

بررسی اختلاف علماءالدوله سمنانی و ابن عربی در موضوع «وحدت وجود»

«دکتر قاسم کاکایی»

۱- مقدمه

یکی از اموری که علماءالدوله سمنانی به واسطه آن در میان عرفا ممتاز گشته توجه ویژه‌ای را به خود جلب کرده است، موضوع مخالفت شدید و بعضاً گزنده وی با بعضی از آراء وحدت وجودی ابن عربی است، چنان که در حاشیه‌ای بر فتوحات، آنجا که شیخ اکبر گفته است: «سبحان من اظهر الاشياء و عینها»^(۱)، سمنانی در جواب چنین نوشته است:

«خداوند از حق اباء ندارد. ای شیخ اگر از کسی بشنوی که می‌گوید: شیخ عین وجود شیخ است» البته با او مسافحه نمی‌کنی بلکه بر او خشم می‌گیری. پس چگونه جایز است که عاقلی چنین هذیانی را به خدا نسبت دهد. به سوی خدا توبه کن! توبه‌ای خالص تا از این گرداب هولناک نجات یابی، گردابی که مادی‌گرایان و فلاسفه یونانی و بوداییان از آن استنکاف دارد. والسلام علی من اتبع الهدی»^(۲)

این کلام گزنده را حتی از مخالفان شیخ اکبر چون ابن تیمیه که هم عصر علماءالدوله و از منتقدان شدید ابن عربی است و در رد "وحدت وجود" کتاب نوشته، صادر نشده است. این است که قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین گفته

است که: «آنچه شیخ علاءالدوله گفته... تمثیلی است بغایت ناستوده و به فضله نادریشی آلوده... و بالجمله امثال این کلمات پریشان نه لایق شأن ایشان است.»^(۳) همچنین علاءالدوله از استادش نورالدین عبدالرحمن اسفراینی نقل می‌کند که: «پیوسته از مطالعه مصنفات ابن عربی منع فرموده تا حدی که چون شنیده که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین -رحمهما تعالی- فصوص به جهت بعضی طلبه درس می‌گویند، به شب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدرید و منع کلی فرمود.»^(۴)

امیر اقبالشاه سجستانی که از مریدان علاءالدوله و نیز از دوستان عبدالرزاق کاشانی بوده است و در واقع آتش بیار معرکه بین شیخ علاءالدوله و عبدالرزاق هم اوست می‌نویسد: «درویشی از شیخ (علاءالدوله) پرسید که با آنکه محیی‌الدین اعرابی حق را وجود مطلق گفته معاقب بود در قیامت یا نه؟»^(۵)

این درویش احتمالاً خود امیر اقبالشاه است و علاءالدوله در پاسخ می‌گوید: «من این نوع سخنان را قطعاً نمی‌خواهم که بر زبان رانم. کاشکی ایشان نیز نگفتندی چه سخن مشکل گفتن روا نیست.»^(۶) در اینجا فتوی به کفر شیخ نمی‌دهد بلکه می‌گوید چون قصد ابن عربی اثبات وحدانیت بوده «حق تعالی از او عفو کرده باشد... اما فساد قول او وجود مطلق گفته در عروه بیان کرده ایم روشن»^(۷) پس معلوم می‌شود که در باب چهارم عروه، مراد سمنانی از کسانی که خدا را وجود مطلق می‌دانند ابن عربی است آنجا که از این افراد چنین انتقاد می‌کند: «دیگر جماعتی که به وجود مطلق قایلند و وجود مطلق را ذات اعتقاد دارند و می‌گویند که آن وجود مطلق بی افراد در خارج وجود ندارد همین قم مباحی‌اند و از ایشان تبری کردن واجب. اگرچه بعضی صفات مباحیان ظاهر نمی‌کنند. دهری و طبعی را

می توان به راه آوردن اما این طایفه قابل ارشاد نیستند که آینه قابلیت ایشان از استعداد دورافتاده، هداهم الله بقدرته او دمرهم من دیار المسلمین بقهره و عزته. (۸)

با ملاحظه این دو متن مشخص می شود که برخورد علاءالدوله با ابن عربی در چهل مجلس ملایم تر از عروه گشته است ولی در چهل مجلس نیز دیدگاه ابن عربی را در وحدت وجود و وجود مطلق بودن خدا، رد می کند. حال این مخالفت را چگونه باید توجیه کرد.

۲- توجیه اول

ساده ترین راه آن است که حمله سمنانی به ابن عربی را از نوع اعتراضات متکلمان بر عرفا به حساب آوریم. مطالعه اجمالی العروة لاهل الخلوۃ که اصلی ترین کتاب سمنانی است و نیز چهل مجلس او، و مقایسه آنها با آثار ابن عربی، می تواند مؤیداتی از این امر به دست دهد؛ چنانکه 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 آورده اند. (۹) مؤیدات دیگری نیز در متن عروه می توان یافت. مثلاً درباره حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که عرفا برداشت های بلند عرفانی از آن داشته اند، علاءالدوله می گوید: «موم انسانی و مطالعات فرنگی»

«هر کس که خود را شناسد غیر خود را شناسد و از شناختن این هر دو عالم (عالم کبیر و عالم صغیر) شناخت حضرت عزت حاصل گردد. به حکم حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» معنی حدیث این است که: هر کس نفس خود را بشناخت به آنکه مخلوق است، خداوند خود را بشناخت که خالق است، و چون نفس خود را بشناخت که از ترکیب بسیار حاصل شده، پرودگار خود را بشناخت، که از کثرت و

ترکیب منزّه است و وحدت خاصه اوست و چون نفس خود را به نقص و عیب و جهل بشناخت، پروردگار خود را به کمال و نزاهت و علم بشناخت و چون نفس خود را دید که مربوب است پروردگار خود را شناخت که پروراننده و محبوب است و چون عجز خود مشاهده کرد پروردگار خود را به قدرت ملاحظه کرد.»^(۱۰)

این تحلیل از حدیث یاد شده با آن همه سخنی که عرفا در شرح این حدیث گفته‌اند، قرابت چندانی ندارد و به سخن یک متکلم بیشتر شبیه است تا یک عارف. علاءالدوله نیز مانند بسیاری از متکلمان نه تنها به فلاسفه روی خوشی نشان نمی‌دهد، بلکه رؤیاهایی را نقل می‌کند که در آنها، پیامبر (ص) فلاسفه‌ای چون ابن سینا را گمراه و اهل آتش می‌خوانند، از نظر وی شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز تابع ابن سینا و در نتیجه به همان ضلالت گرفتار و اهل نار است. اما غزالی مردی است که به خود رسیده و امام‌الحرمین، جوینی، مردی است که دین خدا را یاری داده است و ابوالحسن اشعری هم ایمان دارد و هم حکمت.^(۱۱) در حالی که ابن عربی از غزالی و ابوالحسن اشعری بارها انتقاد کرده و حتی غزالی را از عوام طریقت صوفیانه دانسته است.^(۱۲)

البته عرفایی چون خود ابن عربی و عطار نیز از فلاسفه انتقاد کرده‌اند؛ ولی شگفتی وقتی بیشتر می‌شود که می‌بینیم سمنانی درباره اکثر صوفیه چون حلاج تا مرز تکفیر پیش می‌رود و صرفاً احتمال می‌دهد که شاید در اثر توبه نجات یافته باشند:

«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 خوشآمد آن مقام نقش نگیرد. حق تعالی آن نوع سخن از ایشان عفو گرداناد و یا ایشان را توفیق داده که از آن مقام

گذشته باشند و توبه کرده باشند و عذر خواسته تا از ایشان به لطف و فضل، آن جرأت را عفو کند...^(۱۳) مرا از حال حسین منصور معلوم شد که او از دنیا با توبه رفته و آن دعا که بردار گفته بر توبه او دلیل است.^(۱۴)

۳- توجیه دوم

علی رغم آنچه گفته شد، هیچ شکی در این نیست که سمنانی اهل کشف و شهود و مقامات و در یک کلمه، عارف بوده است و عارف کسی است که به سرّی معرفت پیدا کرده است که دیگران با عقل و درایت، ولو که در اوج باشد، نمی توانند به تماشاگاه آن درآیند و این راز در همه نحلّه‌های عرفانی و نزد تمام عرفا همان راز وحدت است و دیدگاه وحدت وجود، از دیوان سمنانی کاملاً پیدا است.

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

بلکه او دیده جان و دل ما را نور است

غیر حق هر چه کسی بیند مشرک باشد

آنکه او حق نتواند که ببیند کور است^(۱۵)

که اعتقاد به وحدت وجود و یا حداقل وحدت شهود از آن هویداست. غزل

زیر وحدت وجود را در او جش نشان می دهد:

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 و ز آنکه هست آن بد منم

سدی ندیدم پیش خود و 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 بین او را بگو این خود منم (۱۶)

رباعی زیر نیز چنین است:

این من نه منم، اگر منی هست تویی
 ورد در بـمـن پـیـر هـنـی هـسـت تـو یـی
 در راه غمت نه تن به من مانند نه جان
 و زآنکه مرا جان و تنی هست تویی (۱۷)

و در شعر زیر حتی از حلاج نیز وحدت وجودی تر می شود:

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

قد سهی المنشد اذ انشده	نحن روحان حللنا به نا
اثبت الشركة شرکا واضحاً	كل من فرق فرقاً بيننا
لا انا ديه و لا اذكره	ان ذكري و ندائي يا انا (۱۸)

اینجاست که موضوع حمله و انتقاد شدید علاءالدوله از قایلان به وحدت وجود و بخصوص ابن عربی، غامض تر و پیچیده تر می شود. چرا که علاءالدوله خود عارف است و عارف کسی است که دارای تجربه ای از وحدت آفاقی و یا وحدت انفسی است.

تجربه ای که از راه عقل صرف به دست نمی آید و به همین علت تبیین عقلی آن صعب و دشوار است تا چه رسد به تعبیر آن در قالب الفاظ و عبارات. به دیگر سخن، عارف حتی در تبیین عقلانی آن برای خود نیز دچار مشکل است تا چه رسد به بیان آن برای غیر. لذا این تجربه با سکوت، بیشتر تناسب دارد تا با سخن. ولی با این وجود، عرفا را می بینیم که درباره همین امر نگفتنی بیش از همه سخن گفته اند و کسی مانند ابن عربی چندین هزار صفحه در باب وحدت وجود مطلب نگاشته است. پس در ارزیابی تنوع دیدگاه های عرفانی و تفاوت عرفا با دو مسأله تجربه و تعبیر مواجهیم؛ و قطعاً بررسی اختلاف علاءالدوله و ابن عربی نیز از این امر نمی تواند مستثنی باشد.

تذکر دو نکته لازم است: یکی اینکه تعبیر، آینه تجربه است و ما به تجربه یک عارف تنها از طریق تعابیر او راه می بریم. دیگر اینکه عوامل فرهنگی، اجتماعی و روانی بر تجربه و تعبیر و بخصوص بر تعبیر تأثیر می گذارند؛ و نباید آنها را از نظر دور داشت. حال با این توضیح باید تفاوت علاءالدوله و ابن عربی را در دو ناحیه

تجربه و تعبیر جستجو کرد.

۳-۱- تفاوت در تجربه

عرفا، تجربه عرفانی خویش را در قالب الفاظی چون قبض و بسط، خوف و رجاء، شکر و صحو، تفرقه و جمع، فنا و بقا، غیبت و حضور و بسیاری از حالات دوگانه دیگر بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد که این دو نوع حالات مربوط به ادراک جلال و یا ادراک جمال خدا باشد که به نوبه خود به دو نوع وجدان و آگاهی برمی‌گردد که یکی را معرفت نام می‌نهند و دیگری را محبت. هیچ عارفی نیست که از درجاتی از محبت و معرفت توأماً برخوردار نباشد. اگر تفاوتی بین عرفا هست، به نوع تأکیدی وابسته است که بر یکی از این دو جنبه روا داشته‌اند.

به نظر می‌رسد که رویکرد ابن عربی به مسأله وحدت وجود از راه معرفت است؛ حال آنکه سمنانی راه محبت را بیشتر می‌پسندد. به همین سبب است که بر ابن عربی آن‌چنان می‌تازد ولی سخنان مولوی که بوی عشق می‌دهد، طبع او را می‌نوازد:

«دیگر [از سمنانی] پرسیدند که مولانای روم چه کسی بوده است؟ فرمود: خوش کسی بوده است. هر چند در سخن‌های او نشان تمکین و استقامت نیافتم اما خوش وقتی داشته است و من هرگز سخن او نشنوده‌ام که وقت من خوش نشده است.» (۱۹)

در طریق محبت از عرفان انفسی بیشتر سخن به میان می‌آید ولی در راه معرفت وحدت آفاقی نیز جایگاه مهمی پیدا می‌کند. در راه محبت از جذب به بیشتر سخن به میان می‌آید ولی در طریق معرفت، کشف و رفع حجاب بیشتر مورد تأکید

قرار می‌گیرد. اولی نوعی شور و حرکت و پویایی در بر دارد و دومی سکون و سکوت و ایستایی به همراه دارد. این است که علاءالدوله در آثارش از «واقعات» که به معنای آنچه در نفس عارف حادث، می‌شود فراوان سخن گفته است. تعبیر خدا به «وجود مطلق» تعبیری سرد و بی‌روح، و موهم نوعی سکون و سکوت است و به عرفان «هندویسم» نزدیک است و با شنوریدگی عارفانه و طبع و مزاج عاشقانه امثال سمنانی سازگار نیست. این است که از ابن عربی که چنین تعبیری را در مورد خداوند به کار برده است، انتقاد می‌کند.

در طریق محبت، سخن از عرفان شخصی است و عارف خدا را در برابر خویش به صورت «شخص» تجربه کرده از رابطه «من-تو» سخن می‌گوید و بحث اتخاذ عاشق و معشوق را پیش می‌کشد؛ امّادر راه معرفت، جنبه‌هایی از عرفان غیرشخصی مطرح و از خدا به عنوان «او» و چه بسا «آن» یاد شده است. در اینجا عارف ممکن است وحدتی بی‌تمایز و غیرمتشخص را شهود کند. به تعبیر دیگر، در عرفان نوع اول بحث از ارتباط «من-تو» است ولی در نوع دوم سخن از اتحاد و یا وحدت «من-آن» به میان می‌آید، همان وحدتی که بین وجود لابشرط، «وجود مطلق» و وجود بشرط شیء، «وجود مقید» برقرار است. به دیگر سخن، در عرفان نوع اول به نحوی تشخص طرفین حفظ می‌شود ولی در عرفان نوع دوم چنین نیست یعنی بین انا و انت تفاوتی وجود ندارد.^(۲۰) این است که علاءالدوله راه شوق را که مشعر بر دوگانگی است از «ذوق وحدت وجود» که یگانگی را نشان می‌دهد، بیشتر می‌پسندد. به همین جهت آنجا که عبدالرزاق کاشانی آخر جمیع مقامات را از قول خواجه عبدالله انصاری، «توحید صرف» شمرده است، سمنانی در جواب می‌گوید: «و آنچه نمود که آخر مقامات در منازل السائرین توحید است، نه هم‌چنان است بلکه او در

هشتادم مقام افتاده است. آخر مقامات «العبودية» است»^(۲۱) که عبد مهره‌ای در دست رب باشد. لذاست که چنین می‌سراید:

المنة لله که به مقصود رسیدیم
گر وصل نیابیم از آن باک نداریم
در وصل اگر چند بود ذوق ولیکن
در حجره دل دوست نشستہ متمکن
از دوست تمتع نظر شوق کند زان
در وصل، رسیدن به مراد است ولیکن
گر او ز علاالدوله کند یاد، تمام است
از یاد همه خلق بدین یاد بریدیم^(۲۲)

تذکر این نکته نیز لازم است که 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 عاشق «خود» را نمی‌بیند و از خود بی‌خود و بی‌خبر می‌شود و تنها جمال محبوب را می‌بیند و بس. به تعبیر سمنانی:

آن را که نظر بر آن جمال است ای دوست
در هر چه نظر کند حلال است ای دوست
جز روی تو روی دیگری کی بیند
در دیده او جز تو محال است ای دوست^(۲۳)

یعنی عاشق خود را نمی‌بیند نه آنکه خود در میان نباشد و یا با خدا یکی شود. چنان که هجویری در تبیین مسأله «فنا» چنین می‌گوید: «مثال این چنان بود که

هر چه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی، به صنف وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل گرداند، سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی تر. اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین، همان است. هرگز آهن آتش نگردد.» (۲۴)

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 اتخاذ عاشق با معشوق و یا حلول معشوق و یا حلول معشوق در جان عاشق سخن به میان می آید. برطبق این توجیه، «وحدت وجود» متعلق عشق است نه معرفت و این همان است که بعضی از نویسندگان از آن به «وحدت شهود» یاد کرده اند (۲۵) و سمنانی را عارفی دانسته اند که به جای «وحدت وجود» به «وحدت شهود» قایل است. (۲۶)

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 مشهود بر شاهد و پنهان شدن وجود شاهد به نور مشهود است.» (۲۷) به عبارت دیگر عارف عاشق آن چنان وجهه همتش دیدار معشوق است که این امر باعث پیدایی یک حال روانی بلکه یک نوع جنون و دیوانگی در او می شود که جز دوست نمی بیند. یعنی معشوق آنچنان در چشم و دل عاشق نشسته که در کوه و دشت و صحرا و دریا، قد رعنا و رخ زیبای او را می بیند. هجویری در این باره چنین می نویسد: «بدان که... جمع، جمع همت است اندر معنی مطلوب... چنان که جمع همت یعقوب به یوسف - علیهما السلام - که جز همت او وی را همت نمانده بود. و جمع همت مجنون اندر لیلی که چون وی را می ندید، جمله عالم و کل موجودات

اندر حق وی، صورت لیلی بود.^(۲۸) و بعد با توجه به این معنی، مقام جمع در عرفان را توضیح می‌دهد.

و این خود را ندیدن و همه او را دیدن است که یکی از معانی فنا در طریق محبت است و در دیوان سمنانی فراوان می‌توان از آن سراغ گرفت:

وصال دوست میسر اگر تواند بود

به آب دیده و آه سحر تواند بود

نسیم وصل نیابی ز دوست تا هستی

چو نیست گردی آنگه مگر تواند بود

خبر از او بحقیقت کسی تواند یافت

که دایماً زخود او بی خبر تواند بود

علاءالدوله همان به که ترک خود گیری

که در رخس به خودت کی نظر تواند بود^(۲۹)

و یا در جای دیگر می‌گوید:

چنان زیاده عشق تو مست و بی خبرم

که هیچ‌گونه نماندست از خودی اثرم

علاءالدوله به بانگ بلند می‌گوید

که من مقیم خرابات و مست و بی خبرم^(۳۰)

همین دیدگاه درباره فناست که باعث می‌شود سمنانی از وحدت عاشق و معشوق سخن گوید و «انت انا» و «انا انت» بسراید. البته علاءالدوله خود را عاشق

بیچاره‌ای می‌داند که هیچ ادعایی ندارد. برخلاف حلاج که به زعم سمنانی مدعی بوده است:

ای علاءالدوله، حجاب تو، تویی، ما و منی

ترک کن ورنه حقیقت دل تو، رنجور است

دیدن انت انا معتبر است بی دعوی

هر که او انت انا گفت نه چون منصور است (۳۱)

و برخی رباعیات او نیز گویای همین امر است:

هر نور که در دایره ایمان است

از شعله نار است که در احسان است

آن نار زبان سحر هر انسان است

می‌دان که اشارت انا الله زان است (۳۲)

یا رب تو مرا فدای دلدارم کن

بر درگه عشق بر سر دارم کن

هستی من از میانه بردار به گُل

با نیستی محض دمی یارم کن (۳۳)

بنابراین در جمع‌بندی می‌توان گفت که ابن عربی و سمنانی هر دو، وحدت را شهود کرده‌اند؛ لیکن اولی وحدت محض و یا وحدت عارف و معروف را که از راه معرفت حاصل می‌آید و دومی وحدت عاشق و معشوق را که محصول طریق محبت

است. البته سمنانی ادراک این وحدت را غایت و کمال تجربه عرفانی نمی‌داند بلکه از دیدگاه او عارف کسی است که صرفاً در مقام عبودیت باشد چنان‌که آخر همه مقامات را نه توحید بلکه عبودیت می‌داند. وی ادراک وحدت حق و خلق را مربوط به بدایات می‌داند:

«بعد از آن چون قدم در نهایت مقام توحید نهادم، غلط محض بود، الرجوع الی الحق خیر من التمادی فی الباطل بر خواندم». (۳۴)

به زعم وی ابن عربی و پیروانش در بدایات مانده‌اند و دم از وحدت حق و خلق می‌زنند؛ لذا دیدگاه «وحدت وجود»ی آنان قابل انتقاد است چرا که کمال آن است که خلق در مقام عبودیت باشد نه در مقام ربوبیت؛ چنانکه خطاب به عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد:

«پس ای عزیز می‌شنوم که اوقات شما به طاعات موظف است و عمر به آخر رسیده، دریغ باشد که در بدایت مقام مکاشفه به طریقی که کودکان را به جوزی و مویزی چند بفریبند تا به مکتب روند به معارفی چند که چون خرف باشد، باز مانند». (۳۵)

۳-۱-۱- دو نوع نیستی

اختلاف تجربه عرفانی علاءالدوله و ابن عربی را می‌توان از زاویه دیگری نگریست. چرا که «ادراک وحدت» که مورد تجربه هر دو عارف بوده، عبارت است از رسیدن به مقام «فتا و نیستی». حال در اینجا دو نیستی و دو عدم مطرح است و در نتیجه در ادراک این امر دو مقام متصور است.

با توجه به این که از دیدگاه عرفایی چون ابن عربی، بین خدایی که ظاهر است و در ارتباط با عالم، فهمیده می‌شود و در اصطلاح شرع او را خالق و یا اله

می‌گویند و خدایی که باطن است و با صرف نظر از وجود عالم، باز هم خداست و آن را «ذات» می‌نامند، تفاوت وجود دارد. (۳۶)

«ذات» وجودی است بی‌نهایت، بی‌تعیین، غیرمتشخص و عاری از هرگونه حدّ و ماهیت. چون نامحدود است هیچ چیز در کنار او نیست. پس نه معلول چیزی است و نه علت چیزی. به هیچ چیز نیز نسبت و اضافه‌ای ندارد. به قول ابن عربی: «مناسبت بین حق و خلق نه معقول است و نه موجود. از حیث ذات نه چیزی از او صادر می‌شود و نه او خود از چیزی نشأت می‌گیرد. هر دلیل شرعی و یا دلیل عقلی که بر خدا دلالت کند، متعلقش اله است نه ذات؛ خدا از آن نظر که اله است، همانی است که ممکنات به او مستندند.» (۳۷)

این معنی مورد توافق عبدالرزاق کاشانی و سمنانی است. چنانکه کاشانی می‌گوید: «حق تعالی از جمیع تعینات منزّه است و تعین او به عین ذات خویش.» (۳۸) و سمنانی نیز در «هو الباطن و لاتدرکه الابصار» همین را می‌گوید. (۳۹)

ذات از مرتبه اسماء و صفات هم بالاتر است و هیچ ماهیت و اسم و رسمی ندارد، حال اگر لفظ «شیء» یا «چیز» را به موجودی اطلاق کنیم که دارای چیستی و نام است در این صورت خدا نه تنها شبیه هیچ چیز نیست و نه تنها هیچ چیز شبیه او نیست، بلکه بالاتر، او هیچ «چیز» نیست. نیستی محض است. نیستی فوق وجود است چراکه هستی نامحدود و نامتعیّن و غیرمتشخص را می‌توان نیستی نامید. زیرا به تعبیر فلاسفه «الشیء مالم یتشخص لم یوجد لیس» چیزی که تشخص به معنای متعارف نداشته باشد وجود به معنای متعارف را نیز نمی‌توان به او نسبت داد. پس آنجا «نیستی» است. (۴۰)

سمنانی نیز چنین معنایی را قبول دارد. چنانکه در جایی گفته است: «فوق

طبیعت عالم، عدم محض است و ظلمت عدم بر نور وجود حادث محیط است» (۴۱)
 حال اگر عارف همه تعینات را از خود بزدايد و بی تعین شود به عدم رسیده
 است. عدمی که فوق وجود است نه دون آن. و اگر به این ترتیب معنای عدم را توسعه
 دهیم و قاعده «لامیز فی الاعدام من حیث العدم» را شامل این معنای از عدم نیز
 بدانیم، در این صورت عارفی که تعین را از خود زدوده و به فنا رسیده است، با خدای
 بی تعین وحدت حاصل می‌کند و تمایز از بین می‌رود. به تعبیر ملاصدرا، جمیع
 عرفای بزرگ بر این متفقند که کنه ذات احدی را نمی‌توان درک کرد «مگر به معنای
 خاصی که عبارت است از ادراک حق به حق هنگام فناى سالک و مستهلک شدن او
 در توحید». (۴۲)

بنابراین، ذات خدا را با تفکر نمی‌توان فهمید چرا که تفکر صفت عارفی
 است که هنوز باقی است. اگر عارف به مقام فنا برسد، دیگر این عارف نیست که خدا
 را درک می‌کند بلکه خود حق است که به خویشتن علم دارد. چنان‌که سمنانی در
 معنای هوالباطن می‌گوید:

«او در ذات خویش باطن است لاتدرکه الابصار و ذات او را جز او کسی
 ادراک نمی‌کند و در حدیث صحیح از پیامبر (ص) وارد شده است که: همه مردم
 درباره ذات خداوند بی‌خردند (۴۳) یعنی در معرفت ذات او، و نیز فرمود: در نعمات
 خدا تفکر کنید اما در ذات خدا تفکر نکنید». (۴۴)

البته این نهی ارشادی است یعنی تفکر در ذات خدا امکان ندارد. ممتنع
 است نه ممنوع. و این همان سخن عبدالرزاق کاشانی است که «حق تعالی از جمیع
 تعینات منزّه است و تعین او به عین ذات خویش است و احدیت او نه احدیت عددی
 تا او را ثانی باشد. چنان‌که سنایی -ره- گفته است:

احد است و شما از او معزول صمد است و نیاز از او مخدول
 آن احد نی که عقل داند و فهم
 وان صمد نی که حس شناسد و وهم

چه حس و عقل و فهم و وهم همه متعیّنانند و هرگز متعیّنی به غیر متعیّن
 محیط نشود. (۴۵)

بنابراین، تا انسان در تعین حس، عقل، فهم، و وهم قرار دارد قادر به ادراک
 خدای بی تعین نیست ولی همانطور که دیدیم از دیدگاه امثال ملاصدرا در «طوری
 و رای طور عقل» که عارف حتی از تعین عقل رسته و با خدا یگانه شده باشد باحق،
 حق را ادراک می کند؛ و به تعبیر کاشانی: «هرکه را این مرتبه باشد حق تعالی او را از
 مراتب تعینات مجرد گرداند و از قید برهاند و به کشف و شهود به آن احاطت رسد و
 الا در حجب جلال بماند.» (۴۶)

این عبارات را کاشانی در نامه اش به علاءالدوله نگاشته و هم در این نامه
 آورده است که مقام و مرتبه روح «از مرتبه تجلی صفات گذشته، به مرتبه مشاهده
 رسیده باشد و شهود جمع احدیت یافته... و بالاتر از این استهلاک است در عین
 احدیت ذات.» (۴۷)

حال اگر عارفی به این مقام و به این فنا و نیستی برسد، به ربوبیت و بلکه
 فوق ربوبیت رسیده است. لیکن چنانکه دیدیم سمنانی این مقام را کمال نمی داند
 بلکه آن را عین نقصان به شمار می آورد و کمال را در عبودیت می بیند. البته سخن
 ابن عربی نیز در نهایت همین است ولی سمنانی تنها قسمتی از سخنان ابن عربی را
 بررسی کرده است و بر او می تازد.

در اینجا معنای دوم نیستی و فنا نیز مشخص می‌شود. در این معنا، بازگشت به عدم عبارت است از: بازگشت به مقام و احدیت که مرتبه تجلی ذات بر ذات و در نتیجه محل ظهور اسماء و صفات و پیدایش اعیان ثابت است. در آن موطن، اعیان ثابت هنوز رایحه وجود را استشمام نکرده و در پس پرده غیبند. چرا که به اعتقاد ابن عربی اشیاء دارای دو عینند: یکی عین موجود که مربوط به عالم شهادت است و دیگری عین ثابت که در عالم شهادت وجود ندارد ولی در غیب الوهیت ثبوت دارد.

عین ثابت هنوز در عالم شهادت تجلی نیافته و معدوم است ولی در مرحله الوهیت (ونه ذات) دارای ظهور است. این است که ابن عربی می‌گوید: «اشیاء در ظهور الاهیانشان لاشیء اند».^(۴۸) معنای این عبارت متناقض‌نما این است که در اینجا، اشیاء به وجود خدا موجودند و نه به ایجاد او، به بقای او باقیند و نه ابقای او. کسی که به مقام فنا می‌رسد از عالم وجود غایب شده و با عین ثابت خویش متحد می‌شود. بلکه به تعبیر دقیق‌تر، با آن، وحدت حاصل می‌کند و اگر هویت و بقایی برای خویش قایل باشد، همان هویت و بقای حق است.

حال، برخلاف نظر سمنانی، ابن عربی حتی اگر وحدت با ذات را ممکن هم بداند، لیکن به آن دعوت نمی‌کند بلکه وحدت با عین ثابت مطلوب اوست.

توضیح آنکه در وحدت با ذات ما از خدا آزادیم بلکه خود خداییم ولی در وحدت با عین ثابت، ما معدودیم و وجود از آن خداست و این یعنی عبودیت.

عبودیت از چنان جایگاهی در نظام فکری ابن عربی برخوردار است که می‌توان گفت: «جهان بینی ابن عربی حیرت وایدئولوژی او عبودیت و التزام به شرع است».^(۴۹) عبودیت همان مقام حضرت ختمی مرتبت (ص) است که انسان کامل

است: «محمد(ص) اصالتاً عبد آفریده شد. بنابراین، هیچ‌گاه به طرف سیادت و آقایی سر بلند نکرد؛ بلکه دائماً ساجد و واقف بود. پیوسته منفعل بود تا اینکه خدا هستی را با او ایجاد کرده به وی رتبه فاعلیت بخشید.» (۵۰)

لذا بالاترین درجه انسان، همان عبدالله بودن است که ویژگی حضرت ختمی مرتبت (ص) است. در اینجا عبد هر چند، تمکن از ربوبیت دارد ولی آن را نمی‌خواهد بلکه در پی آن است که با عبودیت و فانی شدن، در عین ثابت خویش مستتر شود؛ این است که ابن عربی می‌گوید:

«[صوفیه] گاهی حال را استعمال می‌کنند و منظورشان ظهور عبد به صفت حق در ایجاد و تکوین و پیدایی آثار از همت اوست، و این تشبّه به الله است که از آن به تخلق به اسماء تعبیر می‌کنند... ما قایل به آن هستیم لیکن قایل به تأثیرش نیستیم. بلکه معتقدیم که عبد [هر چند] به این امر تمکن دارد. به طوری که اگر ظهور آن را بخواهد، به وسیله او ظاهر می‌شود، لیکن ادب مانع اوست. چرا که وی می‌خواهد به عبودیت متحقق باشد و خود را به عبادت او مستتر سازد.» (۵۱)

ابن عربی خود مدّعی است که به این مقام رسیده است. وی پس از آن که در یک رؤیا خود را وحید عصر می‌بیند، علت این امر را تحقق به مقام عبودیت دانسته آن را چنین توضیح می‌دهد: «این به خاطر آن است که امروز کسی را نمی‌شناسم که بیشتر از من به مقام عبودیت تحقق پیدا کرده باشد و اگر هم کسی باشد مثل من است، زیرا من در عبودیت به غایت رسیده‌ام. من عبد محض و خالصی هستم که اصلاً طعم ربوبیت را نمی‌شناسد.» (۵۲)

این سخن ابن عربی دقیقاً همان سخن سمنانی است که عبودیت را بالاتر از

وحدت می‌شمرد. لذا حمله سمنانی را به ابن عربی یا باید بر این حمل کرد که همه سخنان وی را بررسی نکرده است و یا آنکه باید محملی دیگر برای آن جستجو کرد.

۲-۳- تفاوت در تعبیر

گفتیم که در بررسی دیدگاه‌های عرفا، با دو مسأله روبرو هستیم: تجربه و تعبیر. بحث «وحدت وجود» و اختلاف علماءالدوله سمنانی و ابن عربی را نیز از همین دو منظر می‌توان نگریست. قطعاً عارف دین‌مدار هم در تجارب عرفانی خویش و هم در بیان آنها متأثر از فرهنگ دینی و محیط خویش است. این امر بخصوص در مورد تعبیر نمود بیشتری دارد. در اینجا هر عارفی می‌تواند در تعبیر تجربه عرفانی خود از تعبیرات سایر عرفا، فلاسفه، متکلمان، ادبا و شعرا استفاده ابزاری کند و مسلماً بعضی از آنها را ابزار مناسب‌تری می‌بیند و بعضی را کمتر می‌پسندد و بعضی را نامناسب یافته، رد می‌کند. خود او نیز ممکن است اصطلاحات و تعبیرات و تمثیلات جدیدی را وارد زبان کند که به نوبه خود، مورد استفاده سایر عرفا قرار گیرد.

عارف دینی در اینجا تابع چیزی است که به آن «ادب دینی» و یا «ادب الاهی» می‌گویند. یعنی سعی او آن است که درباره خدا چیزی را که خود خدا از طریق زبان وحی نگفته و یا اصطلاحی را که در متون مقدس نیامده است، نگوید و به کار نبرد و در تعابیر خود «ادب الاهی» را حفظ کند.

سمنانی در اینجا بشدت تابع شرع است و ابن عربی و پیروان او را در این مورد بی‌مبالا و بی‌ادب می‌بیند و تعابیر آنها را نمی‌پسندد، و بخصوص این تعابیر را برای مبتدیان موجب بدآموزی و گمراهی می‌داند. پس در جملات شدید سمنانی

به ابن عربی و پیروان او دو امر دخالت دارد: اول، ادب الاهی است که به اعتقاد سمنانی مستلزم تنزیه شدید خداوند از هر نوع شباهت به مخلوقات است. حال آنکه از نظر وی تعابیر ابن عربی و پیروانش فاقد چنین تنزیهی است. دوم، نوع مخاطبان است. چراکه مخاطبان سمنانی مریدان مبتدی و اصحاب خانقاهند که از نظر وی، این گونه تعابیر موجب گمراهی آنان می شود. نگاهی به شرایط فرهنگی، زمان و مکان سمنانی، دغدغه های او را موجه می کند. وجود خانقاه های بسیار در سراسر ایران، پیدایش فرقه های مختلف صوفیان، پیدایش اشکالی از بودیسم که ره آورد دربار مغولان و ایلخانان بود، و پیدایش اعتقاد به حلول و اتحاد و تناسخ در میان صوفیه، همه، اصرار و پافشاری سمنانی را بر امور یادشده، توجیه می کنند.^(۵۳) به همین علت است که وی امثال ابن سینا و سهروردی را جهنمی می بیند و امثال غزالی و اشعری را از یاوران دین و از اهل بهشت به حساب می آورد.^(۵۴) آنجا که از اشتباهات متکلمان و حکما یاد می کند، می گوید:

«اما آنچه متکلمان غلط کرده اند به این مثابه (یعنی به اندازه حکما) نیست که ایمان را ناقص کند اما این هست که در دنیا در معرض تشنیع می افتند و به جهلشان منسوب می کنند. اما حکماء ضال در همه چیزها غلط کرده اند که عین دین است و محض ایمان. لاجرم مستوجب عذاب ابد شدند. و من با همه اقوام رسیدم و حق تعالی ممالک اهل عالم را و ادیان ایشان را به لطف بی نهایت بر من روشن کرد. هیچ قوم را در اعتقاد پاک تر از اهل سنت و جماعت نیافتم و در آخرت، ایشان از اعتقاد خود برخوردار خواهند بود. و در قیامت شاطران اهل حکمت آرزو برند مرتبه پیرزنان اسلام را.»^(۵۵)

و مسلماً سمنانی با این دیدگاه، هر تعبیری را که به دیدگاه حکما نزدیک و

یا از تعابیر اهل سنت و جماعت دور باشد، نمی‌پسندد ولو آنکه از مثل ابن عربی صادر شده باشد:

«بعضی از بزرگان خود واقعاتی نوشته‌اند که مبتدیان را مطالعه آن بس مضر باشد، محیی‌الدین اعرابی که گفته: «رأیت ربی تبارک و تعالی علی صورة الفرش» و جای دیگر هم او گفته: «رأیت ربی جالس علی کرسیه فسلم علی فأجلسنی علی کرسیه وقام بین یدی و قال انت ربی و انا عبدک» و بزرگی دیگر گفته است که: «انا اقل من ربی بستین» از این سخنان را که مردمان می‌شنوند و انکار می‌کنند و محال می‌پندارند و من می‌دانم که ایشان که نوشته‌اند در واقعه دیده‌اند و این عجیب نیست از مسالک، اما می‌بایست که شرح آن نیز نوشتندی تا خلق در تشویش نیفتادندی و هم این سخن‌ها را از من بعضی سؤال کرده‌اند.» (۵۶)

در جای دیگر دقیقاً علت انکار خویش را ظاهر می‌کند: «اگر از بزرگان سخنی روایت کنند آن را معانی بسیار است. بعضی از آن غافل بوده‌اند. و مسلمانان بر ایشان تشیع 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.» (۵۷)

سمنانی ادب الاهی را مستلزم تنزیه شدید خداوند از تشابه به خلق می‌داند و به همین سبب مهم‌ترین معیار را در تکفیر و عدم تکفیر اهل قبله، همانا تنزیه و عدم تنزیه می‌داند. به اعتقاد وی اهل معرفت کسانی هستند که:

«اثبات وجود می‌کنند از راه وجوب، و وحدانیت و نزاهت ذات و صفات او را اثبات می‌کنند به نفی نقایص و عیوب و اعتراف می‌کنند به عبودیت خود و ایمان دارند به خداوندی و الوهیت او که موجودکننده هر چیز و معبود همه کس حضرت اوست و جهد می‌کنند در طاعت او و می‌ترسند از عذاب او، در حالی که او

را بیش تر از همه دوست می دارند و امید می دارند به لقای خدای تعالی... پس از برای آن اعتقاد درست و طلب کمال از صدق پاک اگر غلو کرده اند یا تقصیر، و عقیده توحید ایشان را خللی نرسیده باشد و ذره ای در تنزیه ایشان تردید نباشد، ایشان به وجهی از وجوه از دایره اجماع بیرون نرفته باشند و انتظام عقیده را تغییر نکرده» (۵۸)

سمنانی به همین سبب، باب چهارم عروه را چنین نام گذاری کرده: «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 بر ابن عربی در همین باب مطرح کرده است و آن اینکه ابن عربی خدا را «وجود مطلق» خوانده است و این قول به حلول و اتحاد می انجامد و در کنار قول به تناسخ قرار می گیرد که عده ای از صوفیه بدان گرفتار آمده اند و قول بایزید بسطامی را بر تناسخ حمل کرده اند. لذا سمنانی از آنان انتقاد می کند:

«اکنون بدانید که سبب واقع شدن شما در وادی تناسخ و اعتقاد بد کردن، آن بوده که کتاب استاد خود را مطالعه کرده اید و حقیقت آن ندانسته اید که... در کتاب های خود نوشته اند: بودم مدتی مرغی بر سر درختی که شاخ آن درخت مانند زبرجد بوده و میوه های آن مانند مروارید... بعد از آن در آمدم در کوشکی بر صورت آدمی... بعد از آن فرو آمدم به فلان کوه، در لباس این بدن شهادی.» (۵۹)

به هر حال، می توان گفت که از دیدگاه مکتب ابن عربی سمنانی در سه امر دچار اشتباه شده است:

۱- تنزیه صرف، سخن اصلی دین نیست بلکه دین تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه را بیان می کند. و عارف کامل آن است که به چنین امری معرفت

پیدا کند و این همان چیزی است که ابن عربی بر آن اصرار فراوان دارد.

- ۲- مخاطب ابن عربی مبتدیان نبوده‌اند بلکه وی در بیشتر موارد با اولیاء سخن می‌گوید و وفق سخن او بسیار فراتر از عوام طریق تصوف است.
- ۳- سمنانی این سخن ابن عربی را که حق تعالی وجود مطلق است، درست فهم نکرده است لذا به تکفیر و تشنیع او پرداخته است:

«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 است]». (۶۰)

البته در کتاب *چهل مجلس*، چنانکه دیدیم، انتقاد او ملایم‌تر می‌شود. (۶۱) به هر حال، عمدهٔ اعتراض او این است که وجود مطلق یعنی وجود لا بشرط؛ و حال آنکه خداوند وجود بشرط لا است نه وجود لا بشرط. چراکه وجود لا بشرط بدون افراد تحقق ندارد، مانند کلی طبیعی که در ضمن افراد موجود است اگر خدا را وجود لا بشرط گرفتیم در این صورت خدا را باید حال در اشیاء بدانیم که در آنها حلول کرده و با آنها متحد است و بدون آنها وجودی ندارد. حال آنکه از منظر دین، خدا منزله از عالم خلق است بلکه غیب‌الغیوب است. بنابراین، چنین دیدگاهی نفی خدای دین است.

با رجوع به آثار ابن عربی، این سخن از سمنانی شگفت می‌نماید. شاید هیچ‌کس در میان عرفا به اندازهٔ ابن عربی خدا را آنچنان که شایستهٔ اوست، تنزیه نکرده باشد. تمایز وی بین ذات که هیچ نسبت و اضافه‌ای به خلق ندارد و هیچ اسمی را واجد نیست و اله که با اضافه به خلق دارای اسم و رسم می‌شود، خود گویای این مطلب است. آنجا که وی خدا را وجود مطلق می‌داند مرادش لا بشرط مقسمی است

که حتی از قید اطلاق نیز آزاد است نه لابشرط قسمی که با تخیلات خلقیه سازگار است.

به عبارت دیگر، از دیدگاه ابن عربی، به حسب مراتب تجلی می‌توان وجود را بصورت زیر تقسیم‌بندی کرد:

غیب	۱- وجود بشرط لا = احدیت	وجود لابشرط
	۲- وجود بشرط اسماء و صفات = واحدیت	
شهادت	۳- وجود لابشرط قسمی = نفس رحمانی (حق مخلوق به)	مقسمی
	۴- وجود بشرط تعینات خلقی = عالم	

از دیدگاه سمنانی خدا همان وجود بشرط لایعنی منزّه از همه قیود و مستقل از همه اشیاء و عالم و آدم است. وجود مطلق همان وجود لابشرط قسمی است که با تعینات خلق تعین پیدا می‌کند و نمی‌تواند خدا باشد. اما از نظر ابن عربی، خدا همان وجود لابشرط مقسمی است و مراد وی از وجود مطلق نیز همین است. به تعبیر دیگر ابن عربی قبول دارد که «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله»، اما استنباط سمنانی این است که اگر خدا وجود مطلق (لابشرط قسمی) باشد در اینصورت باید گفت: «هو الذی فی السماء سماء و فی الارض ارض». البته این خدای ابن عربی نیست، بلکه خدای جمله صوفیه است.

پی نوشت‌ها:

- ۱- الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، ج ۲، ص ۴۵۹.
- ۲- عبدالرحمن جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۴۸۹.
- ۳- مقدمه العروة لاهل الخلوة و الجلوه، تصنیف علاءالدوله سمنانی، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۶۲، ص ۴۵
پاورقی به نقل از مجالس المؤمنین
- ۴- عبدالرحمن جامی، پیشین، ص ۴۸۹.
- ۵- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تحریر امید اقبالشاه بن سابق سجستانی مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات ادیب، ۱۳۶۶، ص ۱۹۱.
- ۶- همان، ص ۱۹۱.
- ۷- همان، ص ۱۹۲.
- ۸- علاءالدوله سمنانی، العروة، صص ۷-۲۷۶.
- ۹- همان، ص ۳۶.
- ۱۰- همان، ص ۲۶۰.
- ۱۱- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، صص ۶-۱۸۴.
- ۱۲- برای نمونه رجوع کنید به الفتوحات: ۱/۵۹، ۲/۱۹، ۳/۳۱۶، ۳/۴۶۷.
- ۱۳- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، ص ۱۴۰.
- ۱۴- همان، ص ۱۴۲.
- ۱۵- علاءالدوله سمنانی، دیوان کامل اشعار فارسی و عربی، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۴، ص ۶۵.
- ۱۶- همان، ص ۱۸۴.
- ۱۷- همان، ص ۳۹۳.

- ۱۸- علاءالدوله سمنانی، العروة، ص ۴۵.
- ۱۹- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، ص ۲۶۰.
- ۲۰- ابن عربی معتقد است که عرفا خدا را شخص می دانند و نه شیء و روی کردشان به خدا سه گونه است که در سه نوع ذکر جلوه گر می شود. بعضی از عرفا بالاترین ذکرشان «هو» است. بعضی «انت» (مثل ذکر یا حی یا قیوم یا لا اله الا انت) بعضی نیز مانند ابویزید بالاترین ذکرشان «انا» است. رجوع کنید به الفتوحات ؛ ۲/۲۹۷.
- ۲۱- عبدالرحمن جامی، پیشین، ص ۴۹۱.
- ۲۲- علاءالدوله سمنانی، دیوان، ص ۱۸۶.
- ۲۳- همان، ص ۳۴۳.
- ۲۴- ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، به کوشش دکتر محمدحسین تسییحی، اسلام آباد، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۴، ص ۳۶.
- ۲۵- شبلی نعمانی، شعرالعجم، یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، ج ۵، تهران، ۱۳۱۸، ص ۱۰۹.
- 26- Hermann Landolt, "Semnani^ on Wahdat Al- Wuju^d" in Collected papers on Islamic Philosophy and Mgsticism , Edited by Mehdi Mohaghegh and Hermann Ladolt, Tehran , 1971, p: 94.
- ۲۷- شیخ بهایی، الوحدة الوجودیه، چاپ سنگی، ص ۳۲۰.
- ۲۸- ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۳۷۷.
- ۲۹- علاءالدوله سمنانی، دیوان، ص ۱۲۲.
- ۳۰- همان، ص ۱۷۲.
- ۳۱- همان، صص ۶-۶۵.
- ۳۲- همان، ص ۳۳۳.

- ۳۳- همان، ص ۳۳۴.
- ۳۴- همان، ص ۳۵۰.
- ۳۵- همان، ص ۳۸۲.
- ۳۶- عبدالرحمن جامی، پیشین، صص ۹۱-۴۹۰.
- ۳۷- همان
- ۳۸- رجوع کنید به الفتوحات: ۲/۲۲۶.
- ۳۹- ابن عربی، الفتوحات: ۲/۵۷۹.
- ۴۰- عبدالرحمان جامی، پیشین، ص ۴۸۴.
- ۴۱- همان، ص ۴۸۹.
- ۴۲- به عبارت دیگر، عقل صرفاً چیزی را می‌تواند درک کند که دارای تعین باشد و چون نزد اهل معرفت "وجود" و "وجدان" یکی است پس چیزی که "وجدان" نشود، «وجود» به معنای خاص، نیز ندارد. و از همین جهت است که وحدت حقیقی را که از او چیزی مبرا و بلکه غیب الغیوب است می‌توان «عدم» نامید. برای توضیح بیشتر رک آیت‌الله جوادی آملی، ریحی مختوم، مرکز نشر اسراء، بخش پنجم از جلد دوم، ۱۳۷۶، ص ۱۷۲.
- ۴۳- صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹ هـ ق، ج ۲، ص ۳۳۵.
- ۴۴- همان، ج ۲، ص ۳۴۶.
- ۴۵- همان، ج ۲، ص ۳۳۵.
- ۴۶- حمفی
- ۴۷- علاءالدوله سمنانی، العروة، ص: ۴۴.
- ۴۸- همان، ص ۳۹.
- ۴۹- همان، ص ۴۰.

۵۰- همان، ص ۳۹.

۵۱- ابن عربی، الفتوحات؛ ۲/۷۰.

52- William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, New York, SUNY Press, 1989, P:358.

۵۲- ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۰.

۵۳- ابن عربی، الفتوحات؛ ۲/۳۸۵.

۵۴- همان، ۳/۴۱.

۵۵- بعضی از محققان احتمال داده‌اند که یکی از انگیزه‌های انتقاد علاءالدوله سمنانی از وحدت وجود ابن عربی، خطری بوده که از ناحیه قول به حلول احساس کرده است: «سمنانی نه تنها بودیسم بلکه مسیحیت را نیز رد می‌کرد زیرا به اعتقاد او مسیحیت خطر حلول یا تجسد را در بر دارد. ولی باز هم در اینجا انتقاد او در سطحی فراتر از بحث و گفتگوی عادی است. زیرا مسلماً برای او مسیحیت یا حلول محله‌ای از تجربه عرفانی است که عارف خود را با الوهیت متحد می‌بیند».

(Herman Landolt, Op.cit., P:95)

۵۶- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، صص ۹-۱۸۸.

۵۷- همان، ص ۲۲۱.

۵۸- همان، ص ۱۶۳.

۵۹- همان، ص ۱۸۸.

۶۰- علاءالدوله سمنانی، العروة، صص ۴-۲۷۳.

۶۱- همان، ص ۲۶۹.

۶۲- همان، صص ۷-۲۷۶.

۶۳- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، صص ۲-۱۹۱.