

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: 89/10/14

تاریخ پذیرش مقاله: 90/8/30

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 انیت و معرفت و شهود به‌وسیله بزرگانی چون بایزید بسطامی، حسین منصور حلّاج و ... مطرح شده بود (مرتضوی 1370: 364-367)، اما ابن عربی توانست ضمن تدوین اصول تعالیم عارفان پیشین، اصول و مسائل مهمی را همچون اعیان ثابته، اسماء و صفات حق تعالی، وجود، ولایت و ... به ابتکار خود، بر آن بیفزاید. از این رو، ابن عربی به‌تفاهت 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 به‌دست آورد (ابن عربی 1389: 182) 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 1383: 44)

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. (خواجه

عبدا... انصاری 1388: 210-211)

توحید ذاتی: یعنی ذات خدا یگانه است و شبه و نظیری ندارد (مطهری 1384، ج 2: 30) و آیاتی همچون: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری 42: 11) و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص 112: 4) 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 42: 11)، «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر 1370: 115) 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 دربارهٔ حق را ندارد:

صنع او را مَقْدَم است عدم ذات او را مَسَلَم است قِدم
(سنایی 1377: 87)

تا ابد با قِدم حدث طفل است وانکه صافی برون از این ثفل است
(همان: 127)

تو حدیثی نفس مزن ز قِدم ای ندانسته باز سر ز قِدم
(همان: 110)

چون رهی کرد فخر و عار تو را ای حدث با قِدم چه کار تو را؟
(همان: 109)

صورت از مُحدثات خالی نیست درخور عزّ لایزالی نیست
(همان: 65)

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، تجربهٔ شهودی آن در نزد قدما نیز هست (عطارد 1372: 235-238). 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 جسته‌اند؛ اما این سخن که طریقهٔ 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 تجربهٔ عارف را در مرتبهٔ فنا تعبیر می‌کند، در نزد مشایخ دیگر نیز هست و مراد از آن، نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر نیست (نیکلسون 1388: 38-39)؛ بلکه مراد از آن نفی شهود ماسوی‌الله است که شائبه اتحاد و حلول را نیز رفع می‌کند. سنایی بارها نظریهٔ 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 به‌شکل بوی آنکه در آینه بود نه تو

(سنایی 1377: 68)

با تو چون رخ در آینه مصقول نزره اتحاد و روی حللول
(همان: 82)

سنایی آنجا که می‌خواهد قول «لا» را در کلمه شهادت جاروبی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود همچون غبار فرو رويد، در حقیقت 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 در حقیقت مطلقه‌ای منحصر کند:

خیز تا زاب روی بنشانیم گرد این خاک توده غدار ...
پس به جاروب لا فرو روبیم کوکب از صحن گنبد دوار
(سنایی 1362: 197)

تا به جاروب لا نروبی راه نرسی در سراسر آلا الله
(سنایی 1377: 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، 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 1360: 146)

جهد آن کن تا بری منزل اندر نور روح تا نمایی منقطع در اوسط ظل و ظلال ...
(سنایی 1362: 352, 353)

پس وحدت وجودی سنایی بیشتر بر جنبه شهودی و دریافتی مبتنی است؛ به همین دلیل، وی بیشتر، خود را به بسط دقیق 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 بدون درنگ در مسائل مطرح شده، با اعلام اینکه همه از شناخت کامل حقیقت عاجزند، از موضوع بحث خارج می‌شود (سنایی 1377: 60، 61). 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 1358: 163). 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:

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 رنگ‌برداری	در یکی خُم زنی برون آری ...
کین همه رنگ‌های پرنیرنگ	خُم وحدت کند همه یک‌رنگ
پس چو یک‌رنگ شد همه او شد	رشته باریک شد چو یک‌تو شد

(سنایی 1377: 165 - 166)

کفر و دین هر دو در رهت پویان
وحده لاشریک له گویان
(همان: 60)

این عقیده که متضمن سخنانی از قبیل «به عدد هر ذره‌ای از موجودات، راهی است به حق» (محمد بن منور 1376، ج 1: 290) 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، به‌ویژه عامه مردم از پاره‌ای از شبهات محتمل دینی در نهایت به‌روشنی بیان می‌شود. به‌عنوان نمونه، در

بیتی برای رعایتِ حالِ عامه و پیشگیری از کج‌فهمیِ آنان، قول به یکی بودنِ دین و کفر را شرک و خلافِ توحید می‌داند:

نه ز توحید بل ز شرک و شکی است که به نزد تو دین و کفر یکی است
(محمد بن منور 1376: 242)

راه‌های معرفت‌الله تعالی

از منظر سنایی عالم آفرینش تجلیِ پروردگار است. در غیر این صورت، وی از طریقِ موجودات قابل شناخت نبود. وی ضمن اشاره به حدیثِ قدسیِ «كنتُ کنزاً مخفياً فاحببتُ انْ أُعرفَ فخلقتُ الخلقَ لکى أُعرفَ» (نجم رازی 1373: 2)، معرفت حق را علت غایی آفرینش و رازِ وجودیِ خلق معرفی می‌کند:

گفت: گنجی بدم نهانی من خلق الخلق تا بدانی من
(سنایی 1377: 76)

حکمت از بودِ خلق معرفت است كنتُ کنزاً بیان این صفت است
(سنایی 1360: 90)

1- تشبیه و تنزیه

راست است که سنایی همچون اهل عرفان عملی درباره ذات و صفاتِ حق تعالی به‌جای بحث و نظر، بیشتر به شریعت و سنت نبوی (ص) استناد می‌کند (سنایی 1362: 348-352)؛ 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 وجودِ ماورای تشبیه و تنزیه نشان دادنِ حق تعالی (سنایی 1377: 82) گاهی برای تعریف و شناساندنِ او به جویندگانِ راستین، به تشبیه صمیمانه‌ای دست می‌زند. مانند تشبیه تفضیلِ حق تعالی به پدر و مادر (سنایی 1377: 76)؛ اما به‌رحال جانبِ تنزیه ذات الهی را بیش از تشبیه می‌گیرد و این همان عقیده توحید اسلامی است. (نیکلسون 1388: 54)

سنایی به شیوه ناصر خسرو، مخاطبان خود را به ضرورتِ ندامتِ فوری و درکِ

توحید تنزیه‌ی مطلق تشویق نمی‌کند، بلکه وی افزون بر انتقاد و منع آدمی از برخی کج‌روی‌ها (سنایی: 383-384)، 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 خُلد راهبر است
(سنایی: 1377: 76)

خوی ما او نکو کند در ما مهربان‌تر ز ماست او بر ما
آن‌چنان مهر کو کند پیوند مادران را کجاست بر فرزند
(همان: 103)

خدای است در هر عنای بی‌معیّنم خدای است در هر بلایی مَلاذم
(سنایی: 1362: 362)

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 ابن عربی باشد. ابن عربی 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 (ابن عربی: 1389: 265-266). 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: 266)

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 نگوئی ز دین تهی باشی و ر بگویی مشبّهی باشی
گر نگوئی بدو نکو نبود و ر بگویی تو باشی او نبود

با تو چون رخ در آینه مصقول نزره ائتحداد و روی حللول
(سنایی 1377: 82)

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 پیی بحث طالب عاجز هل و من گفتن اندرو جایز
(همان: 64، 76، 110)

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: 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.
(سنایی 1362: 891-896)

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 پویم	همه توحید تو گویم که به توحید سزایی
تو زن و جفت نداری تو خور و خفت نداری	احد بی‌زن و جفتی ملک کامروایی
نه نیازت به ولادت نه به فرزندت حاجت	تو جلیل‌الجبروتی تو نصیرالامرایی
تو حکیمی تو عظیمی تو کریمی تو رحیمی	تو نماینده فضل‌ی تو سزاوار ثنایی ...
احد لیس کمثله صمد لیس له ضد	لمن‌الملک تو گویی که مر آن را تو سزایی

(سنایی 1362: 603)

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 1: 105؛ مشکور 1384: 390)؛ 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، عرض 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 1362: 687)

هست در هر مکان خدا معبود نیست معبود در مکان محدود
(سنایی 1377: 66)

نبود فعل او به مثل و عرض کونه از جوهر است و جسم و عرض
(سنایی 1360: 83)

در همین عصر، بحث و نظر دربارهٔ 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 1: 105-106). «کرامیه» که از «مشبهه» و از جملهٔ 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 عقلانی، 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، بی‌تا: 112؛ بغدادی 1411ق: 216-217)؛ اما سنایی این اعتقادات باطل را می‌کوبد و چنین نسبت‌های ناروا را دربارهٔ 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 بسنه استوی علی العرش
صورت از محدثات خالی نیست درخور عز لا یزال نیست

زآنکه نقاش بود و نقش نبود	استوی بود و عرش و فرش نبود
استوی از میان جان می‌خوان	ذات او بسستۀ 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 1377: 65)

سنایی دربارهٔ وحدت وجود، همچون ابن‌عربی به جمع تشبیه و تنزیه معتقد است. به اعتقاد ابن‌عربی، ظهور حق در ممکنات، در حکم تقیید او و مستلزم تشبیه، و بطون حق که مرتبهٔ 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. آیهٔ قرآنی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری 42: 11) این امر را تأیید می‌کند. (ابن‌عربی 1389: 237-238)

2- خودشناسی

انسان به موجب حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (فروزانفر 1370: 115) در حکم آینهٔ 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 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 (نجم‌رازی 1373: 322؛ ابن‌عربی 1375: 73). بر همین اساس است که سنایی، دل‌عارف را آینه‌صفت و انسان کامل را هم آینهٔ 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
آینهٔ 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 1377: 68)

حاصل چنین نگرشی این است که وی همچون دیگر عارفان، با استناد به

حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (فروزانفر 1370: 167) خودشناسی (شناخت صفات کمالی در نفس) را مقدمه خداشناسی (شناخت صفات کمالی در خداوند) بداند:

در ره قهر و عزت صفتش گنه تو بس بُود به معرفتش
(سنایی 1377: 62)

شایان ذکر است که ارتباط خودشناسی و خداشناسی درباره اسماء، صفات و افعال صدق می‌کند، نه در حوزه ذات حق؛ چه، ذات حق از عالمین بی‌نیاز است (ابن عربی، بی‌تا، ج 2: 153، ج 3: 72). 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 1377: 63)

آنکه او نفس خویش نشناسد نفس دیگر کسی چه پرماسد؟
(همان: 72)

2-1- عجز عقل از معرفت الله

سنایی به موجب حدیث نبوی «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا» (سیوطی 1373ق، ج 1: 131)، همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با مُحدثات مغایر می‌دانند (حلی 1376: 47)، ثابت می‌کند که عقل آدمی تنها به عوارض و مُحدثات 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 1362: 113)

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت شناخت
کرمش گفت مرا بشناس ورنه کنشادش به عقل و حواس؟
(سنایی 1377: 63)

این طرز تلقی متکلمان از عقل و ارزش آن که در نقطه مقابل توحید قرا دارد (همان: 125)، 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 1373ق، ج 1: 131)، 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 1377: 87)

جایی که هیچ موجودی، حتی انبیاء را که فرش توحید جان هستشان است (همان: 250)، یارای رسیدن به کُنه و ذات باری نیست، بی‌تردید وقوع این امر از سوی انسان‌های معمولی محال‌تر خواهد بود:

هیچ در کنه کبریا نرسند کی رسی تو که انبیاء نرسند
(همان: 87)

انبیاء عاجزند از این معنی تو چرا هرزه می‌کنی دعوی؟
(همان: 72)

بنابراین، سنایی همچون پیر هرات (خواجه عبدا... انصاری 1388: 211) 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 1377: 87)

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 1377: 72). 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 عُتْفَره به جوال
(همان: 70)

در نقص شناخت عقل همین بس که سنایی در بیتی نوع شناخت عاقلان را که

تزیه‌ی مطلق است، پایین‌تر از سطح شناختِ غافلان (عامهٔ مردم که اهل تشبیه‌اند) قرار می‌دهد:

پاک زان‌ها که غافلان گفتند پاک‌تر ز آنکه عاقلان گفتند
(همان: 82)

همان‌گونه که گذشت، انسان به دلیلِ حادث و ممکن‌الوجود بودن، هیچ‌گونه مشابهتی با حق تعالی که قدیم است، ندارد و نمی‌تواند از قدیم دم بزند و ادعای شناختِ کامل از وی داشته باشد. از سوی دیگر گروهی از جویندگانِ وی، در جست‌وجویِ راستینِ او هستند و تا او را به دیدهٔ دل نبینند فارغ نمی‌شوند؛ چه، ناگزیرشان تنها اوست:

هستم از هر که هست جمله گزیر ناگزیرم تووی مرا پیذیر
(همان: 152)

3- اسماء و صفات حق تعالی

تجلیِ حق تعالی در عالم به دو نوع فیض اقدس، فیض مقدس صورت گرفته است. مراد از فیض اقدس، تجلیِ ذاتیِ حق و مقصود از فیض مقدس، تجلیِ اسماییِ اوست. ذات حق در ذاتِ هر موجودی متجلی است و صورت‌های بی‌شمار موجودات نیز در حکمِ اسماء و صفات بی‌شمار حق است (ابن عربی 1389: 171-173). به اعتقادِ سنایی، شناساییِ ذاتِ مطلق حق تنها از راه آشنایی با صفات که نزدیک به دیدگاهِ تشبیهی است، ممکن می‌شود:

رفتن از فعل سوی صفتش وز صفت زی مقام معرفتش
آنکه از معرفت به عالم راز پس رسیدن به آستان نیاز
(سنایی 1377: 113)

همچنین وی در این زمینه که جهان، مظاهرِ اسماء و صفاتِ حق‌اند، با استفاده از آیهٔ «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: 24: 35)، ذاتِ حق را چون چراغی می‌داند که در ذات خود روشن است و صفات در حکمِ زجاجه‌ای است که از پرتو مصباح ذات نور می‌گیرد و صورت مادیِ انسان و جهان نیز مانند چراغ‌دانی تیره است که در پرتو تجلیِ صفات عینیت می‌یابد:

... این چو مصباح روشن اندر ذات و آن دو همچو زُجاجه و مشکات
(همان: 128)

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 1389: 142-143). بیت زیر از سنایی بر همین معنی تأکید دارد:

جنبش نور سوی نور بود نور کی زآفتاب دور بود
(سنایی 1377: 65)

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: 65)

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، بر حسب استعداد و طاقت بشری ظاهر کرده و جمال صفات را در آن مظاهر بر دیده مشتاقان دیدار خود جلوه داده است تا هر لحظه‌ای آنان را تسلی دهد و دم‌به‌دم از دریچه هر اسمی، جمال صفتی را بر نظر ایشان عرضه کند و بر ذوق و شوق آنان بیفزاید. (عزالدین کاشانی 1386: 23-24)

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 بچشانند:

... هر چه 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 سبب و شمت نظر سوی دلت می‌کند آنم ...

صفت خویش بگفتم که منم خالق بی‌چون
نه کس از من نه من از کس نه از اینم نه از آنم
منم آن بارخدایی که دل متقیان را
هر زمانی به دلال صمدی نور چشانم
(سنایی 1362: 387)

صفت ذات او به علم بدان
نام پاکش هزار و یک برخوان
هست در دین هزار و یک درگاه
کمترش آنکه بی‌تو دارد راه
(سنایی 1377: 81)
(همان: 166)

وی با وجود اینکه اسماء و صفات پروردگار را رهبرِ جود و کرمِ او می‌داند و
از وی درخواست می‌کند تا از فضل و رحمتش دل و جانِ سنایی را محرمِ درک
و فهمِ نامِ او گرداند:

نام‌های بزرگِ محترمت
رهبرِ جود و نعمت و کرمت
(همان: 60)

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

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

هست در وصفِ او به وقتِ دلیل
نطق تشبیه و خاموشی تعطیل
(سنایی 1377: 63)

4- اقرار به خلقِ افعالِ بندگان

طبق اعتقادِ صوفیه، همان‌گونه که حق تعالی خالقِ اعیان است، به خلقِ افعالِ
بندگان نیز می‌پردازد. بر این اساس، هیچ مخلوقی بر ایجادِ فعلی قدرت ندارد و
هیچ مریدی ارادهٔ حصولِ چیزی را ندارد، الا به مشیتِ او. (عزالدین کاشانی 1386:
28؛ یثربی 1384: 521)

سنایی با صحنه گذاشتن بر فاعلیتِ مطلقِ حق تعالی، صدور هرگونه فعلی را از
غیرِ وی نفی می‌کند:

خالق و رازقِ زمین و زمان
حافظ و ناصرِ مکین و مکان
(سنایی 1377: 61)

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

(سنایی 1362: 18)

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 1326ق: 112). 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 ماره‌یت کن از بر باز دان از رمیت سر قدر
(سنایی 1377: 164)

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر که نوشته است همه بوده و نابوده در آن
(سنایی 1362: 442)

انقیاد آرا را مسلمانی به حکم او از آنک برنگردد ز اضطراب بنده تقدیر قدر
(همان: 288)

سنایی گاهی با قراردادن فعل حق تعالی در ردیف ذات وی که برتر از چگونگی 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 1377: 63)

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، هرچه بخواهد، انجام دهد (عزالدین کاشانی 1386: 29-30) و این سخن، مبین سخن معروف امام جعفر صادق (ع) است که فرمود: لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین. نمونه‌های زیر از سنایی گرایش او را به بین جبر و اختیار نشان می‌دهد:

از نگارستان نقاش طبیعی برتر آری تا رهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار
(سنایی 1362: 189)

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

(همان: 267)

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی
بازرستند از بیان واضحش در امر و حکم
این کمر ز «یاکَ نُعَبِدُ» 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: 36)

... در سجده نکردنش چه گویی
گر قادر بُد، خدای عاجز
مجبور بُده است یا مخیر
ور عاجز بُد، خدا ستمگر
(همان: 272)

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

روزیست از در خدای بود
علت رزق تو به خوب و به زشت
بی سبب رازقی یقین دانم
نه ز دندان و حلق و نای بود
گریه ابر نی و خنده کشت
همه از توست نام و جانم
(سنایی 1377: 107)

این سخن نیز با وحدت وجود ابن عربی مطابق است. از این منظر، همه مظاهر
اسماء الهی‌اند و اعیان جز سایه او نیستند. بنابر این، هویت ما نه هویت ما که هم
اوست. (ابن عربی 1389: 471-472)

4-1- عطای کرامت الهی

بر اساس آثار سنایی، می‌توان 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 می‌پردازد. اگر بتوانیم نظرگاه دیگران را در
این باره به راحتی دریابیم، نمی‌توانیم دیدگاه سنایی را به آسانی بررسی کنیم و به
نتایج مشخصی برسیم؛ زیرا گفته‌های وی همچون پاره‌ای از معتقدات دیگران
متفاوت است. به عنوان نمونه در ابیات زیر به اختیار آدمی در گزینش افعال خود،

حکم می‌دهد:

تو نکوکار باش تا برهی با قضا و قدر چرا ستهی؟
(سنایی 1377: 92)

تو به قوت خلیفه‌ای به گهر آدمی را میان عقل و هوا
آدمی را مدار خوار که غیب از عیب‌دان ورای پرده چرا
تا تو از راه خشم و قلّاشی یا ددی یا بهیمه‌ای باشی
(همان: 373)

تو فرشته شوی از جهد کنی از پی آنک برگ توت است که گشته است به تدریج اطلس
(سنایی 1362: 308)

سنایی در ابیات بالا، با تأمل در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ...» (اسراء 17: 70) کرامت الهی را در حق آدمی خلاف دیگران که آن را به خلیفه‌اللهی وی تفسیر و به موجب آن آدمی را میان عقل و هوا مختار تلقی می‌کنند ضمن تعبیر کرامت الهی به عطای اختیار به آدمی، بر همین جنبه انسان تأکید می‌کند. این امر یعنی دوری از مسیر اشاعره.

به هر حال، 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 1362: 109)

شروط تحقق توحید

1- رفع تعینات بشری

سنایی تا زمانی که همچون اهل صفات که به جای ذات، به رحمت، عفو و کرم گرویده‌اند (خواجہ عبدا... انصاری 1380: 310)، 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 ممانیم همه چون رفت صفت عین حیاتیم همه
(سنایی 1362: 1168)

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 1377: 326). این عشق است که تمام موانع فنای سالک را از مرحله انسانی برای تولد در مرحله فراانسانی برطرف می‌سازد و او را به رتبه «لی مع الله» می‌رساند (همان: 328). 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: 479)

راه نیافته بیافتن است عشق بی‌خویشتن شتافتن است
(سنایی 1377: 328)

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 1360، د2: 204)

صوفی‌یی 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 1388: 86). 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 1377: 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 فانی‌ام هان ز خود فانی مطلق شو به حق شو استوار
(سنایی: 1362: 884)

از همین روست که سنایی پس از بیان مراحل سلوک تا مقصد حقیقت و تأیید گفته‌های اصلانی چون حلاج، بایزید، در زمینه فناء فی الله (سنایی: 1377: 113، 114)، 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: 114)

2- اخلاص

فناي خلق از افعال و شناخت تمام حرکات و سکناات خلق به‌عنوان فعل حق تعالی که شرط توحید به‌شمار می‌آید، گاهی به اخلاص تعبیر می‌شود و اخلاص محمدی (ص) نیز اوج آن را در نزد عارفان نمایان می‌سازد (عطارد: 1384: 385). سنایی به‌لزوم اخلاص و صفای دل، برای رسیدن به یقین و توحید حقیقی این‌گونه اشاره می‌کند:

زخمه اخلاص اندر صدر جان بر نوای لا الا خواهم زدن
(سنایی: 1362: 480)

گرت باید که برده‌د دیدار آینه کژ مدار و روشن دار
هرچه روی دلست مصفاتر زو تجلی‌تو را مهیاتر
(سنایی: 1377: 68)

3- 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 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

(سنایی 1362: 472)

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن
(همان: 488)

گفتنی است که توکلِ مطلوبِ سنایی، خلافِ توکلِ برخی از صوفیان که معنی معادل کاهلی و تنبلی است، از ایمانی مثبت و اتکالی معنوی سرچشمه می‌گیرد و به جای بی‌دست و پایی و عجز، منشأ امید، اعتماد و مُشوق کار و تلاش و خدمت‌رسانی به‌شمار می‌رود. ابیات زیر متضمن همین معانی است:

... از توکل نَفَس تو چند زنی مرد نامی و لیک کم ز زنی؟
چون نه‌ای راهرو تو چون مردان رو بی‌اموز ره‌روی ز زنان
کاهلی پیشه کردی ای تن‌زن وای آن مرد کو کم است از زن ...
(سنایی 1377: 117-119)

4- 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 (عطار 1373: 222) باید از تفرید (فراموش کردن ماسوی‌الله) راهی بسازد و با ورود به عالم تجرید (نیارامیدن در اسباب) به‌ترک غیر حق تعالی گوید:

گرد توحید گرد با تفرید چه کنی صحبتی که آن تقلید
(سنایی 1377: 452)

شش جهت را به عالم تجرید یک جهت کن چو عالم توحید
(همان: 589)

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 خلافِ 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، هیچ گونه شریکی برای خداوند باقی نمی گذارد. توحید وی، مشاهده فاعل واحد و قطع تعلق از هر علت و سببی، بلکه نفی ماسوی الله و توکل بر حق تعالی است و در واقع، جمع میان توحید فعلی و وصفی است. همچنین حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر دانستن و همه ذوات یا نموده‌های 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، به دور است و تنها از طریق تشبیه و تنزیه و با شناخت اسماء و صفات الهی و اقرار به خلق افعال بندگان می تواند به معرفت وی که در حقیقت همان معرفت حق به خود است، دست یابد. در سایه این نگاه عارفانه و عاشقانه است که وی به نفی و اثبات می پردازد و ثنا گفتن بر او را خوش می داند. از منظر سنایی، وصول به توحید شروطی دارد که تحقق عارف را بدان میسر می سازد. این شروط عبارت اند از: رفع تعینات بشری به یاری عشق و مرکب صبر، اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. درحقیقت باید گفت: توحید مدوّن سنایی، توحیدی است وحدت بخش و ایجاد کننده تقریب بین مذاهب.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عربی. 1375. رسائل ابن عربی (مجموعه ده رساله فارسی شده). به تصحیح نجیب مایل هروی. ج 2. تهران: مولی.

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

_____. 1389. فصوص الحکم. با توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد. چ 4. تهران: کارنامه.

البغدادی الاسفراینی، عبدالقاهر بن محمد. 1411ق / 1990م. الفرق بین الفرق. تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: المکتبه العصریه و ابناء الشریف الانصاری.

- حلی، حسن بن یوسف. 1376. کشف المراد. ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی. چ 8. تهران: اسلامیه.
- خواجه عبدا... انصاری. 1380. طبقات الصوفیه. با تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحی حبیبی قندهاری. به اهتمام و کوشش حسین آهی. چ 2. تهران: فروغی.
- _____ . 1388. صدمیدان. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از سهیلا موسوی سیرجانی. چ 3. تهران: زوار.
- سراج طوسی. 1388. اللمع فی التصوف. ترجمه مهدی محبتی. چ 2. تهران: اساطیر.
- علاءالدوله سمنانی. 1358. چهل مجلس. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌پور. تهران: چاپخانه کاویان.
- سنایی. 1360. مثنوی‌های حکیم سنایی. به تصحیح مدرس رضوی. چ 2. تهران: بابک.
- _____ . 1362. دیوان سنایی. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چ 3. تهران: سنایی.
- _____ . 1377. حدیقة الحقیقه. به تصحیح مدرس رضوی. چ 5. تهران: دانشگاه تهران.
- السیوطی، جلال‌الدین. 1373ق. الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر. مصر: قاهره.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1383. تازیانه‌های سلوک. چ 1. 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. 1386. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ 7. تهران: هما.
- عطار نیشابوری. 1372. منطق الطیر. به اهتمام سیدصادق گوهرین. چ 5. تهران: علمی و فرهنگی، تهران.
- _____ . 1373. مصیبت‌نامه. با تصحیح نورانی وصال. چ 4. تهران: زوار.
- _____ . 1384. تذکرة الاولیاء. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از محمد استعلامی. چ 15. تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1370. احادیث مثنوی. چ 5. تهران: امیرکبیر.
- محمدبن منور. 1376. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 4. تهران: آگاه.

- مرتضوی، منوچهر. 1370. مکتب حافظ. چ 4. تبریز. ستوده.
- مشکور، محمدجواد. 1384. فرهنگ فرق اسلامی. با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی. چ 4. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. 1384. آشنایی با علوم اسلامی. ج 2. چ 29. قم: صدرا.
- مولوی. 1360. مثنوی معنوی. به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد. ا. نیکلسون. چ 7. تهران: امیرکبیر.
- نجم رازی. 1373. مرصادالعباد. به‌اهتمام محمدامین ریاحی. چ 5. تهران: علمی و فرهنگی.
- النسفی، ابوحفص عمر. 1326ق. شرح العقاید النسفیة. اسلامبول: طابع و ناشری قریمی یوسف ضیاء.
- نیکلسون، رینولد آلین. 1388. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. با ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 4. تهران: سخن.
- یثربی، سید یحیی. 1384. عرفان نظری. چ 5. قم: بوستان.

References

- A'nasafi, Abu Hafs Omar. (۱۳۲۶ A.H.). *Sharh-ol Aghayed-ol Nasafiyeh*. Istanbul: Tabe' va Nasheri Gharimi Yusof Zia'.
- Alā'oddole Semnāni. (۱۹۷۹/۱۳۰۸H). *Chehel Majles*. With the efforts of Abdol Rafi' Haghightapour. Tehran: Kāviān Publications.
- Albaghdadi Al-Esfarayeni, Abdol Ghaher Ibn Mohammad. (۱۹۹۰/۱۴۱۱ A.H.). *Al Fargh Bein-al Feragh*. Research by Mohammad Mohioddin Abdolhamid. Beirut: Almaktabat-ol Asriah and Abna-e Sharif Al Ansari.
- Alsayuti, Jalaloddin. (۱۳۷۳ 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. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Manteq O'Teir*. With the efforts of Seyyed Sādegh Gowharin. ۵th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Mosibat Nāmeḥ*. Ed. by Noorāni Vesāl. ۴th ed. Tehran: Zavvār.
- (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Tazkerat-ol Owlia*. Research, edition, annotation, and index by Mohammad Este'lāmi. ۱st ed. Tehran: Zavvār.
- Ezzoddin Mahmood Kāshāni. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Mesbāḥ ol Hedayat va Meftāḥ ol Kefāyat*. Ed. by Jalāloddin Homāyi. ۷th ed. Tehran: Homā.
- Foruzānfar, Badi-ol Zamān. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Ahādīs Masnavi*. ۵th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Helli, Hasan Ibn Yusof. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Kashf-ol Morad*. Int. and Tr. by Abolhasan Sha'rani. ۸th ed. Tehran: Eslāmiieh.
- Ibn Arabi. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Rasāel-e Ibn Arabi (۱۰ treatises translated to Persian)*. Ed. by Najib Māyel Heravi. ۳rd ed. Tehran: Mowlā.
- (۲۰۱۰/۱۳۸۹H). *Fosus ol Hekam*. Intr. And research by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed. ۴th ed. Tehran: Kārnāmeḥ.
- (n.d.). *Fotuhāt-e Makkieh*. Beirut: Dar ol Sader.
- Khājeh Abdollah Ansāri. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Tabaghat-ol Sufieh*. Ed. and annotation by Abdolhayy Habibi Ghandehāri. With the efforts of Hossein Āhi. ۳rd ed. Tehran: Forughi.
- (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Sad Meidan*. Research, edition, annotation, and index by Soheila Mousavi Sirjāni. ۳rd ed. Tehran: Zavvār.
- Mashkoo, Mohammad Javad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Farhang-e Feragh-e Eslāmi*. Introduction and annotation by Kazem Modir Shāne chi. ۴th ed. Mashhad: Bonyād-e Pazhoohesh-hāye Eslami-e Āstān-e Qods-e Razavi.
- Mohammad Ibn Monavvar. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Asrār-ol Towhid Fi Maghamāt A'sheikh Abi Saeed*. Ed. and annotation by Mohammad Reza Shafi' ī Kadkani. ۴th ed. Tehran: Āgāh.
- Mortazavi, Manuchehr. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Maktab-e Hāfez*. ۴th ed. Tabriz: Sotudeh.

Motahhari, Morteza. (۲۰۰۰/۱۳۸۰H). *Āshnāyi ba Olum-e Eslami*. Vol. ۲. ۲۹th ed. Qom: Sadra.

Mowlavi. (۱۹۸۱/۱۳۶۰H). *Masnavi Ma'navi*. With the efforts and edition of Reynold A. Nicholson. ۷th ed. Tehran: Amir Kabir.

Najm-e Rāzi. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Mersād Al Ebād*. With the efforts of Mohammad Amin Riāhi. ۵th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.

Nicholson, Reynold Alleyne. (۲۰۰۹/۱۳۸۸). *Tasavof-e Eslami va Rābete-ye Ensan va Khoda (The Idea of Personality in Sufism)*. Tr. by Mohammad Reza Shafī' ī Kadkani. ۴th ed. Tehran: Sokhan.

Sanāi. (۱۹۸۱/۱۳۶۰H). *Masnavi-hāye Hakim Sanāi*. Ed. by Modarres Razavi. ۲nd ed. Tehran: Bābak.

----- (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Divān-e Sanāi*. With the efforts of Modarres Razavi. ۳rd ed. Tehran: Sanāi.

----- (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Hadighat-ol Haghgha*. Ed. by Modarres Razavi. ۵th ed. Tehran: Tehran University Press

Seraj Tusi. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Al lom'a fi Tasavvof*. Tr. by Mehdi Mohabbati. ۲nd ed. Tehran: Asātir.

Shafī' ī Kadkani, Mohammad Reza. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Tāziāne-hāye Soluk*. ۱st ed. Tehran: Āgāh.

The Holy Quran

Yasrebi, Seyyed Yahya. (2005/1384H). *Erfān-e nazari*. 5th ed. Qom: boostān.