

بررسی لطایف سبعة و پیامبران وجودی هفت‌گانه از عطار تا شیخ علاءالدوله سمنانی

علی اشرف امامی^۱، علی اکبری چناری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۸/۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۰)

چکیده

شیخ علاءالدوله (۶۵۷-۷۳۶ هـ.ق) در آثار مختلف خود به‌ویژه رسایل فارسی به این مسئله که دل انسان چگونه می‌تواند جلوه‌گاه و آینه تجلی جلال و جمال الهی شود، اشاره کرده است و از این رهگذر به «لطایف سبعة» پرداخته است. نظریه لطایف سبعة و تطبیق آن با پیامبران وجودی هفت‌گانه تاکنون با نام علاءالدوله سمنانی شناخته شده است، اما اینکه آیا تا قبل از وی کسانی دیگری نیز به این مسئله پرداخته‌اند یا نظریه لطایف سبعة و تطبیق آن با پیامبران وجودی هفت‌گانه نوآوری خود شیخ علاءالدوله بوده است، جای تأمل و بررسی دارد. با بررسی، تحلیل و مقایسه مصنفات فارسی شیخ علاءالدوله با رساله شق الجیب ابن عربی به این نکته رهنمون شدیم که شیخ علاءالدوله علی‌رغم اختلاف شدید با ابن عربی به‌ویژه در مسئله وحدت وجود، شدیداً تحت‌تأثیر او بوده است، تا آنجا که می‌توان گفت که برخی از مطالب شیخ علاءالدوله درباره لطایف سبعة دقیقاً ترجمه مطالب رساله شق الجیب ابن عربی است. تنها بعد جدیدی که علاءالدوله بر مباحث ابن عربی اضافه کرده است، علاوه بر شرح و بسط دادن آن‌ها، تطبیق این لطایف با پیامبران وجود هفت‌گانه‌ای است که عطار در مصیبت‌نامه از آن‌ها نام برده است. تأثیر‌پذیری علاءالدوله از عطار را می‌توان از مقایسه مصیبت‌نامه با رساله سربال الببال به‌خوبی دریافت که هر دو عارف پس از سیر در عوالم مختلف آفاقی و ناسوتی به این نتیجه می‌رسند که سالک باید در روح و جان خود که عبارت از نور محمدیه است، سیر کند. از این‌رو، می‌توان گفت که نوآوری شیخ علاءالدوله در این است که توانسته پیامبران هفت‌گانه‌ای را که عطار در مصیبت‌نامه به آن‌ها اشاره کرده، با لطایف سبعة‌ای که ابن عربی در رساله شق الجیب به آن‌ها پرداخته است، تلفیق کند. علاوه بر این، شیخ علاءالدوله برای اولین بار نظریه تفسیری خود را بر مبنای همین لطایف بنیان گذاشته است. امری که نه عطار و نه نجم‌الدین رازی در تأویلات عرفانی خود و نه ابن عربی هیچ‌یک از آن بهره نگرفته‌اند.

کلید واژه‌ها: لطایف سبعة، پیامبران هفت‌گانه وجودی، روح، نور محمدیه، علاءالدوله، ابن عربی.

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)؛

Email: imami@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد و پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی؛

Email: akbarichenari@yahoo.com

۱. بیان مسئله

لطیفه بنابر تعریف ابونصر سراج اشاره‌ای است که در فهم می‌درخشد و در ذهن می‌تابد و به سبب دقت معنای آن در عبارت ننگجد [۷، ص ۳۷۰] و بر طبق گفته هجویری لطیفه اشارتی بدل از دقایق حال است [۱۴، ص ۵۰۰]. بحث لطایف پیش از ابن‌عربی در بین بزرگان صوفیه مطرح بوده است. ابوالقاسم قشیری در رساله قشیریه به چهار لطیفه به نام نفس، دل، روح و سر اشاره می‌کند. وی می‌گوید نفس لطیفه‌ای است که محل خوی‌های ناپسندیده است و روح و سر اشاره می‌کند. وی می‌گوید نفس لطیفه‌ای است که محل خوی‌های ناپسندیده است و روح و سر اشاره می‌کند. وی می‌گوید نفس لطیفه‌ای است که محل خوی‌های ناپسندیده است و روح و سر اشاره می‌کند. وی می‌گوید نفس لطیفه‌ای است که محل خوی‌های ناپسندیده است و روح و سر اشاره می‌کند. وی می‌گوید نفس لطیفه‌ای است که محل خوی‌های ناپسندیده است و روح و سر اشاره می‌کند.

چیزی است لطیف اندر قالب همچون روح و محل مشاهده است، چنانکه روح محل محبت است و دل جای معرفت. از نظر وی سر لطیف‌تر از روح و روح شریف‌تر از دل است [۱۱، ص ۴۴-۴۵]. هجویری نیز لطایف را چهار مورد بر شمرده [۱۴، ص ۲۴۷-۲۴۹] و همچون قشیری نفس را منبع شر و قاعده سوء دانسته و بیان کرده است که نفس همچون روح از لطایف است اندر قالب. از نظر وی نفس سر همه عبادت‌هاست و کمال همه مجاهدت‌ها و بنده جز بدان به حق راه نیابد: «از آنکه موافقت وی هلاک بنده است و مخالفت وی نجات بنده» [همو، ص ۲۴۶]. از این رو، سالک باید پیوسته با نفس که با لطیفه اسلام مقارنت ندارد، مخالفت کند تا از این طریق به روح و عقل مدد رساند [همو، ص ۲۵۰-۲۵۱]. از جمله عارفان دیگری که در دوره‌های بعد به لطایف توجه داشته ابن‌عربی است. وی در آثار خود از جمله، رساله شق الجیب به هفت لطیفه اشاره کرده است. از طرفی در کنار لطایف هفت‌گانه، بحث پیامبران وجودی هفت‌گانه نیز مطرح شده است و ابن‌عربی در فصوص الحکم و عطار در مصیبت‌نامه به این پیامبران اشاره کرده‌اند. اما آن کسی که بیش از همه به لطایف سبعه توجه داشته و توانسته است لطایف سبعه را با پیامبران وجودی هفت‌گانه تطبیق دهد، شیخ علاءالدوله سمنانی (۶۵۷- ۷۳۶ ق) است. وی در آثار خویش و به‌ویژه رساله‌های فارسی خود به بحث «لطایف سبعه» توجه جدی نشان داده و درباره چگونگی رسیدن به این لطایف و تسخیر آن‌ها و خطرهایی که این لطایف برای سالکان دارند، به تفصیل سخن گفته است.

مسئله اساسی در این نوشتار این است که آیا علاءالدوله در بحث لطایف سبعه نظر جدید ارائه کرده و یا وی متأثر از عطار (۵۵۳-۶۲۷) و ابن‌عربی بوده و تنها نظریات آن‌ها را بسط داده است؟

در بین آثار علاءالدوله بیشتر می‌توان رساله *سربال الببال* را با مصیبت‌نامه و رساله

بیان الاحسان را با شق الجیب تطبیق‌پذیر دانست. درباره تأثیر شیخ علاءالدوله در مسئله لطایف سبعة از ابن عربی و عطار تاکنون کتاب یا مقاله‌ای نگاشته نشده است و تنها در برخی از آثار از جمله، مکتب تفسیر اشاری از سلیمان آتش و دنباله جستجو استاد زرین کوب به صورت گذرا به تأثیرپذیری علاءالدوله از ابن عربی اشاره شده است. مرحوم زرین کوب درباره تأثیرپذیری سمنانی از ابن عربی به رساله شق الجیب ابن عربی هیچ اشاره‌ای ندارد و فقط پس از ارائه توضیحاتی درباره لطائف سبعة بیان کرده‌اند که بیان وی در باب لطایف سبعة یادآور تلقی ابن عربی از مراتب حکم انبیا در فصوص الحکم است [۶، ص ۱۷۷]. در این نوشتار علاوه بر اینکه به صورت جزئی و دقیق به این تأثیرپذیری پرداخته شده است، (کاری که تاکنون انجام نشده)، همچنین به نوآوری‌های شیخ علاءالدوله در بحث لطایف سبعة و تفاوت‌های وی با ابن عربی نیز اشاره شده است.

تأثیرپذیری سمنانی از عطار را با مقایسه رساله سربال البال با مصیبت‌نامه به خوبی می‌توان دریافت. مقاله‌ای درباره وجوه شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو اثر با این مشخصات چاپ شده است: زرین‌تاج واردی و حسین طاهری، «مطالعه تطبیقی معراج‌نامه علاءالدوله با مصیبت‌نامه عطار نیشابوری»، مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره بیست‌وسوم، بهار و تابستان ۹۵، صص ۱۷۹-۲۰۲. از این‌رو، ما در این تحقیق از وارد این بحث نمی‌شویم و فقط دیدگاه این دو عارف بزرگوار را در حد تبیین موضوع به صورت کلی بیان می‌کنیم. به این نکته اشاره کنیم که ما در نوشتار حاضر درصدد مقایسه رساله سربال البال با مصیبت‌نامه عطار نیستیم و آن‌چنان‌که عنوان مقاله گویای آن است ما درصدد آنیم که مسئله لطایف سبعة و پیامبران وجودی هفت‌گانه‌ای را که علاءالدوله به آن پرداخته است، کنکاش کنیم و ظاهراً عطار اولین بار است که به صورت منسجم در مصیبت‌نامه به پیامبران هفت‌گانه اشاره کرده و سمنانی نیز همین پیامبران هفت‌گانه را با لطایف سبعة تطبیق‌پذیر دانسته است.

۲. دیدگاه عطار در مصیبت‌نامه

مصیبت‌نامه سفری روحانی و رمزی است از سلوک عارفان و سیر معنوی ایشان در طریق معرفت [۱۰، مقدمه ص ۳۵ و ۳۶]. به گفته ریتز، مصیبت‌نامه شرح سیر روح در خلوت تفکر روحانی خود است، به‌سوی جان پاک [۵، ص ۲۲-۴۰]. شرح این سفر بدین‌گونه است که سالک فکرت پس از احساس درد طلب در درون خود، در ابتدای

سفر دچار سرگشتگی و حیرت شدیدی می‌شود. از این‌رو، او با راهنمایی‌های یک پیر، سفر دشوار خویش را شروع می‌کند. سالک برای رهایی از این سرگشتگی پیش موجودات زیادی می‌رود و آن‌ها را با زبان حال به گفتن درمی‌آورد. وی در این سفر نزد فرشتگان مقرب (جبرئیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل)، یکی پس از دیگری می‌رود و سپس پیش حامل عرش، خود عرش، کرسی (فلک‌الثوابت و منطقة البروج)، لوح، قلم، بهشت، دوزخ، آسمان، آفتاب، ماه، عناصر چهارگانه (آتش، باد، آب و خاک)، کوه، دریا، موالید (جماد، نبات، پرندگان و حیوان)، ابلیس، جن و آدمی می‌رود و چون از این‌ها جوابی نمی‌گیرد، نزد حضرت آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داوود، عیسی و محمد(ص) می‌آید و در پایان پیامبر(ص) است که به او می‌گوید که راه رسیدن به مقصد درون دل توست و باید از منازل حس و خیال و عقل و دل و جان (روح) بگذری. سالک در منزل آخر پس از وصف جان متوجه می‌شود که آنچه در پی آن بوده است، در درون خودش بوده و او خود اصل همه‌اشیاء است.^۱

۳. دیدگاه علاءالدوله در سربال البال

رساله سربال البال را شیخ علاءالدوله در سال ۷۰۱ ق نوشته و متضمن واقعه‌ای است که روز پنج‌شنبه جمادی‌الآخر سال ۷۰۱ ق در نوزدهمین روز از اربعینی که مؤلف اختیار کرده، روی داده است. دل سفر خود را در این واقعه، ابتدا از عناصر چهارگانه (خاک، آب، هوا و آتش) شروع می‌کند و سپس راهی افلاک قمر، عطارد، زهره، آفتاب، مریخ، مشتری و زحل و فلک ثوابت (که او را سماء دنیا گویند) و فلک اطلس می‌شود. به هریک از عناصر و افلاک که رسیده، از هویت آن‌ها پرسش کرده است و ویژگی‌های هریک از آن‌ها را برمی‌شمارد و مشکل خود را به هریک از آن‌ها بازگو می‌کند، اما «آن‌ها از آنچه مطلوب دل بود بی‌خبر بودند»، دل پس از سیر در افلاک نه‌گانه، آلت و ادوات جسمانی خود را چون حواس و... در فلک اطلس می‌گذارد و سپس به عالم نفس می‌رسد. دل پس از گفتگو با نفس و بیان ویژگی‌های آن، چون پاسخ خود را نیافت به عالم عقل رفت و بعد از وداع با عقل و نیافتن پاسخ نزد او، نزد قلم رفت؛ قلم در ادامه گفتگوی خود با دل، خودش را معرفی می‌کند و می‌گوید چرا روی از خودش برتافته و باید در خودش سیر کند تا به ام‌الکتاب برسد [۹، ص ۱۴۲]. علاءالدوله نیز در پایان این

۱. اصل جان، نوری مجرد بود و بس / یعنی آن نور محمد بود و بس (بیت ۶۹۸۰)

معراج‌نامه به همان نتیجه‌ای می‌رسد که عطار در مصیبت‌نامه به آن رسیده است: در نظر عطار ماهیت جان که سالک باید در آن سیر کند، نور محمد است و هرچه در این جهان و آن جهان است همه از نور اوست^۱ و این همان چیزی است که شیخ علاءالدوله در اول و آخر رساله به آن پرداخته: «سیر در عالم آفاق و انفس - مع ملکها و ملکوتها، غیبها و شهادتها و خلقها و امرها - همه یک شخص است که حیات این شخص در عالم جبروت است و قیام عالم جبروت به عالم لاهوت است» [همو، ص ۱۵۰].

به این نکته اشاره کنیم که عطار در مصیبت‌نامه به پیامبران وجودی هفت‌گانه اشاره می‌کند که از آدم آغاز و به حضرت محمد(ص) ختم می‌شود. بنابر گفته ریتز، عطار طرح داستان مصیبت‌نامه را از حدیثی نبوی با این مضمون گرفته است که مردم در روز رستاخیز برای شفاعت نزد تک‌تک انبیا می‌روند، اما هریک از انبیا با اشاره به برخی از اعمال خود که خشم خداوند را در پی داشته است، از شفاعت کردن سرباز می‌زنند تا اینکه مردم نزد رسول‌الله می‌آیند و او برای مردم شفاعت می‌طلبد. با دقت در این حدیث [۱۳، ج ۸، ص ۳۵]، به این نکته رهنمون می‌شویم که در بین پیامبرانی که در این حدیث به آن‌ها اشاره شده، نام داوود نیامده است، اینکه عطار بر چه اساسی حضرت داوود را جزء پیامبران هفت‌گانه آورده، جای تأمل است. نکته دیگر اینکه سید حیدر آملی نیز پیامبران الوالعزم را هفت نفر برشمرده است که در بین آن‌ها حضرت داوود نیز دیده می‌شود. وی در کتاب *المقدمات من کتاب نص النصوص* در بحث انبیا و رسل و اولیا به تعداد پیامبران و اولیا اشاره می‌کند و می‌گوید: از بین ۲۴ هزار پیامبر، ۳۱۳ نفر آن جزء سادات و بزرگان انبیا محسوب می‌شوند و از بین این ۳۱۳ نفر، هفت نفر آن‌ها مقام بالاتری از بقیه دارند که از آن‌ها تعبیر به «اولوالعزم و الکمل تاره و الاقطاب السبعة» می‌شود و عبارت‌اند از آدم، نوح، ابراهیم، داوود، موسی، عیسی و محمد. از نظر سید حیدر این اقطاب هفت‌گانه بر ترتیب کواکب هفت‌گانه جهان مادی‌اند. وی نیز تعداد اوصیا و اولیای بزرگ را که از آن‌ها به «الخلفاء تاره و الائمة الاخری» تعبیر می‌کند، دوازده نفر و بر ترتیب بروج دوازده‌گانه دانسته است [۲، ص ۱۵۵]. ابن عربی در *فصوص الحکم* فصلی با عنوان «حکمه وجودیه فی کلمه داودیه» را به حضرت داوود اختصاص داده و در این فصل به موضوع خلافت اشاره کرده است [۴، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۶]. نکته مهم اینجاست که شیخ علاءالدوله نیز لطیفه روحیه را به سبب مرتبه خلیفه‌الله‌بودن انسان که ناشی از نفع روح الهی در اوست، با وجود داوود در عالم کبیر منطبق دانسته است.

۱. [نک: ۱۰، ابیات ۶۹۷۹-۶۹۹۴، ص ۴۴۲].

۴. گزارش کلی از لطایف سبعة در رساله شق الجیب

ابن عربی در رساله شق الجیب که آن را به خواهش «الولد العزیز الاعز محسن الدین» نوشته، به لطایف سبعة مختصراً اشاره کرده است. وی در این رساله ابتدا مطالبی درباره شناخت خداوند می‌آورد و سپس به چیزهایی که خداوند قبل از خلقت انسان به وجود آورده است، همچون عقل، عرش، افلاک، ثوابت و به‌طور کلی به آبای علوی و امهات سلفی و موالید حاصل از فعل و انفعال این دو اشاره می‌کند و می‌گوید که هدف از خلقت همه این‌ها این بوده که بدن انسان شکل بگیرد و دل انسان جایگاه لطیفه انانیت شود و آن آینه جمال و جلال خداوند متعال باشد و به همین خاطر، انسان اشرف موجودات و مسجود ملائکه و خلیفه خداوند در زمین شده است. به نظر او، آنچه در عالم آفاق و انفس هست همه یک شخص است: «تیقن بأن المرأه الكامله الاحقیه عن الشروق و الغروب و الدائرہ مع الحق فی شئون التجلیات کلها ابد الابد لطیفه الانانیه خاتم النبیین و سید الاولین محمد الامین». وی بحث خود را با ارائه توضیحاتی درباره بدن مجعول و بدن مکتسب و لطایف سبعة یعنی لطیفه قلبیه و نفسیه و قلبیه و سریه و روحیه و خفیه و حقیه به پایان می‌رساند.

۵. گزارش کلی از لطایف سبعة در رساله بیان الاحسان

رساله بیان الاحسان یکی از رساله‌های فارسی علاءالدوله است که نویسنده در آن مفصلاً لطایف سبعة را تبیین و بررسی کرده است. این رساله را شیخ علاءالدوله بین سال‌های ۷۱۲ تا ۷۱۳ ق به خواهش یکی از مریدانش به نام ابوالموهوب محسن الدین محمد که از او خواسته بود که مشارع الکبری را به فارسی برگرداند، نوشته است. این رساله چهار فصل دارد: ۱- در الهیات و مایتعلق بها، ۲- در نبوات و مایضاف الیها، ۳- در ولایت و مایناسبها و ۴- در بیان حقیقت نام این رساله و کیفیت حصول مرتبه احسان و وصول به عالم ایقان که اشارت ساعت، بدان است.

سمنانی در ابتدای فصل اول در پاسخ به این سؤال که عارف مکمل چه کسی است و به چه چیزهایی باید معرفت حاصل کند تا شایستگی ارشاد طالبان حق را بیابد، می‌گوید: «بدان ای فرزند دل‌بند که اول معرفتی که بنده واجب است، شناختن وجوب وجود حق تعالی است، بعد از آن شناختن یگانگی او از نقایص و معایب و هرچه خاصه امکان است؛ بعد از آن شناختن صفات ذاتی، بعد از آن شناختن صفات افعالی و کیفیت

مصدریت آنکه افعال از آن صادر می‌شود، بعد از آن دریافتن کیفیت ظهور آثار از افعال و آنکه فعل کتابت، علت ظهور اثر مکتوب است، بعد از آن مطلع شدن بر ترتیب آفرینش آباء علویه و امهات سفلیه، بعد از آن شناختن چگونگی حصول موالید ثلاثه، بعد از آن شناختن شرف انسان که نوع خاص حیوان است و خاتم التراکیب است و به قلم اول الفکر آخر العمل مراد لنفسه از ایجاد ممکنات اوست و حامل بار امانت غیر او از موجودات، کس نیست و الحق انصاف ده که این شرف او را بس نیست. بعد از آن شناختن سر امانت و نگاه داشتن آن از خیانت خاینان و دانستن جان و بعد از آن شناختن چگونگی ادای امانت.»

از نظر شیخ علاءالدوله هر کس به این ترتیب بر جمیع معارف اطلاع نیافته باشد، از راه تفصیل، او را عارف کامل مکمل نتوان گفت و هر کس بر این معارف مطلع شد، شایستگی ارشاد طالبان حق را دارد. علاءالدوله در این رساله کوشیده است تا ترتیب همین مسائل فوق‌الذکر را شرح و تبیین کند. وی پس از بیان مسائل کلامی فراوان در فصل اول، به مسئله حشر اجساد و بدن مجعول و مکتسب و بدن محشور اشاره کرده و برای پاسخ به این سؤال که چگونه بفهمیم که بعد از خراب شدن بدن مجعول، لطیفه مدرکه باقی خواهد ماند، به طریق حصر اثبات ترتیب آفرینش و نحوه فیوض الهی به زمین و عروج آن‌ها را شرح داده است و از این طریق، به لطیفه انانیت و سایر لطایف سبعة اشاره کرده است.

۶. مقایسه رساله شق الجیب و رساله بیان الاحسان

برخی از مطالب رساله بیان الاحسان شیخ را با رساله شق الجیب ابن عربی را برای پی‌بردن تأثیر شیخ علاءالدوله از ابن عربی در این قسمت مقایسه می‌کنیم. البته در این مقایسه به دیگر رساله‌های شیخ علاءالدوله هم اشاره می‌شود، اما تمرکز بیشتر بر رساله بیان الاحسان است:

نکته اول درباره چگونگی ورود به بحث است؛ هم ابن عربی و هم شیخ علاءالدوله بحث خود را با شناخت خداوند متعال و بیان اینکه شیء یا واجب است یا ممکن و توضیحات مربوط به این دو شروع کرده‌اند:

ابن عربی: «یا طالب دره المعرفه أن الشيء الذي يصدق به اطلاق عليه لا يخلو من أن يكون مستغنياً بجمیع الوجوه غیره أولاً فإن يكن فهو ذات الله ... فأن لم يكن مستغنياً بجمیع الوجوه عن غیره فلا يخلو من أن يكون داخلاً تحت الامر كن بالایجاد و الافاضه ...» و هو ممکن الوجود [۳، ص ۲۸۶-۲۸۷].

سمنانی: «شیء خالی نیست از آنکه مسمی، او درواقع، دارد یا نه؟ اگر ندارد آن ممتنع است که شیء لفظیش می‌خوانیم مما یتلفظ به قلم السان و لسان القلم و اگر دارد خالی نیست از آنکه واجب است وجود او ازلاً و ابداً یا نه؟ اگر واجب است حق تعالی است که شیء حقیقی‌اش می‌خوانیم که سلسله احتیاج بدو منتهی می‌شود و اگر نیست ممکن است که او را شیء معنوی می‌نامیم [۹، ص ۲۱۴].

ابن عربی: «او هو (ممکن) علی قسمین: مقوم لنفسه و غیر مقوم لنفسه؛ فالمقوم لنفسه علی قسمین: مفرد و غیر مفرد و المفرد المعبر عنه بالجواهر علی قسمین: ایجاد و امری» [۳، ص ۲۸۷].

سمنانی: «و ممکن خالی نیست از آنکه در ثبوت خود به ممکن دیگری مفتقر هست یا نه؟ اگر هست عرض باشد^۱ ... و اگر نیست خالی از آنکه بسیط باشد یا نه؟ اگر بسیط باشد خالی نباشد از آنکه حقیقی باشد یا نه؟» [۹، ص ۲۱۴]

ابن عربی: «فالایجاد: الذی هو البسیط لا یخلو من أن یكون قابلاً لنقوش المتواتره، الفائضه من حضره الحق المتعالی اولاً فإن یکن فهو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالعقل، الذی هو اثر اول فیض مخصوص بالحکمه و ظلها و قد اشار النبی(ص): «اول ما خلق الله العقل» و هو اول شیء عقل به بعقل الامکان، بحيث عقل نفسه و موجوده، و أنه مأمور بالاستفاضه فی المرتبه اللوحیه، و بالاضافه فی مرتبه الخلافه و ان لم یکن قابلاً لنقوش فیوض لا یخلو ان یكون ملاقیاً للوح اولاً، فإن یکن فهو المداد المعبر عنه بالنور المحمدی... و إن لم یکن ملاقیاً للوح فلا یخلو من أن یكون اقرب الاولیات الی حضره الحق المتعالی اولاً فان لم یکن فهو الدوا المعبر عنه بالروح الاحمدیه ... و إن یکن اقرب الاولیات الی الله التعالی فهو القلم المعبر عنه بالخفی عند عارفی ارباب الطریقه من الصوفیه...» [۳، ص ۲۸۸-۲۸۹].

سمنانی: «اگر حقیقی باشد^۲ خالی نباشد از آنکه میان او و واجب واسطه باشد یا نه؟ اگر نباشد «قلم» است که روندگان راه حق «خفی»‌اش می‌خوانند و اگر واسطه باشد از آنکه قابل نقوش متواتره فایضه از مفیض موجد باشد یا نه؟ اگر نباشد خالی نباشد از آنکه ملاقی جوهر باشد یا نه؟ اگر نباشد «روح احمدی» است که «دوات»‌اش

۱. شیخ علاءالدوله توضیحات مربوط به عرض را در این قسمت ذکر می‌کند، ولی ابن عربی عرض را پس از مقوم لنفسه توضیح می‌دهد.

۲. مراد از بسیط حقیقی ما وجد بالفیض الایجادی است [۹، ص ۲۱۸].

می‌خوانیم و اگر باشد «نور محمدی» است که «مداد»ش می‌گوییم و اگر قابل نقوش فیوض متواتره باشد «عقل» است که به عبارت اهل شرع «لوح»ش می‌خوانند و او اول الجواهر است و آخر الاوائل.» [۹، ص ۲۱۴]

با دقت در این مطالب متوجه می‌شویم که تفاوت در اینجا تنها در چینش و جابه‌جایی مطالب است؛ به نظر می‌رسد که علاءالدوله به صورت منظم‌تر و دقیق‌تر به بحث پرداخته است.

ابن عربی: «والامری: لا یخلو من ان یکون قابلاً للتألیف اولاً. فإن لم یکن فهو جوهر النفس المعبر عنه بالعرش ... و إن لم یکن فلا یخلو ذا فعل اولاً. فإن لم یکن فهو الجوهر الصور؛ ... و ان لم یکن فهو جوهر المادة ... فصار ضل المداد غیر المفرد المعبر عنه بالجسم و هو عبارہ عما یصدق علیه إطلاق التألیف و التركيب الحاصل من فیض أمر العقل و هو علی قسمین: مؤلف و مرکب. فالمؤلف عبارہ عما وجد من جوهرین فصاعداً فی زمان إفاقی مفتقراً الی الفیوض الفلکیه و نیراتها و ما فوقها و الزمان الإفاقی عبارہ عن مقادیر الله تعالی. الذی غیر مقوم نفسه عرض...» [۳، ص ۲۹۰-۲۹۱]

سمنانی: «اگر بسیط نسبی باشد^۱ خالی نباشد از آنکه مؤلف باشد یا نه؟ اگر نباشد خالی نباشد قابل تألیف باشد یا نه؟ اگر نباشد جوهر نفس است که «عرش» عبارت از آن است و اگر باشد بنگریم که ذوفعل است یا نه؟ اگر هست جوهر صورت است و اگر نیست جوهر ماده است که قابل فعل جوهر صورت است و اگر مؤلف باشد جسم است و آن خالی نباشد از آنکه حرکت او نظامی باشد یا نه؟ اگر باشد افلاک است و اگر نباشد عناصر است که دارای حرکت هیامیه است و این‌ها را بسیط نسبی می‌گوییم.^۲ وی در ادامه می‌گوید مرکب هم دو جزء دارد: یا ترکیب او از عناصر هست یا نیست. اگر نیست، آن ملک است و اگر ترکیب او از عناصر هست ولی نه از جمیه عناصر، آن جن است ولی اگر مرکب از جمیع عناصر است، اما نشو و نما ندارد، معادن است و اگر نشو و نما دارد، اما حس و حرکت و اختیار ندارد، نبات است و اگر نشو و نما دارد و دارای حرکت و اختیار هم هست یا حیوان است و یا انسان. وی انسان را با توجه به لطایف سبعة به

۱. منظور از بسیط نسبی ما وجد بالفیض الامری است [همان‌جا].

۲. مراد شیخ علاءالدوله از مؤلف، ماوجد من ائتلاف الجوهرین فقط لا فی زمان است چون کرسی و فلک ثوابت و سماوات سبعة و عناصر اربعة و مراد وی از مرکب، ماوجد من ائتلاف الجوهرین فقط فی زمان است [۹، ص ۲۱۸ و ۲۱۹].

گروه‌های مختلفی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: انسان آفاقی دارای لطیفه قلبی، انسان کافر صاحب لطیفه نفسیه، انسان مسلم غیر کامل صاحب لطیفه قلبی، انسان مؤمن کامل صاحب لطیفه سربیه، انسان محسن ولی صاحب لطیفه روحی، نبی‌ای که مرسل الهیه نیست صاحب لطیفه خفی، نبی مرسله الهیه که واضع شریعت جدید نیست صاحب لطیفه حقیه مبتدیا و نبی مرسله الهیه که واضع شریعت جدید است و ناسخ شریعت قبلی؛ این خود دو حالت دارد: یا فیض تکمیل او منقطع است که اولوالعزم است و صاحب لطیفه خفیه متوسطاً و یا فیض تکمیل او منقطع نیست که او خاتم النبیین و سید المرسلین است که مردمک دیده کاینات و مقصود از ایجاد موجودات است و اوست صاحب لطیفه حقیه منتهیاً مستحقاً لان تکون لطیفه الانانیه مرآه کامل لجلال وجه الله و جمال ابدالآباد.» [۹، ص ۲۱۵-۲۱۷]

نکته دوم: ابن عربی پس از ارائه توضیحاتی درباره عرض و اقسام ده‌گانه، به جایگاه انسان در آفرینش و اینکه بدن او محل لطیفه انانیت و مرآه وجه‌الله تعالی است، پرداخته و سپس در پایان به لطایف سبعة اشاره کرده است. در صورتی که شیخ علاءالدوله مرتب و نظامند به عناصر و چیزهایی که قبل از شکل‌گیری بدن انسان به وجود آمده‌اند، اشاره می‌کند و سپس هدف از خلقت این‌ها را بیان می‌کند. به عبارتی ابن عربی قبل از اینکه به صورت نظام‌مند به چگونگی تنزلات فیوض الهی به زمین و ترتیب آن‌ها اشاره کند، هدف از خلقت آن‌ها را مقدمه برای شکل‌گیری بدن انسان دانسته و بیان کرده است که در ترتیب این عناصر، اگرچه انسان در مرتبه آخر قرار گرفته است، اما درحقیقت، او نزدیک‌ترین شیء به حق تعالی است و مقصود از این ابدان و نفوس و عقول و ارواح و امر و خلق و ... را شکل‌گیری لطیفه انانیت دانسته که آینه جلال و جمال حق است. وی می‌گوید:

«اعلم ان التراكيب انواع الحيوان، و هو الانسان . الذي ابعده الاشياء عن حضرة الوحده في الصورة، و اقرب الاشياء في المعنى و كل فرد من افراده عالم تام صغيره بالجثه كبير بالمعنى، فيه شيء ليس في العالم الكبير باجته و هو مرآه مدرکه ذوق مشاهده، عكس جمال الشاهد المنطبع فيها المعبر باللطيفه الأنانية. التي هي عبارة عن حقائق التي قامت بها المراتد الإبداعية و الأمریه، و المؤتلفات و المركبات أحدثها الفيض من الله تعالى عند تجليه بالصفه الوجدانية... و بها صار الإنسان أشرف الموجودات المشرف بسجود الملائكة و خلافه الارض و عمارتها... فانظر بعد بعين اليقين بكمال متابعه خير النبیین في الوجود العالم و تيقن بأنه شخص الواحد.» [۳، ص ۲۹۳]

ابن عربی در ادامه هریک از عناصر از جمله، افلاک، کواکب و سیاره، ملائکه، جن مؤمن و جن کافر مداد نوری، عقل کلی فصول اربعه موالید و ... را با اجزای مختلف بدن این «شخص الواحد» تطبیق می‌دهد.

شیخ علاءالدوله نیز همچون ابن عربی در رساله‌های دیگر خود، نوع کامل جنس حیوان را انسان می‌داند که خاتم‌الموالید و حامل امانت معارف اسما و صفات و ذات است و مستحق خلافت تعالی [۹، ص ۲۶۹]. انسانی که اگرچه از راه جثه عالم صغیر است، ولی از راه معنی، عالم کبیر است، چراکه هرچه در ملک و ملکوت عالم آفاق است، همه در ملک و ملکوت انسان نهفته است [همو، ص ۱۴۷]. دل این انسان محل لطیفه انائیت است و «لطیفه انائیت حقایقی‌اند که قیام لطایف امریه بدان است و لطیفه حقیه آن را به خود جذب کرده تا آینه جلال و جمال حق باشد و مقصود از این ابدان و نفوس و عقول و ارواح و امر و خلق و اظهار غیب و شهادت و اثبات آفاق و انفس، آن لطیفه انائیت کامله است که آیینة جلال و جمال حق است.» [همو، ص ۲۰۹]

از نظر شیخ علاءالدوله نیز سیر در عالم آفاق و انفس - مع ملکها و ملکوتها، غیبهها و شهادتها و خلقها و امرها - همه یک شخص است که حیات این شخص در عالم جبروت است و قیام عالم جبروت به عالم لاهوت است و این حقیقت در الله لا اله الا هو الحی القيوم درج است [۹، ص ۱۵۰]. وی نیز مقصود از مکونات را وجود صاحب مقام لطیفه حقیه می‌داند که «صاحبش انسان عین انسان است در حدقه کاینات و خاتم النبیین و دین او ناسخ ادیان است» [همو، ص ۲۷۰]. وی همچون ابن عربی هریک از عناصر و عوالم و ... را با اجزای مختلف بدن این «شخص الواحد» (فرد وحید) تطبیق می‌دهد.^۱

ابن عربی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که برای اینکه دل انسان آینه جمال حق قرار گیرد نیاز به ایمان همراه با طهارت ظاهر و باطن و صبر همراه با توکل و تقوی همراه با توبه و احسان همراه با رعایت قسط و عدالت در کارها هست و هریک از این امور بدون دیگری ناقص است. وی سپس به لطایف سبعة می‌پردازد و بحث خود را پایان می‌دهد. در اینجا ابتدا عین عبارت ابن عربی را درباره لطائف سبعة می‌آوریم و سپس آن‌ها را با رساله فتح المبین^۲ شیخ علاءالدوله مقایسه می‌کنیم:

۱. به‌عنوان نمونه می‌گوید: «ظاهر او که به حس می‌توان دید بر مثال عالم شهادت است و باطن او که به عقل در می‌توان یافت بر مثال عالم غیب است. و حروف و اباجاد و کلمات او بر مثال موالید ثلاثه و...» [نک: ۹، ص ۲۱۹-۲۲۰].

۲. علاءالدوله در رساله فتح المبین که آن را به خواهش یکی از مریدان خود به نام عزالدین نوشته، به لطائف سبعة اشاره کرده و همچون رساله سربال و بیان الاحسان به چگونگی تنزلات الهی و کیفیت عروج آن‌ها اشاره کرده است [نک: ۹، ص ۲۶۷-۲۶۸].

ابن عربی: «اعلم ان اللطیفه القالبیه المکنی عنها بذات الصدور عبارہ عن قابلیہ حاصلہ عن اجتماع العناصر فی ہیئہ معتدلہ تامہ مستفیضہ من الأجرام اللطیفہ الفلکیہ، و نیراتها مستعدہ لقبول فیض الكرسي، المعبر عنه بالفلك الأطلس الساذج^۱، ... بهذه اللطیفہ القالیہ یمتاز الانسان من الحيوان لأنها تبقى بعد خراب البدن المحلول المشاهد الذی به یشارک الحيوان فی قبول الفيوض الفائضه من الأجرام اللطیفہ الفلکیہ و نیراتها.» [۳، ص ۲۹۹]

سمنانی: «اول: حصول لطیفه قالبی او که بدان از جنس حیوان ممتاز می شود و بعد خراب بدن المجعول باقی می ماند از فیوض کرسی و مغلوبه عرش است که به زمین رسیده و صاحب این لطیفه را انسان آفاقی می گوئیم که در افق شمال و جنوب هستند و از حلیت کتاب و حکمت عاطل.» [۹، ص ۲۶۹]

ابن عربی: «و اللطیفه النفسیه: عبارہ عن قابلیہ حاصلہ من فیض الكرسي و العرش مستعدہ لقبول فیض العرش غالباً و اللوح مغلوباً بلا واسطه الكرسي.» [۳، ص ۳۰۰]

سمنانی: «دوم: حصول لطیفه نفسی او که بدان از انسان آفاقی ممتاز می شود و به نوعی رعایت امور سیاسی و طهارتی برخورد واجب می داند. فاما اکتساب بدن باقی از ظلمانیات لقمات حظوظی می کنند و به عقیده جازمه ایشان مطابق واقع نیفتاد و اسم کفر بدیشان اطلاق افتاده از فیوض غالبه عرش و مغلوبه لوح است که به زمین رسیده است.» [۹، ص ۲۶۹]

ابن عربی: «و اللطیفه القلبيہ: عبارہ عن قابلیہ حاصلہ من فیض العرش و اللوح مستعدہ لقبول فیض اللوح غالباً و المداد مغلوباً بلا واسطه العرش.» [۳، ص ۳۰۰]

سمنانی: «سوم: حصول لطیفه قلبی که صاحبش قدم در دایره اسلام نهاده و ظلمت بدن مکتسبش از ظلمت طبیعت بیرون آمده و به نور ایمان منصبع شده از فیوض غالبه جواهر و مغلوبه مداد نوری و مغلوبه دوات روحی که به زمین رسیده است.» [۹، ص ۲۶۹]

ابن عربی: «و اللطیفه السریّہ: عبارہ عن قابلیہ حاصلہ من فیض اللوح و المداد مستعدہ لقبول المداد غالباً، و الدواہ مغلوباً بلا واسطه اللوح.» [۳، ص ۳۰۰]

سمنانی: «چهارم: حصول لطیفه سری که صاحبش به نور امان کامل مزین شده و بدن مکتسبش از تلون خلاص یافته از فیوض غالبه جوهریات و مداد نوری است و مغلوبه دوات روحی که به زمین رسیده است.» [۹، ص ۲۶۹-۲۷۰]

۱. آنچه ابن عربی درباره افلاک در اینجا بیان کرده است، شیخ علاءالدوله در رساله سربال البال به آن‌ها اشاره کرده که آن‌ها را در اینجا ذکر نمی‌کنیم.

ابن عربی: «و اللطیفه الروحیه: عباره عن قابلیه حاصله من فیض المداد و الدواه مستعدده لقبول فیض الدواه غالباً و القلم مغلوباً بلا واسطه.» [۳، ص ۳۰۰]

سمنانی: «پنجم: حصول لطیفه روحی که بدان صاحبش قدم در مقام احسان نهاده و ولی شده از فیوض غالبه جوهریات و مداد نوری و دوات روحی و مغلوبه قلم خفی است که به زمین رسیده.» [۹، ص ۲۷۰]

ابن عربی: «و اللطیفه الخفیه: عباره عن قابلیه حاصله من فیض الدواه و القلم مستعدده لقبول فیض القلم غالباً و فیض تجلی الله بالصفه الواحدیه لیعرف مغلوباً بلا واسطه العرش و الدواه.» [۳، ص ۳۰۰]

سمنانی: «ششم: حصول لطیفه خفی که بدان صاحبش قدم در دایره نبوت می‌نهد و از ولی ممتاز می‌شود و حصول او از فیوض غالبه جوهریات و اولیات و فیض مغلوبه نوری که فایض شده است از بدایت نقطه واحدی است که به زمین رسیده.» [۹، ص ۲۷۰]

ابن عربی: «و الطیفه الحقیقه: عباره عن قابلیه حاصله من العلم و فیض تجلی الله بالصفه الموجودیه المغلوب مستعدده لقبول فیض تجلیه بالصفه الواحدیه غالباً، و الواحدیه مغلوباً فی البدایه و فیض تجلی الصفه الأحدیه غالباً، و الذاتی مغلوباً فی الوسط و لقبول فیوض کلها من حیث الاعتدال التام غیر غالب و لا مغلوب. كما أن البدن المحلول الذی هیئه الله التعالی فی هیئته المعتدله تامه، لیکون مشیمه لجنین البدن المكتسب^۱ فی مضیق بطن معالم الكون و الفساد حق خاتم التراکیب الذی هو الانسان.» [۳، ص ۳۰۱]

سمنانی: «هفتم: حصول لطیفه حقی که واصل به بدایت آن، سبب شایستگی آنکه مرسل البیه شود یافته و حصول آن از فیوض غالبه جوهریات و اولیات و فیض نوری - که از بدایت نقطه واحدی فایض می‌شود - و فیض مغلوب حیات طیبه - که از وسط نقطه واحدی فایض می‌شود و به زمین می‌رسد - هست و در لطیفه حقیه که صاحبش مبتدی است جمع، فاما واصل به واسطه لطیفه حقیه که صاحبش را اولوالعزم می‌خوانیم... و اما واصل به نهایت لطیفه حقیه که صاحبش انسان عین انسان است در حدقه کاینات و خاتم النبیین است. حصول این مرتبه از فیوض معتدله جوهریات و اولیات و نوری که از بدایت نقطه واحدی از راه اصالت فایض می‌شود و حیات طیبه که از وسطش برسم خلافت از نقطه واحدی فایض می‌شود و وجود حقیقی که به اسم نیابت نقطه ذاتی فایض شده به زمین می‌رسد، هست.» [۹، ص ۲۷۰]

۱. شیخ علاءالدوله نیز به بدن‌های سه‌گانه یعنی بدن مجعول (البدن المحلول) بدن مکتسب و بدن محشور اشاره کرده [نک: ۹، ص ۲۰۹].

با مقایسه‌های رسایل فارسی شیخ علاءالدوله با شق الجیب به نظر می‌رسد که علاءالدوله در بحث لطائف سبعة متأثر از ابن عربی بود؛ هم در نحوه ورود به بحث و هم نتیجه که از آن می‌گیرد، همان سخن ابن عربی است و گاه این‌طور به نظر می‌رسد که شیخ علاءالدوله برخی مواقع مطالب ابن عربی را به فارسی برگردانده است. از دیدگاه سلیمان آتش شیخ علاءالدوله علی‌رغم مخالفت با ابن عربی و حتی تکفیر وی همچنان تحت تأثیر ابن عربی مانده و از وحدت وجود او بسیار اثر پذیرفته است [۱، ص ۱۴۷]. زرین کوب نیز بر این باور است که با وجود اختلاف نظرهایی که شیخ علاءالدوله در بحث وحدت وجود و برخی مسائل دیگر با ابن عربی دارد، بیان وی در باب لطایف سبعة یادآور تلقی ابن عربی از مراتب حکم انبیا در فصوص الحکم است [۶، ص ۱۷۷].

نکته دیگر درباره لطایفه سبعة این است که شیخ علاءالدوله در آثار خود لطایف سبعة را مبسوط شرح داده است و به خطراتی که این لطایف برای سالک دارند و نیاز سالک به راهنمایی یک پیر اشاره کرده است [۹، ص ۲۴۱]؛ همچنین به چگونگی تسخیر این لطایف، نتیجه تسخیر و آدابی که باید در هر مقام رعایت کرد، پرداخته است.^۱

سمنانی علاوه بر رسائل فارسی خود در دیگر منابع از جمله، در تفسیر خودش با عنوان *عین الحیات* که به عنوان *تتمه تفسیر التأویلات النجمیه نجم‌الدین کبری* چاپ شده است، به لطایف سبعة نیز پرداخته است. وی در این تفسیر می‌گوید هریک از لطایف سبعة در وجود انسان که عالم صغیر محسوب می‌شود، حکم وجود انبیا را در عالم کبیر دارد، به‌طوری‌که هریک از این لطایف حاکی از صورتی روحانی و از مقام و مرتبه پیغمبری است که مظهر آن لطیفه در عالم کبیر است. همچنین هریک از این لطایف در تقریر علاءالدوله نوری خاصی دارد که آن نور حکایت از طور و مقام سالک می‌کند و سالک باید در طی انوار مکاشفات توجه و مراقبت خاصی بورزد.

این لطایف از لطیفه قلبیه شروع می‌شود که طور اول است و با قالب جسمانی ارتباط دارد و همان است که آن را «آدم وجود» می‌خواند؛ یعنی آدم عالم صغیر. لطیفه نفسیه که مقام آن برای سالک دارالابتلاء به حساب می‌آید و مرکز خواهش‌ها و شهوات پلید است، بر نوح وجود انسان منطبق است. لطیفه قلبیه که صدف گوهر واقعی انسان و خود راستین یا فردیت شخصی راستین آدمی است، با ابراهیم وجود انسان منطبق است. طور چهارم لطیفه سریه که مناجات و اظهار حاجات در پیشگاه حق از همین لطیفه

۱. [نک: ۹، ص ۲۵۶-۲۶۴].

نشئت می‌گیرد، با وجود کلیم‌الله در عالم کبیر منطبق است و شیخ آن را عبارت از مرتبه موسی در وجود انسان می‌داند. لطیفه روحیه به سبب مرتبه خلیفه‌الله‌بودن انسان که ناشی از نفع روح الهی در اوست، با وجود داوود در عالم کبیر منطبق دانسته که در قرآن «انا جعلناک خلیفه» در حق اوست. لطیفه ششم، لطیفه خفیه نام دارد که منسوب است به خفی - نهانخانه دل - که مدد روح القدس از آنجا افاضه می‌شود و از این‌روست که شیخ آن را با عیسی در عالم کبیر منطبق می‌کند و این لطیفه حکم عیسی را در وجود انسان دارد. لطیفه حقیه که هفتمین وجود و ختم اطوار و مراتب است، با وجود محمد(ص) در عالم کبیر منطبق هست و این لطیفه در عالم صغیر که وجود انسان است، حکم محمد(ص) را دارد. همان‌گونه که سیر کمال در عالم کبیر از مرتبه آدم آغاز می‌شود و به شریعت محمد(ص) منتهی می‌شود، در وجود انسان هم سیر مراتب و اطوار باید به تخلق سالک به سر حضرت محمد(ص) و تحقق وی به نور او منجر شود و سیر اطوار تا به اینجا منجر نشود، کمال نمی‌یابد. به عقیده علاءالدوله گوهر انانیة انسان که عبارت از طور قلب و لطیفه قلبیه است و ابراهیم وجود انسان صدف آن است در «لطیفه حقیه» تربیت تمام می‌یابد (و هو محمد وجودک الحامل صدف وجود دره اللطیفه الکامله، اصاله المرئی فی صلب اللطیفه القلبیه) و از این‌روست که شریعت محمد(ص) و تربیت او دنباله و تتمه شرع ابراهیم شده است [۸، ج ۶، ص ۴].

هر یک از این لطایف بر نوری خاصی منطبق است؛ رده بدن لطیف و یا نور لطیفه قالبیه تاریکی است، رده جان حیاتی (نوح) آبی‌رنگ است، رده دل (ابراهیم) سرخ‌رنگ، رده ابرآگاهی (موسی) سفید، رده روح (داوود) زرد و رده سر (عیسی) سیاه روشن است. به گفته هانری کربن [۱۲، ص ۱۸۱]، این همان نور سیاه یا شب روشنی است که از طریق سخنان نجم رازی و گلشن راز و گزارشگر آن، به آن آگاهی یافته‌ایم. رده واپسین که رده مرکز خدایی (محمد(ص)) است، نور سبز درخشان است؛ چرا که نور سبز برای راز رازها مناسب‌ترین رنگ است.

علاءالدوله پس از انطباق هریک از لطایف سبعة با پیامبران این نکته را به خواننده گوشزد می‌کند که هنگامی که سالک قرآن را تلاوت می‌کند، به هریک از این پیامبران هفت‌گانه که رسید، باید لطیفه مربوط به آن پیامبر را در وجودش مخاطب قرار دهد. وی همچنین در تفسیر خود با اشاره به اینکه قرآن هفت بطن دارد، هر یک از این بطون را منطبق بر یک لطیفه دانسته و مطابق آن لطیفه تفسیر و تأویلی از آیات ارائه داده است [۸، ج ۶، ص ۱۱-۱۳].

۷. نتیجه‌گیری

اگرچه تاکنون بزرگان و محققان عرفان‌پژوه به نزدیکی برخی از دیدگاه‌های علاءالدوله با ابن عربی اشاره کرده‌اند، اما ظاهراً هیچ‌کدام به چگونگی تأثیرپذیری شیخ علاءالدوله از ابن عربی در بحث لطایفه سبعة به صورت دقیق نپرداخته‌اند و گویا در این بحث رساله شق الجیب مهره گمشده‌ای بود که با جست‌وجو در آن و مقایسه دیدگاه‌های سمنانی در باب لطایف سبعة با دیدگاه‌های ابن عربی در این رساله، بیش‌ازپیش به نزدیکی دیدگاه‌های این دو عارف با یکدیگر و البته با تأثیرپذیری بسیار زیاد سمنانی از ابن عربی پی می‌بریم. با مقایسه تطبیقی رساله‌های فارسی شیخ علاءالدوله با رساله شق الجیب ابن عربی به این نتیجه رهنمون می‌شویم که شیخ علاءالدوله علی‌رغم مخالفت شدید خود با ابن عربی، به‌ویژه در بحث وحدت وجود، با آثار و دیدگاه‌های او به‌خوبی آشنایی داشته و در برخی موضوعات از جمله، لطایف سبعة به‌شدت تحت‌تأثیر ابن عربی بوده است. او در این بحث، تمام اصطلاحاتی که ابن عربی در رساله شق الجیب به‌کار برده است، بدون کم‌وکاست در برخی رساله‌های فارسی خود آورده است و گاهی چنین برداشت می‌شود که شیخ علاءالدوله عیناً برخی عبارات ابن عربی را به فارسی برگردانده است. ابتکار و نوآوری علاءالدوله در این بوده است که توانسته لطایف سبعة ابن عربی را با پیامبران هفت‌گانه‌ای که عطار از آن‌ها سخن گفته تطبیق دهد و از آن‌ها در راستای تزکیه نفس سالک بهره گیرد. در پایان باید گفت درست است که علاءالدوله در بحث لطایف سبعة متأثر از ابن عربی بوده، اما وی توانسته است این نظریه را شرح و بسط دهد، به‌طوری‌که می‌توان گفت یکی از تفاوت‌های او با ابن عربی و حتی نجم‌الدین کبری که به لطایف پرداخته‌اند، در این است که شیخ علاءالدوله برای اولین بار نظریه تفسیری خود را بر مبنای همین لطایف بنیان نهاده است و به‌این ترتیب، از نظریه روان‌شناسانه بهره‌ای معرفت‌شناسانه برده است و از ساختار روانی انسان برای تأویل استفاده کرده است. نظریه‌ای همسو با دیدگاه مولانا که تأویل قرآن را با تأویل انسان همسان دانسته است و بعدها در کبرویه ذهبیه همین دیدگاه توسط عارف عصر صفویه سید قطب‌الدین نیریزی (۱۱۷۳ق) در فصل الخطاب به گونه‌ای دنبال می‌شود.

منابع

- [۱]. آتش، سلیمان (۱۳۸۱ش). مکتب تفسیر اشاری. ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲]. آملی، حیدر بن علی (۱۳۵۳ق). المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم. با تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی.
- [۳]. ابن عربی، محیی‌الدین (۲۰۰۱م). رسائل ابن عربی. تحقیق سعید عبدالفتاح، ج ۱، بیروت، لبنان، العربی.
- [۴]. _____ (۱۴۲۳ق). فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلا عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- [۵]. ریتر، هیلמות (۱۳۷۷ش). دریای جان. ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، ج ۱، تهران، الهدی.
- [۶]. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲ش). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران، امیرکبیر.
- [۷]. سراج طوسی، ابی‌نصر عبدالله بن علی (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف. تصحیح نیکلسون، لیدن، بریل.
- [۸]. سمنانی، احمد بن محمد (۲۰۰۹م). التأویلات النجمیه، (عین الحیاه). تحقیق احمد فرید المزیدی، ج ۶، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۹]. _____ (۱۳۶۹ش). مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۰]. عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶ش). مصیبت‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- [۱۱]. قشیری، ابی‌القاسم عبدالکریم بن هوزن (۱۳۶۷ق). الرسالة القشیریة فی علم التصوف. بیروت، دارالکتاب العربی.
- [۱۲]. کربن، هانری (۱۳۷۹ش). انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، گلبان.
- [۱۳]. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت، مؤسسه الوفاء.
- [۱۴]. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۱ش). کشف المحجوب. تصحیح و ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی