

اندیشه توحیدی در آثار سنایی

* دکتر خدابخش اسدلهی

چکیده

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 از ابن عربی و 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 سنیایی 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» (درسنت به شیوه قرآنی) قائل شد، به‌ویژه که عارفان بزرگ پس از وی، مانند عطار و مولوی گسترش دهنده دیدگاه توحیدی او هستند.

* عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی
asadollahi@uma.ac.ir

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 ابن‌عربی 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 آن‌رو که بر پایه آیات و احادیثی همچون: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری / 11)، «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، ص 115) 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 ورائی 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 / 104) 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 و وحدت

وجودیان و متکلمان شریعت‌گرا واقع شده است، به این مشاجره‌ها پایان دهد. هدف این مقاله، پژوهش و اثبات امکان ستایش و شناساندن باری تعالی است، به‌گونه‌ای که بتوان به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه (درست به‌شیوه 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: 1. با توجه به دیدگاه‌ها و تعبیر مختلف عارفان از توحید، اندیشه توحیدی سنایی چیست؟ 2. 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 پیشتر مورد بررسی محققان قرار گرفته است. مانند تأثیر گذاری 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: شفیعی 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 به‌گونه‌ای شفاف و با هدف اتحاد مسلمانان مطرح شده است، طوری

که با وجود تلاش‌های صورت گرفته، جای این‌گونه 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 به‌سوی 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 هرگونه 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، صمد می‌مدان، ص 211-210).

توحید یعنی خلاصی از فطرت، سوختن کثرات در آتش توحید، غرق بحر توحید شدن: نشنیدن، 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 را بری داشتن (بابا افضل، ص 465، 376، 149). توحید ذاتی: آن است که ذات خدا یگانه است و شبه و نظیری ندارد (نک: مطهری، ص 30) و آیاتی همچون: «لیس کمثله شیء» (شوری/ 11) و «و لم یکن له کفواً احد» (اخلاص/ 4) بیانگر توحید ذاتی است.

توحید صفاتی: توحید صفاتی در زمینه صفات خداوند بحث می‌کند. 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 می‌گیرد و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست.

توحید وجودی و شهود

از دیدگاه وحدت وجود ابن‌عربی 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 (ابن‌عربی، *فصوص‌الحکم*، ص 143-142).

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 فناي 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 هرچه دل حاضر آن بود، آن چیز هم حاضر دل خواهد بود و هرگاه لفظ شاهد را به‌طور مطلق بر صیغه واحد استعمال کنند، مرادشان حق‌تعالی 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 به‌صورت مجرد گویند، مرادشان حضور حق است. چه، دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق است (ص141).

1. سنایی و اندیشه توحیدی

برخی از نظریه‌پردازان، عرفان اسلامی را به دو صورت عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه تقسیم کرده‌اند و برای هرکدام 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، ابن‌عربی و ابن‌فارض را نیز صاحبان و مروجان این روش می‌دانند، اما عرفان کسانی نظیر عطار، مولوی و حافظ را از آن‌رو که شامل وجد، سماع، قول و ترانه و اشعار می‌شود، عرفان عاشقانه نام نهاده‌اند (کاشانی، مقدمه مصباح‌الهدایه، ص85-84). قائلان به این نوع دسته‌بندی از عرفان اسلامی، سنایی را نیز از گروه دوم دانسته‌اند (مرتضوی، ص74).

صاحب اثر عرفان نظری، این نوع تقسیم‌بندی را از آن‌رو که در آن، مراحل ناقصی از عرفان در برابر مراحل کامل آن، به‌صورت مکتب مستقل مطرح شده، بدون مبنا و غیر اصولی دانسته و معتقد است که مثلاً مصادیق عرفان عابدانه یا به‌زمینه‌های عرفان (عبادت و زهد) مربوط‌اند، یا به مراحل اولیه سیر تکاملی این مکتب... (یثربی، ص200-199).

ابن عربی ضمن تدوین اصول تعالیم عارفان پیشین، اصول و مسائل مهمی را به ابتکار خود، بر آن افزود. از قبیل مسائلی چون: اعیان ثابته، 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 182). به طوری که تمام بزرگان این فن از نظام تعالیم او پیروی کرده و به شرح و توسعه آن پرداخته اند.

سنایی گاهی در زمینه مقام انسان و عالم هستی همچون ابن عربی می اندیشد. به گونه ای که اگر این اندیشه ها 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 معرفت الله، جهان و انسان، ظریفترین اندیشه های عرفانی را ارائه کرده و نظام عرفانی کاملی را در دیوان و حدیقه الحقیقه تبیین ساخته است. این جهان بینی همان است که عطار و مولوی آن را به اوج رسانده اند (شفیعی کدکنی، ص 44).

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 اندیشه های 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 می گوید:

... 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 113)
راست گفت آن کسی که از سر حال
دع نفسک و تعال

(همان، ص114)
هرکه او با یزید نفس بساخت
حالت بایزید را چه شناخت؟

(همان، ص632)
بر این اساس می‌توان 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 می‌دانند (نک: نیکلسون، ص61)؛ 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، ص198).

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، 172؛ عطار، تذکره-الاولیاء، ص519). طبق علم کلام، تنها خداوند قدیم (همیشه موجود) است و همه عالم هستی از جمله انسان حادث (مسبوق به عدم) به شمار می‌آید (حلی، ص48-47). سنایی بر قدم ذات حق-تعالی و ممکن‌الوجود بودن تمام صنع وی این-گونه تأکید می‌کند:

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

(حدیقه، ص87)
وی انسان را طفلی می‌داند که هیچ مناسبتی با خدا ندارد. بنابراین این توان سخن گفتن در باب او را ندارد:
تا ابد با قدم حدث طفل است ...

(همان، ص127)

تو حدیثی نفس مزن ز قدم
ندانسته باز سر ز قدم
ای

(همان، ص110)

... ای حدث با قدم چه کار تو را؟

(همان، ص109)

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

صورت از محدثات خالی نیست
لایزالی نیست
درخور عز

(همان، ص65؛ نک: همان، ص127 و 110 و 109 و 64)

در سخنان صوفیه آنچه خلأ بین حادث و قدیم
را پر می‌کنند و آن دو را با هم 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، منطق-
الطیر، ص238-235).

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، 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 هم نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون
مظاهر نیست. بلکه مراد از آن نفی شهود ماسوی-
الله است و این امری است که شاعران عارف از جمله
سنایی به‌طور مکرر بدان اشاره دارند (نک:
سنایی، حدیقه، ص...)

ص69-68؛ تصوف اسلامی، ص39-38).

سنایی آنجا که می‌خواهد قول «لا» را در کلمه شهادت جاروبی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود همچون غبار فرو رود، 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 نماید. وی در این باره گفته است:

خیز تا زاب روی بنشانیم
گرد این خاکتوده غدار...
پس به جاروب لا فرو روبیم
کوکب از صحن گنبد دوار

(دیوان، ص 197)

همچنین می‌گوید:

تا به جاروب لا نروبی راه
در سرای الا الله
نرسی

(حدیقه، 139)

وی از اینکه در میدان اثبات توحید با تیغ نفی ماسوی‌الله، هر قرینی را که از ماسوی‌الله باشد (عالم وجود)، نفی و قربانی می‌کند، مشخص 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 زمینه خطاب به سالک راستین می‌گوید:

... قاری سوره مجاهده‌ای
لذت مشاهده‌ای
قابل

(مثنوی‌ها، ص 146)

همچنین می‌گوید:

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

(دیوان، ص 352، 353)

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 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 (حدیقه، ص 61، 60). البته این عقیده با مذاق برخی از عارفان همچون علاءالدوله سمنانی که از نظریه‌پردازان 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 برای عقیده مبتدیان زیان می‌رساند، نمی‌پسندد. در این باب می‌گوید: برخی از بزرگان مانند ابن‌عربی در نوشته‌های خود از واقعاتی سخن رانده‌اند که ممکن است برای افراد مبتدی در دین مضر باشد. مثلاً وی می‌نویسد: «رأیت ربی جالساً علی کرسیه فسلم علی فاجلسنی علی کرسیه و قام بین یدی و قال انت ربی و انا عبدک». 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 163).

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 290) و خود نیز در همین زمینه خطاب به خواص می‌گوید:

راه دور از دل درنگی توست
 کفر و دین از پی دو رنگی توست
 لقب رنگ‌ها مجازی کن
 خور ز دریای بی‌نیازی کن
 بیش سودای رنگ‌ها نپزی
 گر کند عیسی تو رنگ‌گزی
 هرچه خواهی ز رنگ برداری
 یکی خم زنی برون آری...

کین همه رنگ‌های پرنی‌رنگ
وحدت کند همه یکرنگ
پس چو یک رنگ شد همه او شد
باریک شد چو یکتو شد
(حدیقه، 165-166)
کفر و دین هردو در رهت پویان
لاشریک له گویان
وحده

(همان، ص60)

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، ص242)

2. راه‌های معرفت‌الله‌تعالی

از منظر سنایی عالم آفرینش تجلی پروردگار
نیز هست. زیرا در غیر این‌صورت، وی از طریق
موجودات قابل شناخت نبود. وی ضمن اشاره به
حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لاعرف» (نجم رازی، ص2)، معرفت حق
را علت غایی آفرینش و راز وجودی خلق معرفی
می‌کند:

گفت: گنجی بدم بدم نهانی من
خلق الخلق تا بدانی من

(حدیقه، ص76)

حکمت از بود خلق معرفت است
بیان این صفت است
كنت كنزاً

(مثنوی‌ها، ص90)

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 می‌شود. هر صفتی که
از آینه پدید می‌آید، پدیدار
می‌شود، تصرف صاحب تجلی است، نه آینه. پس اگر
این آینه پاک و خالص گردد، سرّ خلیفه‌اللهی

این است که او جلوه‌گاه ذات و صفات خداوند باشد (نجم رازی، ص322؛ ابن‌عربی، رسائل، ص73). سنایی، بر همین اساس و نیز به موجب حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، ص115)، نه-تنها دل عارف را آینه صفت می‌داند، بلکه انسان کامل را آینه تمام‌نمای حق تلقی می‌کند: پیش آن‌کس به دل شکی نبود صورت و آینه یکی نبود
گرچه در آینه به شکل سویی آنکه در آینه بود نه تویی 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

(حدیقه، ص68)

از همین‌روست که وی همچون دیگر عارفان، با استناد به حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (احادیث مثنوی، ص167) خودشناسی (شناخت صفات کمالی در نفس) را مقدمه خداشناسی (شناخت صفات کمالی در خداوند) می‌داند و می‌گوید:
در ره قهر و عزت صفتش کنه تو بس بود به معرفتش

(حدیقه، ص62)

شایان ذکر است که ارتباط خودشناسی و خداشناسی در زمینه اسما، صفات و افعال صدق می‌کند، نه در حوزه ذات حق. چه، ذات حق از عالمین بی‌نیاز است (نیک: ابن‌عربی، فتوحات، ج2، ص153؛ ج3، ص72). از اینکه سنایی در مبحث مربوط، اغلب 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؟

(حدیقه، ص63)

آنکه او نفس خویش نشناسد
نفس دیگر کسی چه پرماسد؟

(همان، ص72)

عجز عقل از معرفت‌الله

سنایی به موجب حدیث نبوی «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی، ص131)، همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با محدثات مغایر می‌دانند، ثابت می‌کند 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 می‌گوید: راه توحید را با عقل مپویند (دیوان، ص114):

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت
عجز در راه او شناخت شناخت
کرمش گفت مـرا بشناس
ورنه کشناسدش به عقل و حواس؟
(حدیقه، ص63)

این طرز تلقی متکلمان از عقل و ارزش آن که در نقطه مقابل توحید قرار دارد (همان، ص125)، 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، ص131)، 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، ص525) دعوت می‌کند:

قبلة عقل صنع بی‌خللش
ذات بی‌بدلش
کعبه شوق

(حدیقه، ص87).

جایی که هیچ موجودی، حتی انبیا را که
فرش توحید جان هستشان است (همان، ص250)،

یارای رسیدن به کنه و ذات باری نیست، بی-
تردید وقوع این امر از جانب انسان‌های معمولی
محال‌تر خواهد بود:

هیچ در کنه کبریا نرسند
کی رسی تو
که انبیا نرسند

(حدیقه، ص 87)

انبیا عاجزند از این معنی
تو چرا
هرزه می‌کنی دعوی؟

(حدیقه، ص 72)

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 211). سنایی در این زمینه گفته است:

معترف شو به ذات پاک برو
به
صفات کریم او بگرو

(حدیقه، ص 87)

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 این‌رو خطاب به کسانی
که دست از پا نمی‌شناسند، هشدار می‌دهد که
جایی که حتی انبیا از شناخت کامل خدا
عاجزند، بیهوده دعوی شناخت نکند (نک: همان،
ص 72) و یا در تمثیل پیل و کوران ضمن اشاره
به محدودیت تفکر آدمی از ذات الهی، در مورد
گمراهی آنان می‌گوید:

جملگی را خیال‌های محال
کرده
مانند غتفره به جوال

(همان، ص 70)

همان‌گونه که گذشت، انسان به دلیل حادث و
ممکن‌الوجود بودن، هیچ‌گونه مشابَهتی 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 جستجوی راستین او هستند و تا او را
به دیده دل نبینند فارغ نمی‌شوند. چه،
ناگزیرشان تنها اوست:

هستم از هرکس هست جمله گزیر
ناگزیرم تویی مرا بپذیر
(همان،
ص152)

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 صورت‌های بی‌شمار موجودات نیز در حکم اسما و صفات بی‌شمار حق است. از آنجاکه ذات مطلق حق برای ما قابل شناخت نیست، این شناخت تنها از راه آشنایی با صفات ممکن می‌شود. مراد از صفت به‌طور کلی اعتبارات و نسبت‌هایی است که موصوف را از دیگران متمایز می‌کند. به تعبیر ابن عربی اسمای الهی مانند دانا، صانع، پروردگار، حی و ... کنایه از نسبت‌ها و اضافاتی است که ماورای آنها جز حقیقتی واحد نیست (ابن عربی، فصوص/الحکم، ص173-171). سنایی در زمینه اینکه جهان، مظاهر اسما و صفات حق-انند، مثلاً در بیت
... این چو مصباح روشن اندر ذات
و آن دو همچو زجاجه و مشکات
(حدیقته،

ص128)

با استفاده از آیه «الله نور السموات والارض ...» (نور/ 35)، ذات حق را چون چراغی می‌داند که فی ذاته 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 پیدا می‌کند.

از منظر سنایی، عارفان به‌موجب این سخن جنید بغدادی: «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» (عطار، تذکرة الاولیاء، ص519) با دو نیم زدن «ها و هو» جرئت سخن گفتن از حق تعالی را می‌یابندکنند:

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

(حدیقه، ص 65)

و ضمن اقرار به صفات بی‌شبهه و بی‌نظیر وی که در حکم آفتاب معرفت است (مولوی، ص 249) و نیز گواهی دادن به نام‌های حقیقی ازلی که برای دیگران عاریتی است (انصاری، صد میدان، ص 211)، به شناخت و در نهایت به دیدار حق تعالی روی می‌آورند. طبق اعتقاد صوفیه، مشیت الهی از جمله اسمای نامحدود، نود و 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 لحظه ای آنان را تسلی دهد و دم به دم از دریچه هر اسمی، جمال صفتی را بر نظر ایشان عرضه کند و بر ذوق و شوق آنان بیفزاید (کاشانی، ص 24-23).

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 بچشانند:

هرچه در فهم تو گنجد همه مخلوق بود آن
بحقیقت تو ببدان بنده که من خالق آنم
هر شب و روز به لطف و کرم و جود و جلالم
سیصد و شصت نظر سویی دلت می‌کند آنم
صفت خویش بگفتم که منم خالق بی‌چون
نه کس از من نه من از کس نه از اینم نه از آنم
هر منم آن بارخدایی که دل متقیان را
زمانی به دلال صمدی نور چشانم

)

دیوان، ص 387)

صفت ذات او به علم ببدان
نام پاکش هزار و یک برخوان

(حدیقه، ص 81)
هست در دین هزار و یک درگاه
کمترش آنکه بی تو دارد راه

(همان،
ص 166)

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 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 170-169).

سنایی با وجود اینکه اسما و صفات پروردگار را رهبر جود و کرم او می‌داند و می‌گوید:
نام‌های بزرگ محترمت رهبر جود و نعمت
و کرم

(حدیقه،

ص 60)

و از وی درخواست می‌کند 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 می‌کند 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
تشبیه و خامشی تعطیل همان

(ص 63)

تشبیه و تنزیه

www.SID.ir

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 می‌کند (نک: دیوان، ص 352-348)؛ 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 26-25)، 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 82) 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 76). اما به هر حال جانب تنزیه ذات الهی را بیش از تشبیه می‌گیرد و این همان عقیده توحید اسلامی است (نک: نیکلسون، ص 54).

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 64. نک: همان، ص 110-76) 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 بپس غمزه یار
شمار و خیری خار» (همان، ص 110).

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 896-891).

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 105؛ مشکور، ص 390). 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. ابیات مربوط از این قرارند:

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

(دیوان، ص 687)

هست در هر مکان خدا معبود
نیست معبود در مکان محدود
)

حدیقه، ص 66)

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

(مثنوی‌ها، ص 83)

در همین عصر، بحث و نظر در زمینه تأویل متشابهات، از جمله «عرش» خدا رواج داشت. «مشبهه»، الفاظ قرآنی را از قبیل: «استوا»، «وجه»، «یدین»، «مچی»، «نزول» و نیز آنچه را که در اخبار وارد شده. نظیر: «صورة»، «قدم»، «اصابع» و نظایر آن بر ظاهر حمل کرده و آنها را با اجسام قیاس کرده‌اند (شهرستانی، ص 106-105) 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 112؛ بغدادی، ص 217-216)، اما سنایی این اعتقادات باطل را می‌کوبد و چنین نسبت‌های ناروا را به حق‌تعالی ناشایست می‌داند و ضمن تأویل متشابها و رد هرگونه اثبات جا و مکان برای خدا می‌گوید:

ای کسه در بند صورت و نقشی
بسته استوی علی العرشی
صورت از محادثات خالی نیست
درخور عز لایزالی نیست
زانکه نقاش بود و نقش نبود
استوی بود و عرش و فرش نبود
استوی از میان جان می‌خوان
ذات او بسته جهات مدان
کاستوی آیتی ز قرآن است
گفتن لامکان ز ایمان است
عرش چون حلقه از برون در است
صفات خدای بی‌خبر است
(حدیقه،

ص 65)

سنایی در باب وحدت وجود، همچون ابن‌عربی 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/ 11) این امر را تأیید می‌کند (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ص 238-237).

اقرار به خلق افعال بندگان

طبق اعتقاد صوفیه، همان‌گونه که حق‌تعالی 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 28؛ یثربی، ص 521).

سنایی ضمن صحه گذاشتن بر فاعلیت حق-
تعالی، بر این اعتقاد است که فاعل یکی بیش
نیست و هیچکس را غیر از او فعل نیست:
خالق و رازق زمین و زمان
حافظ و ناصر مکین و مکنان
(حدیقه،

ص61)

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

(دیوان، ص18)

همانگونه 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، ص112). ابیات زیر از سنایی نیز
ضمن منحصر کردن 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 مارمیت کن ازبیر
بباز دان از رمیت سسر قدر
(حدیقه،

ص164)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر
نوشته است همه بوده و نابوده در آن
(دیوان،

ص442)

علت رزق تو به خوب و به زشت
گریه ابر نی و خنده کشت
بسیب رازقی یقین دانم
همه از توست ننام و جانم
(حدیقه، ص

107)

انقیاد آر از مسلمانی به حکم او از آنک
برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر
(دیوان، ص

288)

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

(63)

البدته مراد سنایی این نیست که آدمی مجبور مطلق است و هیچ‌گونه اختیاری ندارد، بلکه بر این اعتقاد است که بندگان در افعال ارادی خود نه مجبور مطلقاند 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 نمی‌کند تا به خودی خود، هرچه بخواهد، انجام دهد (کاشانی، ص 30-29) و این سخن، مبین سخن معروف امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: لاجبر و لاتفویض و لکن امر بین امرین. نمونه‌های زیر از سنایی گرایش او را به بین جبر و اختیار نشان می‌دهد:

از ننگ ارستان نقاش طبعی برتر آ
تا رهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار
(همان،

ص 189)

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

ص 267)

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی
تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم و رضا
بازرستاند 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 36)

در سجده نکردنش چه گویی
مجبور بده است یا مخیر
گور قنادر بسد، خدای
عاجز
ور عاجز بد، خدا ستمگر

(همان،

ص 272)

عطای کرامت الهی

بر اساس آثار سنایی می‌توان 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 می‌کند و هم بیاناتی در خصوص جبر دارد. اگر بتوانیم نظرگاه دیگران را در این زمینه به راحتی دریابیم، نمی‌توانیم دیدگاه سنایی را به آسانی بررسی کنیم و به نتایج مشخصی برسیم. زیرا گفته‌های وی همچون بعضی از معتقدات دیگر او مخدلف است. از سویی، به اختیار آدمی در گزینش افعال خود، حکم می‌دهد:

تو نگو کار باش تا
برهی با قضا و قدر چرا ستهی؟

(حدیقه، ص 92)

تو به قوت خلیفه‌ای به گوهر
خویش را به فعل آور
آدمی را میان عقل و هوا
اختیار است شرح کرمانا
آدمی را مدار خوار که غیب
شد میان رسته غیب
از عبی‌دان و رای پسرده چاره
اختیار اختیار کرده تو را
تا تو از راه خشم و قلاشی
یا ددی یا بهیمه‌ای باشی

(همان،

ص 373)

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

(دیوان،

ص 308)

طبق ابیات فوق، سنایی با تأمل در آیه
«ولقد کرمانا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر
و...» (اسراء / 70) کرامت الهی را در حق

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

به هرحال توحید از دیدگاه عارفان، یعنی جز خدا هیچ نیست. از منظر آنان هست حقیقی خداست و باقی هستها (ماسوی‌الله) موهوم‌اند. سنایی این‌گونه وجود حقیقی را در حق‌تعالی منحصر می‌کند:

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

(دیوان،

ص109)

بر این اساس، ماسوی‌الله همه نمود است نه بود و قول به وجود هستی موهوم، مستلزم شرک آوردن به وجود حقیقی است (حدیقه، ص62).

3. شرایط تحقق توحید

رفع تعینات بشری

معامله صوفیان با ذات است؛ با معطی است؛ نه به عطا (انصاری، طبقات‌الصوفیه، ص310). سنایی نیز تا زمانی که همچون اهل صفات که به جای ذات، به رحمت، عفو، و کرم گرویده‌اند (همانجا)، تا در صفات سیر می‌کند، در ممات است، اما چون معامله با ذات می‌کند، عین حیات می‌گردد:

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه موصوف
صفت سخره ذاتیم همه
تا در صفاتیم در مماتیم چون
رفت صفت عین حیاتییم همه

(دیوان، ص1168)

از منظر سنایی، 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 (نک: حدیقه، ص326). این عشق است که تمام موانع فناء 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 328). 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 479. نک: همان، ص 168، 167)
خلاصه اینکه:

راه نایافته بیافتن است
عشق بی‌خویشتن شتافتن است

(همان، ص 328)

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
بسوزد هم بسازد شرح صدر
آینه دل چون شود صافی و پاک
بینی برون از آب و خاک
هم
نقش‌ها

(مولوی، دفتر دوم، 250)

صوفی‌هایی که در پی محبت و معرفت الهی است، باید در وحدت او از نفس خود فانی شود و به مقام توحید برسد. از این‌روست که توحید را چنین تعریف کرده‌اند: توحید عبارت از «نابودی آثار بشری و بی‌همتایی حق است» (سراج، ص 86). 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:

هرچه را هست گفتم از بن و بار
گفتم او را شریک هش می‌دار
(حدیقه،

ص 62)

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 فانوام
هان ز خود فانی مطلق شو به حق استوار

(دیوان،

ص 884)

از همین‌روست که سنایی پس از بیان همین
مراحل سلوک تا مقصد حقیقت و تأیید گفته‌های
واصلانی چون حلاج، بایزید و... در زمینه فنا
فی‌الله (همان، ص 114-113)، به کوتاهی راه و
امکان حصول کمال توحید چنین اشاره می‌کند:
از تو تا دوست نیست ره بسیار
تویی سر به زیر پای درآر

(همان،

ص 114)

ابوسعید ابوالخیر در همین زمینه می‌گوید:
پنداشت و منی تو حجاب است. از میان برگیر و
به خدای رسیدی (محمدبن‌منور، ص 287).

اخلاص

فناي خلق از افعال و شناختن تمام حرکات و
سکنات خلق به عنوان فعل حق تعالی که شرط توحید
به شمار می‌آید، گاهی به اخلاص تعبیر می‌شود و
اخلاص محمدی (ص) نیز اوج آن را در نزد عارفان
نمایان می‌سازد (عطار، تذکرة الاولیاء، ص 526،
524، 517). سنایی بر همین اساس برای رسیدن به
یقین و توحید حقیقی، اخلاص و صفای دل را لازم
می‌داند:

زخمه اخلاص اندر صدر جان بر نوای لا
الا خواهم زدن

(دیوان، ص 48)

www.SID.ir

گـرت بـاید که بردهـد دیدار آینه
کژ مدار و روشن دار
هـرچه روی دلت مصفاـتر
تجـلی تو را مهـیاـتر

(حدیقه، ص 68)

توکل

توکل که عبارت از دست برداشتن از تدبیرها و بریدن از سببهاست (عطارد، تذکرة الاولیاء، ص 188)، 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 472)

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

(دیوان، ص 488؛ نک: همان، ص 686)

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 پای و عجز، منشأ امید، اعتماد و مشوق کار و تلاش و خدمت‌رسانی به شمار می‌رود. ابیات زیر متضمن همین معانی است:

از توکل نفس تو چند زنی
مرد نامی و لیک کم ز زنی؟
چون نه‌ای راهرو تو چون مردان
بیاموز رهروی ز زنان
کاهلی پیشه کردی ای تنزن
مرد کو کم است از زن

(حدیقه، ص 119-)

(117)

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 222)، از تفرید که عبارت است از گم کردن و فراموشی هرچه جز حق- تعالی است (صد میدان، ص 216)، راهی بسازد: گرد توحید گرد با تفرید چه کنی صحبتی که آن تقلید (حدیقه،

ص 452)

و در عالم تجرید نیز که همان نیارامیدن در اسباب و از حق بجز حق ندیدن است (صد میدان، ص 49)، به ترک ماسوی‌الله گوید: شش جهت را به عالم تجرید یک جهت کن چو عالم توحید (حدیقه،

ص 589)

نتیجه

سنایی نخستین شاعری است که بسیاری از اندیشه‌های عرفانی، نظیر توحید و جودی را وارد شعر فارسی کرد. وی نظریه توحید و جودی را به‌عنوان مرتبه‌ای 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 ابن‌عربی 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 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، از آنجاکه 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 می‌تواند 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. درحقیقت باید گفت: توحید مدون سنایی، توحیدی است وحدت‌بخش و ایجاد کننده تقریب بین مذاهب.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین، رسائل ابن عربی (مجموعه ده رساله فارسی شده)، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، 1375.

_____، فتوحات مکیه، ج 2، 3، بیروت، دارالصادر، بی‌تا.

_____، فصوص‌الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و محمد موحد، تهران، کارنامه، 1389.

انصاری، عبدالله بن محمد، مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح و مقدمه و فهرس محمد سرور مولایی، ج 1، تهران، توس، 1377.

_____، طبقات الصوفیه، با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری، به اهتمام و کوشش حسین آهی، تهران، فروغی، 1380.

_____، صد میدان، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرستها از سهیلا موسوی سیرجانی، تهران، زوار، 1388.

البدخداوی الا سفراینی، عبدالقاهر بن محمد، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه العصریه و ابناء الشریف الانصاری، 1411ق/ 1990.

بابا افضل کاشانی، افضل‌الدین محمد، دیوان و رساله المفید للمستفید، بررسی، مقابله و تصحیح مصطفی فیضی، حسن عاطفی، عباس بهنیا و علی شریف، تهران، زوار، 1363.

حلی، حسن بن یوسف، کشف‌المراد، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیة، 1376.

سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی‌التصوف، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر، 1388.

سمنانی، علاء‌الدوله، چهل مجلس، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌پور، تهران، چاپخانه کاویان، 1358.

سنایی، مجدود بن آدم، مثنوی‌های حکیم سنایی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، بابک، 1360.

_____، دیوان سنایی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، سنایی، 1362.

_____، حدیقة الحقیقه، مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1377.

سیوطی، جلال‌الدین، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، ج 1، مصر، بی‌نا، 1373 ق.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، تازیانه‌های سلوک، تهران، آگاه، 1383.

شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی‌بکر، الملل و النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، ج 1، بیروت، دار‌المعرفه، بی-تا.

عطار نیشابوری، فریدالدین، منطق‌الطیر، به-اهتمام سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1372.

_____، مصیبت‌نامه، با تصحیح نورانی

وصال، تهران، زوار، 1373.

_____، تذکرة الاولیاء، از روی نسخه نیکلسون، تهران، بهزاد، 1375.

- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، امیرکبیر، 1370.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همای، تهران، نشر هما، 1386.
- محمدبن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ج 1، تهران، آگاه، 1376.
- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، تبریز، ستوده، 1370.
- مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرقی اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیرشانه‌چی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، 1384.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج 2، قم، صدرا، 1384.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، تهران، مولی، بی‌تا.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به- اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1373.
- نسفی، ابوحفص عمر، شرح العقاید النسفیة، استانبول، طابع و ناشری قریمی یوسف ضیاء، 1326ق.
- نیکلسون، رینولد آلین، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، با ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، 1388.
- یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، قم، بوستان کتاب، 1384.