

شیخ علاء الدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود

دکتر قاسم کاکایی*

چکیده

در این مقاله ابتدا دیدگاه سمنانی در مورد وحدت عرفانی بیان شده آن‌گاه انتقادات وی نسبت به نظریه وحدت وجود و شخص ابن عربی مطرح گشته و سپس در پاسخ این سؤال که وی چگونه می‌تواند در عین عارف بودن نظریه وحدت وجود را قبول نداشته باشد، پنج توجیه و احتمال، از ضعیف به قوی، ارائه شده است. توجیه چهارم و پنجم بیش از همه مرضی نگارنده قرار گرفته و سپس این نتیجه حاصل شده که سمنانی بیانگر وحدت شهود است نه وحدت وجود.

واژه های کلیدی: ۱- علاء الدوله سمنانی ۲- محیی الدین ابن عربی ۳- وحدت وجود ۴- وحدت شهود

۱. مقدمه

نظریه وحدت وجود یکی از غوامض اندیشه بشری است که بسیاری از متفکران آن را بر نتافته ولی جمعی به نام عرفا مدعی شهود معنای آن شده‌اند. تقریر عرفانی این نظریه بر این اصل استوار است که جز یک موجود حقیقی، که همان خداست، موجود دیگری در سرای هستی یافت نمی‌شود و هر چیز دیگری تجلی و ظهور اوست.^۱ تقریرهای پانته‌ایستی این نظریه قایل به اینند که: «خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست.» (۲، ص: ۲۱۴) و یا به قول برخی: «تنها یک موجود وجود دارد و سایر اشکال واقعیت اطوار یا ظهورات و یا عین آنند» (۴۱، ص: ۶۵). و سرانجام این تقریر بر این باور است که: «خدا همه چیز است و هر چیزی خداست. جهان یا عین خداست و یا وجهی از تجلی ذات او» (۳۹، ص: ۱).

* استادیار بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

این نظریه ذاتاً پارادوکسیکال و متناقض نما است و ادراک آن نوعی حیرت و هیبت در اندیشه و نفس شخص مدرک پدید می‌آورد.^۲ در این میان، صوفیه در نظم و نثر، بیش از همه از «وحدت» دم زده‌اند و گاه نیز در بیان آن کلمات و تعبیری به کار برده‌اند که به «شطحیات» معروف شده است.^۳ به هر حال، این دیدگاه اولاً، به علت آن که به ظاهر، متناقض ناماست و جمع ضدین و نقیضین را در بردارد، و رای طور عقل است، بنابراین می‌تواند پا را از عقل فراتر گذارد و به عالم خیال وارد شود و با به کارگیری عنصر خیال، بهترین دست‌مایه برای شعر قرار گیرد.^۴ ثانیاً، به علت حیرت و هیبتی که بدان اشاره کردیم، نفس را دچار آن چنان جریان خروشان از ادراکات لطیف و احساسات سرکش می‌کند که بهتر از «غزل» راهی برای «فوران» در عالم تعبیر پیدا نمی‌نماید. لذا این نظریه به ظاهر فلسفی، آن گاه که با عرفان ایرانی و قریحه شاعران بزرگ این سرزمین گره می‌خورد، شورانگیزترین، عمیق‌ترین و نغزترین اشعار را به دست می‌دهد که شاید در هیچ زبانی مشابه آن پیدا نشود، هر چند در اذهان سایر اقوام نیز تجلی خاص خود را داشته است. وجود سنایی، نظامی، عطار، مولوی، سعدی و حافظ برای اثبات این مدعا کافی است. حاصل آن که «وحدت جویی» و «وحدت گویی» همواره جزو لاینفک میراث صوفیه محسوب شده است. پیر خراسان شیخ علاء الدوله سمنانی که یکی از درخشان‌ترین چهره‌های عرفان ایرانی در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم است و جایگاهی والا در تاریخ تصوف دارد و شیخ قطب وقت سلسله کبرویه ذهبیه محسوب می‌شود، از این وحدت جویی و وحدت گویی مستثنا نیست.

۲. علاء الدوله و وحدت وجود

همان‌طور که گفتیم، عرفا برای بیان نظریه به ظاهر متناقض نمای عرفانی زبانی بهتر از شعر و تمثیل نیافته‌اند.^۵ از سوی دیگر، شعر فارسی نیز در عین شدن با تصوف کمال خود را یافته است. یعنی «شعر فارسی» و «تصوف» هر یک در خدمت دیگری قرار گرفته و باعث کمال یکدیگر شده‌اند. به قول شبلی نعمانی شعر و شاعری فارسی قبل از در آمیختن با عنصر تصوف قالبی بود بی‌جان: «چه حقیقت شعر عبارت است از اظهار جذبات و پیش از تصوف اصلاً جذباتی وجود نداشته است» (ص: ۱۱۱) و در میان عناصر مختلف تصوف «مسأله وحدت وجود در حقیقت نشئه باده تصوف است» (ص: ۱۱۵). و همین مسأله بیشترین تجلی را در شعر داشته و «روح و روان شاعری صوفیانه است. در شاعری صوفیانه ذوق و شوق، سوز و گداز، جوش و خروش و بالاخره نیرو و اثری که هست، تمام از فیض همین باده مرد افکن است» (ص: ۱۲۹).

ابن عربی و همه شاگردان، پیروان و شارحان او در شرح و بیان این نظریه هزاران صفحه کتاب و مطلب نوشته‌اند، ولی فضلی بزرگی چون علامه شبلی نعمانی معترفند که پس از خواندن همه آنها «از درک آن عاجزیم ولی ... آن چه را این بزرگان نوشته‌اند شعرای صوفیه همه را به طور خیلی واضح و روشن بیان نموده‌اند ... و در اطراف آن قلم فرسایی نموده و آن را به اسالیب و طرزهای گوناگون شرح و بسط داده‌اند» (صص: ۲-۱۳۱).

شیخ علاءالدوله سمنانی که یک عارف تمام عیار است به بحث وحدت در سراسر آثارش توجه خاصی داشته ولی به همان علتی که ذکر شد، در بیان مسأله وحدت وجود به شعر روی می‌آورد، به نحوی که می‌توان وی را از شعرای پیرو سبک عراقی به حساب آورد. هر چند به علت آن که اصالتاً شاعر نیست نمی‌توان وی را با شعرای درجه اول این سبک مقایسه کرد، ولی به هر حال دارای زبانی ساده و بی‌پیرایه و زود فهم است. به قصیده و رباعی نیز بی‌علاقه نیست ولی مانند دیگر شاعرانی که به این سبک و این دوره متعلقند، ترجیح می‌دهد که از قالب غزل به عنوان زمینه مناسب طرح افکار و اندیشه‌های عارفانه خویش استفاده کند. وی در شعر گاهی «علاءالدوله»، گاه «علاءدوله» و زمانی «علا» تخلص می‌کند. خواجهی کرمانی که در میان مریدان متعدد شیخ از همه مشهورتر است، «در راستای سیاحت به صحبت حضرت شیخ علاءالدوله رسید و مرید شد و سال‌ها در صوفی‌آباد اشعار شیخ را جمع نمود» (۱۶، ص: ۱۰۹).

در دیوان علاءالدوله نیز مانند هر عارف دیگر، بحث وحدت وجود موج می‌زند که برای رعایت اختصار به چند مثال اکتفا می‌کنیم:

۱- علاءالدوله معتقد است که غیر حق تعالی چیزی در جهان موجود نیست. شرک عبارت است از این که برای غیر حق تعالی وجودی قایل باشیم و توحید یعنی «لاموجود الا الله»:

او نه انس است و نه جن و نه ملک نه حور است

بلکه او دیده جان و دل ما را نور است

غیر حق هر چه کسی بیند مشرک باشد

آن که او حق نتواند که ببیند کور است (۱۸، ص: ۶۵)

۲- وحدت وجود در شعر صوفیانه یعنی «همه اوست» (۳۳، ص: ۱۲۹) در عالم به هر سو رو کنیم غیر او را نمی‌بینیم. همه جا اوست بلکه همه چیز اوست. او جامع همه اضداد است چنان که «وقتی به ابو سعید خراز گفته شد: به چه چیز خدا را شناختی؟ گفت: به جمع کردنش بین اضداد و سپس این آیه قرآن را تلاوت کرد: هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (۱، ج: ۲، ص: ۵۱۲). این امر را اصطلاحاً وحدت آفاقی می‌گویند. سمنانی نیز همین امر را چنین می‌سراید:

هم یک منم، هم ده منم، صد یک منم، ده صد منم
 بشنو حقیقت این سخن اهل قبول و رد منم
 بد نیست چیزی در جهان وز آن که هست آن بد منم
 سدی ندیدم پیش خود ور دیده‌ای آن سد منم
 نقطه منم در حرف‌ها هم حرف و هم ابجد منم
 همزه منم حرکت منم، تنوین و مد و شد منم
 در سکر و صحو و قبض و بسط با خود منم بی خود منم
 گر کد کنم، از خود کنم زیرا که اهل جد منم
 بشنو علادوله یقین بی حد منم بی عد منم
 پس در وجود و در نسب بی شبهه حد و عد منم
 من طرفه مولودم که هم ام وجود خود منم
 هم قابلم هم فاعلم هم اب منم هم جد منم
 میم محبت با احد خواهی که بینی یک زمان
 بی خود شو و در ما نگر با خود بگو احمد منم
 میم معارف با الف اندر بدل نه بعد از این

بی خود شو و او را ببین او را بگو این خود منم (۱۸، ص: ۱۸۴).
 ۳- وحدت وجود گاهی وحدت آفاقی است که در بالا بدان اشاره شد، و گاهی وحدت
 انفسی است بدین معنی که فرد عارف به جایی می‌رسد که فاصله و حتی دوگانگی بین خود
 و خدا را حس نمی‌کند. خود را نمی‌بیند و در خود نیز خدا را می‌بیند که: «من عرف نفسه
 فقد عرف ربه» یعنی عارف در مقام فنا احساس می‌کند که در سراپای وجودش چیزی جز
 خدا یافت نمی‌شود. علاء الدوله این امر را چنین می‌سراید:

این من نه منم، اگر منی هست تویی ور در بر من پیرهنی هست تویی
 در راه غمت نه تن به من ماند نه جان ور ز آن که مرا جان و تنی هست تویی
 (۲۰، ص: ۳۴۶)

۴- شطحیاتی که از عرفا صادر شده تعبیری است آشفته و لجام گسیخته از تجربه‌ای
 که به هنگام فنا و شهود وحدت انفسی برای آنان رخ می‌دهد. این تعابیر برای فهم عادی
 بشری غریب می‌نماید. به قول ابونصر سراج «شطحیات از کلماتی هستند که ظاهرشان
 شنیع و باطنشان صحیح است» (ص: ۴۵۳) در تاریخ تصوف، شطحیات بایزید و حلاج از
 همه مشهورتر است. یکی از شطحیات حلاج این شعر معروف اوست که:

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنأ
 فاذا ابصرتنی ابصرتنه و اذا ابصرتنا ابصرتنا (ص: ۳۴، ۱۳۳)

«من همان معشوقم و معشوق همان من است، ما دو روحیم که در یک بدن حلول کرده‌ایم. اگر مرا ببینی او را دیده‌ای و اگر او را ببینی مرا دیده‌ای».

شیخ علاءالدوله در این‌جا با تعریض به حلاج، پا را از او هم فراتر می‌گذارد و وی را به سهو و خطا در بیان وحدت محض متهم می‌سازد و چنین می‌سراید:

انا من اهوی و من اهوی انا لیس فی المرآت شیء غیرنا

قد سهی المنشد اذ انشده نحن روحان حللنا بدنا

اثبت الشركه شركاً واضحاً إن ذکرى و ندائى یا انا (۲۰، ص: ۳۴۶)

«من همان معشوقم و معشوق همان من است، در آینه چیزی غیر از خود ما نیست. آن سراینده که گفت «ما دو روحیم که در یک بدن حلول کرده‌ایم» خطا کرده است. اهر که بین من و معشوق فرقی بگذارد شرک واضحی ورزیده است. [من نه او را ندا می‌کنم و نه ذکر او را می‌گویم]. ذکر و ندای من این است: ای من!»

۳. انتقاد علاءالدوله از وحدت وجود ابن عربی

نظریه وحدت وجود همواره از سوی فقها، متکلمان و حتی فلاسفه مورد انتقادهای گوناگون قرار گرفته است، ولی آن‌چه عجیب می‌نماید انتقاد شدید و بعضاً گزنده شیخ علاءالدوله از ابن عربی به خاطر نظریه وحدت وجود است، به نحوی که شاید یکی از خصوصیات که باعث امتیاز سمنانی در میان عرفا گشته همین امر است. کمتر کتابی را می‌توان یافت که از علاءالدوله ذکرى به میان آورده باشد ولی از انتقاد وی نسبت به ابن عربی سخنی نگفته باشد. علت این شهرت و حساسیت این است که اولاً کمتر عارفی را می‌شناسیم که از نظریه وحدت وجود انتقاد کرده باشد و ثانیاً ابن عربی «قدوه و پیشوای قایلان به وحدت وجود» به حساب می‌آید (۶، ص: ۵۴۵) که «تمام دیدگاه صوفیانه وی حول نظریه وحدت وجود دور می‌زند» (۲۲، ص: ۲۵).

به هر حال علاءالدوله در دو موضع از نظریه وحدت وجود انتقاد می‌کند:

۱- ابن عربی تعبیرات فراوانی در مورد وحدت وجود دارد، اما یکی از بحث‌انگیزترین تعبیرات عبارتی است که در فتوحات آورده است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ج: ۲، ص: ۴۵۹) «منزه است کسی که اشیا را خلق کرد در حالی که خود عین آن‌هاست». شیخ علاءالدوله حاشیه‌هایی بر فتوحات دارد. به این عبارت که رسیده خطاب به ابن عربی چنین نگاشته است: «خداوند از حق خجالت نمی‌کشد. ای شیخ اگر از شخصی بشنوی که می‌گوید: مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، از او در نمی‌گذری بلکه بر او خشم می‌گیری پس چگونه خردمندی چنین باطل و هذیانی را به خدا نسبت می‌دهد. توبه به درگاه خدای به جای آور، توبه ای خالص تا از این گرداب هولناکی که دهریان و طبیعیان و یونانیان و

شکمانیان (بودائیان) هم از آن دوری می‌ورزند نجات یابی و السلام علی من اتبع الهدی» (۲۰، ص: ۳۴۴).

چنان که ملاحظه می‌شود، حتی از مخالفان سرسخت عرفا، همچون ابن تیمیه که هم عصر علاء الدوله و از منتقدان عمده ابن عربی است و در رد وحدت وجود کتاب نوشته، چنین کلام گزنده‌ای علیه عرفا صادر نشده است. ابن است که قاضی نور الله شوشتری نیز نمی‌تواند تأسف خود را از صدور چنین کلامی از جانب علاء الدوله، مخفی نماید: «آن چه شیخ علاء الدوله گفته تمثیلی است به غایت ناستوده و به فضل درویشی آلوده ... و بالجمله امثال این کلمات پریشان نه لایق شأن ایشان است» (۲۹، ص: ۴۵).

۲- ابن عربی خدا را وجود مطلق می‌داند که به هر صفتی متصف می‌شود «الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت» (۳۰، ص: ۳۲۶) و در جای دیگر آورده است که «وجود فقط از آن خداست و هر جا صفتی به چیزی می‌دهیم در واقع مسمای این صفت خداست. خدا به هر اسمی موسوم، به هر صفتی متصف و به هر وصفی موصوف می‌شود» (۱، ج: ۲، ص: ۴۰).

شیخ علاء الدوله عبارات بالا را بر نمی‌تابد و در حاشیه این عبارات نوشته است: «وجود حق همان خالق تعالی است نه وجود مطلق و نه وجود مقید آن چنان که ابن عربی گفته است» (۳۰، ص: ۳۳۶) و در همین جا باز هم شدیداً از ابن عربی انتقاد کرده است: «در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته و چون بازشکافی، مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده» (۶، ص: ۴۸۳) و در جای دیگر بدون آن که از ابن عربی نام ببرد می‌نویسد: «دیگر ای فرزندا! بدان که جماعتی حق را وجود مطلق تصور کرده‌اند. و بدان که تا توحید را اثبات کنند، کثرت و وحدت را بیان فرمایند و در حد وجود واجب دم و قدم و قسم زده از آن که وجود مطلق بی افراد مقیده در خارج متحقق نیست ... نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فی حق الواجب» (۲۰، ص: ۲۲۵).

در باب چهارم عروه که اصلی‌ترین کتاب شیخ علاء الدوله است از کسانی یاد می‌کند که خدا را وجود مطلق می‌دانند و بدون آن که از ابن عربی نامی ببرد، از این افراد چنین انتقاد می‌کند: «دیگر جماعتی که به وجود مطلق قایلند و وجود مطلق را ذات حق اعتقاد دارند و می‌گویند که آن وجود مطلق بی افراد در خارج وجود ندارد همین قوم مباحی‌اند و از ایشان تبری کردن واجب. اگر چه بعضی صفات مباحیان ظاهر نمی‌کنند. دهری و طبیعی را می‌توان به راه آوردن اما این طایفه قابل ارشاد نیستند که آینه قابلیت ایشان از استعداد دور افتاده قد اهم الله بقدرته او دمرهم من دیار المسلمین بقهره و عزته» (۱۹، ص: ۷-۲۷۶).

امیر اقبال‌شاه سجستانی که از مریدان شیخ علاء الدوله است می‌نویسد: «درویشی از شیخ (علاء الدوله) پرسید که با آن که محیی الدین اعرابی حق را وجود مطلق گفته معاقب

بود در قیامت یا نه؟» (۱۷، ص: ۱۹۱). این درویش احتمالاً خود امیر اقبالشاه است. به فرینه آن که واسطه مکاتبات بین علاءالدوله و عبدالرزاق کاشانی همو بوده است. شیخ در جواب شاگرد چنین می‌گوید: «من این نوع سخنان را قطعاً نمی‌خواهم که بر زبان رانم. کاشکی ایشان نیز نگفتندی، چه سخن مشکل گفتن روا نیست» (همان: ۱۹۱). در این جا فتوی به کفر ابن عربی نمی‌دهد، بلکه می‌گوید چون قصد ابن عربی اثبات وحدانیت بوده «حق تعالی از او عفو کرده باشد ... اما فساد قول او که وجود مطلق گفته در عروه بیان کرده‌ایم روشن» (۱۷، ص: ۱۹۲).

از این جا معلوم می‌شود که اولاً در باب چهارم عروه مراد سمنانی از کسانی که خدا را وجود مطلق خوانده‌اند ابن عربی و پیروان او می‌باشد و ثانیاً، هر چند در عبارات اخیر لحن شیخ علاءالدوله نسبت به ابن عربی بسیار ملایم‌تر شده است ولی در هر حال از انتقاد بر نظریه «وحدت وجود» و اعتراض بر «وجود مطلق» خواندن خدا برنگشته است. حال سؤال این است که چگونه می‌توان دیدگاه‌های به ظاهر متناقض این دو اسطوانه تصوف، آن هم در اساسی‌ترین اندیشه عرفانی یعنی وحدت، را با یکدیگر جمع نمود و چگونه می‌توان اعتراضات و انتقادات شیخ علاءالدوله را بر ابن عربی توجیه کرد و حال آن که مریدان هر دو مدعی‌اند که هر دو به مقام ولایت رسیده‌اند. مگر نه آن است که:

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جانهای شیران خداست

(۳۱، ج: ۴، ص: ۴۱۴)

این است که از جانب عارفان و یا دوست داران عرفان و یا عرفان پژوهان توجیهاتی برای این اختلاف شده است که در ذیل به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم و خود نیز توجیهات دیگری را مطرح می‌نماییم:

۴. توجیه کلامی: انتقاد متکلم بر عارف

نخستین توجیه ساده آن است که حمله سمنانی به ابن عربی از نوع اعتراض متکلمی شریعت‌مدار علیه بیانات جسارت آمیز عارف و یا فیلسوفی حقیقت مدار می‌باشد. مطالعه اجمالی العروه لاهل الخلوه که اصلی‌ترین کتاب سمنانی است و مقایسه آن با آثار ابن عربی می‌تواند مؤیداتی از این امر به دست دهد، چنان که بعضی از فضلاء با دیدن نسخه خطی عروه انتساب آن را به علاءالدوله که صوفی بوده محل تردید دانسته و آن را ساخته یک متکلم به شمار آورده‌اند (۲۹، ص: ۳۶). مؤیدات دیگری نیز در متن عروه می‌توان یافت:

۱- در مورد حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» معنای آن را این می‌داند که هر کس نفس خود را به مخلوقیت، ترکیب، کثرت، نقص، جهل، و عجز بشناسد خدا را به خالقیت،

نزهت، وحدت، کمال، علم و قدرت می‌شناسد (۱۹، ص: ۲۶۰). ملاحظه می‌شود که این برداشت با برداشت عرفا فاصله بسیار دارد.

۲- شیخ علاء الدوله مانند متکلمان، نه تنها روی خوشی به فلاسفه نشان نمی‌دهد بلکه رؤیاهایی را نقل می‌کند که در آن‌ها پیامبر(ص) فلاسفه‌ای چون ابن سینا را گمراه و اهل آتش می‌خوانند. از نظر علاء الدوله، سهروردی نیز تابع ابن سینا و در نتیجه به همان ضلالت گرفتار و اهل نار است. اما از نظر او غزالی، امام الحرمین جوینی و ابوالحسن اشعری، ناصر دین خدا و دارای ایمان و حکمتند (۱۷، صص: ۶-۱۸۴).

۳- وی نه تنها فلاسفه بلکه بسیاری از صوفیه چون حلاج را نیز تا مرز تکفیر می‌راند و صرفاً احتمال می‌دهد که شاید در اثر توبه نجات یافته باشند: «حق تعالی آن نوع سخنان از ایشان عفو گرداند و یا ایشان را توفیق داده که از آن مقام گذشته باشند و توبه کرده باشند (همان، ص: ۱۴۰) ... مرا از حال حسین منصور معلوم شد که او از دنیا با توبه رفته و آن دعا که بر دار گفته بر توبه او دلیل است» (همان، ص: ۱۴۲).

بنابراین یا باید انتساب آثاری مثل عروه و چهل مجلس را به علاء الدوله انکار کرد که جای انکار ندارد و یا وی را متکلمی صرف دانست که این نیز به هیچ وجه پذیرفته نیست چرا که بدون شک سمنانی اهل کشف و شهود و مقامات و در یک کلمه عارف بوده است. وی را قطب هفدهم ذهبیه شمرده‌اند و به علت قطبیت و ارشادش وی را شیخ نامیده‌اند (۱۱، ص: ۲۳۴). در *ریاض‌السیاحه* آمده است که: «وی اعرف عرفای زمان و اکمل مشایخ دوران بود و در کشف حقایق و شرح دقائق و تکمیل ناقصان، آن جناب را عدیل و نظیر نبود» (۲۱، ص: ۵۲۲). دولت‌شاه سمرقندی نیز او را همتای جنید بغدادی می‌داند: «شیخ علاء‌الدوله احیا کننده رسوم صوفیه بود و بعد از شیخ جنید بغدادی هیچ کس چون او در این طریق قدم ننهاده بود» (۱۶، ص: ۱۰۹). در عمل نیز وی در طریقت منسوب به طریقه کبرویه و یکی از اقطاب آن محسوب می‌شد (۴۰، صص: ۷-۳۴۶). بنابراین هم چنان باید اختلاف آن دو را اختلاف دو عارف بر سر مسأله وحدت وجود دانست، به خصوص که اشعار علاء الدوله در وحدت وجود کاملاً گویای گرایش عرفانی او می‌باشد. ملاصدرا نیز از کتاب *فوائد‌العقائد* شیخ علاء‌الدوله نقل می‌کند که وی در بیان صفت اهل الله که به مقام وحدت رسیده‌اند و جمال پروردگار را آن چنان که بود و هیچ چیز با او نبود مشاهده کرده و فهمیده‌اند که هم اکنون نیز هیچ چیز با او نیست، مدعی است که خودش به این مقام نایل آمده است: «من همه چیز را جز ذات خدای تعالی هالک می‌بینم و هر چیزی را که بر زمین است بدون شک فانی می‌یابم و این مقام مقام وحدت است» (۳۰، ص: ۳۵۰).

حال با این تفصیل به قول یکی از محققان جای این سؤال است که «آیا حمله سمنانی به ابن عربی به این معناست که وی با انتقاد از وحدت وجود، در واقع دقیقاً به اساسی‌ترین

مبنای سلوک عرفانی خویش حمله ور شده است؟ زیرا امکان تحقق عرفان بدون ادراک و یا پذیرش نوعی وحدت وجود که شامل وحدت خالق و مخلوق باشد، محل تردید است» (۳۸، ص: ۹۴) و قطعاً سمنانی از عرفان دست نکشیده و متکلم نگشته است. لذا باید به دنبال دلایل و توجیهات عمیق‌تری برای این مسأله بود.

۵. توجیه فلسفی: اشتراک لفظی

در این جا عده‌ای همچون مرحوم صدرالمتألهین به محاکمه عادلانه بین ابن عربی و سمنانی پرداخته‌اند. به عقیده بعضی از اصحاب حکمت متعالیه، اشکالات علاءالدوله بر محیی‌الدین «ناشی از فقدان یک اصطلاح مشخص در باب وجود و ظهور است» (۷، ص: ۱۰۳) یعنی به عنوان مثال، وجود مطلق گاهی به معنای انتزاعی مفهوم کلی وجود به کار می‌رود، گاه به ذات واجب تعالی اطلاق می‌شود که همان وجود به شرط لا است که هیچ ربط و نسبتی با اشیا ندارد و گاه منظور از آن وجود لا بشرط قسمی است که با همه اشیا همراه است و زمانی مراد از آن وجود لا به شرط مقسمی می‌باشد. مراد ابن عربی از وجود مطلق معنای سوم و یا چهارم است، ولی سمنانی از کلام او معنای اول و دوم را فهمیده است. در عبارت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» نیز وضع به همین منوال است، یعنی مراد ابن عربی از «هو» معنای سوم و چهارم است و سمنانی آن را به معنای اول و دوم گرفته است که قطعاً به کفر و الحاد می‌انجامد. این است که ملاصدرا در توجیه اعتراض سمنانی و دفاع از ابن عربی می‌گوید که: «وجود به اشتراک لفظی دارای معانی متعددی است و در موارد بسیاری ابن عربی و شاگردش، قونوی، لفظ وجود مطلق را برای وجود منبسط به کار می‌برند که نزد عرفا ظل است نه مرتبه واجب الوجود» (ص: ۳۳۳) و از قضا خود شیخ علاءالدوله لفظ وجود مطلق را برای واجب تعالی به کار برده است (همان)، این است که ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که: «گمان دارم که اختلاف بین سمنانی و ابن عربی از این اشتراک لفظی ناشی شده و موجب اشتباه و مغالطه گردیده باشد» (همان) و در جای دیگر باز هم تصریح می‌کند که «اختلاف آن دو به مناقشات لفظی برمی‌گردد و حال آن که در اصول و مقاصد با یکدیگر توافق دارند» (همان، ۶-۳۳۵).

ولی به نظر می‌رسد این توجیه چندان کارساز نباشد. چرا که وقتی به اعتراف شخص ملاصدرا خود شیخ علاءالدوله لفظ وجود مطلق را برای واجب الوجود به کار برده است نباید از کاربرد آن توسط محیی‌الدین آن چنان برآشوبد. پس اعتراض وی به ابن عربی که چرا ابن عربی لفظ «وجود مطلق» را برای خداوند به کار برده است، بلکه این است که چرا ابن عربی می‌گوید که این «وجود مطلق» عین همه اشیا است. این جا این گونه ممکن است بتوان توجیه کرد که مراد ابن عربی از وجود مطلق، وجود منبسط بوده که وجود لا به شرط

است و سمنانی آن را وجود به شرط لا فهمیده است. ولی اولاً به قول مرحوم ملا محمد مهدی نراقی: «شأن شیخ علاء الدوله اجل از این است که کلام عده‌ای از بزرگان عرفا را بر چیزی حمل کند که صریح کلامشان خلاف آن است» (ص: ۵۸۳) به خصوص که عرفا همواره اهل تسامح و تساهل بوده‌اند و سعی می‌کرده‌اند که برای هر قولی محملی بیابند و کمتر به تکفیر کسی می‌پرداخته‌اند تا چه رسد به تکفیر عارفی دیگر. ثانیاً هنگامی که شیخ عبدالرزاق کاشانی شاگرد برجسته و با واسطه ابن عربی در جهت رفع این شبهات نامه‌ای به شیخ علاء الدوله می‌نویسد و گوشه‌ای از مراد ابن عربی را توضیح می‌دهد (۶، صص: ۹-۴۸۳)، شیخ علاء الدوله جواب تندی به عبدالرزاق می‌نویسد و باز هم انتقادات سابق را تکرار می‌کند (۲۰، صص: ۶-۳۴۲). این جاست که مرحوم نراقی توجیه ملاصدرا را نمی‌پسندد و می‌گوید: «تعجب می‌کنم از عارف متأله شیرازی که چگونه کلام ابن عربی را برای دفع اعتراض شیخ علاء الدوله سمنانی طوری توجیه می‌کند که عبارات او بر خلاف آن است و با آن منافات دارد (ص: ۵۴۹).

به هر حال، همان طور که مرحوم نراقی در انتهای تحلیلش گفته: «حق آن است که مخالفت بین شیخ (علاءالدوله) و سید (گیسو دراز) [از یک طرف] و بین طایفه وجودیه [از سوی دیگر] لفظی نیست بلکه همان طور که از حواشی شیخ علاء الدوله بر فتوحات برمی‌آید، نزاع بین آنها معنوی است. زیرا وی با ابن عربی در هر عبارتی که دلالت بر توحید دارد مخالفت و آن را رد نموده است» (ص: ۵۸۳) یعنی مخالفت منحصر به کاربرد لفظ وجود مطلق نیست بلکه هر جا ابن عربی از وحدت دم زده است، سمنانی با وی مخالفت کرده است و علت این که علاء الدوله، ابن عربی را تکفیر می‌کند «آن نبوده است که شیخ علاءالدوله خیال کرده باشد که جماعت صوفیه واجب تعالی را وجود مطلق انتزاعی دانسته‌اند» (همان). شأن شیخ اجل از انتساب چنین سوء فهمی به اوست.

۶. توجیه تاریخی: سوء استنباط و رفع اشتباه

این دیدگاه مدعی است که مناقضه و نقد آرای ابن عربی توسط شیخ علاء الدوله مربوط به اواسط عمر وی بوده است ولی در اواخر عمر، دیدگاه وی درباره ابن عربی عوض شده است و شاید در این میان نامه شیخ عبدالرزاق کاشانی بی تأثیر نبوده است. زیرا بنا بر مشهور، علاءالدوله در تحریر نخست عروه به صراحت از ابن عربی نام برده (۲۸، ص: ۴۷) ولی در ویرایش دوم آن کتاب، نامی از محیی الدین دیده نمی‌شود. احتمال دارد که به اشارت خود شیخ علاء الدوله در پایان عمر، تمام آثار قلمی او که حاکی از انتقاد وی بر ابن عربی بوده اصلاح شده است. این احتمال آن‌گاه به یقین نزدیک‌تر می‌شود که نظر سمنانی را درباره ابن عربی در ملفوظاتش بسیار ملایم‌تر می‌بینیم. و اگر سخن زیر را که مرید

سمنانی نقل کرده صحیح و مستند بدانیم، این احتمال قطعیت بیشتری پیدا می‌کند: «شاه علی فراهی - که از کبار اصحاب شیخ علاءالدوله بوده - به نقل صریح چنین می‌نمود که حضرت شیخ علاءالدوله در آخر حیات می‌فرمود که من هر گونه طعن غلیظ که نسبت به شیخ محیی‌الدین ظاهر گردانیده‌ام بالاخره از قصور فهم خود دانسته از آن نوع اعتقاد، طریق انصراف واجب دیده‌ام. اکنون از روی بصیرت و دانایی به هر موضع که سخنی از تنوعات قلم من به نظر شعور تو رسد از صفحات صحایف اوراق و اجزاء مصنفات من به جملگی حک نمای» (همان).

ولی این توجیه تنها تا آن جا پذیرفته است که این نقل قول شفاهی را معتبر بدانیم. البته مؤیداتی نیز در آثار شیخ علاءالدوله وجود دارد که نشان می‌دهد لحن او نسبت به ابن عربی ملایم‌تر شده است. اما پذیرفتن این توجیه حداکثر ما را به این نتیجه می‌رساند که نظر علاءالدوله نسبت به شخص محیی‌الدین تعدیل شده است اما مسأله مهم‌تر، انتقاد شدید سمنانی از نظریه وحدت وجود است که هیچ‌گاه از آن برنگشته و در هیچ یک از آثارش آن را حک و اصلاح نکرده است. بنابراین، سؤال هم‌چنان باقی است که چگونه یک عارف می‌تواند به وحدت وجود این چنین اعتراض داشته باشد.

۷. توجیه تاریخی: خطر سیاسی و فرهنگی

وحدت وجود نه تنها در اسلام و ایران بلکه در هند نیز سابقه طولانی دارد چنان‌که کتب *ودانتا* و *پانیشادها* از مفاهیم دال بر وحدت وجود مشحونند. اما این نکته جالب توجه است که به قول تاگور: «عقیده وحدت در دو مملکت مختلف ایران و هند به دو شکل ظاهر شد و دو نتیجه دگرگون دارد (۱۲، صص: ۹-۱۵۴۸). در مکتب هند و بودایی این تفکر عارفانه به آداب و سنی انجامید که به اعتقاد مسلمانان نوعی بت پرستی است. در آن جا بحث «وحدت» به حلول و اتحاد و تناسخ تبدیل شده است. اگر بحث از فنا و «نیروانا» مطرح است سخن از «وصال خدا» نیست بلکه فانی شدن در دریای «وجود مطلق» است. یعنی در آن جا سخن از «خدا» در کار نیست.

علاءالدوله سمنانی هم به لحاظ جغرافیایی، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ شرایط فرهنگی، خطر «بوداگرایی» را در کنار خود لمس می‌کرد. به دلیل نزدیکی خراسان بزرگ با سرزمین هند، آیین بودا در آن جا از نفوذ خاصی برخوردار بود. چنان‌که تا همین اواخر مجسمه پنجاه و شش متری بودا در بامیان بلخ پا برجا بود که توسط حکومت طالبان تخریب شد. از نظر تاریخی نیز ایلخانان مغول که بر منطقه خراسان حاکم شدند آیین و فرهنگ بودایی را با خود به این سرزمین آوردند. به خصوص ارغون مانند پدرش اباقا بودایی

بود و قصد داشت که مجدداً جهانگیری کند و حتی از حکمرانان اروپایی کمک بگیرد (۱۳)، صص: ۸-۶۴۷.

شیخ علاء الدوله سال‌ها در دربار مغول کار دولتی می‌کرد و عنوان علاء الدوله نیز به همین سبب به او داده شده بود (۱۴، ص: ۱۶۹). وی حتی در سپاه ارغون شاه نیز داخل شده بود ولی در سن ۲۴ سالگی در اثر احساس یک حالت ناگهانی روحانی و یک نور مجهول همهٔ مناصب را ترک کرد و به زهد و ریاضت روی آورد (۲۰، صص: ۳۳۶-۲۹۷). بنابراین وی خطر مکتب بودا را برای امت اسلام از نزدیک لمس کرده بود. این است که هنگامی که مشاهده کرد ارغون در اواخر عمر به بخشیان (کاهنان بودایی) گرایش پیدا کرده و به تقویت آن‌ها پرداخته است، به هر طریق، شجاعانه با آن مقابله می‌کرد، چنان‌که حتی به مناظره با کاهنان بودایی در دربار ارغون می‌پرداخت.

وی در یکی از مجالس، شخص پادشاه یعنی ارغون را بت پرست می‌خواند و می‌گوید: «چهل سال است که من از پیش ارغون بیرون آمده‌ام و ... مرا از این‌ها فراغت است و به جز از حق تعالی از هیچ آفریده مرا بیم نیست» (۱۰، صص: ۳۱-۱۳۰) و هنگامی که او را به زور به دربار ارغون می‌برند تا با کاهن بودایی مناظره کند خطاب به شاه می‌گوید: «من ثابت می‌کنم که این هندو را که چنین عزیز می‌دارید، هیچ نیست... پس روا نیست که پادشاه تربیت او کند به امید آن که برای او دعایی بکند و پیروی او بکند تا به خدا نزدیک شود. چون او از خدا دور است ... هندوی مرداری که در گلخن‌های مسلمانان صد هزار بهتر از او هستند چه لایق آن باشد تا پادشاه او را تربیت کند» (همان، صص: ۳-۱۳۲). در همین مجلس، به روایت سمنانی: «ارغون به من گفت دریغ باشد که هم چون تو کسی پیروی دین باطل کند. به او گفتم دین باطل کدام است؟ گفت: دین محمد تو. گفتم معاذالله. دین حق دین محمد (ص) است» (همان، صص: ۴-۱۳۳).

به نظر نگارنده همین غیرتی که شیخ علاء الدوله نسبت به کاهن بودایی در محضر غازان از خود نشان داده است در سراسر آثارش نیز نسبت به بودائیان و بودایی‌گری دیده می‌شود. به خصوص از قول به اتحاد و حلول و تناسخ که نزد بودائیان رایج است سخت انتقاد و قائلان آن را تکفیر می‌کند: «دیگر بدان که اهل اتحاد و حلول و تناسخ بر غلطاند» (۲۰، ص: ۲۲۱). و در جای دیگر تصریح می‌کند: «فاما تناسخیانی که بر طریقهٔ شاکمونی سلوک می‌کنند... این بیچاره را با ایشان مباحثه بسیار اتفاق افتاد» (همان، ص: ۲۲۴). مراد او از طریقهٔ شاکمونی، مذهب گوتا ماشاکامونی^۷ است که همان بودای معروف است که در ابتدا سیدارتا^۸ به معنای کامیاب و سرانجام بودا^۹ یعنی بیدار لقب گرفت (۵، ص: ۴۵).

شیخ علاء الدوله درست پس از آن که قول به حلول و اتحاد و تناسخ نزد بوداییان را رد می‌کند، بلافاصله به علت شباهتی که بین آیین بودا و قائلان به وحدت وجود حس می‌کند، پای آنان را نیز به میان می‌کشد: «دیگر ای فرزند بدان که جماعتی حق را وجود

مطلق تصور کرده‌اند ... نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فی حق الواجب « (۲۰، ص: ۲۲۵) و از همین جا سرّ حمله سمنانی به ابن عربی و تخطئه کردن او در مورد کاربرد «وجود مطلق» برای خدای تعالی معلوم می‌شود. وی به عنوان یک عارف غیور مسلمان نه فلسفه یونانی را برمی‌تابد و نه عرفان بودایی را تاب می‌آورد. لذا در حاشیه‌اش بر فتوحات ضمن اعتراض به ابن عربی که گفته است: «منزه است خدایی که اشیا را ظاهر ساخت و خود عین آن‌هاست» از او می‌خواهد که توبه کند، چرا که این قول هم به قول دهریان (ماتریالیست‌ها) نزدیک می‌شود هم به دیدگاه فلاسفه وحدت وجودی یونان قدیم و هم به قول بودائیان، بلکه به یک معنا از همه آنها جسارت آمیزتر و گزنده‌تر است: «توبه به درگاه خدای آر، توبه‌ای خالص تا از این گرداب هولناکی که دهریان و طبیعیان و یونانیان و شکمانیان هم از آن دوری می‌ورزند نجات یابی (۲۰، ص: ۳۳۴) و مراد او از شکمانیان همان بودائیان می‌باشند که منسوب به شاکيامونی یا بودا هستند و چنان که دیدیم علاءالدوله در عروه و در مصنفات فارسی از آنها به شاکمونی یاد کرده است.^{۱۰}

نگاهی به شرایط زمانی سمنانی دغدغه‌های او را موجه می‌کند. وجود خانقاه‌های بسیار در سراسر ایران و پیدایش فرقه‌های مختلف صوفیه که باید هم چون ملاصدرا برخی از آنان را در زمره «جهله صوفیه» شمرد (۳۰، ص: ۳۴۵) و پیدایش اعتقاد به حلول و اتحاد و تناسخ در میان عده‌ای از آنان، همه، اصرار و پافشاری سمنانی را بر امور یاد شده توجیه می‌نماید.

حاصل آن که شیخ علاءالدوله که در دفاع از اسلام حاضر شده چنان مجاهدتی را از خود در دربار مغول و مقابل ارغون نشان دهد و خطر بودایی‌گری را دفع نماید، پروایی از این ندارد که این خطر فکری را هر کجا مشاهده کند با آن مقابله نماید ولو آن که در آثار شیخ اکبر محیی الدین باشد. چرا که حفظ دین برای او بیشتر از هر چیز دیگری اهمیت دارد. اگر در توجیه قبلی درمی‌یافتیم که چرا شیخ علاءالدوله در اواخر عمر احساس کرده که نسبت به شخص ابن عربی تا حدودی جفا کرده و انتقاداتش بیش از حد تند و گزنده بوده و دستور داده تا آنها را حک و اصلاح کنند، در توجیه فعلی درمی‌یابیم که چرا سمنانی حاضر نشده از دیدگاهش نسبت به وحدت وجود باز گردد و حتی پس از نامه عبدالرزاق کاشانی نیز موضع انتقاد آمیز وی نسبت به وحدت وجود تغییری نکرده است.

از مسایلی که می‌تواند مؤید این توجیه باشد این است که دیدگاه‌های علاءالدوله در انتقاد از «وحدت وجود» و اعتراض به ابن عربی به خاطر قول به وحدت وجود، مقبول طبع مشایخ فرقه‌های مختلف صوفیان مسلمان هند همچون شیخ سید محمد گیسو دراز (متوفای ۸۲۵ ق) و شیخ احمد سر هندی (متوفای ۱۰۰۲ ق) قرار گرفته است (۳۷، ص: ۳۹۶۰) و شبلی نعمانی نیز به آن بی تمایل نیست و خودش را در این امر پیرو «حضرت مجدد الف ثانی» یعنی شیخ احمد سر هندی می‌داند (ص: ۱۳۰) به احتمال قوی این

مشایخ هند نیز همان خطر را در وحدت وجود آیین هندو و آیین بودا حس می‌کردند که علاء الدوله سمنانی آن را لمس کرده بود.

۸. توجیه عرفانی: تفاوت در تجربه و تعبیر

آنچه در توجیه قبلی گفتیم نیمی از مسأله را حل می‌کند و آن این که چرا سمنانی دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما نیم دیگر مسأله این است که چگونه عارفی چون سمنانی می‌تواند حقیقتاً با وحدت وجود مخالف باشد؟ مگر اساس عرفان بر وحدت استوار نیست؟ مگر علاءالدوله در اشعارش از وحدت دم نمی‌زند؟ اگر این وحدت همان وحدت وجود نیست چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟

باید توجه داشت که عارف کسی است که درجه‌ای از شهود وحدت را دارا باشد، یعنی تجربه‌ای از وحدت آفاقی و یا وحدت انفسی را واجد باشد. از سوی دیگر عارف صرفاً از طریق تعبیرات زبانی قادر است مکاشفات و تجارب عرفانی خود را به غیر عارفان منتقل کند. پس در ارزیابی تنوع عرفان‌ها و تفاوت عرفا با دو مسأله تجربه و تعبیر مواجهیم و قطعاً در بررسی اختلاف علاء الدوله و محیی الدین نیز نمی‌توانیم این امر را نادیده بگیریم. ذکر دو نکته لازم است: یکی این که تعبیر آینه تجربه است و ما به تجربه یک عارف تنها از طریق تعبیر او راه می‌بریم. دیگر این که عوامل فرهنگی، اجتماعی و روانی بر تجربه و تعبیر، و به خصوص بر تعبیر، تأثیر می‌گذارند و نباید آنها را از نظر دور داشت.^{۱۱} حال با این توضیح باید تفاوت دیدگاه سمنانی و ابن عربی را در مورد وحدت در دو ناحیه تجربه و تعبیر جستجو کرد.

۸.۱. تفاوت در تجربه

عرفا، تجربه عرفانی خویش را در قالب الفاظی چون قبض و بسط، خوف و رجاء، سُکر و صحو، تفرقه و جمع، فنا و بقا، غیبت و حضور، عبودیت و ربوبیت، و بسیاری از حالات دو گانه دیگر بیان کرده‌اند. ظاهراً این دو نوع حالات مربوط به ادراک جلال و یا ادراک جمال خدا می‌باشد که به نوبه خود به دو نوع وجدان و تجربه برمی‌گردند که یکی را معرفت نام می‌نهند و دیگری را محبت. البته هیچ عارفی نیست که از درجاتی از محبت و معرفت توأماً برخوردار نباشد چرا که تجربه محبت مولود معرفت است و از سوی دیگر هر کس به خدا که جمیل مطلق است معرفت یابد قطعاً محبت در او پیدا می‌شود. اگر تفاوتی بین عرفا در کار باشد به نوع تأکیدی وابسته است که بر یکی از این دو جنبه روا داشته‌اند.

به نظر می‌رسد که رویکرد ابن عربی در تعبیر وحدت وجود بیشتر بر راه معرفت مبتنی است حال آن که سمنانی راه محبت را بیشتر می‌پسندد. به همین سبب با آن که کلمات ابن عربی را در مورد وحدت وجود شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر آن می‌تازد

ولی سخنان مولوی که بوی عشق می دهد طبع او را می نوازد: «دیگر از سمنانی پرسیدند که مولانای رومی چه کسی بوده است؟ فرمود: خوش کسی بوده است. هر چند در سخن های او نشان تمکین و استقامت نیافتم اما خوش وقتی داشته است و من هرگز سخن او نشنوده ام که وقت من خوش نشده باشد» (۱۷، ص: ۳۶۰).

اهم تفاوت های این دو طریق چنین است:

۱- در طریق محبت از عرفان انفسی بیشتر سخن به میان می آید ولی در راه معرفت وحدت آفاقی نیز جایگاه مهمی پیدا می کند. در راه محبت از جذبه بیشتر سخن گفته می شود ولی در طریق معرفت، کشف و رفع حجاب بیشتر مورد تأکید قرار می گیرد. اولی نوعی شور و حرکت و پویایی را در بردارد و دومی سکون و سکوت و ایستایی را. این است که علاءالدوله در آثارش از «واقعات» که به معنای چیزی است که در نفس عارف حادث می شود، فراوان سخن گفته است. از خدا با تعبیر «وجود مطلق» یاد کردن تعبیری سرد و بی روح و موهم نوعی سکون و سکوت است و به عرفان هندو و بودا نزدیک می باشد و با شوریدگی عارفانه و طبع و مزاج عاشقانه امثال علاءالدوله سازگار نیست. راه محبت تناسب بیشتری با غزل و تغزل دارد تا راه معرفت. لذا سمنانی وحدت را بیشتر در قالب غزل بیان کرده و ابن عربی وحدت را در قالبی بیان نموده که تا حدودی فلسفی به نظر می آید.^{۱۲} ذکر بعضی از اشعار علاءالدوله در این مورد خالی از لطف نیست:

مستم ز شراب عشق مستم وز عقل عقيله جوی جستم
تا من گل عشق را بچیدم صد خار بچشم عقل خستم
از غایت نیستی چنانم کاندر غلطم که هیچ هستم
* * * * *

ای عشق طیب درد مائی دیوانه عشق را دوایی
دل خانه توست، خوش فرود آی بیگانه نه ای بس آشنایی (همان، ص: ۸۷)
* * * * *

ای دوست چو یار بر سر عهد و وفاست از شحنه و قاضیان مرا بیم چراست
ساقی تو بیا ز جام وحدت در ده

مطرب تو بزنی نوا که امشب شب ماست (همان، ص: ۹۹)
* * * * *

وقت آن آمد که در بستان جان مستان شویم
ترک قدس و شام گیریم و سوی سمنان شویم
باده ذکرش بنوشیم از کف ساقی عشق
فارغ از گردون دون و گردش دوران شویم
سنگ غیرت بر سر توبه زنیم و بشکنیم

جام وحدت در کشیم و سرور رندان شویم (۱۰، ص: ۹۹)

۲- در طریق محبت، سخن از عرفان شخصی است و عارف خدا را در برابر خویش به صورت «شخصی» تجربه کرده و از رابطه «من - تو» سخن می‌گوید و بحث اتحاد عاشق و معشوق را پیش می‌کشد. اما در راه معرفت جنبه‌هایی از عرفان غیر شخصی مطرح و از خدا به عنوان «او»، و چه بسا «آن»، یاد شده است. در این جا عارف ممکن است وحدتی بی تمایز و غیر متشخص را شهود کند. به تعبیر دیگر، در عرفان نوع دوم بحث از اتحاد یا وحدت «من - آن» به میان می‌آید؛ همان وحدتی که بین وجود لا به شرط «وجود مطلق» و وجود به شرط شیء «وجود مقید» برقرار است. به دیگر سخن، در عرفان نوع اول به نحوی تشخیص طرفین حفظ می‌شود، ولی در عرفان نوع دوم چنین نیست، یعنی بین أنا و أنت تفاوتی وجود ندارد. در عرفان نوع اول «عبودیت» می‌تواند معنی داشته باشد، ولی در عرفان نوع دوم بیشتر سخن از «ربوبیت» است. این است که علاء الدوله راه شوق را که مشعر بر دوگانگی است از «ذوق وحدت وجود» که یگانگی را نشان می‌دهد بیشتر می‌پسندد. به همین جهت آن جا که عبدالرزاق کاشانی آخر جمیع مقامات را از قول خواجه عبدالله انصاری «توحید صرف» شمرده است، سمنانی در جواب می‌گوید: «و آن چه نمود که آخر مقامات در منازل السائرین توحید است، نه چنان است بلکه او در هشتادم مقام افتاده است. آخر مقامات «العبودیة» است» (۲۰، ص: ۳۴۶) یعنی که عبد مهره‌ای در دست رب باشد، لذا چنین می‌سراید:

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| المنه لله که به قصود رسیدیم | هر چند ندیدیم ولی بوی شنیدیم |
| گر وصل نیابیم از آن باک نداریم | چون باده عشقش به لب شوق مزیدیم |
| در وصل اگر چند بود ذوق و لیکن | ما همچو اویس قرنی شوق گزیدیم |
| در حجرة دل دوست نشسته متمکن | ما گرد جهان در طلبش هرزه دویدیم |
| از دوست تمتع نظر شوق کند زان | دادیم دو کون و نظر شوق خریدیم |
| در وصل، رسیدن به مرادست ولیکن | در شوق بجز بندگی محض ندیدیم |
| گر او ز علاءدوله کند یاد تمام است | از یاد همه خلق بدین یاد بریدیم |

(۱۸، ص: ۱۸۶)

۳- در هر دو طریق محبت و معرفت، سخن از «فنا» و ادراک وحدت و تنها «او» را دیدن است. لیکن در راه محبت به نحوی سخن می‌گویند که معنای آن این است که «حال» و «جذبه» ای به عارف عاشق دست می‌دهد که خود را نمی‌بیند و از خود بی خبر می‌شود و تنها جمال محبوب را می‌بیند و بس. به تعبیر علاءالدوله:

غیر حق هر چه کسی بیند مشرک باشد آنکه او حق نتواند که ببیند کور است

(۱۸، ص: ۶۵)

آن را که نظر بر آن جمال است ای دوست در دیده او جز تو محال است ای دوست
جز روی تو روی دیگری کی بیند در دیده او جز تو محال است ای دوست

(ص: ۳۴۳)

یعنی عاشق خود را نمی بیند نه آن که خود در میان نباشد و یا با خدا یکی شود.
چنان که هجویری در تبیین مسأله «فنا» چنین می گوید: «مثال این چنان بود که هر چه
اندر سلطان آتش افتد به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شی را اندر
شی مبدل گرداند، سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی تر. اما این تصرف آتش در وصف
آهن است و عین، همان است. هرگز آهن آتش نگردد» (ص: ۳۶).

این همان آتش عشق است که در جان عاشق برافروزد، صفات عاشق را بسوزد و
صفات معشوق را در جان وی نشانند. به این ترتیب از باب ضیق عبارت، از اتحاد عاشق و
معشوق سخن به میان می آید.

این من نه منم، اگر منی هست تویی ور در بر من پیرهنی هست تویی
در راه غمت نه تن به من ماند نه جان ورز آنکه مرا جان و تنی هست تویی
بنابراین اولاً در این جا «وحدت» متعلق عشق است و نه معرفت خشک و بی روح و
ثانیاً این «وحدت شهود» است و نه «وحدت وجود»^{۱۳} (ص: ۳۳، ۱۰۹). بنابراین بعضی از
محققان سمنانی را عارفی دانسته اند که به جای «وحدت وجود» به «وحدت شهود» قائل
است (ص: ۳۸، ۹۴).

معنای وحدت شهود این است که با طلوع نور مشهود، عارف آن چنان جذب می شود
که نه تنها غیر را نمی بیند بلکه وجود خودش نیز از یاد می رود و این «غلبه نور مشهود بر
شاهد و پنهان شدن وجود شاهد به نور مشهود است» (ص: ۴، ۳۲۰) به قول سمنانی:

چنان ز باده عشق تو مست و بی خیرم که هیچگونه نماندست از خودی اثرم
علاذوله به بانگ بلند می گوید که من مقیم خرابات و مست و بی خیرم

(ص: ۱۸، ۱۷۲)

فنا در وحدت شهود به معنای خود را ندیدن و همه او را دیدن است که دومی لازمه
اولی است:

وصال دوست میسر اگر تواند بود به آب دیده و آه سحر تواند بود
نسیم وصل نیابی ز دوست تا هستی چو نیست گردی آنکه مگر تواند بود
خبر از او به حقیقت کسی تواند یافت که دائماً ز خود، او بی خبر تواند بود
علاذوله همان به که ترک خود گیری که در رخس بخودت کی نظر تواند بود

(ص: ۱۲۲)

آن‌ها که می‌وصال در پیوستند چون مست شدند ز خود پرستی رستند
از هستی و نیستی خود چون جستند هستند چنان که بی‌نشانان هستند
(ص: ۳۵۰)

* * * * *

یا رب تو مرا فدای دلدارم کن بر در گه عشق بر سر دارم کن
هستی من از میانه بردار بکل با نیستی محض دمی‌یارم کن
(ص: ۳۸۲)

به خاطر همین دیدگاه دربارهٔ فناست که سمنانی علی‌رغم انتقادی که به منصور
حلاج دارد در وحدت عاشق و معشوق حکایت وی را دستمایهٔ اشعار خود قرار می‌دهد:

هر نور که در دایرهٔ ایمان است از شعلهٔ نار است که در احسان است
آن نار زبان سحر هر انسان است می‌دان که اشارت انا الله زان است (ص: ۳۳۴)

* * * * *

گلبک اناالحق نه از این بستان است شاخیست که دست کشتهٔ سلطان است
او نکتهٔ عشقست و حدیث جان است وهمت نشود که گفتنش آسان است
(ص: ۳۳۳)

از همین روی حلاج گفته است:

مزجت روحک فی روحی کما تمزج الخمره فی الماء الزلال
فاذا مسک شیئ مسنی فاذا أنت أنا فی کل حال (ص: ۳۶، ۱۳۱)
«روح تو با روح من در آمیخت آن چنان که شراب با آب زلال درمی‌آمیزد. پس هر گاه
چیزی تو را لمس کند مرا لمس کرده است، بنابراین در همه حال تو من هستی».
علاءالدوله نیز با الهام از این بیت «أنت أنا» می‌گوید ولی خود را عاشق بیچاره‌ای
می‌داند که هیچ ادعایی ندارد، بر خلاف حلاج که به زغم وی، مدعی ربوبیت بوده است:
ای علاءدوله، حجاب تو توئی ما و منی ترک کن ورنه حقیقت دل تو رنجور است
دیدن انت انا معتبر است بی‌دعوی هر که او انت انا گفت نه چون منصور است
(ص: ۶-۶۵، ۱۸)

بنابراین، تجربه‌ای که امثال ابن عربی در صدد تعبیر آن هستند «وحدت محض» و یا
همان «وحدت وجود» است، لیکن تجربه‌ای که سمنانی در صدد بیان آن است فنای عاشق
در پیشگاه معشوق و بی‌خبری و مستی در شهود جمال معشوق است که همان «وحدت
شهود» می‌باشد. البته سمنانی حتی همین وحدت را نیز غایت و کمال تجربهٔ عرفانی
نمی‌داند، بلکه از دیدگاه وی عارف کسی است که صرفاً در مقام عبودیت باشد چنان‌که آخر
همهٔ مقامات را نه توحید بلکه عبودیت می‌داند و ادراک وحدت حق و خلق را مربوط به

بدایات به حساب می‌آورد: «بعد از آن چون قدم در نهایت مقام توحید نهادم، غلط محض بود، الرجوع الی الحق خیر من التمدی فی الباطل بر خواندم» (۲۰، ص: ۳۴۶).

هر که در بدایات بماند دم از «وحدت وجود» و حتی «ربوبیت» می‌زند. کمال عارف آن است که در مقام عبودیت باشد نه در مقام ربوبیت.^{۱۴}

۸.۲. تفاوت در تعبیر

گفتیم که در بررسی دیدگاه‌های عرفا با دو مسأله روبرو هستیم: تجربه و تعبیر. تاکنون سخن از تجربه عرفانی «وحدت» بود. حال سخن از تعبیر آن است. در این جا چند سؤال مطرح می‌شود: آیا تجربه عرفانی وحدت، بیان پذیر است؟ آیا برای همه کس می‌توان آن را تعبیر کرد؟ در صورتی که قابل بیان باشد چگونه باید آن را تعبیر نمود؟ پس بحث در دو مقوله باید پی‌گیری شود: بیان ناپذیری و رعایت ادب الهی در تعبیر.

۸.۲.۱. بیان ناپذیری: تجربه عرفانی وحدت وجود، به تعبیر عرفا، طوری است و رای طور عقل.^{۱۵} یعنی تجربه‌ای است که نه از راه عقل به دست می‌آید و نه در عقل می‌گنجد. در نتیجه هر گاه به تعبیر در آید جز به تناقض و پارادوکس نمی‌انجامد. یعنی حتی تبیین عقلی آن صعب و بلکه غیر ممکن است تا چه رسد به تعبیر آن در قالب الفاظ و عبارات. به دیگر سخن، عارف پس از آن که از محو به صحو می‌آید، حتی در تبیین عقلانی وحدت وجود برای خود نیز دچار مشکل است تا چه رسد به بیان آن برای غیر. لذا تجربه وحدت وجود با سکوت بیشتر تناسب دارد تا با سخن. چرا که به قول بعضی از محققان: «عرفان به کلی با قوانین و قوالب معهود تفکر ناسازگار است و آشکارا قواعد منطق را نقض می‌کند» (۲، ص: ۵۸). در تأیید همین مطلب است که مرحوم نراقی می‌گوید: «عقل آن‌چه را از عبارات عرفا در بیان وحدت وجود به اذهان قاصر ما می‌رسد، قبول نمی‌کند و رد می‌نماید. بعید نیست که غرض آنان معنی دیگری باشد غیر از آن‌چه ما می‌فهمیم. یعنی معنای صحیحی باشد که جز از راه مکاشفه به ادراک در نیاید چرا که بیشتر چیزهایی که با مکاشفه حاصل می‌شوند، فهمشان منحصر به همان مکاشفه است. علاوه بر آن که به خاطر تعالیش امکان ندارد که در قالب‌های لفظی قرار گیرد» (ص: ۵۸۵).

پس نه «منطق» می‌تواند در نطق عقلی، وحدت وجود را بیان کند و نه «لفظ» یارای آن را دارد که در نطق لفظی، مبین وحدت وجود باشد. لذا وحدت وجود یک سر است که فهم آن را باید به اهلش وا گذاشت، این است که شیخ عبدالرحمن اسفراینی، مراد و مرشد علاء الدوله به او می‌نویسد: «این اسرار نیست نیوشیدنی و پوشیدنی نه نوشتنی» (ص: ۵۲)، چرا که به قول برخی از محققان «زبان عارف را فقط عارف می‌فهمد و برای فهم سخنان آنان باید عارف شد» (۴۲، ص: ۹). در روایتی از امام سجاد(ع) نقل شده است که فرمود: «قسم به خدا اگر ابوذر از آن‌چه در قلب سلمان می‌گذشت آگاه می‌شد هر آینه او را می‌کشت. و رسول الله (ص) بین آن دو برادری ایجاد نمود. آحال که امر درباره ابوذر چنین

است] پس دربارهٔ سایر مردم چه فکر می‌کنید. علم علماء سخت و دشوار است که جز پیامبر مرسل یا فرشتهٔ مقرب یا بندهٔ مؤمنی که خدا قلب او را برای بیان ایمان پاک نموده باشد، تحمل آن را ندارند»^{۱۶} (۲۶، ج: ۱، ص: ۴۰۱). این همان امر صعب و مستصعب است که امام صادق (ع) دربارهٔ آن فرمود که: «قسم به خدا نزد ما سری از سر خدا و علمی از علم خداست و قسم به خدا نه فرشتهٔ مقرب آن را درک می‌کند و نه پیامبر مرسل و نه مؤمنی که خدا قلبش را برای ایمان خالص کرده باشد»^{۱۷} (همان، ص: ۴۰۲). و این سرّ دائماً تنزل پیدا می‌کند تا به مرحله‌ای می‌رسد که خدا انسان‌های خاصی را برای فهم آن انتخاب می‌کند که می‌توانند این اسرار را بفهمند (همان).

به تعبیر بعضی از بزرگان «حتی آن‌هایی که عمری تلاش کردند تا چند سطری از این امور یاد بگیرند صریحاً گفته‌اند که فراگیری این علم برای غیر اوحدی حرام است» (۷، ص: ۸۷) و بیش از همه و پیش از همه خود عرفا مرز داری و راز داری کردند و سعی نمودند که این علم و این کتاب‌ها به جای دیگر منتقل نشود (همان، ص: ۹۰). چرا که هر نوع بیان و یا تعبیر یک سرّ بیان‌ناپذیر هویدا کردن اسرار است برای کسی که یا آن را نمی‌فهمد و منکر می‌شود و یا بد می‌فهمد و گمراه می‌گردد. این است که سمنانی نسبت به بیان معنای «وحدت وجود» حساسیت خاصی دارد و می‌گوید: «اگر از بزرگان [اهل عرفان] سخنی روایت کنند آن را معانی بسیار است. بعضی از آن غافل بوده‌اند و مسلمانان بر ایشان تشنیع زده‌اند و بعضی جاهل بوده‌اند. و نادانان ظاهر آن سخن را گرفته‌اند و اعتقاد کرده و دوزخی گشته و منکران آن سخن بهترند از متابعان جاهل» (۱۷، ص: ۱۸۸). بنابراین پس از آن که نظر وی دربارهٔ ابن عربی تعدیل شده است وقتی از او می‌پرسند که نظرش در بارهٔ این‌که ابن عربی خدا را وجود مطلق می‌داند چیست، پاسخ می‌دهد: «من این نوع سخنان را قطعاً نمی‌خواهم که بر زبان رانم. کاشکی ایشان نیز نگفتندی، چه سخن مشکل گفتن روا نیست» (همان، ص: ۱۹۲) و باز به همین علت است که از شطحیات عرفا انتقاد می‌کند و می‌گوید: «من سخن هر یک را عذری می‌خواهم و محملی می‌نهم اما برای مریدان، سخن ایشان منع می‌باید کرد تا دانند که اصلی ندارد و در دل ایشان خوشامد آن مقام نقشی نگیرد» (همان، ص: ۱۴۰).

به هر حال یکی از انتقادات علاء الدوله بر محیی الدین می‌تواند این باشد که چرا در مورد «وحدت وجود» که سکوت در آن اولی‌تر است، هزاران صفحه سخن گفته است و به اصطلاح چرا قلمش بیش از قدمش می‌باشد. به همین جهت سمنانی در مورد استادش شیخ عبدالرحمن اسفراینی می‌گوید: «پیوسته از مطالعهٔ مصنفات ابن عربی منع فرموده تا حدی که چون شنیده است که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین (رحمهما الله تعالی) فصوص به جهت بعض طلبه درس می‌گویند، به شب آن جا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدرید و منع کلی فرمود» (۲۰، ص: ۳۴۳).

شیخ علاءالدوله در عرفان عملی دم و قدم می‌زد و به تربیت شاگردانی که اهل می‌یافت می‌پرداخت و وظیفه عارف را نیز همین می‌دانست. اما چون از محفل و از پرده عرفان بیرون می‌آمد و قصد ارشاد خلق را داشت، زبان فلسفه را مناسب نمی‌دید و عرفان نظری را نیز موجب سوء فهم خلائق می‌دانست.^{۱۸} لذا زبان کلام را برای ارشاد خلق بیشتر می‌پسندید تا زبان دشوار و احتمالاً غلط انداز عرفان نظری را. به اخلاق و عرفان عملی بیشتر بها می‌داد تا عرفان نظری. بسیاری از عرفای شامخین نیز در عمل همین راه را رفته‌اند.^{۱۹}

بر خلاف «وحدت وجود» که سرّی از اسرار عالم هستی است و جزو «علم اسرار» شمرده می‌شود، «وحدت شهود» مربوط به حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان او پیدا شده و جزو «علم احوال» به حساب می‌آید. این احوال هر چند از محسوساتی نیستند که همه کس قوه احساس و ادراک آن را داشته باشد و هر چند «وجد» و «شهود» آن‌ها مختص عارف است ولی با کمک خیال و در قالب «شعر» و حتی «دعا» می‌توان این احساسات و ادراکات را بیان کرد و این وجد و شوق را تا حدودی به دیگران نیز منتقل ساخت. بنابراین علاءالدوله که وحدت وجود را بر نمی‌تابد، چنان‌که دیدیم، به خصوص در اشعارش، وحدت شهود را به انحای مختلف بیان می‌دارد. وحدت شهود نه تنها در سراسر ادبیات و اشعار عرفانی صوفیه بلکه حتی در ادعیه ائمه طاهریں (ع) فراوان است و به قول یکی از بزرگان «وحدت شهود کمال پر برکتی است که به صبغه اخلاقی هم نزدیک‌تر است» (۷، ص: ۹۷). لذا برای هدایت و ارشاد مردم این معنا می‌تواند به قلم و بیان درآید.

به تعبیر لطیف یکی از اصحاب حکمت متعالیه، وحدت وجود گلاب است که همواره مستور بوده و باید مستور بماند، اما وحدت شهود گل است که باید شاهد بازاری باشد (همان، ص: ۸۷).

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود که شاهد بازاری وین پرده نشین باشد (۹)

۸. ۲. ۲. ادب الهی: سمنانی معتقد است که حتی در بیان وحدت شهود نیز باید تابع «ادب الاهی» و «ادب دینی» بود. یعنی چیزی را که خدا خود نگفته و یا اصطلاحی را که در متون مقدس نیامده و یا با ظواهر آنها مخالفت بارز دارد نگوییم و به کار نبریم. در این جا وی به شدت تابع شرع است و ابن عربی و پیروان او را در این مورد، بی مبالات و بی ادب می‌بیند و تعبیر آن‌ها را نمی‌پسندد. مثلاً می‌گوید: «بعضی از بزرگان خود واقعاتی نوشته‌اند که مبتدیان را مطالعه آنها بس مضر باشد. مثل محیی الدین اعرابی که گفته «رأیت ربی تبارک و تعالی علی صورة الفرس»^{۲۰} و جای دیگر همو گفته «رأیت ربی جالساً علی کرسیه فسلم علیّ فاجلسنی علی کرسیه و قام بین یدی و قال أنت ربی و أنا عبدک»^{۲۱} و بزرگی

دیگر نیز گفته است که «أنا أقل من ربي بسنتين»^{۲۲}. از این سخنان را که مردمان می‌شنوند و انکار می‌کنند و محال می‌پندارند و من می‌دانم که ایشان که نوشته‌اند در واقع دیده‌اند و این عجیب نیست از سالک، اما بایست که شرح آن نیز نوشتندی تا خلق در تشویش نیفتادندی» (۱۷، ص: ۱۶۳).

به همین علت، وی ادب الهی را مستلزم تنزیه شدید خداوند از تشابه به خلق می‌داند و مهم‌ترین معیار را در عدم تکفیر و یا تکفیر اهل قبله همانا تنزیه و عدم تنزیه می‌داند (۱۹، صص: ۴-۲۷۳). وی باب چهارم عروه را چنین نام گذاری کرده است: «در تنزیه خداوند واجب الوجود از هر چه خاصه ممکن الوجود است و باطل گردانیدن اتحاد و حلول و تناسخ» و اعتراض مهم خود را به ابن عربی در همین باب مطرح کرده است.^{۲۳}

۹. جمع بندی و نتیجه گیری

از آن چه گذشت می‌توانیم به اختصار به نتایج زیر برسیم:

- ۱- علاء الدوله سمنانی قطعاً یک عارف است و واجد تجربه عرفانی «وحدت» می‌باشد.
- ۲- وی به جای «وحدت وجود» بر «وحدت شهود» تأکید دارد.^{۲۴}
- ۳- انتقادات او از ابن عربی به خاطر تفاوت آن دو در تجربه و تعبیر وحدت است.
- ۴- دیدگاه علاء الدوله نسبت به شخص ابن عربی در اواخر عمرش تعدیل شده ولی نظرش نسبت به «وحدت وجود» عوض نگشته است.
- ۵- انگیزه مهم علاء الدوله در انتقاد شدید و گزنده از نظریه وحدت وجود و شخص ابن عربی برخاسته از شرایط زمانی وی و به خصوص خطر نفوذ و شیوع بودایی گری بوده است.
- ۶- علاء الدوله زبان اخلاق و کلام و عرفان هر عملی را در ارشاد خلق بیشتر از فلسفه و عرفان نظری می‌پسندد.
- ۷- سمنانی در تعبیر تجارب عرفانی خود سعی بلیغ دارد که از چارچوب زبان و اصطلاحات قرآن و سنت خارج نشود و به بعضی از شطحیات سایر عرفا گرفتار نگردد.

یادداشت‌ها

- ۱- برای پی جویی دیدگاه‌های مختلف درباره وحدت وجود ر. ک. (۲۵، صص: ۱۰۰-۶۰).
- ۲- در مورد رابطه حیرت و وحدت وجود ر. ک. (۲۵، صص: ۵۰-۴۴۱).
- ۳- برای پی بردن به معنی شطح و ربط آن با وحدت وجود ر. ک. (۲۵، صص: ۷۰-۳۶۰).
- ۴- در مورد پیوند خیال با نظریه وحدت وجود ر. ک. (۲۵، صص: ۶۰-۴۵۱).
- ۵- برای به دست آوردن رابطه وحدت وجود با زبان تمثیل و تشبیه ر. ک. (۲۵، ۵۰۷-۴۶۸).

۶- این جمله به این صورت در فتوحات نیست بلکه چنین آمده است: «ان الوجود هو الحق و انه المنعوت بكل نعت» (ج: ۲، ص: ۵۴۰) «وجود همان حق تعالی است که به هر وصفی موصوف می‌باشد». چنان که ملاحظه می‌شود بحث از «وجود مطلق» نیست بلکه بحث از «وجود» است که به هر صفتی متصف می‌گردد و شیخ علاءالدوله از آن وجود مطلق را فهمیده است. و شخص وی و یا ملاصدرا کلمه «المطلق» را به وجود افزوده‌اند. قرائن نشان می‌دهد که نقل قول سمنانی از همین قسمت فتوحات بوده است چرا که در ادامه همین جملات ابن عربی می‌گوید «ان الله يستحي من ذی الشیبه» «خدا از پیران خجالت می‌کشد» و شیخ علاءالدوله در جمله معروفش به ابن عربی چنین آغاز می‌کند: «ان الله لا يستحي من الحق».

7- Gautama Sakya-muni

8- Siddattha

9- Buddha

۱۰- امکان دارد که در عبارت شکمانیون علاوه بر جناس نسبت به یونانیون نوعی طنز و تعریض هم به کاهنان بودایی در کار باشد. در موارد دیگر شاکمونی و شامکونی هم آورده است.

۱۱- برای بحث در مورد رابطه تجربه و تعبیر در وحدت وجود ر. ک. (۲۴، صص: ۸-۴۶۱).

۱۲- هر چند ظاهر دیدگاه ابن عربی فلسفی به نظر می‌آید ولی وی یک صوفی تمام عیار است. ر. ک. (۲۳، صص: ۴۰-۱۱۳).

۱۳- در مورد معنای وحدت شهود ر. ک. (۲۵، صص: ۵۰-۴۴۳ و صص: ۶-۹۲).

۱۴- البته بر خلاف تصور سمنانی، ابن عربی غایت و نهایت سلوک خود را وصول به عبودیت می‌داند و هیچ چیز در نظر او جایگاه عبودیت را ندارد. ر. ک. (۲۵، صص: ۵۲-۳۴۰).

۱۵- برای پی بردن به علت وراء طور عقل بودن وحدت وجود ر. ک. (۲۵، صص: ۴۱-۴۲۱).

۱۶- والله لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله و لقد آخی رسول الله (ص) بینهما فما ظنکم بسائر الخلق ان علم العلماء صعب مستصعب لا یحتمله الا نبی مرسل او ملک مقرب او عبد امتحن الله قلبه للایمان.

۱۷- ان عندنا والله سرأ من سر الله و علماً من علم الله و الله لا یحتمله ملک مقرب و لا نبی مرسل و لا مؤمن امتحن الله قلبه للایمان.

۱۸- مشهور است که شیخ سید محمد گیسو دراز نیز که چون سمنانی از ابن عربی انتقادات سخت کرده است پس از مرگش در یک رؤیا به یکی از مریدانش گفته است که در زمان حیاتش در مسأله وحدت وجود با روح ابن عربی سخن گفته است و معلوم شده که مراد هر دو یکی بوده است ولی چون عبارات ابن عربی بر خلاف مرادش ظهور دارد از گیسو دراز خواسته است که عبارات او را اصلاح کند و وی نیز به نحو اعتراض به اصلاح آن عبارات پرداخته است! (۳۲، ص: ۵۸۵).

۱۹- نمونه بارز آن عارف کامل حضرت آیت الله سید علی قاضی بودند که حتی یک سطر هم از مسائل عرفانی بر روی کاغذ نیاوردند ولی شاگردان ایشان هر کدام خورشید فروزانی بودند که جمع کثیری را روشنایی می‌بخشیدند.

۲۰- «پروردگرم را به صورت اسبی دیدم» لازم به ذکر است که نگارنده عبارت یاد شده را در فصوص و فتوحات نیافت.

- ۲۱- «پروردگارم را دیدم که بر کرسی خویش نشسته بود. بر من سلام کرد و مرا بر کرسی خویش نشانید و در مقابل من ایستاد و به من گفت: تو پروردگار منی و من عبد تو هستم» این عبارت نیز در *فصوص و فتوحات* یافت نشد.
- ۲۲- «من دو سال از پروردگارم کوچکترم».
- ۲۳- جالب آن که عرفایی چون شیخ سید محمد گیسو دراز و شیخ احمد سرهندی نیز که بر این عربی انتقاد دارند از مدافعان مشهور «وحدت شهود» به شمار می‌روند.
- ۲۴- البته باید توجه داشت که پیروان مکتب ابن عربی معتقدند که از آیات و روایات فراوانی می‌توان نظریه وحدت وجود را استنباط کرد. در این مورد ر.ک. (۲۵، صص: ۴۴-۵۰۸).

منابع

- ۱- ابن عربی، ابوعبدالله محمد بن علی، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
- ۲- استیس، و.ت، (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- ۳- اسفراینی، عبدالرحمن، (۱۳۵۸)، *مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی*، به کوشش هرمان لندلت، تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.
- ۴- بهایی، شیخ بهاء الدین، (بی تا)، *الوحدۃ الوجودیة*، چاپ سنگی.
- ۵- توفیقی، حسین، (۱۳۷۹)، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران: انتشارات سمت.
- ۶- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، "امام خمینی جامع منقول، معقول و مشهود"، در *اشراق*، نشریه کنگره اندیشه‌های امام خمینی، تهران، شماره ۵، مرداد ماه.
- ۸- _____، (۱۳۷۶). *رحیق مختوم*، بخش پنجم از جلد دوم، تهران: مرکز نشر اسراء.
- ۹- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۵)، *دیوان*، به کوشش قزوینی و غنی، تهران: انتشارات آتلیه هنر.
- ۱۰- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۷۹)، *چهل مجلس علاءالدوله سمنانی*، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۱- خاوری، اسدالله، (۱۳۶۲)، *ذهبیه تصوف علمی و آثار ادبی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۲)، *امثال و حکم*، جلد سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
- ۱۳- رضا زاده لنگرودی، (بی تا)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج: ۷، قم: بنیاد دائرة المعارف.
- ۱۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، *جستجو در تصوف*، تهران: انتشارات امیر کبیر.

- ۱۵- السراج، ابونصر، (۱۹۶۰م)، *اللمع*، تحقیق و تقدیم دکتر عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- ۱۶- سمرقندی، دولت‌شاه، (بی تا)، *تذکره الشعراء*، چاپ سنگی.
- ۱۷- سمنانی، علاء الدوله، (۱۳۶۶)، *چهل مجلس یا رساله اقبالیه*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات ادیب.
- ۱۸- _____، (۱۳۶۴)، *دیوان کامل اشعار فارسی و عربی*، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- ۱۹- _____، (۱۳۶۲)، *العروة لاهل الخلوۃ و الجلوه*، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۰- سمنانی، علاء الدوله، (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- شیروانی، زین العابدین، (۱۳۳۹)، *ریاض السیاحه*، به کوشش اصغر حامد، تهران: انتشارات سعدی.
- ۲۲- عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۶)، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۲۳- کاکایی، قاسم، (۱۳۷۹)، "ابن عربی و مشرب فکری او"، *فصلنامه اندیشه دینی*، شیراز: دانشگاه شیراز، شماره ۴، پاییز.
- ۲۴- _____، (۱۳۸۰)، "وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل"، *فصلنامه اندیشه دینی*، شیراز: دانشگاه شیراز، شماره ۸ و ۹، تابستان و پاییز.
- ۲۵- _____، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
- ۲۶- کلینی، ابوجعفر محمد، (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۷- مایل هروی، نجیب، (۱۳۶۶)، *مقدمه چهل مجلس*، علاءالدوله سمنانی، تهران: انتشارات ادیب.
- ۲۸- _____، (۱۳۶۲)، *مقدمه العروة لاهل الخلوۃ و الجلوه*، علاءالدوله سمنانی، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۹- _____، (۱۳۶۹)، *مقدمه مصنفات فارسی علاء الدوله سمنانی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۰- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۷۹هـ)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، جلد ۲، قم: انتشارات مصطفوی.

۳۱- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۰)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۳۲- نراقی، ملا محمد مهدی، (۱۳۷۸)، "قره العیون"، در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، جلد چهارم، ویرایش دوم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۳- نعمانی، شبلی، (۱۳۶۳)، *شعر العجم یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران*، ترجمه سید محمد تقی فخر گیلانی، جلد ۵، تهران: دنیای کتاب.

۳۴- نیکلسون، ر.ا.، (۱۳۴۱)، *اسلام و تصوف*، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی، تهران: انتشارات زوار.

۳۵- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۷۴)، *کشف المحجوب*، به کوشش دکتر محمد حسین تسبیحی، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۳۶- یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۲)، *تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسایل تصوف*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

37- Hardy. P., (1963), "Islam in South Asia", *The Encyclopedia of Religion*, V. 7, New York: Mircea Eliade.

38-Landolt, Hermann, (1971), "Smnani on *Wahdat al- wujud*", in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Hermann Landolt, Tehran.

39-Levine, Michael, P., (1994), *Pantheism*, London: Routledge.

40-Meier, F., (1960), "Ala,al-dawla Al-Semnani", *The Encyclopedia of Islam*, V.1, London.

41-Owen, H. P., (1971), *Concepts of Deity*, London: Macmillan.

42-Sells, Michael, (1994), *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago.