

## اندیشه‌ی توحیدی سنایی

خدابخش اسداللهی\*

استادیار دانشگاه محقق اردبیلی

(تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۴/۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۲۶)

### چکیده

توحید به‌ویژه مرتبه‌ی عالی آن (توحید وجودی) همواره از مباحث اصلی و دشوار در میان عارفان مسلمان بوده است. اهمیت سنایی در این مبحث، از آنجاست که وی در زمره‌ی عارفانی است که در شعر فارسی با توسل به آیات و احادیث، توانست این اندیشه‌ی اتهام‌برانگیز صوفیه را از شائبه‌ی کفر و الحاد، پاک و مبرا سازد. آموزه‌ی سنایی، این پرسش را پیش می‌آورد که کدام مدل اندیشه‌ی دینی و توحیدی با انگاره‌ی وحدت وجود مناسب و سازگار است که بدون آن، امکان معرفت حق تعالی و عبادت درست وی میسر نیست؟ در این پژوهش، برای یافتن پاسخ، در آغاز از توحید و اقسام آن سخن می‌گوییم و پس از آن، اندیشه‌ی توحیدی سنایی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. سپس با بحث در باب‌های خلق افعال و وحدت شهودی، نوآوری‌های سنایی را در این باب‌ها یادآوری می‌کنیم به‌گونه‌ای که وجوه تمایز دیدگاه وی با دیدگاه‌های دیگر عارفان روشن شده است.

**کلیدواژه‌ها** سنایی، توحید، وحدت شهود، عرفان اسلامی، تشبیه و تنزیه.

### طرح مسأله

توحید به‌خصوص مرتبه‌ی عالی آن (توحید وجودی) همواره از مسأله‌های بنیادین و بحث‌انگیز نزد عارفان مسلمان بوده است. اندیشه‌ی وحدت وجودی را که به‌وسیله‌ی ابن عربی مطرح شده، از شطحیات دانسته و به توجیه کثرت و اثبات وحدت پرداخته‌اند. از این‌رو، 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 هو السَّمیع البصیر» (شوری / ۱۱)، «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، / حدیث مثنوی، ۱۱۵) و ... بنا شده، دارای مقبولیت شرعی نیز است. عارفان حقیقی با استناد به قرآن و احادیث، انسان را به این گونه از شناخت خدا که با دوری از عقل ناقص و از راههایی چون شناخت نامها و صفتهای خدا، شناخت خویش و ... دست یافتنی است، فرامی خوانند. در اندیشه دینی سنایی نیز ضمن اینکه همواره خداوند صاحب جلال و تقدس است و در ورای آفریده‌ها و دور از دسترس وهم، عقل و حس قرار دارد، نظریه تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه از جایگاه بالایی برخوردار است.

عارف در سایه وحدت حقیقی، به برداشتن تعینات نفسانی توفیق پیدا کرده، به موجب آیه «یوم نطوی السماء کطی السجل ...» (انبیاء / ۱۰۴) بساط کثرت را درهم می‌نوردد و تنها به دیدار خداوند می‌پردازد. البته وی این شناخت را از آن خود نمی‌داند و معتقد است که این، در حقیقت، همان شناخت حق به خود است.

اهمیت و ضرورت این گونه پژوهشها، از آن جهت است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و فهم و درک آثار برخی از عارفان بزرگی چون عطار و مولانا است. همچنین ضرورت ویژه این گونه پژوهشها، از آن روست که مبحث توحید از موضوعاتی است که برخی از اصول و فروع آن مورد اختلاف پیروان انگاره‌ی وحدت وجود و متکلمان شریعت‌گرا واقع شده است و بررسی و فهم دقیق آن ممکن است به این مشاجره‌ها پایان دهد. خصوصاً که این نوع نگاهها، برخلاف بسیاری از نگاههای دیگر که موجب دامن زدن بر اختلافات دینی در بین مسلمانان می‌شود، به قصد نزدیک ساختن گروه‌های مختلف مسلمان صورت گرفته و وحدت‌بخش است.

هدف از پژوهش پیش‌رو 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) باور داشت. از منظر سنایی، این نوع خداشناسی در سایه شناخت نامها و صفتهای خدا، پذیرفتن حاکمیت اراده خداوند بر افعال انسان و برداشته شدن تعینات بشری به دست می‌آید و به ایجاد وحدت عقیده میان 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 بررسی نمونه‌هایی از این دست از دیگر عارفان بپردازد.

در زمینه چنین پژوهشی، به دو پرسش مهم باید پاسخ داد: ۱- با توجه به دیدگاهها و تعبیرهای مختلف عارفان از توحید، مدل تفکر توحیدی سنایی چیست؟ ۲- از منظر سنایی چگونه می‌توان به این توحید که بدون آن، امکان شناخت و ستایش هستی

حقیقی میسر نیست، رسید؟

شایان گفتن است که پاره‌ای از اندیشه‌های سنایی، پیشتر مورد بررسی اندیشوران قرار گرفته است؛ مانند تأثیرگذاری علم کلام بر شعر شاعران زبان فارسی تا عطار نیشابوری و نیز تأثیر 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، تازیانه‌های سلوک)؛ 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 شناساندن خدا به‌روش قرآنی و متحد ساختن مسلمانان مطرح شده است؛ به‌گونه‌ای که با وجود کوشش‌های صورت گرفته، جای این‌گونه نگاه‌ها در سایر پژوهش‌ها خالی است.

سنایی از رهگذر نگاه ژرف 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 باور به «هم تنزیه، هم تشبیه» و «نه این، نه آن» است، وارد ساخت و به‌گونه‌ای روشن‌انگاره‌ی وحدت وجود ابن عربی را به‌سوی مفهوم وحدت شهودی آن گسترش داد. اندیشه توحیدی سنایی این مسأله را ایجاد می‌کند که ایستار توحیدی وی در سنجش با ایستارهای گروه‌های دیگر، بر پایه‌ی کدام نظریه و یا مکتب عرفانی و کلامی است؟ و همچنین این پرسش را پیش می‌کشد که بهترین راه شناختن و شناساندن خداوند کدام است؟

### توحید و اقسام آن

توحید عبارت است از: گواهی دادن به یگانگی خدا در ذات و پاکی وی از هرگونه انباز و فرزند، گواهی 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، ۲۱۰-۲۱۱).

توحید یعنی سوختن کثرت‌ها در آتش توحید، غرق دریای توحید شدن: نشنیدن، ننگریستن، نگفتن، نیندیشیدن، نبودن و جان جهان دانستن خدا و از شرک ناپیدا، مانند اثبات وجود غیر برای ممکن، محدث، عقل، نفس، اجرام، افلاک، عناصر و موالید و ... صاحب آن را بری داشتن (بابا افضل، دیوان، ۱۴۹، ۳۷۶، ۴۶۵).

**توحید ذاتی:** آن است که ذات خدا یگانه است و مانند‌ی ندارد (نک: مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ۳۰/۲) و آیاتی همچون: «لیسَ کَمِثْلِه شیءٌ» (شوری/ ۱۱) و «وَ

لم یکن له کفواً احد» (خلاص / ۴) بیانگر توحید ذاتی است.

**توحید صفاتی:** توحید صفاتی در زمینه صفتهای خداوند بحث می‌کند؛ از قبیل دانش، توانایی، زندگی، خواست، آگاهی، شنوایی و بینایی که محل اختلاف فرقه‌های مختلف مسلمان است.

**توحید افعالی:** یعنی همه کارهای انسان با خواست خداوند صورت می‌گیرد و به نحوی خواسته ذات مقدس اوست.

### راه‌های شناخت خدا

از نگرگاه سنایی، جهان آفرینش پدیدارگاه پروردگار نیز هست؛ زیرا در غیر این صورت، وی از رهگذر پدیده‌ها شناختنی نبود. وی ضمن اشاره به حدیث قدسی «كنتُ كنزاً مخفياً فاحببتُ انْ أعرفَ فخلقتُ الخلقَ لأعرفَ» (نجم رازی، مرصاد/العباد، ۲)، شناخت حق را علت غایی آفرینش و راز وجودی پیدایش معرفی می‌نماید:

«گفت: گنجی بدم نهانی من / خلق الخلق تا بدانی من» (سنایی، حدیقه، ۷۶)

«حکمت از بود خلق معرفت است / كنتُ كنزاً بیان این صفت است» (سنایی، مثنوی‌ها، ۹۰)

### ۱- خودشناسی

انسان در حکم آینه‌ی ذات و صفتهای حق است. چون آینه صاف باشد، به هر صفتی که حضرت در آن پدیدار شود، بدان صفت پدیدار می‌شود. هر صفتی که از آینه پدیدار می‌شود، تصرف صاحب پدیدار است، نه آینه؛ پس اگر این آینه پاک و خالص گردد، راز جانشینی خدا این است که او پدیدارگاه ذات و صفتهای خداوند باشد (مرصاد/العباد، ۳۲۲؛ ابن عربی، رسائل، ۷۳). سنایی، بر همین پایه و نیز به موجب حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر، حدیث مثنوی، ۱۱۵)، نه تنها دل عارف را آینه صفت می‌داند، بلکه انسان کامل را آینه تمام‌نمای حق تلقی می‌نماید:

«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 ست / عیب در آینه است و در دیده است» (حدیقه، ۶۸)

از همین روست که وی همچون دیگر عارفان، با استناد به حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (حدیث مثنوی، ۱۶۷) خودشناسی (شناخت صفات کمالی در نفس) را مقدمه خداشناسی (شناخت صفات کمالی در خداوند) می‌داند و می‌گوید:

«در ره قهر و عزّت صفتش / کُنه تو بس بُود به معرفتش» (حدیقه، ۶۲)

شایان گفتن است که ارتباطِ خودشناسی و خداشناسی در زمینه نامها، صفتها و افعال صدق می‌کند، نه در حوزه ذات حق؛ چه، ذات حق از همه‌ی جهانها بی‌نیاز است (نک: ابن عربی، فتوحات، ۱۵۳ / ۲، ۷۲ / ۳). از اینکه سنایی در مبحث مربوط، اغلب سخن خود را به صورت استفهام انکاری بیان می‌کند، می‌توان به دیدگاه سنایی، مبنی بر ناتوانی انسان از درک ذات خود و در نتیجه ناتوانی او از شناخت ذات حق پی برد:

«ای شده از شناخت خود عاجز / کی شناسی خدای را هرگز؟» (حدیقه، ۶۳)

«آنکه او نفس خویش نشناسد / نفس دیگر کسی چه پرماسد؟» (همان، ۷۲)

## ۲- نامها و صفتهای خداوند

پدیدار شدن خدا در جهان هستی به دو گونه فیض اقدس، فیض مقدّس صورت گرفته است. مراد از فیض اقدس، پدیدار شدن ذاتی خدا و مقصود از فیض مقدّس، پدیدار شدن نامهای اوست. ذات حق در ذات هر پدیده‌ای پدیدار است و صورت‌های بی‌شمار هستیها نیز در حکم نامها و صفت‌های بی‌شمار حق است. از آنجاکه ذات مطلق حق برای ما شناختنی نیست، این شناخت تنها از راه آشنایی با صفتها ممکن می‌شود. مراد از صفت به‌طور کلی اعتبارها و نسبت‌هایی است که موصوف را از دیگران متمایز می‌کند. به تعبیر ابن عربی، نامهای خدا مانند دانا، صانع، پروردگار، حی و ... کنایه از نسبت‌ها و اضافاتی است که ماورای آنها جز حقیقتی واحد نیست (ابن عربی، فصوص/الحکم، ۱۷۱-۱۷۳).

سنایی در این زمینه که جهان، مظاهر اسماء و صفات حق‌اند، مثلاً در بیت «... این چو مصباح روشن اندر ذات / و آن دو همچو زجاجه و مشکات» (حدیقه، ۱۲۸)، با استفاده از آیه «اللّه نور السموات والارض ...» (نور/ ۳۵)، ذات حق را چون چراغی می‌داند که خودبه‌خود روشن است و صفتها در حکم آینه‌ای است که از پرتو چراغدان ذات نور می‌گیرد و صورت مادی انسان و جهان نیز مانند چراغدانی تیره است که در پرتو پدیدار شدن صفتها عینیت پیدا می‌کند.

از نگرگاه سنایی، عارفان به‌موجب این سخن جنید بغدادی: «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» (عطار، تذکرة/اولیاء، ۵۱۹) با دو نیم زدن «ها و هو» جرأت سخن گفتن از خدا را پیدا می‌کنند:

«عارفان چون دم از قدیم زنند / هاوهو را میان دو نیم زنند» (حدیقه، ۶۵)

آنان ضمن اقرار به صفات بی‌شبهه و بی‌نظیر وی که در حکم آفتاب معرفت است

(مولوی، مثنوی، ۲/۲۴۹) و نیز گواهی دادن به نام‌های حقیقی ازلی که برای دیگران عاریتی است (صد میدان، ۲۱۱)، به شناخت و سرانجام به دیدار خدا روی می‌آورند. طبق اعتقاد صوفیه، مشیت الهی از جمله نامهای نامحدود، نود و نه و به روایتی هزار و یک نام، برحسب استعداد و توان بشری پدیدار کرده و زیبایی صفتها را در آن پدیدارگانهها بر دیده مشتاقان دیدار خود جلوه داده است تا هر لحظه‌ای آنان را تسلی دهد و دم‌به‌دم از دریچه هر نامی، زیبایی صفتی را بر نظر ایشان هویدا کند و بر ذوق و شوق آنان بیفزاید (مصباح/الهدایه، ۲۳-۲۴).

سنایی در ابیاتی به نامها و صفاتهای نامعقول و بی‌پایان و بی‌شبهه خدا اشاره کرده و نیز عرضه کردن زیبایی صفتی را از دریچه هر نامی، از زبان خود وی بیان نموده است و سالکان را به کوشش برای بندگی و شناخت او از راه صفتها و نامهای وی به دانش (به شیوه عارفان) سفارش نموده است، نه با عقل - که روش معتزلیان است (انصاری، رسائل فارسی، ۱/۱۶۹-۱۷۰)، تا حق تعالی بر دل آنان از دلایل 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 دلایل صمدی نور چشانم» (سنایی، دیوان، ۳۸۷)  
«صفت ذات او به علم بدان / نام پاکش هزار و یک برخوان» (حدیقه، ۸۱)  
«هست در دین هزار و یک درگاه / کمترش آنکه بی‌تو دارد راه» (همان، ۱۶۶)  
سنایی با وجود اینکه نامها و صفاتهای 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 کرم» (حدیقه، ۶۰)  
«یا رب از فضل و رحمت این دل و جان / محرم دید نام خود گردان» (همان)  
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 / نطق تشبیه و خامشی تعطیل» (همان، ۶۳)

### ۳- تشبیه و تنزیه

راست است که سنایی همچون اهل عرفان عملی در باب ذات و صفتهای خدا به جای

اندیشیدن و گفتگو، بیشتر به شریعت و سنت نبوی (ص) استناد می‌کند (نک: دیوان، ۳۴۸-۳۵۲)؛ اما پس از ناصر خسرو، بیش از شاعران دیگر به موضوعهای کلامی توجه دارد. وی برای اینکه در دام افراط در تشبیه و تنزیه که اولی توجیه کننده اندیشه حلال و اتحاد بین انسان و خدا و دومی نفی کننده ارتباط شخصی با خداست (نک: نیکلسون، تصوف اسلامی، ۲۵-۲۶)، گرفتار نشود، اغلب از طرح و یا گسترش این گفتمان خودداری می‌کند و با وجود ماورای تشبیه و تنزیه نشان دادن خدا (نک: حدیقه، ۸۲) گاهی جهت تعریف و شناساندن او به جویندگان راستین، به تشبیه صمیمانه‌ای دست می‌زند. مانند تشبیه برتر نهادن خدا نسبت به پدر و مادر (نک: همان، ۷۶)؛ اما به هر حال جانب تنزیه ذات الهی را بیش از تشبیه می‌گیرد و این همان عقیده توحید اسلامی است (نک: تصوف اسلامی، ۵۴).

اگر پاره‌ای از سخنان سنایی مطابق با اوصاف اهل تشبیه است، یا از آن روست که براساس بحث و نظر، مناسب جوینده‌ی نوآموز در جهت شناخت خدا بیان می‌شود؛ مانند: «از پی بحث طالب عاجز / هل و من گفتن اندرو جایز» (حدیقه، ۶۴؛ نک: همان، ۷۶، ۱۱۰) یا برای این است که سخن او از روی عشق و سرسپردگی است و نیز شهودی است که به اندازه صاحب شهود به دست می‌آید. مانند این بیت:

«چون رسیدی بپوس غمزه یار / نوش نیشش شمار و خیری خار» (همان، ۱۱۰)  
همچنین نسبت دادن عشق مجازی به انسان و اختصاص حقیقت آن به خدا، بی‌آنکه به طور یقین متضمن همانندی صفتهای خدا با صفتهای انسانی باشد، نگرش دینی سنایی را همچون بسیاری از صوفیان تا حدودی رنگ تشبیه می‌دهد (نک: دیوان، ۸۹۱ - ۸۹۶).  
در روزگار سنایی، فرقه‌هایی مانند «مشبّهه» و «مجسمه» در توحید باری تعالی به تشبیه آفریدگار به آفریده و نیز تجسم باور داشتند و برای خدا «اثبات جا و مکان» کرده و معتقد بودند: آنچه جا و مکان داشته باشد، معدوم است؛ نه موجود (شهرستانی، الملل و النحل، ۱۰۵/۱؛ مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ۳۹۰)؛ سنایی با وجود اینکه با نگاهی دینی و عرفانی معبود را در همه‌جا حاضر و ناظر می‌داند و هیچ مکانی را از نشانه‌های خدا خالی نمی‌یابد؛ اما ذات او را به مکان و زمان محدود نمی‌کند؛ زیرا جسم، عرض و 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، ۶۸۷)

«هست در هر مکان خدا معبود / نیست معبود در مکان محدود» (حدیقه، ۶۶)

«نبود فعل او به مثل و غرض / کو نه از جوهر است و جسم و عرض» (مثنوی‌ها، ۸۳)

در همین عصر، اندیشیدن و گفتگو در زمینه تأویل متشابهات، از جمله «عرش» خدا رواج داشت. «مشبّهه»، الفاظ قرآنی را از قبیل: «استواء»، «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 جسمها می‌سنجیدند (الملل و النحل، ۱/ ۱۰۵-۱۰۶) و «کرامیه» که از «مشبّهه» 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 بر روی عرش قرار دارد؛ آنان برای اثبات عقاید خود، افزون بر دلایل سست عقلائی، به آیات و روایاتی که به ظاهر، با باورهایشان همخوان بود، استناد می‌جستند؛ نظیر آیاتی چون: «الرحمن علی العرش استوی» و «جاء ربک و الملك صفاً صفاً» (همان، ۱۱۲؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ۲۱۶-۲۱۷)؛ اما سنایی چنین نسبت‌های ناروا را به حق تعالی ناشایست می‌داند و ضمن تأویل متشابهات و ردّ 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  
ز آنکه 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 / از صفات خدای بی‌خبر است (حدیقه، ۶۵)

سنایی در باب وحدت وجود، همچون ابن‌عربی به جمع تشبیه و تنزیه معتقد است. باید گفت: پدیدار شدن حق در موجودات ممکن 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 به تنزیه باور داشته باشیم و هم به تشبیه. آیه قرآنی «لیس کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیْعُ البَصِیْرُ» (شوری/۱۱) این معنا را تأیید می‌کند (ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، ۲۳۷-۲۳۸).

### اقرار به خلق افعال بندگان

طبق اعتقاد صوفیه، همان‌گونه که خداوند آفرینشگر اعیان است، آفریننده کارهای بندگان نیز هست. بدین‌سان، هیچ آفریده‌ای توان پدیدآوردن کاری را ندارد، مگر اینکه خود به وی توان ببخشد و هیچ خواهانی اراده پدیدآوردن چیزی را ندارد، مگر به خواست او (مصباح‌الهدایه، ۲۸؛ یثربی، عرفان نظری، ۵۲۱).



سنایی ضمن درست انگاشتن بر فاعلیتِ خدا، بر این باور است که فاعل، یکی بیش نیست و هیچ‌کس را جز او فعل نیست:

«خالق و رازقِ زمین و زمان / حافظ و ناصر مکین و مکان» (همان، ۶۱)

«بسیار گنه کردیم آن بود قضای تو / شاید که به ما بخشی از روی کرم آن‌ها» (دیوان، ۱۸)  
اشاعره هم معتقدند: همه کارهای بنده، خواه ایمان، فرمانبرداری یا گناه، آفریده خداست و همگی به خواست وی بستگی دارد (نسفی، شرح/العقاید/النسفیة، ۱۱۲). ابیات زیر از سنایی نیز ضمن منحصر کردن همه نقشه‌ها و کارها به خداوند، سرزدن هرگونه کار و نقشی را از سوی بنده نفی می‌کند و این همان برجای ماندگی و گسترش کلام اشعری است:

«جبر را مَرَمیتَ کن از بر / باز دان از رَمیتَ سرِّ قَدَر» (حدیقه، ۱۶۴)

«کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر / که نوشته است همه بوده و نابوده در آن» (دیوان، ۴۴۲)

«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» (حدیقه، ۱۰۷)

«انقیاد آر از مسلمانی به حکم او از آنک / برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر» (دیوان، ۲۸۸)  
وی در جایی دیگر با قرار دادن فعلِ خدا در ردیفِ ذاتِ وی که برتر از چگونه و چون است، آهنگ آن دارد که به مجادله‌های بیهوده در همین زمینه در میان مسلمانان پایان دهد:

«فعل او خارج از درون و برون / ذات او برتر از چگونه و چون» (حدیقه، ۶۳)

البته مراد سنایی این نیست که آدمی هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارد، بلکه بر این باور است که بندگان در کارهای ارادی خود نه یکسره بی‌اختیارند و نه یکسره پر از اختیار؛ بلکه دارای حالتی میان آن دو قرار دارند. بدین معنی که خدا در مملکتِ خود بنده را به حالِ خود رها نمی‌کند تا به خودیِ خود، هرچه بخواهد، انجام دهد (مصباح-الهدی، ۲۹-۳۰) و این سخن، یادآور سخن معروف امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: «لا جبرَ و لا تفویضَ و لکن امرٌ بینَ امرین». نمونه‌های زیر از سنایی گرایش او را به هم نهادی میان جبر و اختیار نشان می‌دهد:

«از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی / تا رهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار» (دیوان، ۱۸۹)

«از پی احیای شرع و معرفت کردی جدا / تیرگی ز اصحاب جبر و خیرگی ز اهل قدر» (همان، ۲۶۷)

«تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی / تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم و رضا بازرسند 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، ۳۶)

«... در سجده نکردنش چه گویی / مجبور بده است یا مخیر  
گر قادر بُد، خدای عاجز / ور عاجز بُد، خدا ستمگر» (همان، ۲۷۲)

### ۱- عطای کرامت الهی

براساس آثار سنایی، می‌توان گفت که وی همچون دیگر بزرگان ادب پارسی، همچون عطار، مولوی، حافظ و... در زمینه دخالت اراده آدمی در انجام امور، دیدگاهی چندگانه دارد. بدین معنی که در آثارش هم دیدگاهی مبنی بر نقش داشتن آدمی در کارهای خود را طرح می‌کند و هم سخنانی جبرگرایانه دارد. اگر بتوانیم نگرگاه دیگران را در این زمینه به آسانی دریابیم، نمی‌توانیم دیدگاه سنایی را بدون دشواری بررسی کنیم و به نتیجه‌های مشخصی برسیم؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، هم به جبر و هم همنهادی میان جبر و اختیار نظر دارد و از سویی دیگر نیز به اختیار آدمی در گزینش کارهای خود، چنین حکم می‌دهد:

«تو نکوکار باش تا برهی / با قضا و قدر چرا ستهی؟» (حدیقه، ۹۲)

«تو به قوت خلیفه‌ای به گوهر / قوت خویش را به فعل آور

آدمی را میان عقل و هوا / اختیار است شرح کرّما

آدمی را مدار خوار که غیب / جوهری شد میان رسته غیب

از عبیدان و رای پرده چرا / اختیار اختیار کرده تو را

تا تو از راه خشم و قلّاشی / یا ددی یا بهیمه‌ای باشی» (همان، ۳۷۳)

«تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک / برگ توت است که گشته است بتدریج اطلس»

(دیوان، ۳۰۸)

بر پایه این بیتها، سنایی با ژرفکاوای در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ...» (اسراء / ۷۰) کرامت خدا را در حق آدمی برخلاف دیگران که آن را به جانشینی خدا تفسیر می‌کنند و به موجب 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 باورهای اشاعره.

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

«پیش توحید او نه کهنه نه نو است / همه هیچ‌اند هیچ اوست که اوست» (دیوان، ۱۰۹)

بر این اساس، ماسوی‌الله همه نمود است نه بود و باور به وجود هستی موهوم، مستلزم شرک آوردن به وجود حقیقی است (حدیقه، ۶۲).

### ناتوانی آدمی از شناخت خدا

از نگرگاه عارفان، توحید خدا، عبارت است از: دانستنِ قَدَمِ او از حوادث؛ «یعنی بدانی که اگر سیل در دریا باشد، اما نه دریا باشد» (انصاری، طبقات/الصوفیه، ۱۷۲؛ عطار، تذکرة‌الاولیاء، ۵۱۹). بر پایه‌ی دانش کلام، تنها خداوند قدیم (همیشه موجود) است و همگی جهان هستی از جمله انسان حادث (مسبق به عدم) به شمار می‌آیند (حلی، کشف‌المراد، ۴۷-۴۸). سنایی بر قَدَمِ ذاتِ خدا و ممکن‌الوجود بودن همه‌ی آفریده‌های وی این‌گونه تأکید می‌کند:

«صنع او را مقدّم است عدم / ذات او را مسلّم است قَدَم» (حدیقه، ۸۷)

وی انسان را همچون کودکی می‌داند که هیچ مناسبتی با خدا ندارد. بنابراین، آدمی یارای سخن گفتن در باب او را ندارد:

«تو حدیثی نفس مزین قدم / ای ندانسته باز سر ز قدم» (همان، ۱۱۰؛ نک: همان، ۱۲۷)

در جایی نیز عالم صورت و مُحدثات را درخور عزّ لایزالی نمی‌داند و می‌گوید:

«صورت از مُحدثات خالی نیست / درخور عزّ لایزالی نیست» (همان، ۶۵؛ نک: همان،

۶۴، ۱۰۹، ۱۱۰)

سنایی به موجب حدیثِ نبوی «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی، جامع صغیر، ۱ / ۱۳۱)، همچون متکلمان که وصفهای خدا را با پدیده‌های حادث مغایر می‌دانند، ثابت می‌کند که عقل آدمی تنها به عارضها و پدیده‌های حادث راه دارد و از آنجا که خداوند هیچ همانندی با اینها ندارد، پس ممکن نیست که عقل او را بشناسد. وی در ناتوانی و شگفت‌زدگی عقل در شناخت خدا می‌گوید:

«عقل حقیق بتوخت نیک بتاخت / عجز در راه او شناخت شناخت

کرمش گفت مرا بشناس / ورنه کنشاندش به عقل و حواس؟» (حدیقه، ۶۳)

این دریافت متکلمان از عقل و ارزش آن که در نقطه‌ی مقابل توحید قرار دارد (همان، ۱۲۵)، مورد تأیید صوفیان از جمله سنایی نیز هست. وی با توجه به روایتی دیگر از حدیث یاد شده، با اشاره به میدان محدود توجه عقل، مردم را به اندیشیدن در احوال خلق و شگفتی‌های صنع الهی که موجب زایش محبت می‌شود (عطار، تذکرة‌الاولیاء، ۵۲۵) دعوت می‌کند و می‌گوید:

«قبله عقل صنع بی خللش / کعبه شوق ذات بی بدلش (حدیقه، ۸۷)  
از منظر سنایی، جایی که هیچ موجودی، حتی پیامبران را که فرش توحید جان  
هستیشان است (همان، ۲۵۰)، یارای رسیدن به گنه 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 انبیاء نرسند» (حدیقه، ۸۷)  
«انبیاء عاجزند از این معنی / تو چرا هرزه می کنی دعوی؟ (همان، ۷۲)  
پس برای آدمی شایسته است که همراه اقرار به ذات پاک خداوند، به صفت‌های  
نامعقول، بی شبهه و پاک وی نیز اعتراف کند:

«مُعترف شو به ذات پاک برو / به صفات کریم او بگرو» (حدیقه، ۸۷)  
از نگرگاه سنایی تصور محدود آدمی از ذات خدا چونان پرده و مانعی برای رسیدن به  
وی به شمار می‌شود و ممکن است او را در باب ذات، به گمراهی بکشاند. از این رو خطاب  
به کسانی که دست از پا نمی‌شناسند، هشدار می‌دهد که جایی که حتی پیامبران از  
شناخت کامل خدا، بیهوده دعوی شناخت نکند (نک: حدیقه، ۷۲) و یا در تمثیل پیل و  
کوران با اشاره به محدودیت آگاهی آدمی از ذات الهی، درمورد گمراهی آنان می‌گوید:

«جملگی را خیال‌های مُحال / کرده مانند عُتفره به جوال» (همان، ۷۰)  
با وجود این محدودیت‌ها، 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 هر که هست جمله گزیر / ناگزیرم تویی مرا بپذیر» (همان، ۱۵۲)

### توحید وجودی و وحدت شهود

از دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی که باید او را مشهورترین مبلغ آن در جهان اسلام  
بدانیم، رابطه خدا و آفریده‌ها، رابطه بنا با خانه یا خیاط با جامه نیست، بلکه از این  
دیدگاه، آفریده عین حق است و میان آن دو جدایی نیست. جهان هستی پرتو پدیدار  
خداست. ساخته‌ای جدا از وی نیست، بلکه خود خداست که در نقش جهان هویدا شده  
است. عارفان برای آموزاندن این باور، الگوهایی را به کار می‌برند. نور از شناخته‌ترین و  
رساترین این مثال‌هاست که در ذات خود واحد، بسیط و بی‌رنگ است، اما دارای  
پدیدارهای گوناگون 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 فرق  
دارد. مایه و پایه‌ی این تشبیه که هستی خدا را در چنان نور بیان می‌کند، در قرآن

هست. (ابن عربی، فصوص/الحکم، ۱۴۲-۱۴۳).

صوفیان، شهود را به معنی حضور در دل می‌دانند؛ همان‌گونه که عزالدین کاشانی می‌گوید: مراد از شهود، حضور است. هرچه دل حاضر آن است، گواه آن است. اگر حاضر حق است، گواه اوست و اگر حاضر آفریده است، گواه آن. صوفیان مشهود را گواه گویند، به سبب آن که هرچه دل حاضر آن بود، آن چیز هم حاضر دل خواهد بود و هرگاه لفظ گواه را به طور مطلق بر صیغه واحد به کار برند، مرادشان خداست و وقتی به صیغه جمع، گواهان گویند، مرادشان آفریده است به جهت یکتایی خدا و چندین آفریده‌ها. اما چون واژه‌ی شهود را به صورت مجرد گویند، مرادشان حضور خدا است؛ چه، دل ایشان پیوسته گواه حق است (عزالدین کاشانی، مصباح/الهدایه، ۱۴۱).

### سنایی و وحدت شهود

در سخنان صوفیه آنچه خلأ میان حادث و قدیم را پر می‌کند و آن دو را باهم گرد می‌آورد توحید وجودی (وحدت وجود) است که بدون شائبه‌ی اتحاد و حلول، هرگونه دیگر بودن میان خدا و آفرینش را از میان می‌برد. با وجود انکار و تخطئه‌ی آن از سوی بعضی از مشایخ، تجربه شهودی آن در نزد پیشینیان نیز هست (نک: عطار، منطق‌الطیر، ۲۳۵-۲۳۸). البته اگر توحید وجودی، حق را در آفرینش پنهان سازد، تفاوتی با کفر و الحاد ندارد؛ از این رو، حکیمان و عارفان هم از این نسبت دوری جسته‌اند؛ اما این سخن که طریقه یاد شده جهان را در خداوند محو کند و جز خدا را عدم بشمارد، به تنهایی مستلزم انکار و نفی خدا نیست. صورت شهودی این طریقه که تجربه عارف را در مرتبه فنا تعبیر می‌کند، نزد مشایخ دیگر نیز هست و مراد از آن هم نفی تحقق فعلی از ذات خدا، بدون پدیدارها نیست؛ بلکه مراد از آن نفی شهود جز خداست و این امری است که شاعران عارف از جمله سنایی همواره بدان اشاره دارند (نک: سنایی، حدیقه، ۶۸-۶۹؛ تصوف اسلامی، ۳۸-۳۹).

سنایی آنجا که می‌خواهد گفته «لا» را در کلمه شهادت جاروبی سازد تا همه چیز دیگر را از جهان هستی همچون غبار فرو روید، درحقیقت به همین نفی آفرینش در برابر خداوند به مفهوم شهودی آن نظر دارد و مانند این است که جهان هستی را از همه چیز نفی و طرد می‌کند تا آن را در حقیقتی مطلق منحصر نماید. وی در این باره گفته است:

«خیز تا زاب روی بنشانیم / گرد این خاک توده غدار ...

پس به جاروبِ لا فرو روبیم / کوب از صحن گنبد دوآر» (سنایی، دیوان، ۱۹۷)  
 «تا به جاروبِ لا نروبی راه / نرسی در سرای آلا الله» (حدیقه، ۱۳۹)

وی از اینکه در میدان اثبات توحید با تیغ نفی جز خدا، هر قرینی را که از جز خدا باشد (جهان هستی)، نفی و قربانی می‌کند، مشخص می‌شود که در مسأله‌ی وحدت وجود، به مفهوم وقوعی آن نظر ندارد، بلکه ناظر است به جنبه‌ی شهودی آن، که عبارت از مرتبه‌ی شهود فناست و با ریاضت و مجاهده‌ی سالک محقق می‌شود. سنایی در همین زمینه خطاب به سالک راستین می‌گوید:

«... قاری سوره مجاهده‌ای / قابل لذت مشاهده‌ای» (سنایی، مثنوی‌ها، ۱۴۶)

«جهد آن کن تا ببری منزل اندر نور روح / تا نمائی منقطع در اوسط ظل و ظلال ...»  
 (دیوان، ۳۵۲، ۳۵۳)

پس وحدت وجودی سنایی اغلب بر جنبه‌ی شهودی و دریافتی استوار است؛ به همین دلیل وی اغلب، خود را به گسترش ریزه‌کاریهای مسأله و برطرف کردن اشکال‌های محتمل نظری آن متعهد نشان نمی‌دهد و چون آنچه را بیان می‌کند، تجربه‌ی شهودی خود اوست، لازم نمی‌بیند مخاطب را که با این تجربه‌ها ناآشناست، زیاد درگیر سازد و بدون درنگ در مسأله‌های مطرح شده، با اعلام اینکه همه از شناخت کامل حقیقت ناتوانند، از موضوع بحث بیرون می‌رود (حدیقه، ۶۰، ۶۱). البته این عقیده با مذاق عارفانی 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 نوسالکان زیان می‌رساند، نمی‌پسندد. در این باب می‌گوید: برخی از بزرگان مانند ابن عربی در نوشته‌های خود از وقعاتی سخن رانده‌اند که ممکن است برای افراد نوسالک 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، چهل مجلس، ۱۶۳). البته برخی از سخنان سنایی برای دور کردن مخاطبان، به ویژه عامه مردم از پاره‌ای از شبهه‌های 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، سرارالتوحید، ۲۹۰/۱)، و خود سنایی نیز در همین زمینه خطاب به یاران خاص 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 رنگریزی  
 هرچه خواهی ز رنگ برداری / در یکی خُم زنی برون آری ...  
 کین همه رنگ‌های پرنیرنگ / خُم 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، 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، ۲۴۲)

### شرطهای تحقق توحید

#### ۱- رفع تعینات بشری

از آنجا که معامله صوفیان با ذات و معطی است؛ نه به عطا (طبقات/الصوفیه، ۳۱۰)، سنایی تا زمانی که همچون اهل صفات، تا 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 صفاتیم در ملماتیم همه / چون رفت صفت عین حیاتیم همه (دیوان، ۱۱۶۸)  
 از منظر سنایی، تاهنگامی که بنده خودی خود را در میان می‌بیند، هیچ‌گاه به مشاهده‌ی آنچه در ماورای او قرار دارد، نمی‌رسد و بی‌تردید، آنچه سالک را از خودی و دیگر بلاها و تباهیها نجات می‌دهد، عشق است (نک: حدیقه، ۳۲۶). این عشق است که همه‌ی مانعهای فنای سالک را از مرحله انسانی برای زاییده شدن در مرحله فرانسائی برطرف می‌نماید و او را به رتبه «لی مع الله» می‌رساند (نک: همان، 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، ۴۷۹؛ نک: همان، ۱۶۷، ۱۶۸)

صوفی‌یی که در پی محبت و معرفت الهی است، باید در وحدت او از نفس خود فانی شود و به مقام توحید برسد. در چنین شرایطی سالک از جز خدا، چشم فرو می‌بندد و جز خدا را نیست و موهوم تلقی می‌کند؛ زیرا به قول سنایی با وجود هستی حقیقی:

«هرچه را هست گفتمی از بن و بار / گفتمی او را شریک هُش می‌دار» (حدیقه، 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 فانی ام / هان ز خود فانی مطلق شو به حق شو استوار» (دیوان، ۸۸۴)

از همین روست که سنایی پس از بیان همین مراحل سلوک تا مقصد حقیقت و تأیید گفته‌های واصلانی چون حلّاج، بایزید و ... در زمینه فناء فی‌الله (همان، 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 شناختن تمام حرکات و سکناات خلق به‌عنوان فعل حق تعالی که شرط توحید محسوب می‌شود، گاهی به اخلاص تعبیر می‌شود و اخلاص محمدی (ص) نیز اوج آن را در نزد عارفان نمایان می‌سازد (تذکرة الاولیاء، ۵۱۷، ۵۲۴، ۵۲۶). 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، ۴۸)

«گرت باید که بردهد دیدار / آینه کز مدار و روشن دار

هرچه روی دلت مصفاتر / زو تجلی تو را مهیاتر» (حدیقه، ۶۸)

## ۳- توکل

توکل که عبارت از: دست برداشتن از تدبیرها و بریدن از سبب‌هاست (عطّار، تذکرة الاولیاء، ۱۸۸)، یکی از شرطهای تحقق توحید از منظر عارفان و سنایی است. سنایی 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، ۴۷۲)

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

(دیوان، ۴۸۸؛ نک: همان، ۶۸۶)

## ۴- تفرید و تجرید

سنایی در بیت زیر به سالک توصیه می‌کند که برای رسیدن به توحید که اصل معرفت محسوب می‌شود (عطّار، مصیبت‌نامه، ۲۲۲)، از تفرید راهی بسازد و در تجرید نیز به ترک ماسوی‌الله گوید:



«گرد توحید گرد با تفرید / چه کنی صحبتی که آن تقلید» (حدیقه، ۴۵۲)  
 «شش جهت را به عالم تجرید / یک جهت کن چو عالم توحید» (همان، ۵۸۹)

### نتیجه

سنایی در بیان تفکر توحیدی خود، در گام نخست به‌عنوان عارف، خدا را هستی و بودِ حقیقی و سایر بودها را در حکم نمودی از آن هستِ حقیقی می‌داند. وی برای برداشتن پرسش احتمالی که «خدای کل در کل، چرا خود را این‌گونه پدیدار ساخته و چرا وحدت به کثرت گراییده است؟»، با استناد به حدیث مشهور «كنتُ كنزاً مخفياً...» عشق را راز آفرینش هستی معرفی می‌کند که عاشق باید به‌وسیلهٔ عشق و پاک ساختن درون در ذات خدا فنا شود تا به چنین توحیدی دست پیدا کند، اما از آنجاکه این اندیشه در معرض اتهام اتحاد و حلول بود، با استفاده از تعبیرهایی مانند چراغ و چراغدان تیره، نور و آفتاب و ... درصددِ نفی هرگونه قرینی با تیغ نفی جز خدا و اثبات توحید برمی‌آید و از اینکه گاهی به گسترش ریزه‌کاریهای مسأله‌ی وحدت وجود نمی‌پردازد، مشخص می‌شود که در این باب به جنبهٔ شهودی وحدت وجود نظر دارد، نه به مفهوم وقوعی آن.

سنایی دلها و عقلها را در شناخت حق سرگشته و حیران می‌داند. گاهی از شدت تنزیه، او را از جز خدا به کلی جدا می‌کند؛ گاهی نیز از شدت نزدیکی، می‌خواهد او را عین عالم سازد. با این هنر تحیر و سرگردانی و این‌همه پرسش و پاسخ در باب او، بزرگی خدا را هویدا می‌سازد. وی با وجود تنزیه خدا، مخاطبان خود را به بندگی و شناخت خدا از رهگذر صفتها و نامهای پروردگار فرا می‌خواند و سرانجام بهترین راه شناخت و ستایش خدا را همان «تنزیه در عین تشبیه» و «تشبیه در عین تنزیه» که به‌موجب آیهٔ شریفهٔ «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» همان شیوهٔ قرآنی است، معرفی می‌نماید. بنابر این در اندیشهٔ وحدت وجودی، سنایی با ابن عربی قابل قیاس است.

می‌توان گفت که سنایی در پاره‌ای از بحثها، همچون منحصر ساختن نقشها و کارها به خدا، آهنگ گسترش کلام اشعری است، اما با طرح اندیشه‌های فرقه‌های دیگر مانند شیعه، قصد دارد با روی آوردن به نزدیک کردن مذهبها، مسلمانان را در سایهٔ اصل توحید یکی سازد.

بدین ترتیب باید اقرار کرد که سنایی پیش از ابن‌عربی در باب وحدت وجود، همچون اندیشهٔ انسان کامل که از نوآوریهای ابن‌عربی محسوب می‌شوند، نظام عرفانی کاملی را از رهگذر دیوان و حدیقه وارد شعر فارسی کرده و این اندیشه‌های نازک عرفانی را به عارفان بزرگی نظیر عطار و مولانا سپرده است.

### فهرست منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، *رسائل ابن عربی (مجموعه ده رساله فارسی شده)*، به تصحیح نجیب مایل هروی، مولى، تهران، ۱۳۷۵.
۲. همو، *الفتوحات المکیة*، دارالصادر، بیروت، بی تا.
۳. همو، *فصوص الحکم*، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، کارنامه، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۴. انصاری، عبدالله بن محمد، *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*، به تصحیح و مقدمه و فهارس محمد سرور مولایی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۵. همو، *طبقات الصوفیة*، با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری، به اهتمام و کوشش حسین آهی، فروغی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۶. همو، *صد میدان*، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از سهیلا موسوی سیرجانی، زوآر، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۷. باباافضل کاشانی، افضل‌الدین محمد، *دیوان و رساله المفید للمستفید*، بررسی، مقابله و تصحیح مصطفی فیضی، حسن عاطفی، عباس بهنیا، علی شریف، کتابفروشی زوآر، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۸. بغدادی، عبدالقاهر بن محمد، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، المكتبة العصرية و ابناء الشریف الانصاری، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م.
۹. حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، اسلامیّه، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. سمنانی، علاءالدوله، *چهل مجلس*، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌پور، چاپخانه کاویان، تهران، ۱۳۵۸ ش.
۱۱. سنایی، مجدود بن آدم، *مثنوی‌های حکیم سنایی*، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات بابک، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. همو، *دیوان سنایی*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، انتشارات سنایی، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. همو، *حدیقه الحقیقه*، مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، مصر، ۱۳۷۳ ق.
۱۵. شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
۱۶. عزالدین محمود کاشانی، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، نشر هما، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین، *منطق الطیر*، به اهتمام سید صادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. همو، *مصیبت‌نامه*، با تصحیح نورانی وصال، زوآر، تهران، ۱۳۷۳ ش.

۱۹. همو، تذکرة الاولیاء، از روی نسخه نیکلسون، انتشارات بهزاد، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۲۱. محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فریق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (ج دوم)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۴ ش.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، انتشارات مولی، تهران، بی‌تا.
۲۵. نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصادالعباد، به‌اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۶. نسفی، ابوحفص عمر، شرح العقاید التّسفیّه، طابع و ناشری قریمی یوسف ضیاء، اسلامبول، ۱۳۲۶ ش.
۲۷. نیکلسون، رینولد آلین، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، با ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۴ ش.

