

اندیشه توحیدی سنایی در مقایسه با ابن عربی

دکتر خدابخش اسداللهی - بهنام فتحی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

چکیده

مسئله اساسی در این پژوهش، اندیشه توحیدی در آثار سنایی است. این اندیشه، بخش مهمی از اندیشه‌های بیشتر عارفان مسلمان را تشکیل می‌دهد. نگارنده در سه بخش می‌کوشد اندیشه توحیدی را در آثار سنایی نشان دهد. برای همین منظور، پس از ذکر توحید و اقسام آن، در بخش اول می‌گوید که مراد سنایی از توحید وجودی، تأکید بر جنبه شهودی آن است. در بخش دوم بیان می‌کند که سنایی، ابن عربی‌وار، راه‌های معرفت‌الله را با بحث بر مشخصه‌هایی چون تشبیه و تنزیه، خودشناسی، اسماء و صفات الهی، اقرار به خلق افعال بندگان ذکر کرده است. در بخش سوم نیز پنج شرط مهم را به‌عنوان شروط اصلی تحقق توحید از منظر سنایی برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: رفع تعینات بشری، اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. هدف از پژوهش پیش‌رو، بررسی و اثبات امکان ستایش، شناخت و شناساندن باری تعالی است، به‌گونه‌ای که بتوان به «تشبیه در عین تنزیه» و «تنزیه در عین تشبیه» (درست به‌شیوه قرآنی) قائل شد، به‌ویژه که عارفان بزرگ پس از سنایی، مانند عطار و مولوی گسترش‌دهنده دیدگاه توحیدی او هستند.

کلیدواژه‌ها: سنایی، توحید، شهود، تشبیه و تنزیه، اسماء و صفات، خلق افعال.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۸/۳۰

Email: asadollahi@uma.ac.ir

مقدمه

توحید، به‌ویژه مرتبه عالی آن (توحید وجودی)، همواره از مسائل اساسی و بحث‌انگیز در نزد عارفان مسلمان بوده است. با وجود اینکه پیش از ابن عربی، برخی از مسائل مهم عرفان و تصوف، مانند محبت، فنا، مکاشفه، وحدت، رفع ائیت و معرفت و شهود به‌وسیله بزرگانی چون بایزید بسطامی، حسین منصور حلّاج و ... مطرح شده بود (مرتضوی ۱۳۷۰: ۳۶۴-۳۶۷)، اما ابن عربی توانست ضمن تدوین اصول تعالیم عارفان پیشین، اصول و مسائل مهمی را همچون اعیان ثابت، اسماء و صفات حق تعالی، وجود، ولایت و ... به ابتکار خود، بر آن بیفزاید. از این رو، ابن عربی به اتفاق مورخان تاریخ تصوف در اسلام، مؤسس و مفسر حقیقی وحدت وجود محسوب می‌شود. بدین ترتیب عرفان نظری از طریق آثار ابن عربی نظم و کمال خود را به دست آورد (ابن عربی ۱۳۸۹: ۱۸۲) و تمام بزرگان این فن نیز از نظام تعالیم او پیروی کردند و به شرح و توسعه آن پرداختند.

حکیم سنایی گاهی در زمینه مقام انسان و عالم هستی همچون ابن عربی می‌اندیشد؛ به‌گونه‌ای 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 ۱۳۸۳: ۴۴)

توحید و اقسام آن

توحید عبارت است از گواهی دادن به یگانگی الله تعالی در ذات و پاک‌ی وی از هرگونه شریک و فرزند؛ شهادت‌دادن به یگانگی او در صفت‌هایی که در آن

بی شبهه است و نیز گواهی دادن به یگانگی خدا به نام‌های حقیقی ازلی. (خواجه عبدا... انصاری ۱۳۸۸: ۲۱۰-۲۱۱)

توحید ذاتی: یعنی ذات خدا یگانه است و شبه و نظیری ندارد (مطهری ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰) و آیاتی همچون: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری ۴۲: ۱۱) و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص ۱۱۲: ۴) بیانگر توحید ذاتی است.

توحید صفاتی: توحید صفاتی درباره صفات خداوند بحث می‌کند؛ مانند علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیع و بصیر بودن که محل اختلاف فرقه‌های گوناگون اسلامی است.

توحید افعالی: یعنی همه کارهای انسان با اراده خداوند انجام می‌شود و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست.

توحید وجودی و شهود: غافلان و مخالفان نظریه وحدت وجود، اندیشه ابن عربی را که به ادعای وی مبتنی بر قرآن، حدیث و الهام الهی بود، با شائبه‌هایی همچون حلول و اتحاد می‌آمیختند؛ بنابراین، گاهی صاحبان اندیشه وحدت وجود، در معرض اتهامات بددینی و کفر قرار داشتند. اما توحید وجودی مبتنی بر شهود نه تنها مورد قبول عارفان مسلمان است، بلکه از آن رو که بر پایه آیات و احادیثی همچون: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری ۴۲: ۱۱)، «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۱۱۵) و ... بنا شده است، مقبولیت شرعی نیز دارد. عارفان حقیقی با استناد به کلام الله تعالی و احادیث، انسان را به این نوع معرفت-الله که با دوری از عقل ناقص و از راه‌هایی چون شناخت اسماء و صفات الهی، معرفت نفس و ... به دست آمدنی است، فرا می‌خوانند. 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، اهمیت خاصی دارد.

سنایی و اندیشه توحیدی

سنایی هم‌نوا با عارفان و متکلمان، ذات حق تعالی را قدیم و عالم صورت، از جمله آدمی را ممکن‌الوجود می‌داند. به‌همین دلیل انسان را در حکم طفلی می‌شمارد که یارای سخن گفتن درباره حق را ندارد:

صنَع او را مَقْدَم است عَدَم ذات او را مَسَلَم است قَدَم
 (سنایی: ۱۳۷۷: ۸۷)

تا ابد با قَدَم حَادث طفل است وانکه صافی برون از این ثفل است
 (همان: ۱۲۷)

تو حَديثی نفس مَزَن ز قَدَم ای ندانسته باز سر ز قَدَم
 (همان: ۱۱۰)

چون رهی کرد فخر و عار تو را ای حَادث با قَدَم چه کار تو را؟
 (همان: ۱۰۹)

صورت از مُحَدثات خالی نیست درخوَر عَزَّ لایزالِی نیست
 (همان: ۶۵)

در سخنان صوفیه آنچه خلأ بین حادث و قدیم را پر و آن دو 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 بعضی از مشایخ، تجربه شهودی آن در نزد قدما نیز هست (عطارد: ۱۳۷۲: ۲۳۵-۲۳۸). البته اگر توحید وجودی، حق را در خلق مخفی سازد، تفاوتی با کفر و الحاد ندارد؛ از این‌رو حکما و عارفان هم از این نسبت دوری جستند؛ اما این سخن که طریقه مذکور عالم را در خداوند محو کند و ماسوی‌الله را عدم بشمارد، به‌تنهایی مستلزم انکار و نفی حق تعالی نیست. صورت شهودی این طریقه که تجربه عارف را در مرتبه فنا تعبیر می‌کند، در نزد مشایخ دیگر نیز هست و مراد از آن، نفی تحقّق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر نیست (نیکلسون: ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹)؛ بلکه مراد از آن نفی شهود ماسوی‌الله است که شائبه اتحاد و حلول را نیز

رفع می‌کند. سنایی بارها نظریه حلول و اتحاد را تخطئه می‌کند؛ از جمله می‌گوید:
تو، تو هستی و او، اوست:

پیش آن‌کش به دل شکی نبود صورت و آینه یکی نبود
گرچه در آینه به شکل بوی آنکه در آینه بود نه توی
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۸)

با تو چون رخ در آینه مصقول نزره اتحاد و روی حلول
(همان: ۸۲)

سنایی آنجا که می‌خواهد قول «لا» را در کلمه شهادت جارویی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود همچون غبار فرو رابد، 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 می‌کند تا آن را درحقیقت مطلقه‌ای منحصر کند:

خیز تا زاب روی بنشانیم گرد این خاک توده غدار ...
پس به جاروب لا فرو رویم کوکب از صحن گنبد دوار
(سنایی ۱۳۶۲: ۱۹۷)

تا به جاروب لا نروبی راه نرسی در سرای آلا الله
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۳۹)

وی از اینکه در میدان اثبات توحید با تیغ نفی ماسوی‌الله، هر قرینی را که از ماسوی‌الله باشد (عالم وجود)، نفی و قربانی می‌کند، آشکار می‌شود 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 می‌شود. سنایی در همین رابطه خطاب به سالک راستین می‌گوید:

... قاری سوره مجاهده‌ای قابل لذت مشاهده‌ای
(سنایی ۱۳۶۰: ۱۴۶)

جهد آن کن تا ببری منزل اندر نور روح تا نمائی منقطع در اوسط ظل و ظلال ...
(سنایی ۱۳۶۲: ۳۵۲، ۳۵۳)

پس وحدت وجودی سنایی بیشتر بر جنبه شهودی و دریافتی مبتنی است؛ به همین دلیل، وی بیشتر، خود را به بسط دقایق مسئله و رفع اشکال‌های محتمل

نظری آن متعهد نشان نمی‌دهد و چون آنچه را بیان می‌کند، تجربه شهودی خود اوست، لازم نمی‌بیند 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 می‌شود (سنایی ۱۳۷۷: ۶۰، ۶۱). البته این عقیده با مذاق برخی از عارفان همچون علاءالدوله سمنانی که از نظریه پردازان وحدت شهود به شمار می‌رود، سازگار نیست. وی برای رعایت ادب مقام الهی، ذکر سخنانی را که دور از ساحت مقدس مقام الهی است و یا ظاهر آنها به عقیده مبتدیان زیان می‌رساند، نمی‌پسندد. در این باره می‌گوید: برخی از بزرگان مانند ابن عربی در نوشته‌های خود از واقعاتی سخن رانده‌اند که ممکن است برای افراد مبتدی در دین مضر باشد. به‌عنوان نمونه، وی می‌نویسد: «رَأَيْتُ رَبِّي جَالِسًا عَلَى كُرْسِيِّهِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ فَأَجْلَسَنِي عَلَى كُرْسِيِّهِ وَقَامَ بَيْنَ يَدَيَّ وَقَالَ أَنْتَ رَبِّي وَأَنَا عَبْدُكَ» (علاءالدوله سمنانی ۱۳۵۸: ۱۶۳). 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. (همان)

حال سنایی نیز تا حدودی شبیه به حال ابن عربی است. به‌عنوان نمونه به‌طور مجمل فلسفه وحدت ادیان را چنین بیان می‌کند:

کفر و دین از پی دو رنگی توست	راه دور از دل درنگی توست
خور ز دریای بی‌نیازی کن	لقب رنگ‌ها مجازی کن
گر کند عیسی تو رنگریزی	بیش سودای رنگ‌ها نپزی
در یکی خُم زنی برون آری ...	هرچه خواهی ز رنگ‌برداری
خُم وحدت کند همه یک‌رنگ	کین همه رنگ‌های پرنیرنگ
رشته باریک شد چو یک‌تو شد	پس چو یک‌رنگ شد همه او شد

(سنایی ۱۳۷۷: ۱۶۵-۱۶۶)

وحده لاشریک له گویان	کفر و دین هر دو در رخت پویان
----------------------	------------------------------

(همان: ۶۰)

این عقیده که متضمن سخنانی از قبیل «به عدد هر ذره‌ای از موجودات، راهی

است به حق» (محمدبن منور ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۹۰) است، بیشتر مناسب حال خواص است و ممکن است همین مختصرگویی، موجبات گمراهی مبتدیان را فراهم آورد. البته برخی از سخنان سنایی برای دور کردن مخاطبان، به ویژه عامه مردم از پاره‌ای از شبهات محتمل دینی در نهایت به روشنی بیان می‌شود. به عنوان نمونه، در بیتی برای رعایت حال عامه و پیشگیری از کج فهمی آنان، قول به یکی بودن دین و کفر را شرک و خلاف توحید می‌داند:

نه ز توحید بل ز شرک و شکی است که به نزد تو دین و کفر یکی است
(محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۴۲)

راه‌های معرفت‌الله تعالی

از منظر سنایی عالم آفرینش تجلی پروردگار است. در غیر این صورت، وی از طریق موجودات قابل شناخت نبود. وی ضمن اشاره به حدیث قدسی «كنتُ كنزاً مخفياً فاحببتُ انْ أُعرفَ فخلقتُ الخلقَ لکيْ أُعرفَ» (نجم رازی ۱۳۷۳: ۲)، معرفت حق را علت غایی آفرینش و راز وجودی خلق معرفی می‌کند:

گفت: گنجی بدم نهانی من خلق الخلق تا بدانی من
(سنایی ۱۳۷۷: ۷۶)

حکمت از بود خلق معرفت است كنتُ كنزاً بیان این صفت است
(سنایی ۱۳۶۰: ۹۰)

۱- تشبیه و تنزیه

راست است که سنایی همچون اهل عرفان عملی درباره ذات و صفات حق تعالی به جای بحث و نظر، بیشتر به شریعت و سنت نبوی (ص) استناد می‌کند (سنایی ۱۳۶۲: ۳۴۸-۳۵۲)؛ اما پس از ناصر خسرو، بیش از شاعران دیگر به موضوعات کلامی توجه دارد. وی برای اینکه در دام افراط در تشبیه و تنزیه گرفتار نشود، بیشتر از طرح و یا گسترش این مباحث خودداری می‌کند و با وجود ماورای تشبیه و تنزیه نشان دادن حق تعالی (سنایی ۱۳۷۷: ۸۲) گاهی برای

تعریف و شناساندن او به جویندگان راستین، به تشبیه صمیمانه‌ای دست می‌زند. مانند تشبیه تفضیل حق تعالی به پدر و مادر (سنایی ۱۳۷۷: ۷۶)؛ اما به هر حال جانب تنزیه ذات الهی را بیش از تشبیه می‌گیرد و این همان عقیده توحید اسلامی است. (نیکلسون ۱۳۸۸: ۵۴)

سنایی به شیوه ناصرخسرو، مخاطبان خود را به ضرورت ندامت فوری و درک توحید تنزیه‌ی مطلق تشویق نمی‌کند، بلکه وی افزون بر انتقاد و منع آدمی از برخی کج‌روی‌ها (سنایی ۱۳۶۲: ۳۸۳-۳۸۴)، ارتباط بنده با خدا را بیشتر عاشقانه، توأم با گذشت و اصلاح امور انسان می‌داند. از این‌رو، سنایی حق تعالی را مهربان و خیرخواه‌تر از مادر و پدر و خود انسان و یار و یاور آدمی می‌داند:

مهربان‌تر ز مادر و پدر است مر تو را او به خلد راهبر است
 (سنایی ۱۳۷۷: ۷۶)

خوی ما او نکو کند در ما مهربان‌تر ز ماست او بر ما
 آن‌چنان مهر کو کند پیوند مادران را کجاست بر فرزند
 (همان: ۱۰۳)

خدای است در هر عنایم مُعینم خدای است در هر بلائی مَلازم
 (سنایی ۱۳۶۲: ۳۶۲)

این طرز تلقی که هم عقل و روحانیت مخاطب را برمی‌انگیزد و هم جسم و حس او را، ممکن است اشارتی به وحدانیت وجود مورد نظر ابن‌عربی باشد. ابن‌عربی با تأمل در آیات قرآن، موضع نوح(ع) را تلاشی می‌داند بی‌وقفه برای سوق دادن مردم به سوی توحید تنزیه‌ی صرف؛ در حالی که امتش به صورت و محسوس (تشبیه) اصرار دارند (ابن‌عربی ۱۳۸۹: ۲۶۵-۲۶۶). از منظر او نباید در این امر یک‌سویه نگریست. همان‌گونه که محمد (ص) خلاف نوح (ع) هم عقل و روحانیت خلق را مخاطب می‌سازد و هم جسم و حس آنان را؛ این همان تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه است که مورد تأیید کلام الله است. (همان: ۲۶۶)

طبق اعتقاد سنایی، زیاده‌روی در تنزیه، هرگونه اندیشه ارتباط انسان با خدا را

ناممکن می‌کند؛ همان‌گونه که افراط در تشبیه، تصور حلول و اتحاد بین انسان و خدا را قابل تبیین و توجیه می‌سازد. از این‌رو نه تعطیل محض اوصاف را می‌پذیرد و نه تشبیه صرف را. همچنین وی حلول و اتحاد را که بعضی آن را درباره اتصال انسان با خدا به صوفیان نسبت می‌دهند، رد می‌کند:

گر نگویی ز دین تهی باشی و بگویی مشبیه باشی
گر نگویی بدو نکو نبود و بگویی تو باشی او نبود
با تو چون رخ در آینه مصقول نزره اتحاد و روی حلول
(سنایی ۱۳۷۷: ۸۲)

پاره‌ای از اقوال سنایی مطابق با اوصاف اهل تشبیه است، این امر بیشتر از آن روست که براساس بحث و نظر، مناسب طالب نوآموز برای شناخت خدا بیان می‌شود؛ مانند:

از پی بحث طالب عاجز هل و من گفتن اندرو جایز
(همان: ۶۴، ۷۶، ۱۱۰)

همچنین ممکن است طرح دیدگاه‌های اهل تشبیه از سوی سنایی، بدان سبب باشد که قول وی از روی عشق و تسلیم است و نیز شهودی است که به اندازه صاحب شهود به دست می‌آید. برای نمونه:

چون رسیدی بیوس غمزه یار نوش نیشش شمار و خیری خار
(همان: ۱۱۰)

همچنین نسبت دادن عشق مجازی به انسان و اختصاص حقیقت آن به حق تعالی بی‌آنکه به‌طور یقین متضمن تشابه صفات الهی با صفات انسانی باشد، نگرش دینی سنایی را همچون بسیاری از صوفیان تا حدودی رنگ تشبیه می‌دهد.
(سنایی ۱۳۶۲: ۸۹۱-۸۹۶)

وی حتی در نیایش عارفانه و عاشقانه که به گفت‌وگویی ساده و بی‌پیرایه شبیه است، برای جمع تنزیه و تشبیه ضمن اقرار و ایمان به خدا، ناتوانی خود را از توصیف او چنین اعلام می‌کند:

همه درگاه تو جویم همه از فضل تو پیوم
 تو زن و جفت نداری تو خور و خفت نداری
 نه نیازت به ولادت نه به فرزندت حاجت
 تو حکیمی تو عظیمی تو کریمی تو رحیمی
 احدی لیس کمتله صمدی لیس له ضد
 همه توحید تو گویم که به توحید سزایی
 احد بی‌زن و جفتی ملک کامروایی
 تو جلیل‌الجبروتی تو نصیرالامرای
 تو نماینده‌ی فضلی تو سزاوار ثنایی ...
 لمن‌الملک تو گوئی که مر آن را تو سزایی
 (سنایی ۱۳۶۲: ۶۰۳)

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» می‌کردند و بر این باور بودند: آنچه جا و مکان داشته باشد، معدوم است، نه موجود (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۵؛ مشکور ۱۳۸۴: ۳۹۰)؛ سنایی با وجود اینکه با نگاهی دینی و عرفانی معبود را در همه‌جا حاضر و ناظر می‌داند و هیچ مکانی را از آیات الهی خالی نمی‌یابد، ذات او را به مکان و زمان محدود نمی‌کند؛ زیرا جسم، عَرَض و یا جوهر نیست. ابیات مربوط از این قرارند:

ذات نه مکان‌گیر و لیکن ز تصرف
 خالی نه ز آیات تو یک لحظه مکانی
 (سنایی ۱۳۶۲: ۶۸۷)

هست در هر مکان خدا معبود
 نیست معبود در مکان محدود
 (سنایی ۱۳۷۷: ۶۶)

نبود فعل او به مثل و غرض
 کو نه از جوهر است و جسم و عَرَض
 (سنایی ۱۳۶۰: ۸۳)

در همین عصر، بحث و نظر درباره‌ی تأویل متشابهات، از جمله «عرش» خدا رواج داشت. «مشبهه»، الفاظ قرآنی مانند «استواء»، «وجه»، «یدین»، «مجی‌ء»، «نزول» و نیز آنچه را که در اخبار وارد شده است، مانند «صورة»، «قدم»، «اصابع»، بر ظاهر حمل کرده و آنها را با اجسام قیاس نموده‌اند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۵-۱۰۶). «کرامیه» که از «مشبهه» و از جمله پیروان «محمد بن کرام» بودند، خدا را جسم می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که وی از سوی عرش محدود و از جوانب دیگر نامحدود است و بر عرش قرار دارد؛ آنان برای اثبات عقاید خود،

افزون بر دلایل سست عقلائی، به آیات و روایاتی که به ظاهر، با معتقدات آنها سازگار بود، استناد می‌جستند؛ آیاتی چون: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و «جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (شهرستانی، بی تا: ۱۱۲؛ بغدادی ۱۴۱۱ق: ۲۱۶-۲۱۷)؛ اما سنایی این اعتقادات باطل را می‌گوید و چنین نسبت‌های ناروا را درباره حق تعالی ناشایست می‌داند و ضمن تأویل متشابهات و رد هرگونه اثبات جا و مکان برای خدا می‌گوید:

ای که در بند صورت و نقشی	بسته استوی علی العرش
صورت از مُحدثات خالی نیست	درخور عزّ لایزالی نیست
زآنکه نقاش بود و نقش نبود	استوی بود و عرش و فرش نبود
استوی از میان جان می‌خوان	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

(سنایی ۱۳۷۷: ۶۵)

سنایی درباره وحدت وجود، همچون ابن عربی به جمع تشبیه و تنزیه معتقد است. به اعتقاد ابن عربی، ظهور حق در ممکنات، در حکم تقیید او و مستلزم تشبیه، 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 «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری ۴۲: ۱۱) این امر را تأیید می‌کند. (ابن عربی ۱۳۸۹: ۲۳۷-۲۳۸)

۲- خودشناسی

انسان به موجب حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۱۱۵) در حکم آئینه ذات و صفات حق است. چون آئینه صاف باشد، به هر صفتی که حضرت در آن تجلی کند، بدان صفت متجلی می‌شود. هر صفتی که از آئینه پدیدار می‌شود، تصرف صاحب تجلی است، نه آئینه؛ پس اگر این آئینه پاک و خالص گردد، سرّ خلیفه الهی این است که او جلوه‌گاه ذات و صفات خداوند باشد

(نجم‌رازی ۱۳۷۳: ۳۲۲؛ ابن عربی ۱۳۷۵: ۷۳). بر همین اساس است که سنایی، دل عارف را آینه‌صفت و انسان کامل را هم آینه تمام‌نمای حق تعالی که حکایت از نگرش تشبیهی دارد، تلقی می‌کند:

پیش آن‌کش به دل شکی نبود	صورت و آینه یکی نبود
گرچه در آینه به شکل بُوی	آنکه در آینه بود نه توی
آینه صورت از صفت دور است	کآن پذیرای صورت از نور است
نور خود ز آفتاب نبریده ست	عیب در آینه است و در دیده است

(سنایی ۱۳۷۷: ۶۸)

حاصل چنین نگرشی این است که وی همچون دیگر عارفان، با استناد به حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۱۶۷) خودشناسی (شناخت صفات کمالی در نفس) را مقدمه خدانشناسی (شناخت صفات کمالی در خداوند) بداند:

در ره قهر و عزت صفتش گنه تو بس بُود به معرفتش
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۲)

شایان ذکر است که ارتباط خودشناسی و خدانشناسی درباره اسماء، صفات و افعال صدق می‌کند، نه در حوزه ذات حق؛ چه، ذات حق از عالمین بی‌نیاز است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۳، ج ۳: ۷۲). از اینکه سنایی در مبحث مربوط، بیشتر سخن خود را به صورت استفهام انکاری بیان می‌کند، می‌توان به ناتوانی انسان از درک ذات خود و در نتیجه عجز او از شناخت ذات حق پی برد:

ای شده از شناخت خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز؟
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۳)

آنکه او نفس خویش نشناسد نفس دیگر کسی چه پرماسد؟
(همان: ۷۲)

۲- ۱- عجز عقل از معرفت‌الله

سنایی به موجب حدیث نبوی «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا» (سیوطی ۱۳۷۳ق، ج ۱: ۱۳۱)، همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با مُحدثات

مغایر می‌دانند (حلی ۱۳۷۶: ۴۷)، ثابت می‌کند که عقل آدمی تنها به عوارض و مُحدَثات راه دارد و از آنجا که خداوند هیچ مشابهتی با عوارض و حوادث ندارد، ممکن نیست که موضوع معرفت عقل واقع شود:

چو عقل کل کند فکرت ز اوصاف و ز ذات من نه ذات من چنان باشد نه اوصافی چنان دارد
(سنایی ۱۳۶۲: ۱۱۳)

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت شناخت
کرمش گفت مر مرا بشناس ورنه کشناسدش به عقل و حواس؟
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۳)

این طرز تلقی متکلمان از عقل و ارزش آن که در نقطه مقابل توحید قرا دارد (همان: ۱۲۵)، مورد تأیید صوفیانی چون سنایی است. وی با توجه به روایتی دیگر از این حدیث که می‌گوید: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا» (سیوطی ۱۳۷۳ق، ج ۱: ۱۳۱)، ضمن اشاره به میدان محدود توجه عقل، مردم را به تفکر در احوال خلق و شگفتی‌های صنع الهی دعوت می‌کند:

قبله عقل صنع بی‌خللش کعبه شوق ذات بی‌بدلش
(سنایی ۱۳۷۷: ۸۷)

جایی که هیچ موجودی، حتی انبیاء را که فرش توحید جان هستشان است (همان: ۲۵۰)، یارای رسیدن به کُنه و ذات باری نیست، بی‌تردید وقوع این امر از سوی انسان‌های معمولی محال‌تر خواهد بود:

هیچ در کنه کبریاء نرسند کی رسی تو که انبیاء نرسند
(همان: ۸۷)

انبیاء عاجزند از این معنی تو چرا هرزه می‌کنی دعوی؟
(همان: ۷۲)

بنابراین، سنایی همچون پیر هرات (خواجه عبدا... انصاری ۱۳۸۸: ۲۱۱) برای آدمی شایسته می‌داند که ضمن اقرار به ذات پاک خداوند، به صفات نامعقول و پاک وی نیز اعتراف کند:

مُعترف شو به ذات پاک برو به صفات کریم او بگرو
(سنایی ۱۳۷۷: ۸۷)

از منظر سنایی تصور محدود آدمی از ذات الهی در حکم حجاب و مانعی برای رسیدن به وی است و ممکن است او را درباره ذات، به گمراهی بکشاند. از این رو، خطاب به کسانی که دست از پا نمی‌شناسند، هشدار می‌دهد که جایی که حتی انبیا از شناخت کامل خدا عاجزند، بیهوده دعوی شناخت نکند (سنایی ۱۳۷۷: ۷۲). در تمثیل پیل و کوران نیز ضمن اشاره به محدودیت تفکر آدمی از ذات الهی، درباره گمراهی آنان چنین می‌گوید:

جملگی را خیال‌های مُحال کرده مانند غُفَره به جوال
(همان: ۷۰)

در نقص شناخت عقل همین بس که سنایی در بیتی نوع شناخت عاقلان را که تنزیهی مطلق است، پایین‌تر از سطح شناخت غافلان (عامه مردم که اهل تشبیه‌اند) قرار می‌دهد:

پاک زان‌ها که غافلان گفتند پاک‌تر ز آنکه عاقلان گفتند
(همان: ۸۲)

همان‌گونه که گذشت، انسان به دلیل حادث و ممکن‌الوجود بودن، هیچ‌گونه مشابهتی با حق تعالی که قدیم است، ندارد و نمی‌تواند از قدیم دم بزند و ادعای شناخت کامل از وی داشته باشد. از سوی دیگر گروهی از جویندگان وی، در جست‌وجوی راستین او هستند و تا او را به دیده دل نبینند فارغ نمی‌شوند؛ چه، ناگزیرشان تنها اوست:

هستم از هر که هست جمله گزیر ناگزیرم تویی مرا بپذیر
(همان: ۱۵۲)

۳- اسماء و صفات حق تعالی

تجلی حق تعالی در عالم به دو نوع فیض اقدس، 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 صورت‌های بی‌شمار موجودات نیز در حکم اسماء و صفات بی‌شمار حق است (ابن عربی ۱۳۸۹:

۱۷۱-۱۷۳). به اعتقاد سنایی، شناسایی ذات مطلق حق تنها از راه آشنایی با صفات که نزدیک به دیدگاه تشبیهی است، ممکن می‌شود:

رفتن از فعل سوی صفتش وز صفت زی مقام معرفتش
آنگه از معرفت به عالم راز پس رسیدن به آستان نیاز
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۱۳)

همچنین وی در این زمینه که جهان، مظاهر اسماء و صفات حق‌اند، با استفاده از آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور ۲۴: ۳۵)، ذات حق را چون چراغی می‌داند که در ذات خود روشن است و صفات در حکم زجاجه‌ای است که از پرتو مصباح ذات نور می‌گیرد و صورت مادی انسان و جهان نیز مانند چراغ‌دانی تیره است که در پرتو تجلی صفات عینیت می‌یابد:

... این چو مصباح روشن اندر ذات و آن دو همچو زجاجه و مشکات
(همان: ۱۲۸)

عارفان از جمله سنایی برای تفهیم رابطه خالق و مخلوق از دیدگاه وحدت وجود، به «نور» به عنوان یکی از رساترین مثال‌ها توسل جسته‌اند. بدین معنی که نور در ذات خود، واحد، بسیط و بی‌رنگ است، ولی تجلیات آن کثیر است و از نظر شدت و ضعف با هم تفاوت دارند (ابن عربی ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۳). بیت زیر از سنایی بر همین معنی تأکید دارد:

جنبش نور سوی نور بود نور کی زآفتاب دور بود
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۵)

از منظر سنایی، عارفان با دو نیم زدن «ها و هو» جرأت سخن گفتن از حق تعالی را می‌یابند:

عارفان چون دم از قدیم زنند ها و هو را میان دو نیم زنند
(همان: ۶۵)

همچنین آنان ضمن اقرار به صفات بی‌شبهه و بی‌نظیر وی، به شناخت و در نهایت به دیدار حق تعالی رو می‌آورند. طبق اعتقاد صوفیه، مشیت الهی از جمله

اسماء نامحدود، نود و نه و به روایتی هزار و یک اسم، برحسب 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. (عزالدین کاشانی ۱۳۸۶: ۲۳-۲۴)

سنایی در ابیاتی ضمن اشاره به اسماء و صفات نامعقول و نامحدود حق و نیز عرضه کردن جمال صفتی از دریچه هر اسمی از سوی او، سالکان را به تلاش برای عبادت و شناخت او از راه صفات و اسماء وی به علم توصیه می‌کند نه به عقل؛ تا حق تعالی نیز دل آنان را از دلال صمدی نور بیچشانند:

... هر چه در فهم تو گنجد همه مخلوق بود آن
 هر شب و روز به لطف و کرم و جود و جلالم
 سید و شصت نظر سوی دلت می‌کند آنم ...
 نه کس از من نه من از کس نه از اینم نه از آنم
 هر زمانی به دلال صمدی نور چشانم
 (سنایی ۱۳۶۲: ۳۸۷)

صفت ذات او به علم بدان
 نام پاکش هزار و یک برخوان
 هست در دین هزار و یک درگاه
 کمترش آنکه بی‌تو دارد راه
 (همان: ۱۶۶)

وی با وجود اینکه اسماء و صفات پروردگار را رهبر جود و کرم او می‌داند و از وی درخواست می‌کند تا از فضل و رحمتش دل و جان سنایی را محرم درک و فهم نام او گرداند:

نام‌های بزرگ محترمت
 رهبر جود و نعمت و کرمت
 (همان: ۶۰)

یارب از فضل و رحمت این دل و جان
 محرم دید نام خود گردان
 (همان)

باز می‌گوید که تشبیه (اثبات صفات برای خدا) همچون نفی آن (تعطیل)، انسان را از توجه به ذات خدا باز می‌دارد:

هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خاموشی تعطیل
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۳)

۴- اقرار به خلق افعال بندگان

طبق اعتقاد صوفیه، همان‌گونه که حق تعالی خالق اعیان است، به خلق افعال
بندگان نیز می‌پردازد. بر این اساس، هیچ مخلوقی بر ایجاد فعلی قدرت ندارد و
هیچ مریدی اراده حصول چیزی را ندارد، الا به مشیت او. (عزالدین کاشانی ۱۳۸۶:
۲۸؛ یربیبی ۱۳۸۴: ۵۲۱)

سنایی با صحنه گذاشتن بر فاعلیت مطلق حق تعالی، صدور هرگونه فعلی را از
غیر وی نفی می‌کند:

خالق و رازق زمین و زمان حافظ و ناصر مکین و مکان
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۱)

بسیار گنه کردیم آن بود قضای تو شاید که به ما بخشی از روی کرم آن‌ها
(سنایی ۱۳۶۲: ۱۸)

اشاعره نیز بر این باورند: همه افعال بنده، اعم از ایمان، طاعت و عصیان،
مخلوق حق تعالی است و همگی به اراده و مشیت وی تعلق دارد (نسفی ۱۳۲۶ق:
۱۱۲). ابیات زیر از سنایی، ضمن منحصرکردن همه آثار و افعال به خداوند،
صدور هرگونه فعل و اثری را از سوی بنده نفی می‌کند و این همان تداوم و
توسعه کلام اشعری است:

جبر را مازمیت کن از بر باز دان از رمیت سر قدر
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۶۴)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر که نوشته است همه بوده و نابوده در آن
(سنایی ۱۳۶۲: ۴۴۲)

انقیاد آر از مسلمانی به حکم او از آنک برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر
(همان: ۲۸۸)

سنایی گاهی با قراردادن فعل حق تعالی در ردیف ذات وی که برتر از چگونه
و چون است، قصد دارد به مجادلات بیهوده مسلمانان درباره مسائل پرمشاجره‌ای

چون جبر و اختیار پایان دهد:

فعل او خارج از درون و بیرون ذات او برتر از چگونگی و چون
 (سنایی ۱۳۷۷: ۶۳)

البته سنایی در پی اثبات جبر مطلق نیست، بلکه بر این اعتقاد است که بندگان در افعال ارادی خود نه مجبور مطلق‌اند و نه مفوض مطلق، و در حالتی بین آن دو قرار دارند. بدین معنی که حق تعالی در مملکت خود، بنده را به حال خود رها نمی‌کند تا به خودی خود، هر چه بخواهد، انجام دهد (عزالدین کاشانی ۱۳۸۶: ۲۹-۳۰) و این سخن، مبین سخن معروف امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: لا جبرَ وَ لا تَفْوِیضَ وَ لَکِن اَمْرٌ بَیْنَ اَمْرَیْنِ. نمونه‌های زیر از سنایی گرایش او را به بین جبر و اختیار نشان می‌دهد:

از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی تا رهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار
 (سنایی ۱۳۶۲: ۱۸۹)

از پی احیای شرع و معرفت کردی جدا تیرگی ز اصحاب جبر و خیرگی زاهل قدر
 (همان: ۲۶۷)

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی بازرسند از بیان واضحش در امر و حکم این کمر ز «ایاک نعبد» بست در فرمان شرع
 تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم و رضا جبری از تعطیل شرع و عدلی از نفی قضا
 و آن دگر تاجی نهاد از یفعل الله ما یشاء
 (همان: ۳۶)

... در سجده نکردنش چه گویی مجبور بُده است یا مخیر
 گر قادر بُد، خدای عاجز ور عاجز بُد، خدا ستمگر
 (همان: ۲۷۲)

همچنین سنایی ضمن طرح مسئله روزی‌رسانی مستقیم حق تعالی و یقین داشتن به اینکه رزق و روزی بندگان، بی‌واسطه و بدون سبب از درگاه خدا می‌رسد، به برآورده شدن نیازهای خلق به دست حق اشارت دارد، هر چند به ظاهر به یاری دیگران برآورده شود:

روزیست از در خدای بود نه ز دندان و حلق و نای بود
 علت رزق تو به خوب و به زشت گریه ابر نی و خنده کشت

بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نانم و جانم
(سنایی ۱۳۷۷: ۱۰۷)

این سخن نیز با وحدت وجود ابن عربی مطابق است. از این منظر، همه مظاهر اسماء الهی اند و اعیان جز سایه او نیستند. بنابر این، هویت ما نه هویت ما که هم اوست. (ابن عربی ۱۳۸۹: ۴۷۱-۴۷۲)

۴- ۱- عطای کرامت الهی

بر اساس آثار سنایی، می توان گفت که وی همچون دیگر بزرگان ادب پارسی مانند عطار، مولوی، حافظ و... درباره دخالت اراده آدمی در انجام امور، دیدگاهی چندگانه دارد. بدین معنی که سنایی، افزون بر ارائه دیدگاهی مبنی بر دخالت آدمی در افعال، به بیان مسئله جبر نیز می پردازد. اگر بتوانیم نظرگاه دیگران را در این باره به راحتی دریابیم، نمی توانیم دیدگاه سنایی را به آسانی بررسی کنیم و به نتایج مشخصی برسیم؛ زیرا گفته های وی همچون پاره ای از معتقدات دیگر و متفاوت است. به عنوان نمونه در ابیات زیر به اختیار آدمی در گزینش افعال خود، حکم می دهد:

تو نکوکار باش تا برهی با قضا و قدر چرا ستهی؟
(سنایی ۱۳۷۷: ۹۲)

تو به قوت خلیفه ای به گهر آدمی را میان عقل و هوا
آدمی را مدار خوار که غیب از عیب دان و رای پرده چرا
تا تو از راه خشم و قلأشی قوت خویش را به فعل آور
اختیار است شرح کرمنا جوهری شد میان رسته غیب
اختیار اختیار کرده تو را یا ددی یا بهیمه ای باشی
(همان: ۳۷۳)

تو فرشته شوی از جهد کنی از پی آنک برگ توت است که گشته است به تدریج اطلس
(سنایی ۱۳۶۲: ۳۰۸)

سنایی در ابیات بالا، با تأمل در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ...» (اسراء ۱۷: ۷۰) کرامت الهی را در حق آدمی خلاف دیگران که آن را

به خلیفه‌اللهی وی تفسیر و به‌موجب آن آدمی را میان عقل و هوا مختار تلقی می‌کند ضمن تعبیر کرامت الهی به عطای اختیار به آدمی، بر همین جنبه انسان تأکید می‌کند. این امر یعنی دوری از مسیر اشاعره.

به‌هرحال، سنایی وجود حقیقی را در حق تعالی منحصر می‌کند و هرگونه قول به وجود هستی موهوم را مستلزم شرک آوردن به حق تعالی می‌داند:

پیش توحید او نه کهنه نه نو است همه هیچ‌اند هیچ اوست که اوست
(سنایی ۱۳۶۲: ۱۰۹)

شروط تحقق توحید

۱- رفع تعینات بشری

سنایی تا زمانی که همچون اهل صفات که به جای ذات، به رحمت، عفو و کرم گرویده‌اند (خواجه عبد... انصاری ۱۳۸۰: ۳۱۰)، در صفات سیر می‌کند، در ملمات است، اما چون معامله با ذات می‌کند، عین حیات می‌گردد:

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه موصوف صفت سخره ذاتیم همه
تا در صفتیم در ملماتیم همه چون رفت صفت عین حیاتیم همه
(سنایی ۱۳۶۲: ۱۱۶۸)

از دیدگاه وی، مادام که بنده خودی خود را در میان می‌بیند، هیچ‌گاه به مشاهده آنچه در ماورای او قرار دارد، نائل نمی‌شود و بی‌تردید، آنچه سالک را از خودی و سایر بلاها و تباهی‌ها نجات می‌دهد، عشق است (سنایی ۱۳۷۷: ۳۲۶). این عشق است که تمام موانع فنای سالک را از مرحله انسانی برای تولد در مرحله فرانسائی برطرف می‌سازد و او را به رتبه «لی مع الله» می‌رساند (همان: ۳۲۸). به عبارت دیگر با برطرف شدن ابر هستی سالک، آفتاب معرفت طلوع می‌کند و راه نیافته به دست می‌آید:

معرفت آفتاب و هستی ابر راه بر آسمان و مرکب صبر
(همان: ۴۷۹)

راه نیافتن بیافتن است عشق بی خویشتن شتافتن است
(سنایی ۱۳۷۷: ۳۲۸)

از منظر عارفانی چون مولانا نیز، داروی «صبر» پرده‌های دیده طالب را از میان برمی‌دارد. افزون 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 ۱۳۶۰، د: ۲۰۴)

صوفی‌بی که در پی محبت و معرفت الهی است، باید در وحدت او از نفس خود فانی شود و به مقام توحید برسد. مراد از «نابودی آثار بشری» همان تبدیل اخلاق نفس است تا خویشتن را نبیند (سراج ۱۳۸۸: ۸۶). در چنین شرایطی سالک از ماسوی‌الله، چشم فرو می‌بندد و جز خدا را نیست و موهوم تلقی می‌کند؛ زیرا به قول سنایی با وجود هستی حقیقی:

هرچه را هست گفتی از بُن و بار گفتی او را شریک هُش می‌دار
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۲)

آراستگی سالک به صفات حق تعالی زمینه‌ساز دست‌یابی به کمال توحید می‌شود. 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
(سنایی ۱۳۶۲: ۸۸۴)

از همین روست که سنایی پس از بیان مراحل سلوک تا مقصد حقیقت و تأیید گفته‌های واصلانی چون حلّاج، بایزید، در زمینه فناء فی‌الله (سنایی ۱۳۷۷: ۱۱۳، ۱۱۴)، به کوتاهی راه و امکان حصول کمال توحید چنین اشاره می‌کند:

از تو تا دوست نیست ره بسیار ره تویی سر به زیر پای درآر
(همان: ۱۱۴)

۲- اخلاص

فناي خلق از افعال و شناخت تمام حرکات و سکناات خلق به‌عنوان فعلِ حق‌تعالی که شرط توحید به‌شمار می‌آید، گاهی به‌اخلاص تعبیر می‌شود و اخلاص محمدی(ص) نیز اوج آن را در نزد عارفان نمایان می‌سازد (عطارد: ۱۳۸۴: ۳۸۵). سنایی به‌لزوم اخلاص و صفای دل، برای رسیدن به یقین و توحید حقیقی این‌گونه اشاره می‌کند:

زخمهٔ اخلاص اندر صدر جان بر نواي لا الا خواهم زدن
(سنایی: ۱۳۶۲: ۴۸۰)

گرت باید که بردهد دیدار آینه کژ مدار و روشن دار
هرچه روی دلت مصفا تر زو تجلی تو را مهتر
(سنایی: ۱۳۷۷: ۶۸)

۳- توکل

توکل نیز از شروط تحقق توحید از منظر عارفان و سنایی است. سنایی درجایی دو شرط کور و کر داشتن چشم صورت و گوش مادی و واگذاری امور به حق‌تعالی 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
(سنایی: ۱۳۶۲: ۴۷۲)

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن
(همان: ۴۸۸)

گفتنی است که توکل مطلوب سنایی، خلاف توکل برخی از صوفیان که معنی معادل کاهلی و تنبلی است، از ایمانی مثبت و اتکالی معنوی سرچشمه می‌گیرد و به‌جای بی‌دست و پایی و عجز، منشأ امید، اعتماد و مشوق کار و تلاش و خدمت‌رسانی به‌شمار می‌رود. ابیات زیر متضمن همین معانی است:

... از توکل نفَس تو چند زنی مرد نامی و لیک کم ز زنی؟
چون نه‌ای راهرو تو چون مردان رو بی‌آموز ره‌روی ز زنان
کاهلی پیشه کردی ای تن‌زن وای آن مرد کو کم است از زن ...
(سنایی: ۱۳۷۷: ۱۱۷-۱۱۹)

۴- تفرید و تجرید

از دیگر توصیه‌های سنایی به سالک برای وصول به توحید، تفرید و تجرید است. از منظر وی، سالک برای رسیدن به توحید به‌عنوان اصل معرفت (عطارد ۱۳۷۳: ۲۲۲) باید از تفرید (فراموش کردن ماسوی‌الله) راهی بسازد و با ورود به عالم تجرید (نیارامیدن در اسباب) به ترک غیر حق تعالی گوید:

گرد توحید گرد با تفرید چه کنی صحبتی که آن تقلید
(سنایی ۱۳۷۷: ۴۵۲)

شش جهت را به عالم تجرید یک جهت کن چو عالم توحید
(همان: ۵۸۹)

نتیجه

سنایی نخستین شاعری است که بسیاری از اندیشه‌های عرفانی، از جمله توحید و جودی را وارد شعر فارسی کرد. وی نظریه توحید و جودی را به‌عنوان مرتبه‌ای عالی از «توحید» مطرح کرد و آن را خلاف 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 داد.

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 ماسوی‌الله 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، با وجود اینکه حق تعالی، پیداتر از خورشید است، از دسترس عقل و وهم انسان حادث، به‌دور است و تنها از طریق تشبیه و تنزیه و با شناخت اسماء و

صفات الهی و اقرار به خلق افعالِ بندگان می‌تواند به معرفت وی که در حقیقت همان معرفت حق به خود است، دست یابد. در سایه این نگاه عارفانه و عاشقانه است که وی به نفی و اثبات می‌پردازد و ثنا گفتن بر او را خوش می‌داند. از منظر سنایی، وصول به توحید شروطی دارد که تحقق عارف را بدان میسر می‌سازد. این شروط عبارت‌اند از: رفع تعینات بشری به یاری عشق و مرکب صبر، اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. درحقیقت باید گفت: توحیدِ مدوّن سنایی، توحیدی است وحدت‌بخش و ایجاد کننده تقریب بین مذاهب.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عربی. ۱۳۷۵. رسائل ابن عربی (مجموعه ده رساله فارسی شده). به تصحیح نجیب مایل هروی. چ ۲. تهران: مولی.

—————. بی تا. فتوحات مکیه. بیروت: دارالصادر.

—————. ۱۳۸۹. فصوص الحکم. با توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد. چ ۴. تهران: کارنامه.

البغدادی الاسفراینی، عبدالقاهر بن محمد. ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۰م. الفرق بین الفرق. تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید. بیروت: المكتبة العصرية و ابناء الشریف الانصاری. حلّی، حسن بن یوسف. ۱۳۷۶. کشف المراد. ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی. چ ۸. تهران: اسلامیه.

خواجه عبدا... انصاری. ۱۳۸۰. طبقات الصوفیه. با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری. به اهتمام و کوشش حسین آهی. چ ۲. تهران: فروغی.

—————. ۱۳۸۸. صدمیدان. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از سهیلا موسوی سیرجانی. چ ۳. تهران: زوار.

سراج طوسی. ۱۳۸۸. اللمع فی التصوف. ترجمه مهدی محبتی. چ ۲. تهران: اساطیر.

علاءالدوله سمنانی. ۱۳۵۸. چهل مجلس. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌پور. تهران: چاپخانه

کاویان.

- سنایی. ۱۳۶۰. *مثنوی‌های حکیم سنایی*. به تصحیح مدرس رضوی. چ ۲. تهران: بابک.
- _____. ۱۳۶۲. *دیوان سنایی*. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چ ۳. تهران: سنایی.
- _____. ۱۳۷۷. *حدیقه الحقیقه*. به تصحیح مدرس رضوی. چ ۵. تهران: دانشگاه تهران.
- السیوطی، جلال‌الدین. ۱۳۷۳ق. *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*. مصر: قاهره.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۳. *تازیانه‌های سلوک*. چ ۱. تهران: آگاه.
- الشهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر. بی تا. *الملل و النحل*. تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.
- عزالدین محمود کاشانی. ۱۳۸۶. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۷. تهران: هما.
- عطار نیشابوری. ۱۳۷۲. *منطق الطیر*. به اهتمام سیدصادق گوهرین. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی، تهران.
- _____. ۱۳۷۳. *مصیبت‌نامه*. با تصحیح نورانی وصال. چ ۴. تهران: زوآر.
- _____. ۱۳۸۴. *تذکره‌الاولیاء*. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از محمد استعلامی. چ ۱۵. تهران: زوآر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۷۰. *احادیث مثنوی*. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- محمدبن منور. ۱۳۷۶. *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: آگاه.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۰. *مکتب حافظ*. چ ۴. تبریز: ستوده.
- مشکور، محمدجواد. ۱۳۸۴. *فرهنگ فرق اسلامی*. با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی. چ ۴. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴. *آشنایی با علوم اسلامی*. ج ۲. چ ۲۹. قم: صدرا.
- مولوی. ۱۳۶۰. *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد. ا. نیکلسون. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- نجم رازی. ۱۳۷۳. *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۵. تهران: علمی و

فرهنگی.

النسفی، ابو حفص عمر. ۱۳۲۶ق. شرح العقاید النسفیة. اسلامبول: طابع و ناشری قریمی

یوسف ضیاء.

نیکلسون، رینولد آلین. ۱۳۸۸. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. با ترجمه محمدرضا

شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: سخن.

یثربی، سید یحیی. ۱۳۸۴. عرفان نظری. چ ۵. قم: بوستان.

References

- A'nasafi, Abu Hafs Omar. (1326 A.H.). *Sharh-ol Aghayed-ol Nasafiyyeh*. Istanbul: Tabe' va Nasheri Gharimi Yusof Zia'.
- Alā'oddole Semnāni. (1979/1358H). *Chehel Majles*. With the efforts of Abdol Rafi' Haghighatpour. Tehran: Kāviān Publications.
- Albaghdadi Al-Esfarayeni, Abdol Ghaher Ibn Mohammad. (1990/1411 A.H.). *Al Fargh Bein-al Feragh*. Research by Mohammad Mohioddin Abdolhamid. Beirut: Almaktabat-ol Asriah and Abna-e Sharif Al Ansari.
- Alsayuti, Jalaloddin. (1373 A.H.). *Al-jāme' As-saghir Fi Ahādīs-al Bashir-al Nazir*. Egypt: Cairo.
- Alshahrestāni, Ab-ol Fat'h Mohammad Ibn Abd-ol Karim Ibn Abi Bakr. (n.d.). *Al-melal va Nehal*. Research by Mohammad Seyyed Gilāni. Beirut: Dar-ol Mahrefa.
- Attār. (1993/1372H). *Manteq O'Teir*. With the efforts of Seyyed Sādegh Gowharin. 5th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- (1994/1373H). *Mosibat Nāmeḥ*. Ed. by Noorāni Vesāl. 4th ed. Tehran: Zavvār.
- (2005/1384H). *Tazkerat-ol Owlia*. Research, edition, annotation, and index by Mohammad Este'lāmi. 15th ed. Tehran: Zavvār.
- Ezzoddin Mahmood Kāshāni. (2007/1386H). *Mesbāḥ ol Hedayat va Meftāḥ ol Kefāyat*. Ed. by Jalāloddin Homāyi. 7th ed. Tehran: Homā.
- Foruzānfar, Badi-ol Zamān. (1991/1370H). *Ahādīs Masnavi*. 5th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Helli, Hasan Ibn Yusof. (1997/1376H). *Kashf-ol Morad*. Int. and Tr. by Abolhasan Sha'rani. 8th ed. Tehran: Eslāmiieh.
- Ibn Arabi. (1996/1375H). *Rasāel-e Ibn Arabi (10 treatises translated to Persian)*. Ed. by Najib Māyel Heravi. 2nd ed. Tehran: Mowlā.
- (2010/1389H). *Fosus ol Hekam*. Intr. And research by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed. 4th ed. Tehran: Kārnāmeḥ.
- (n.d.). *Fotuhāt-e Makkieh*. Beirut: Dar ol Sader.
- Khājeḥ Abdollah Ansāri. (2001/1380H). *Tabaghat-ol Sufieh*. Ed. and annotation by Abdolhayy Habibi Ghandehāri. With the efforts of Hossein Āhi. 2nd ed. Tehran: Forughī.
- (2009/1388H). *Sad Meidan*. Research, edition, annotation, and index by Soheila Mousavi Sirjāni. 3rd ed. Tehran: Zavvār.
- Mashkooor, Mohammad Javad. (2005/1384H). *Farhang-e Feragh-e Eslāmi*. Introduction and annotation by Kazem Modir Shāne chi. 4th ed. Mashhad: Bonyād-e Pazhoohesh-hāye Eslami-e Āstān-e Qods-e Razavi.
- Mohammad Ibn Monavvar. (1997/1376H). *Asrār-ol Towḥīd Fi Maghamāt A'sheikh Abi Saeed*. Ed. and annotation by Mohammad Reza Shafi' ī Kadkani. 4th ed. Tehran: Āgāḥ.

- Mortazavi, Manuchehr. (1991/1370H). *Maktab-e Hāfez*. 4th ed. Tabriz: Sotudeh.
- Motahhari, Morteza. (2005/1384H). *Āshnāyi ba Olum-e Eslami*. Vol. 2. 29th ed. Qom: Sadra.
- Mowlavi. (1981/1360H). *Masnavi Ma'navi*. With the efforts and edition of Reynold A. Nicholson. 7th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Najm-e Rāzi. (1994/1373H). *Mersād Al Ebād*. With the efforts of Mohammad Amin Riāhi. 5th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (2009/1388). *Tasavof-e Eslami va Rābete-ye Ensan va Khoda (The Idea of Personality in Sufism)*. Tr. by Mohammad Reza Shafi' ī Kadkani. 4th ed. Tehran: Sokhan.
- Sanāi. (1981/1360H). *Masnavi-hāye Hakīm Sanāi*. Ed. by Modarres Razavi. 2nd ed. Tehran: Bābak.
- (1983/1362H). *Divān-e Sanāi*. With the efforts of Modarres Razavi. 3rd ed. Tehran: Sanāi.
- (1998/1377H). *Hadighat-ol Haghgha*. Ed. by Modarres Razavi. 5th ed. Tehran: Tehran University Press
- Seraj Tusi. (2009/1388H). *Al lom'a fi Tasavvof*. Tr. by Mehdi Mohabbati. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Shafi' ī Kadkani, Mohammad Reza. (2004/1383H). *Tāziāne-hāye Soluk*. 1st ed. Tehran: Āgāh.
- The Holy Quran
- Yasrebi, Seyyed Yahya. (2005/1384H). *Erfān-e nazari*. 5th ed. Qom: boostān.