفان مسلمان را تشکیل می‌دهد. نگارنده در سه بخش سعی کرده تا اندیشه توحیدی را در آثار سنایی بیان کند. به همین منظور، پس از ذکر توحید و اقسام آن، در بخش اول گفته - است که - - - - - مراد سنایی از توحید وجودی، تأکید بر جنبه شهودی آن است. در بخش دوم نیز ابن-عربی وار، راه‌های معرفت‌الله را با بحث در باره مشخصه‌هایی چون خودشناسی، اسما و صفات الهی، تشبیه و تنزیه، اقرار به خلق افعال بندگان ذکر کرده است. در بخش سوم، پنج شرط مهم را به‌عنوان شرط‌های اصلی تحقق توحید از منظر سنایی برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: رفع تعینات بشری، اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. هدف از این مقاله، بررسی و اثبات امکان ستایش و شناختن و شناساندن باری تعالی است به‌گونه‌ای که بتوان به «تشبیه در عین تنزیه» و «تنزیه در عین تشبیه» (درس - - - - -) (درس - - - - -) به‌شیوه قرآنی) قائل شد، به‌ویژه که عارفان بزرگ پس از وی، مانند عطار و مولوی گسترش دهنده دیدگاه توحیدی او هستند.

واژگان کلیدی: توحید، شهود، اسما و صفات الهی، خلق افعال، تشبیه و تنزیه.

طرح مسئله

توحید، به‌ویژه مرتبه عالی آن (توحید وجودی)، همواره از مسائل اساسی و بحث‌انگیز نزد عارفان مسلمان بوده است. آنان این اندیشه را که از سوی ابن-عربی مطرح شده از شطحیات دانسته و به توجیه کثرت و اثبات وحدت پرداخته‌اند. لذا صاحبان این اندیشه، در معرض اتهامات بددینی و کفر قرار داشته‌اند. توحید وجودی مبتنی بر شهود نه تنها مورد پذیرش عارفان مسلمان است، بلکه از آن رو که بر پایه آیات و احادیثی همچون: «لیس کمثله شیء» و هوالسمیع البصیر» (شوری / ۱۱)، «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، ص ۱۱۵)

و ... بنا شده، دارای مقبولیت شرعی نیز است. عارفان حقیقی با استناد به کلام‌الله تعالی و احادیث، انسان را به این نوع معرفت‌الله که با دوری از عقل ناقص و از راه‌هایی چون شناخت اسما و صفات الهی، معرفت نفس و ... قابل حصول است، فرامی‌خوانند. در اندیشه دینی سنایی نیز ضمن اینکه همواره خداوند صاحب جلال و تقدس است و در ورای مخلوقات و دور از دسترس اوهام و عقل و حواس قرار دارد، نظریه تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه را مطرح می‌کند.

عارف در سایه وحدت حقیقی، با توفیق در رفع تعینات نفسانی، به موجب آیه «یوم نطوی السماء کطی السجل ...» (انبیاء / ۱۰۴) بساط کثرت را درهم می‌نوردد و تنها به مشاهده حق تعالی می‌پردازد. البته وی این معرفت را از آن خود نمی‌داند و معتقد است که این، در حقیقت، همان معرفت حق به خویش است.

این مقاله درصدد است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و فهم و درک آثار برخی از عارفان بزرگی چون عطار و مولانا باشد، همچنین با بررسی و فهم دقیق مبحث توحید که از موضوعاتی است که برخی از اصول و فروع آن مورد اختلاف وحدت‌وجودیان و متکلمان شریعت‌گرا واقع شده است، به این مشاجره‌ها پایان دهد.

هدف این مقاله، پژوهش و اثبات امکان ستایش و شناساندن باری تعالی است، به گونه‌ای که بتوان به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه (درست به شیوه قرآنی) قائل شد. از منظر سنایی، این نوع خداشناسی در سایه شناخت اسما و صفات حق، قبول حاکمیت اراده خداوند بر افعال انسان و رفع تعینات بشری به دست می‌آید و به ایجاد وحدت عقیده بین مسلمانان می‌انجامد. هدف فرعی ما نیز این است که خواننده با تأمل در نمونه‌های شعری و غیر آن بتواند میزان و نوع رویکرد عرفانی و کلامی سنایی را در زمینه توحید دریابد و به تجزیه و تحلیل نمونه‌هایی از این دست از دیگر عارفان بپردازد.

با توجه به مطالب فوق به دو پرسش مهم باید پاسخ داد: ۱. با توجه به دیدگاه‌ها و تعابیر مختلف عارفان از توحید، اندیشه توحیدی سنایی چیست؟ ۲. از منظر

سنایی چگونه می‌توان به این توحید که بدون آن، امکان تقریب بین مذاهب ممکن نیست، رسید؟ و شروط وصول و تحقق این توحید کدام‌اند؟

شایان ذکر است که برخی از اندیشه‌های سنایی بیشتر مورد بررسی محققان قرار گرفته است. مانند تأثیرگذاری علم کلام بر شعر شاعران زبان فارسی تا عطار نیشابوری و نیز تأثر سنایی از الهیات (نک: آصفی، آسمان و خاک)؛ بررسی مسائل اجتماعی عصر سنایی و نیز تفسیر برخی از قصاید سنایی، در زمینه‌های گوناگون اخلاقی، اجتماعی، عرفانی و دینی (نک: شفیع کدکنی)؛ افق‌های شعر و اندیشه‌های سنایی (نک: زرقانی، زلف‌عالم‌سوز)؛ تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی حکیم سنایی (نک: دبروین، حکیم اقلیم عشق). اما تمایز و نو بودن این مقاله از آن جهت است که در آن موضوع عرفانی، کلامی توحید از منظر سنایی به گونه‌ای شفاف و با هدف اتحاد مسلمانان مطرح شده است، طوری که با وجود تلاش‌های صورت گرفته، جای این گونه نگاه‌ها در سایر تحقیقات خالی است.

وی به واسطه نگاه عمیق عرفانی و نیز تسلط به کلام اسلامی، توحید اسلامی را از افراط در تشبیه و تفریط در تنزیه ذات الهی دور کرد و در مسیر قرآنی آن که همان قول به «هم تنزیه، هم تشبیه» و «نه این، نه آن» است، وارد ساخت و به‌طور روشن نظریه وحدت وجود ابن عربی را به سوی مفهوم وحدت شهودی آن گسترش داد. اندیشه توحیدی سنایی این مسئله را ایجاد می‌کند که موضع توحیدی وی در مقایسه با مواضع گروه‌های دیگر، بر اساس کدام نظریه و یا مکتب عرفانی است و همچنین این پرسش را مطرح می‌کند که راز اتحاد دل‌های مسلمانان چیست؟

توحید و اقسام آن

توحید عبارت است از: گواهی دادن به یگانگی الله تعالی در ذات و پاکی وی از هر گونه

شریک و فرزند. شهادت دادن به یگانگی او در صفت‌هایی که در آن بی‌شبهه است و نیز گواهی دادن به یگانگی خدا به نام‌های حقیقی ازلی (انصاری، صد می‌دان،

ص ۲۱۱-۲۱۰).

توحید یعنی خلاصی از فطرت، سوختن کثرات در آتش توحید، غرق بحر توحید شدن: نشیندن، ننگریستن، نگفتن، نیندیشیدن، نبودن و جان جهان دانستن حق تعالی و از شرک خفی، مانند اثبات وجود غیر برای ممکن، محدث، عقل، نفس، اجرام، افلاک، عناصر و موالید و ... صاحب آن بری داشتن (بابا افضل، ص ۴۶۵، ۳۷۶، ۱۴۹).

توحید ذاتی: آن است که ذات خدا یگانه است و شبه و نظیری ندارد (نک: مطهری،

ص ۳۰) و آیاتی همچون: «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) و «و لم یکن له کفواً احد»

(اخلاص / ۴) بیانگر توحید ذاتی است.

توحید صفاتی: توحید صفاتی در زمینه صفات خداوند بحث می کند. از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیع و بصیر بودن که محل اختلاف فرقه‌های مختلف اسلامی است.

توحید افعالی: یعنی همه کارهای انسان با اراده خداوند صورت می گیرد و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست.

توحید وجودی و شهود

از دیدگاه وحدت وجود ابن عربی که باید او را مشهورترین مبلغ آن در جهان اسلام بدانیم، رابطه خدا و خلق، رابطه بنا با خانه یا خیاط با لباس نیست، بلکه از این منظر، خلق عین حق است و بین آن دو جدایی نیست. عالم وجود پرتو تجلی حق است؛ ساخته‌ای جدا از وی نیست، بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر شده است. عارفان برای تفهیم این مقصود، مثال‌هایی را به کار می‌برند. نور از معروف‌ترین و رساترین این مثال‌هاست که در ذات خود واحد، بسیط و بی‌رنگ است، اما دارای مظاهر و تجلیات متکثر و از حیث شدت و ضعف و همچنین از جهت رنگ متفاوت و متنوع است. نور مهتاب با نور آفتاب، نور شمع با نور برق و نور قرمز با نور زرد و کبود متفاوت است. اساس این تشبیه که وجود حق را در حکم نور مجسم می‌کند، در قرآن هست (ابن عربی، فصوص-الحکم، ص ۱۴۳-۱۴۲).

شهود معرفتی است که مورد باور بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان است. این واژه که از واژه "شهد" به معنی حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن اخذ شده است، یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است. واژه شهود را رؤیت حق به حق می‌گویند. منظور از شهود عرفانی آن است که عارف، ملکوت خدا را شهود کند. سرانجام و آخرین مرتبه این شهود، حالت جذب و فناى مطلق نام دارد که در این مرحله، عارف همه چیز، از جمله خود را کاملاً از یاد می‌برد و مستغرق در خداوند می‌شود و چیزی غیر از مشهود در وی تأثیر نمی‌کند. اهل تصوف، شهود را به معنی حضور در دل می‌دانند. همان‌گونه که عزالدین کاشانی می‌گوید:

مراد از شهود حضور است. هر چه دل حاضر آن است، شاهد آن است. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن. صوفیان مشهود را شاهد گویند، به سبب آنکه هر چه دل حاضر آن بود، آن چیز هم حاضر دل خواهد بود و هر گاه لفظ شاهد را به طور مطلق بر صیغه واحد استعمال کنند، مرادشان حق تعالی و تقدس است و وقتی به صیغه جمع، شواهد گویند، مرادشان خلق است، به جهت وحدت حق و کثرت خلق. اما چون لفظ شهود را به صورت مجرد گویند، مرادشان حضور حق است. چه، دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق است (ص ۱۴۱).

۱. سنایی و اندیشه توحیدی

برخی از نظریه پردازان، عرفان اسلامی را به دو صورت عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه تقسیم کرده‌اند و برای هر کدام وجوه تمایز قائل شده‌اند. به‌زعم آنان، تصوف عابدانه بیشتر بر زهد، عبادت، مجاهدت، رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار تأکید دارد. سهروردی، ابن عربی و ابن فارض را نیز صاحبان و مروجان این روش می‌دانند، اما عرفان کسانی نظیر عطار، مولوی و حافظ را از آن رو که شامل وجد، سماع، قول و ترانه و اشعار می‌شود، عرفان عاشقانه نام نهاده‌اند (کاشانی، مقدمه مصباح الهدایه، ص ۸۵-۸۴). قائلان به این

نوع دسته‌بندی از عرفان اسلامی، سنایی را نیز از گروه دوم دانسته‌اند (مرتضوی، ص ۷۴).

صاحب اثر عرفان نظری، این نوع تقسیم‌بندی را از آن‌رو که در آن، مراحل ناقصی از عرفان در برابر مراحل کامل آن، به صورت مکتب مستقل مطرح شده، بدون مبنا و غیر اصولی دانسته و معتقد است که مثلاً مصادیق عرفان عابدانه یا به زمینه‌های عرفان (عبادت و زهد) مربوط‌اند، یا به مراحل اولیه سیر تکاملی این مکتب... (یثربی، ص ۲۰۰-۱۹۹).

ابن عربی ضمن تدوین اصول تعالیم عارفان پیشین، اصول و مسائل مهمی را به ابتکار خود، بر آن افزود. از قبیل مسائلی چون: اعیان ثابت، اسما و صفات حق-تعالی، وجود، ولایت و ... بدین ترتیب عرفان نظری از طریق آثار وی نظم و کمال خود را به دست آورد (همان، ص ۱۸۲). به طوری که تمام بزرگان این فن از نظام تعالیم او پیروی کرده و به شرح و توسعه آن پرداخته‌اند.

سنایی گاهی در زمینه مقام انسان و عالم هستی همچون ابن عربی می‌اندیشد. به گونه‌ای که اگر این اندیشه‌ها از خود سنایی باشد، باید اقرار کرد که اندیشه انسان کامل را که از ابداعات ابن عربی است، او وارد شعر فارسی کرده است. همچنین وی در فاصله سه مسئله معرفت‌الله، جهان و انسان، ظریف‌ترین اندیشه‌های عرفانی را ارائه کرده و نظام عرفانی کاملی را در دیوان و حدیقه الحقیقه تبیین ساخته است. این جهان‌بینی همان است که عطار و مولوی آن را به اوج رسانده‌اند (شفیعی کدکنی، ص ۴۴).

البته پیش از سنایی، برخی از مسائل مهم عرفان و تصوف، نظیر محبت، فنا، مکاشفه، وحدت، رفع انیت و معرفت و شهود توسط بزرگانی چون: بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج و ... مطرح شده بود. اما سنایی از جمله عارفانی است که افکار و اندیشه‌های بلند آنان را گسترش داده و تبیین کرده است و به عارفان بزرگی همچون: عطار و مولانا سپرده است. وی در تأیید سخنان شطح-آمیز بایزید و حسین منصور حلاج می‌گوید:

... پس زبانی که راز مطلق گفت بود حلاج کو أنا الحق گفت ...
نه ز بیهوده گفت و نادانی بایزید ار بگفت سبحانی ...

(سنایی، حدیقه،

ص ۱۱۳)

راست گفت آن کسی که از سر حال گفت: دع نفسک و تعال (همان،

ص ۱۱۴)

هر که او با یزید نفس ساخت حالت بایزید را چه شناخت؟ (همان،

ص ۶۳۲)

بر این اساس می توان گفت: سنایی از جمله عارفانی است که اصول ظاهری آرای صوفیان وحدت وجودی در نزد وی محفوظ مانده و ممکن است تنها طرز تلقی و تعبیر وی در بیان آن اندیشه تغییر یافته باشد.

برخی از اندیشمندان شرق و غرب بر اساس برخی از مناقشات و اختلافات بین عرفا، عارفان معتقد به وحدت وجود را از عارفان معتقد به وحدت شهود، جدا می دانند (نک: نیکلسون، ص ۶۱)؛ اما باید دانست که اصطلاحات وحدت شهود و وحدت وجود، از تعبیرهای مربوط به مراحل و مقامات سلوک است، نه اینکه گویای دو نوع بینش جداگانه در عرفان اسلامی باشد (یثربی، ص ۱۹۸).

از منظر عارفان، توحید خدا، عبارت است از: دانستن قدم او از حوادث. «یعنی بدانی که اگر سیل در دریا باشد، اما نه دریا باشد» (انصاری، طبقات- الصوفیه، ۱۷۲؛ عطار، تذکره الاولیاء، ص ۵۱۹). طبق علم کلام، تنها خداوند قدیم (همیشه موجود) است و همه عالم هستی از جمله انسان حادث (مسبق به عدم) به شمار می آید (حلی، ص ۴۸-۴۷). سنایی بر قدم ذات حق تعالی و ممکن-الوجود بودن تمام صنع وی این گونه تأکید می کند:

صنع او را مقدم است عدم ذات او را مسلم است قدم

(حدیقه، ص ۸۷)

وی انسان را طفلی می داند که هیچ مناسبتی با خدا ندارد. بنابر این توان سخن گفتن در باب او را ندارد:

تا ابد با قدم حدث طفل است ...

(همان، ص ۱۲۷)

تو حدیثی نفس مزین قدم ای ندانسته باز سر ز قدم

(همان، ص ۱۱۰)

... ای حدث با قدم چه کار تو را؟

(همان، ص ۱۰۹)

در جایی نیز عالم صورت و محدثات را درخور عز لایزالی نمی‌داند. از جمله می‌گوید:

صورت از محدثات خالی نیست درخور عز لایزالی نیست

(همان، ص ۶۵؛ نک: همان، ص ۱۲۷ و ۱۱۰ و ۱۰۹)

(۶۴ و)

در سخنان صوفیه آنچه خلأ بین حادث و قدیم را پر می‌کند و آن‌دو را باهم جمع می‌کند، توحید وجودی (وحدت وجود) است که بدون شائبه اتحاد و حلول، هرگونه غیریت میان خلق و خدا را از بین می‌برد. با وجود انکار و تخطئه آن از سوی برخی از مشایخ، تجربه شهودی آن در نزد قدما نیز هست (نک: عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۳۸-۲۳۵).

البته اگر توحید وجودی، حق را در خلق مخفی سازد، تفاوتی با کفر و الحاد ندارد. از این رو حکما و عارفان هم از این نسبت دوری جسته‌اند، اما این سخن که طریقه مذکور عالم را در خداوند محو کند و ماسوی‌الله را عدم بشمارد، به-تنهایی مستلزم انکار و نفی حق تعالی نیست. صورت شهودی این طریقه که تجربه عارف را در مرتبه فنا تعیین می‌کند، در نزد مشایخ دیگر نیز هست و مراد از آن هم نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر نیست. بلکه مراد از آن نفی شهود ماسوی‌الله است و این امری است که شاعران عارف از جمله سنایی به‌طور مکرر بدان اشاره دارند (نک: سنایی، حدیقه، ص ۶۹-۶۸؛ تصوف اسلامی، ص ۳۹-۳۸).

سنایی آنجا که می‌خواهد قول «لا» را در کلمه شهادت جاروبی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود همچون غبار فرو روید، درحقیقت به همین نفی خلق در برابر خداوند به مفهوم شهودی آن نظر دارد و مثل این است که عالم وجود

را از همه چیز نفی و طرد می کند تا آن را درحقیقت مطلقه‌ای منحصر نماید.
وی در این باره گفته است:

خیز تا زاب روی بنشانیم گرد این خاک توده غدار ...
پس به جاروب لا فرو روییم کوکب از صحن گنبد دوار

(دیوان، ص ۱۹۷)

همچنین می گوید:

تا به جاروب لا نروبی راه نرسی در سرای الا الله

(حدیقه، ۱۳۹)

وی از اینکه در میدان اثبات توحید با تیغ نفی ماسوی‌الله، هر قرینی را که از ماسوی‌الله باشد (عالم وجود)، نفی و قربانی می کند، مشخص می شود که در مسئله وحدت وجود، به مفهوم وقوعی آن نظر ندارد، بلکه ناظر است به جنبه شهودی آن، که عبارت از مرتبه شهود فناست و با ریاضت و مجاهده سالک محقق می شود. سنایی در همین زمینه خطاب به سالک راستین می گوید:

... قاری سوره مجاهده‌ای قابل لذت مشاهده‌ای

(مثنوی‌ها، ص ۱۴۶)

همچنین می گوید:

جهد آن کن تا ببری منزل اندر نور روح تا نمایی منقطع در اوسط ظل و
ظلال ...

(دیوان، ص ۳۵۳)

(۳۵۲)

پس وحدت وجودی سنایی اغلب بر جنبه شهودی و دریافتی مبتنی است. به همین دلیل وی اغلب، خود را به بسط دقایق مسئله و رفع اشکال‌های محتمل نظری آن متعهد نشان نمی دهد و چون آنچه را بیان می کند، تجربه شهودی خود اوست، لازم نمی بیند مخاطب را که با این تجربه‌ها ناآشناست، زیاد درگیر سازد و بدون درنگ در مسائل مطرح شده، با اعلام اینکه همه از شناخت کامل حقیقت عاجزند، از موضوع بحث خارج می شود (حدیقه، ص ۶۱، ۶۰). البته این عقیده با مذاق برخی از عارفان همچون علاءالدوله سمنانی که از نظریه پردازان وحدت شهود به شمار می رود، سازگار نیست. وی برای رعایت ادب مقام الهی،

ذکر سخنانی را که دور از ساحت مقدس مقام الهی است و یا ظاهر آنها برای عقیده مبتدیان زیان می‌رساند، نمی‌پسندد. در این باب می‌گوید: برخی از بزرگان مانند ابن عربی در نوشته‌های خود از واقعاتی سخن رانده‌اند که ممکن است برای افراد مبتدی در دین مضر باشد. مثلاً وی می‌نویسد: «رأيت ربي جالساً على كرسيه فسلم على فاجلسني على كرسيه و قام بين يدي و قال انت ربي و انا عبدك». به جای صرف سخنانی از این قبیل که مورد انکار مردم عادی واقع می‌شود، بهتر آن بود که شرح آنها نیز نوشته می‌شد تا خلق به تشویش و زحمت نمی‌افتادند (سمنانی، ص ۱۶۳).

البته برخی از سخنان وی برای دور کردن مخاطبان، به‌ویژه عامه ناس از برخی از شبهات محتمل دینی در نهایت صراحت بیان می‌شود. مثلاً در زمینه وحدت ادیان با وجود اینکه به این قول ابوسعید ابوالخیر باور دارد که گفته است: «به عدد هر ذره‌ای از موجودات، راهی است به حق ...» (محمد بن منور، ص ۲۹۰) و خود نیز در همین زمینه خطاب به خواص می‌گوید:

راه دور از دل درنگی توست کفر و دین از بی دورنگی توست
لقب رنگ‌ها مجازی کن خور ز دریای بی‌نیازی
کن

بیش سودای رنگ‌ها نپزی گر کند عیسی تو رنگری
هرچه خواهی ز رنگ برداری در یکی خم زنی برون آری ...
کین همه رنگ‌های پرنیرنگ خم وحدت کند همه یک‌رنگ
پس چو یک رنگ شد همه او شد رشته باریک شد چو یک تو شد
(حدیقه، ۱۶۵-۱۶۶)

کفر و دین هر دو در رهت پویان وحده لاشریک له گویان
(همان، ص ۶۰)

اما برای رعایت حال عامه چنین می‌گوید:

نه ز توحید بل ز شرک و شکی است که به نزد تو دین و کفر یکی است
(همان، ص ۲۴۲)

۲. راه‌های معرفت‌الله تعالی

از منظر سنایی عالم آفرینش تجلی پروردگار نیز هست. زیرا در غیر این صورت، وی از طریق موجودات قابل شناخت نبود. وی ضمن اشاره به حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف» (نجم رازی، ص ۲)، معرفت حق را علت غایی آفرینش و راز وجودی خلق معرفی می کند:

گفت: گنجی بدم نهانی من خلق الخق تا بدانی من
(حدیقه،

ص ۷۶)

حکمت از بود خلق معرفت است کنت کنزاً بیان این صفت است
(مثنوی ها،

ص ۹۰)

خودشناسی

انسان در حکم آینه ذات و صفات حق است. چون آینه صاف باشد، به هر صفتی که حضرت در آن تجلی کند، بدان صفت متجلی می شود. هر صفتی که از آینه پدیدار می شود، تصرف صاحب تجلی است، نه آینه. پس اگر این آینه پاک و خالص گردد، سرّ خلیفه الهی این است که او جلوه گاه ذات و صفات خداوند باشد (نجم رازی، ص ۳۲۲؛ ابن عربی، رسائل، ص ۷۳). سنایی، بر همین اساس و نیز به موجب حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، ص ۱۱۵)، نه تنها دل عارف را آینه صفت می داند، بلکه انسان کامل را آینه تمام نمای حق تلقی می کند:

پیش آن کش به دل شکی نبود صورت و آینه یکی نبود
گرچه در آینه به شکل بوی آنکه در آینه بود نه توی
آینه صورت از صفت دور است کآن پذیرای صورت از نور است
نور خود ز آفتاب نبریده است عیب در آینه است و در دیده است
(حدیقه،

ص ۶۸)

از همین روست که وی همچون دیگر عارفان، با استناد به حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (احادیث مشنوی، ص ۱۶۷) خودشناسی (شناخت صفات کمالی در نفس) را مقدمه خداشناسی (شناخت صفات کمالی در خداوند) می-داند و می گوید:

در ره قهر و عزت صفتش کنه تو بس بود به معرفتش

(حدیقه، ص ۶۲)

شایان ذکر است که ارتباط خودشناسی و خداشناسی در زمینه اسما، صفات و افعال صدق می کند، نه در حوزه ذات حق. چه، ذات حق از عالمین بی نیاز است (ن) _____

ابن عربی، فتوحات، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ج ۳، ص ۷۲). از اینکه سنایی در مبحث مربوط، اغلب سخن خود را به صورت استفهام انکاری بیان می کند، می توان به ناتوانی انسان از درک ذات خود و در نتیجه عاجز او از شناخت ذات حق پی برد:

ای شده از شناخت خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز؟

(حدیقه، ص ۶۳)

آنکه او نفس خویش نشناسد نفس دیگر کسی چه پرماسد؟

(همان، ص ۷۲)

عجز عقل از معرفت الله

سنایی به موجب حدیث نبوی «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی،

ص ۱۳۱)، همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با محدثات مغایر می دانند، ثابت می کند که عقل آدمی تنها به عوارض و محدثات راه دارد و از آنجا که خداوند هیچ مشابهتی با عوارض و حوادث ندارد، پس ممکن نیست که موضوع معرفت عقل واقع شود. وی در عجز و ناتوانی و حیرت عقل در شناخت حق- تعالی می گوید: راه توحید را با عقل مپوبند (دیوان، ص ۱۱۴):

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت شناخت

کرمش گفت مرا بشناس ورنه کشناسدش به عقل و حواس؟

(حدیقه، ص ۶۳)

این طرز تلقی متکلمان از عقل و ارزش آن که در نقطهٔ مقابل توحید قرار دارد (همان، ص ۱۲۵)، مورد تأیید صوفیان از جمله سنایی نیز هست. وی با توجه به روایتی دیگر از حدیث فوق که می‌گوید: «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی، ص ۱۳۱)، ضمن اشاره به میدان محدود توجه عقل، مردم را به تفکر در احوال خلق و شگفتی‌های صنع الهی که موجب زایش محبت می‌شود (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۵۲۵) دعوت می‌کند:

قبله عقل صنع بی خلش کعبه شوق ذات بی بدش

(حدیقه، ص ۸۷).

جایی که هیچ موجودی، حتی انبیا را که فرش توحید جان هستشان است (همان، ص ۲۵۰)، یارای رسیدن به کنه و ذات باری نیست، بی تردید وقوع این امر از جانب انسان‌های معمولی محال تر خواهد بود:

هیچ در کنه کبریا نرسند کی رسی تو که انبیا نرسند

(حدیقه، ص ۸۷)

انبیا عاجزند از این معنی تو چرا هرزه می‌کنی دعوی؟

(حدیقه، ص ۷۲)

پس برای آدمی شایسته است که ضمن اقرار به ذات پاک خداوند، به صفات نامعقول، بی‌شبهه و پاک وی نیز اعتراف کند (انصاری، صد میدان، ص ۲۱۱). سنایی در این زمینه گفته است:

معترف شو به ذات پاک برو به صفات کریم او بگرو

(حدیقه، ص ۸۷)

از منظر سنایی تصور محدود آدمی از ذات الهی در حکم حجاب و مانعی برای رسیدن به وی به شمار می‌رود و ممکن است او را در باب ذات، به گمراهی بکشاند. از این رو خطاب به کسانی که دست از پانمی‌شناسند، هشدار می‌دهد که جایی که حتی انبیا از شناخت کامل خدا عاجزند، بیهوده دعوی شناخت نکند (نک: همان، ص ۷۲) و یا در تمثیل پیل و کوران ضمن اشاره به محدودیت تفکر آدمی از ذات الهی، درمورد گمراهی آنان می‌گوید:

جملگی را خیال‌های محال کرده مانند غتفره به جوال

(همان، ص ۷۰)

همان گونه که گذشت، انسان به دلیل حادث و ممکن الوجود بودن، هیچ گونه مشابهتی با حق تعالی که قدیم است، ندارد و نمی تواند از قدیم دم بزند و ادعای شناخت کامل از وی داشته باشد؛ از سوی دیگر، گروهی از جویندگان وی، در جستجوی راستین او هستند و تا او را به دیده دل نبینند فارغ نمی شوند. چه، ناگزیرشان تنها اوست:

هستم از هر که هست جمله گزیر ناگزیرم تویی مرا پذیر

(همان، ص ۱۵۲)

اسما و صفات حق تعالی

تجلی حق تعالی در عالم به دو نوع فیض اقدس و فیض مقدس صورت گرفته است. مراد از فیض اقدس، تجلی ذاتی حق و مقصود از فیض مقدس، تجلی اسمایی اوست. ذات حق در ذات هر موجودی متجلی است و صورت های بی-شمار موجودات نیز در حکم اسما و صفات بی شمار حق است. از آنجا که ذات مطلق حق برای ما قابل شناخت نیست، این شناخت تنها از راه آشنایی با صفات ممکن می شود. مراد از صفت به طور کلی اعتبارات و نسبت هایی است که موصوف را از دیگران متمایز می کند. به تعبیر ابن عربی اسما الهی مانند دانا، صانع، پروردگار، حی و ... کنایه از نسبت ها و اضافاتی است که ماورای آنها جز حقیقتی واحد نیست (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۷۳-۱۷۱). سنایی در زمینه اینکجه جهان، مظاهر اسما و صفات حق اند، مثلاً در بیت

... این چو مصباح روشن اندر ذات و آن دو همچو زجاجه و مشکات

(حدیقه، ص ۱۲۸)

با استفاده از آیه «الله نور السموات والارض ...» (نور/ ۳۵)، ذات حق را چون چراغی

می داند که فی ذاته روشن است و صفات در حکم زجاجه ای است که از پرتو مصباح ذات نور می گیرد و صورت مادی انسان و جهان نیز مانند چراغدانی تیره است که در پرتو تجلی صفات عینیت پیدا می کند.

از منظر سنایی، عارفان به موجب این سخن جنید بغدادی: «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» (عطار، تذکره‌الاولیاء، ص ۵۱۹) با دو نیم زدن «ها و هو» جرئت سخن گفتن از حق تعالی را می‌یابند کنند:

عارفان چون دم از قدیم زنند هاوهو را میان دو نیم زنند

(حدیقه، ص ۶۵)

و ضمن اقرار به صفات بی‌شبهه و بی‌نظیر وی که در حکم آفتاب معرفت است (مولوی، ص ۲۴۹) و نیز گواهی دادن به نام‌های حقیقی ازلی که برای دیگران عاریتی است (انصاری، صد میدان، ص ۲۱۱)، به شناخت و در نهایت به دیدار حق تعالی روی می‌آورند. طبق اعتقاد صوفیه، مشیت الهی از جمله اسمای نامحدود، نودو نه و به روایتی هزار و یک اسم، بر حسب استعداد و طاقت بشری ظاهر کرده و جمال صفات را در آن مظاهر بر دیده مشتاقان دیدار خود جلوه داده است تا هر لحظه‌ای آنان را تسلی دهد و دم‌به‌دم از دریچه هر اسمی، جمال صفتی را بر نظر ایشان عرضه کند و بر ذوق و شوق آنان بیفزاید (کاشانی، ص ۲۳-۲۴).

سنایی در ابیاتی به اسما و صفات نامعقول و نامحدود و بی‌شبهه حق تعالی اشاره کرده و نیز عرضه کردن جمال صفتی را از دریچه هر اسمی، از زبان خود وی بیان کرده است و سالکان را به تلاش برای عبادت و شناخت او از راه صفات و اسمای وی به علم توصیه کرده است، نه با عقل. تا حق تعالی بر دل آنان از دلال صمدی نور بچشاند:

هرچه در فهم تو گنجد همه مخلوق بود آن بحقیقت تو بدان بنده که
من خالق آنم
هر شب و روز به لطف و کرم و جود و جلالم سیصد و شصت نظر سوی دلت
می‌کند آنم
صفت خویش بگفتم که منم خالق بی‌چون نه کس از من نه من از کس نه از
اینم نه از آنم

منم آن بارخدایی که دل متقیان را هر زمانی به دلال صمدی نور چشام
(دیوان، ص ۳۸۷)

صفت ذات او به علم بدان نام پاکش هزار و یک برخوان
(حدیقه، ص ۸۱)

هست در دین هزار و یک درگاه کمترش آنکه بی تو دارد راه
(همان، ص ۱۶۶)

شایان ذکر است که معتزلیان با عقل خود به تنزیه حق تعالی پرداختند، دچار خطا شدند. اما صوفیان به اشارت علم «آمنت بما قال الله علی اراد الله آمنت بما قال رسول الله علی ما اراد رسول الله» خدا را به هر صفتی که او خود را وصف کرده، وصف کردند و صفات ناسزا را هم از وی نفی کردند، بر راه راست ماندند. بناچار آنچه معتزلیان گفتند، با عقل موافق افتاد و آنچه صوفیان گفتند، موافق علم افتاد (انصاری، رسائل فارسی، ص ۱۷۰ - ۱۶۹).

سنایی با وجود اینکه اسما و صفات پروردگار را رهبر جود و کرم او می داند و می گوید:

نام های بزرگ محترم رهبر جود و نعمت و کرم
(حدیقه، ص ۶۰)

و از وی درخواست می کند تا از فضل و رحمتش دل و جان سنایی را محرم درک و فهم نام او گرداند:

یا رب از فضل و رحمت این دل و جان محرم دید نام خود گردان
(همانجا)

اما باز بیان می کند که تشبیه (اثبات صفات برای خدا) همچون نفی آن (تعطیل)، انسان را از توجه به ذات خدا باز می دارد:

هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل همان
(ص ۶۳)

تشبیه و تنزیه

راست است که سنایی همچون اهل عرفان عملی در باب ذات و صفات حق - تعالی به جای بحث و نظر، بیشتر به شریعت و سنت نبوی (ص) استناد می کند () نک: دیوان،

ص ۳۵۲ - ۳۴۸)؛ اما پس از ناصر خسرو، بیش از شاعران دیگر به موضوعات کلامی توجه دارد. وی برای اینکه در دام افراط در تشبیه و تنزیه که اولی توجیه کننده اندیشه حلول و اتحاد بین انسان و خدا و دومی نفی کننده ارتباط شخصی با

خداست (نک: تصوف اسلامی، ص ۲۶-۲۵)، گرفتار نشود، اغلب از طرح و یا گسترش این مباحث خودداری می‌کند و با وجود ماورای تشبیه و تنزیه نشان دادن حق تعالی (نک: حدیقه، ص ۸۲) گاهی جهت تعریف و شناساندن او به جویندگان راستین، به تشبیه صمیمانه‌ای دست می‌زند. مانند تشبیه تفضیل حق تعالی به پدر و مادر (نک: همان، ص ۷۶). اما به هر حال جانب تنزیه ذات الهی را بیش از تشبیه می‌گیرد و این همان عقیده توحید اسلامی است (نک: نیکلسون، ص ۵۴).

اگر برخی از اقوال سنایی مطابق با اوصاف اهل تشبیه است، یا از آن روست که براساس بحث و نظر، مناسب طالب نوآموز در جهت شناخت خدا بیان می‌شود. در این زمینه می‌گوید: «از پی بحث طالب عاجز هل و من گفتن اندرو جایز» (حدیقه، ص ۶۴. نک: همان، ص ۱۱۰-۷۶) و یا برای این است که قول او از روی عشق و تسلیم است و نیز شهودی است که به اندازه صاحب شهود به دست می‌آید. مانند این بیت: «چون رسیدی بیوس غمزه یار / نوش نیشش شمار و خیری خار» (همان، ص ۱۱۰).

همچنین نسبت دادن عشق مجازی به انسان و اختصاص حقیقت آن به حق تعالی بی آنکه به طور یقین متضمن تشابه صفات الهی با صفات انسانی باشد، نگرش دینی سنایی را همچون بسیاری از صوفیان تا حدودی رنگ تشبیه می‌دهد (نک: دیوان، ص ۸۹۶-۸۹۱).

در روزگار سنایی، فرقه‌هایی مانند «مشبهه» و «مجسمه» در توحید باری تعالی به تشبیه خالق به خلق و نیز تجسم قائل بودند و برای حق تعالی «اثبات جا و مکان» کرده و معتقد بودند: آنچه جا و مکان داشته باشد، معدوم است. نه موجود (شهرستانی، ص ۱۰۵؛ مشکور، ص ۳۹۰). سنایی با وجود اینکه با نگاهی دینی و عرفانی معبود را در همه جا حاضر و ناظر می‌داند و هیچ مکانی را از آیات الهی خالی نمی‌یابد، ذات او را به مکان و زمان محدود نمی‌کند. زیرا جسم، عرض یا جوهر نیست. آیات مربوط از این قرارند:

ذاتت نه مکان گیر و لیکن ز تصرف خالی نه ز آیات تو یک لحظه مکانی

(دیوان، ص ۶۸۲)

هست در هر مکان خدا معبود
محدود نیست معبود در مکان

(حدیقه، ص ۶۶)

نبود فعل او به مثل و غرض
عرض کو نه از جوهر است و جسم و

(مثنوی‌ها،

ص ۸۳)

در همین عصر، بحث و نظر در زمینه تأویل تشابهات، از جمله «عرش» خدا رواج داشت. «مشبهه»، الفاظ قرآنی را از قبیل: «استوا»، «وجه»، «یدین»، «مجیء»، «نزل» و نیز آنچه را که در اخبار وارد شده. نظیر: «صورة»، «قدم»، «اصابع» و نظایر آن را بر ظاهر حمل کرده و آنها را با اجسام قیاس کرده‌اند (شهرستانی، ص ۱۰۶-۱۰۵) و «کرامیه» که از «مشبهه» و از جمله پیروان «محمد بن کرام» بودند، خدا را جسم می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که وی از جانب عرش محدود و از جوانب دیگر نامحدود است و روی عرش قرار دارد. آنان برای اثبات عقاید خود، علاوه بر دلایل سست عقلانی، به آیات و روایاتی که به-ظاهر، با معتقدات آنها بود، استناد می‌جستند. نظیر آیاتی چون: «الرحمن علی العرش استوی» و «جاء ربك و الملك صفا صفا» (همان، ص ۱۱۲؛ بغدادی، ص ۲۱۷-۲۱۶)، اما سنایی این اعتقادات باطل را می‌گوید و چنین نسبت‌های ناروا را به حق تعالی ناشایست می‌داند و ضمن تأویل تشابهات و رد هرگونه اثبات جا و مکان برای خدا می‌گوید:

ای که در بند صورت و نقشی
صورت از محدثات خالی نیست
ز آنکه نقاش بود و نقش نبود
استوی از میان جان می‌خوان
بسته استوی علی العرشی
در خور عز لایزالی نیست
استوی بود و عرش و فرش نبود
ذات او بسته جهات میدان
کاستوی آیتی ز قرآن است
گفتن لامکان ز ایمان است
عرش چون حلقه از برون در است
از صفات خدای بی‌خبر است

(حدیقه، ص ۶۵)

سنایی در باب وحدت وجود، همچون ابن عربی به جمع تشبیه و تنزیه معتقد است. باید گفت: ظهور حق در ممکنات در حکم تقیید او و مستلزم تشبیه است و بطون حق که مرتبه اطلاق ذاتی اوست، مستلزم تنزیه است. پس نه تشبیه صرف درست است و نه تنزیه محض. درست آن است که هم قائل به تنزیه باشیم و هم قائل به تشبیه. آیه قرآنی «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری / ۱۱) این امر را تأیید می کند (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۲۳۸-۲۳۷).

اقرار به خلق افعال بندگان

طبق اعتقاد صوفیه، همان گونه که حق تعالی خالق اعیان است، خالق افعال بندگان نیز است. بر این اساس، هیچ مخلوقی بر ایجاد فعلی قدرت ندارد، مگر اینکه خود به وی قدرت ببخشد و هیچ مریدی اراده حصول چیزی را ندارد، الا به مشیت او (کاشانی، ص ۲۸؛ یثربی، ص ۵۲۱).

سنایی ضمن صحه گذاشتن بر فاعلیت حق تعالی، بر این اعتقاد است که فاعل یکی بیش نیست و هیچ کس را غیر از او فعل نیست:

خالق و رازق زمین و زمان حافظ و ناصر مکین و مکان

(حدیقه، ص ۶۱)

بسیار گنه کردیم آن بود قضای تو شاید که به ما بخشی از روی کرم آن-ها

(دیوان،

ص ۱۸)

همان گونه که اشاعره معتقدند همه افعال بنده، اعم از ایمان، طاعت و عصیان، مخلوق حق تعالی است و همگی به اراده و مشیت وی تعلق دارد (نسفی، ص ۱۱۲). ابیات زیر از سنایی نیز ضمن منحصر کردن همه آثار و افعال به خداوند، صدور هر گونه فعل و اثری را از سوی بنده نفی می کند و این همان تداوم و توسعه کلام اشعری است:

جبر را مارمیت کن از بر باز دان از رمیت سر قدر

(حدیقه، ص ۱۶۴)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر که نوشته است همه بوده و نابوده در آن

(دیوان، ص ۴۴۲)

علت رزق تو به خوب و به زشت گریه ابرنی و خنده کشت
بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نانم و جانم

(حدیقه، ص ۱۰۷)

انقیاد آرا را مسلمانی به حکم او از آنک برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر

(دیوان، ص ۲۸۸)

وی در جایی دیگر با قرار دادن فعل حق تعالی در ردیف ذات وی که برتر از چگونه و چون است، قصد دارد به مجادلات بیهوده در همین زمینه بین مسلمانان پایان دهد:

فعل او خارج از درون و برون ذات او برتر از چگونه و چون

(حدیقه، ص ۶۳)

البته مراد سنایی این نیست که آدمی مجبور مطلق است و هیچ گونه اختیاری ندارد، بلکه بر این اعتقاد است که بندگان در افعال ارادی خود نه مجبور مطلق اند و نه مفوض مطلق، بلکه دارای حالتی بین آن دو قرار دارند. بدین معنی که حق تعالی در مملکت خود بنده را به حال خود رها نمی کند تا به خودی خود، هر چه بخواهد، انجام دهد (کاشانی، ص ۳۰-۲۹) و این سخن، مبین سخن معروف امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: لاجبر و لاتفویض و لکن امر بین امرین. نمونه های زیر از سنایی گرایش او را به بین جبر و اختیار نشان می دهد:

از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی تارهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار

(همان، ص ۱۸۹)

از پی احیای شرع و معرفت کردی جدا تیرگی ز اصحاب جبر و خیرگی
ز اهل قدر

(همان ، ص ۲۶۷)

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم
و رضا

بازرستند از بیان واضحش در امر و حکم جبری از تعطیل شرع و عدلی از
نفی قضا این کمر ز «ایاک نعبد» بست در فرمان شرع و آن دگر تاجی نهاد
از یفعل الله ما یشاء

(همان ، ص ۳۶)

در سجده نکردنش چه گویی مجبور بده است یا مخیر
گر قادر بد، خدای عاجز و ر عاجز بد، خدا ستمگر
(همان ، ص ۲۷۲)

عطای کرامت الهی

بر اساس آثار سنایی می توان گفت که وی همچون دیگر بزرگان ادب پارسی،
نظیر: عطار، مولوی، حافظ و... در زمینه دخالت اراده آدمی در انجام امور،
دیدگاهی چندگانه دارد. بدین معنی که در آثارش هم دیدگاهی مبنی بر
دخالت آدمی در افعال خود را طرح می کند و هم بیاناتی در خصوص جبر
دارد. اگر بتوانیم نظرگاه دیگران را در این زمینه به راحتی دریابیم، نمی توانیم
دیدگاه سنایی را به آسانی بررسی کنیم و به نتایج مشخصی برسیم. زیرا گفته های
وی همچون بعضی از معتقدات دیگر او مختلف است. از سویی، به اختیار آدمی
در گزینش افعال خود، حکم می دهد:

تو نکوکار باش تا برهی با قضا و قدر چرا ستهی؟

(حدیقه، ص ۹۲)

تو به قوت خلیفه ای به گوهر قوت خویش را به فعل آور
آدمی را میان عقل و هوا اختیار است شرح کرنا
آدمی را مدار خوار که غیب جوهری شد میان رسته غیب
از عیب دان و رای پرده چرا اختیار اختیار کرده تو را
تا تو از راه خشم و قلاشی یا ددی یا بهیمه ای باشی

(همان، ص ۳۷۳)

تو فرشته شوی از جهد کنی از پی آنک
برگ توت است که گشته است
بتدریج اطلس

(دیوان، ص ۳۰۸)

طبق ابیات فوق، سنایی با تأمل در آیه «ولقد کرما بنی آدم وحملناهم فی البر
والبحر و...» (اسراء / ۷۰) کرامت الهی را در حق آدمی برخلاف دیگران که آن
را به خلیفه الهی وی تفسیر می کنند و به موجب آن آدمی در میان عقل و هوا
مختار تلقی می شود، ضمن تعبیر کرامت الهی به عطای اختیار در حق آدمی، بر
همین جنبه انسان تأکید می کند و این امر یعنی دوری از مسیر اشاعره.
به هر حال توحید از دیدگاه عارفان، یعنی جز خدا هیچ نیست. از منظر آنان
هست حقیقی خداست و باقی هستها (ماسوی الله) موهوم اند. سنایی این گونه
وجود حقیقی را در حق تعالی منحصر می کند:

پیش توحید او نه کهنه نه نو است همه هیچ اند هیچ اوست که اوست

(دیوان، ص ۱۰۹)

بر این اساس، ماسوی الله همه نمود است نه بود و قول به وجود هستی
موهوم، مستلزم شرک آوردن به وجود حقیقی است (حدیقه، ص ۶۲).

۳. شرایط تحقق توحید

رفع تعینات بشری

معامله صوفیان با ذات است؛ با معطی است؛ نه به عطا (انصاری، طبقات الصوفیه،
ص ۳۱۰). سنایی نیز تا زمانی که همچون اهل صفات که به جای ذات، به
رحمت، عفو، و کرم گرویده اند (همانجا)، تا در صفات سیر می کند، در ممات
است، اما چون معامله با ذات می کند، عین حیات می گردد:

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه موصوف صفت سخره ذاتیم همه

تا در صفتیم در مماتیم چون رفت صفت عین حیاتیم همه

(دیوان، ص ۱۱۶۸)

از منظر سنایی، مادام که بنده خودی خود را در میان می بیند، هیچ گاه به
مشاهده آنچه در ماورای او قرار دارد، نائل نمی شود و بی تردید، آنچه سالک را
از خودی و سایر بلاها و تباهیها نجات می دهد، عشق است (نک: حدیقه،

ص ۳۲۶). این عشق است که تمام موانع فنای سالک را از مرحله انسانی برای تولد در مرحله فرا انسانی برطرف می‌کند و او را به رتبه «لی مع الله» می‌رساند (نک: همان، ص ۳۲۸). به عبارت دیگر با برطرف شدن ابر هستی سالک، آفتاب معرفت طلوع می‌کند:

معرفت آفتاب و هستی ابر راه بر آسمان و مرکب صبر
(همان، ص ۴۷۹. نک: همان،

ص ۱۶۸، ۱۶۷)

خلاصه اینکه:

راه نایافته بیافتن است عشق بی خویشتن شتافتن است

(همان، ص ۳۲۸)

از منظر عارفانی چون مولانا نیز، داروی «صبر» پرده‌های دیده طالب را برطرف می‌کند. علاوه بر آن، موجب شرح صدر سالک و امیدواری او در وصول به حقیقت می‌شود:

پرده‌های دیده را داروی صبر هم بسوزد هم بسازد شرح صدر
آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک

(مولوی، دفتر دوم، ۲۵۰)

صوفی که در پی محبت و معرفت الهی است، باید در وحدت او از نفس خود فانی شود و به مقام توحید برسد. از این روست که توحید را چنین تعریف کرده‌اند: توحید عبارت از «نابودی آثار بشری و بی‌همتایی حق است» (سراج، ص ۸۶). باید گفت که مراد از «نابودی آثار بشری» همان تبدیل اخلاق نفس است تا خویشتن را نبیند و جز خدا بر زبان نراند. همچنین مراد از «بی‌همتایی حق» جداسازی قدیم از همه محدثات است (همانجا). در چنین شرایطی سالک از ماسوی‌الله، چشم فرو می‌بندد و جز خدا را نیست و موهوم تلقی می‌کند. زیرا به قول سنایی با وجود وجود حقیقی:

هر چه را هست گفتمی از بن و بار گفتمی او را شریک هش می‌دار

(حدیقه، ص ۶۲)

آراستگی سالک به صفات حق تعالی زمینه‌ساز دستیابی به کمال توحید می-
شود.

به عبارت دیگر، بدون فنا (یا موت ارادی یا از خود رهایی) رسیدن به حقیقت
ممکن نیست:

من به حق باقی شدم اکنون که از خود فانی‌ام هان ز خود فانی مطلق شو به حق
شو استوار

(دیوان، ص ۸۸۴)

از همین روست که سنایی پس از بیان همین مراحل سلوک تا مقصد حقیقت
و تأیید گفته‌های واصلانی چون حلاج، بایزید و ... در زمینه فناء فی الله (همان،
ص ۱۱۴-۱۱۳)، به کوتاهی راه و امکان حصول کمال توحید چنین اشاره می-
کند:

از تو تا دوست نیست ره بسیار ره تویی سر به زیر پای در آر
(همان، ص ۱۱۴)

ابوسعید ابوالخیر در همین زمینه می گوید: پنداشت و منی تو حجاب است. از
میان بر گیر و به خدای رسیدی (محمدبن منور، ص ۲۸۷).

اخلاص

فنای خلق از افعال و شناختن تمام حرکات و سکناات خلق به عنوان فعل حق-
تعالی که شرط توحید به شمار می آید، گاهی به اخلاص تعبیر می شود و اخلاص
محمدی (ص) نیز اوج آن را در نزد عارفان نمایان می سازد (عطار، تذکرة-
الاولیاء، ص ۵۲۶، ۵۲۴، ۵۱۷). سنایی بر همین اساس برای رسیدن به یقین و
توحید حقیقی، اخلاص و صفای دل را لازم می داند:

زخمة اخلاص اندر صدر جان بر نوای لا الا خواهم زدن

(دیوان، ص ۴۸)

گرت باید که بردهد دیدار آینه کژ مدار و روشن دار
هرچه روی دلت مصفاتر زو تجلی تو را مهیاتر
(حدیقه، ص ۶۸)

توکل
توکل که عبارت از دست برداشتن از تدبیرها و بریدن از سبب‌هاست (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۱۸۸)، یکی از شرط‌های تحقق توحید از منظر عارفان و سنایی است. وی در جایی دو شرط کور داشتن چشم صورت و کر داشتن گوش مادی و واگذاری امور به حق تعالی را در راه توحید، این‌گونه بیان می‌کند:
راستی در راه توحید این دو شرط است ای عجب چشم صورت کور و گوش مادگی کر داشتن

(دیوان،

ص ۴۷۲)

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

(دیوان، ص ۴۸۸؛ نک: همان،

ص ۶۸۶)

گفتنی است که توکل مطلوب سنایی، برخلاف توکل برخی از صوفیان که دارای معنی معادل کاهلی و تنبلی است، از ایمانی مثبت و اتکالی معنوی سرچشمه می‌گیرد و به جای بی‌دست و پایی و عجز، منشأ امید، اعتماد و مشوق کار و تلاش و خدمت‌رسانی به شمار می‌رود. آیات زیر متضمن همین معانی است:

از توکل نفس تو چند زنی مرد نامی و لیک کم ز زنی؟
چون نه‌ای راهرو تو چون مردان رو بیاموز رهروی ز زنان
کاهلی پیشه کردی ای تن زن وای آن مرد کو کم است از زن
(حدیقه، ص ۱۱۹-۱۱۷)

توحید توأم با تفرید و تجرید

سنایی در بیت زیر به سالک توصیه می‌کند که برای رسیدن به توحید که اصل معرفت محسوب می‌شود (عطار، مصیبت‌نامه، ص ۲۲۲)، از تفرید که عبارت است از گم کردن و فراموشی هرچه جز حق تعالی است (صد میدان، ص ۲۱۶)، راهی بسازد:

گرد توحید گرد با تفرید چه کنی صحبتی که آن تقلید
(حدیقه، ص ۴۵۲)

و در عالم تجرید نیز که همان نیارامیدن در اسباب و از حق بجز حق ندیدن
است (صد میدان، ص ۴۹)، به ترک ماسوی الله گوید:
شش جهت را به عالم تجرید یک جهت کن چو عالم توحید
(حدیقه، ص ۵۸۹)

نتیجه

سنایی نخستین شاعری است که بسیاری از اندیشه‌های عرفانی، نظیر توحید
وجودی را وارد شعر فارسی کرد. وی نظریه توحید وجودی را به‌عنوان مرتبه-
ای عالی از «توحید» مطرح کرده و آن را برخلاف کسانی که از آن توحید
عددی استنباط می‌کنند، به‌طور گسترده، بر مبنای شهود وحدت وجود و به‌شیوه
ابن عربی که همان جمع بین تنزیه و تشبیه است، شرح داده است.
طبق اندیشه توحیدی سنایی، هیچ خدایی جز الله وجود ندارد، بلکه هیچ
وجود و هیچ موجودی جز او نیست و این نهایت توحید است که در اصل
هستی و وجود، هیچ‌گونه شریکی برای خداوند باقی نمی‌گذارد. توحید وی،
مشاهده فاعل واحد و قطع تعلق از هر علت و سببی، بلکه نفی ماسوی الله و
توکل بر حق تعالی است و در واقع جمع میان توحید فعلی و وصفی است.
همچنین حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر دانستن و همه ذوات یا نمودهای
ذاتی را فانی و هالک دانستن و خود را نیز از میان برداشتن است.
از نگاه سنایی، از آنجا که حق تعالی، از دسترسی عقل و وهم انسان حادث، به-
دور است، تنها با شناخت اسما و صفات الهی و اقرار به خلق افعال بندگان می-
تواند به معرفت وی که در حقیقت همان معرفت حق به خود است، دست یابد.
از منظر سنایی وصول به این توحید شروطی دارد که تحقق عارف را به آن،
میسر می‌سازد که عبارت است از: رفع تعینات بشری به یاری عشق و مرکب صبر،
اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. در حقیقت باید گفت: توحید مدون سنایی،
توحیدی است وحدت‌بخش و ایجاد کننده تقریب بین مذاهب.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی الدین، رسائل ابن عربی (مجموعه ده رساله فارسی شده)، به تصحیح

نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۷۵.

_____، فتوحات مکیه، ج ۲، ۳، بیروت، دارالصادر، بی تا.

_____، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۹.

انصاری، عبدالله بن محمد، مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، به- تصحیح و

مقدمه و فهارس محمد سرور مولایی، ج ۱، تهران، توس، ۱۳۷۷.

_____، طبقات الصوفیه، با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری، به

اهتمام و کوشش حسین آهی، تهران، فروغی، ۱۳۸۰.

_____، صد میدان، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از سهیلا موسوی

سیرجانی، تهران، زوار، ۱۳۸۸.

البغدادی الاسفراینی، عبدالقاهر بن محمد، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی

عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریه و ابناء الشریف الانصاری، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۰.

بابا افضل کاشانی، افضل الدین محمد، دیوان و رساله المفید للمستفید، بررسی، مقابله

تصحیح مصطفی فیضی، حسن عاطفی، عباس بهنیا و علی شریف، تهران، زوار، ۱۳۶۳.

حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، تهران،

اسلامیه، ۱۳۷۶.

- سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۸.
- سمنانی، علاءالدوله، *چهل مجلس*، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌پور، تهران، چاپخانه _____، کاویان، ۱۳۵۸.
- سنایی، محدود بن آدم، *مثنوی‌های حکیم سنایی*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، _____، بابک، ۱۳۶۰.
- _____، *دیوان سنایی*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، سنایی، ۱۳۶۲.
- _____، *حدیقه الحقیقه*، مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، ج ۱، مصر، بی‌نا، ۱۳۷۳ ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *تازیانه‌های سلوک*، تهران، آگاه، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر، *الملل و النحل*، تحقیق محمد _____، سید گیلانی، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، *منطق‌الطیر*، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات _____، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- _____، *مصیبت‌نامه*، با تصحیح نورانی وصال، تهران، زوار، ۱۳۷۳.
- _____، *تذکره‌الاولیاء*، از روی نسخه نیکلسون، تهران، بهزاد، ۱۳۷۵.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین _____، تهران، نشر هما، ۱۳۸۶.

محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و
تعلیق

محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران، آگاه، ۱۳۷۶.

مرتضوی، منوچهر، *مکتب حافظ*، تبریز، ستوده، ۱۳۷۰.

مشکور، محمد جواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر
شانه چ

مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲، قم، صدرا، ۱۳۸۴.

مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد.
نیکلسون

تهران، مولی، بی‌تا.

نجم رازی، عبدالله بن محمد، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران،
انتشارات

علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

نسفی، ابوحفص عمر، *شرح العقاید النسفیة*، استانبول، طابع و ناشری قریمی
یوسف

ضیاء، ۱۳۲۶ق.

نیکلسون، رینولد آلین، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، با ترجمه محمد رضا
شفیعی

کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸.

یثربی، سید یحیی، *عرفان نظری*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.