

تاریخ وصول: ۸۶/۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۸۶/۷/۱۰

«وحدت شهود در اندیشه علاءالدوله سمنانی و سرانجام آن»

دکتر حمید محمودیان^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

چکیده مقاله:

یاد وحدت شهود همواره نام شیخ علاءالدوله سمنانی را به ذهن متبادر می‌سازد زیرا همواره بود که با ارائه نظریه «وحدت شهود»، توحید وجودی ابن عربی را به چالش طلبید، گرچه در آثار خود نامی از وحدت شهود نبرده است. این مقاله بر آنست که وحدت شهود را در آثار شیخ سمنانی بررسی کرده، علل مخالفتش با ابن عربی را مورد توجه قرار داده و در نهایت به سرانجام این نظریه در آراء و آثار شاگردان و پیروان او بپردازد. به نظریات بعضی از پژوهشگران عرصه عرفان پیرامون تمایز یا عدم تمایز وحدت شهود از وحدت وجود نیز اشاره ای می‌شود.

کلید واژه‌ها:

وحدت وجود، وحدت شهود، ابن عربی، شیخ سمنانی، میر سید علی همدانی، سید محمد گیسو دراز و احمد سرهندی.

1- hmahmoudian2@yahoo.com

مقدمه

شیخ رکن‌الدین علاء‌الدوله احمد بن محمد بن احمد بیابانکی سمنانی، معروف به علاء‌الدوله رکن‌الدین ابوالمکارم، در ذی‌الحجه سال ۶۵۹ هجری قمری در قریه بیابانک سمنان ولادت یافت. تاریخ ولادت وی را ابن حجر عسقلانی و غیاث‌الدین خواندمیر نیز ۶۵۹ نوشته‌اند. زیرا در سال ۷۳۶ که تاریخ وفات اوست، ۷۷ سال عمر کرده بود.^۱ او مکئی به ابولمکارم، ملقب به علاء‌الدین، رکن‌الدین و شمس‌الدین، معروف به علاء‌الدوله سمنانی و موصوف به سلطان‌المتألهین بود.^۲ محققین صوفیه، مورخین و صاحبان تذکره‌ها بیشتر به واسطه قطبیت و ارشادش وی را شیخ نامیده‌اند.^۳

پدرش شرف‌الدین محمد بن احمد بیابانکی ملقب به ملک شرف‌الدین در دستگاه ارغون و غازان از پادشاهان دوره ایلخانی دارای مقام و عزت و اعتبار بود و بنا به تصریح تاریخ گزیده و حبیب‌السیر و مبارک‌غازانی حتی به مرتبه وزارت نیز منصوب گردید. مادرش خواهر رکن‌الدین صاین سمنانی (متوفی ۷۰۰ هـ) از عالمان و قاضیان عهد ایلخان بود و علاء‌الدوله علوم مقدماتی فقه و حدیث را نزد او فرا گرفته بود. از آنجا که عمویش وزیر ارغون بود و

۱- نشریه فرهنگ قومس، - علاء‌الدوله سمنانی، شماره ۴.

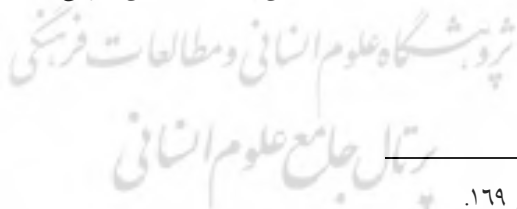
۲- «علاء‌الدوله سمنانی» در دائره المعارف تشیع، سرمد محمدی، حسین؛ زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴، چاپ اول، ص ۳۴۶.

۳- ذهبیه، تصوف علمی و آثار ادبی، ص ۲۳۴.

دایی‌اش قاضی ممالک، وی خیلی زود و از همان جوانی وارد خدمات دولتی شد و عنوان علاءالدوله که به نام وی افزوده شد به سبب همین اشتغال وی به خدمات دیوانی بود.^۱ از آنچه که در کتاب "العروه" آمده است، چنین برمی‌آید که وقتی در سن پانزده سالگی مکتب را ترک می‌کرد و به خدمت سلطان وارد می‌شد، هنوز نه از علوم عقلی و نقلی بهره کافی داشت و نه از قرآن جز چند سوره کوتاه آخرآن چیزی می‌دانست.^۲ اهمیت، شهرت و ابهت فکری شیخ به دوره دوم زندگی وی که در حقیقت دوران انقلاب فکری و تحول و وصول به سرحد کمال معنوی است، مربوط می‌شود. تحول روحی وی از این قرار است که در سال ۶۸۳ بین ارغون شاه و عموی وی سلطان احمد تکودار در نزدیکی قزوین جنگی روی داد. شیخ نیز که ۲۴ سال بیشتر نداشت در سپاه ارغون بود. درگیر و دار این جنگ، حالت روحانی به شکل یک نور مجهول در قلب خویش احساس کرد که آن نور وی را دگرگون ساخت؛ نوری که دیگر هرگز او را رها نکرد و تأثیر آن همچنان باقی بود.^۳ وفات شیخ علاءالدوله سمنانی را در برج احرار صوفی آباد به تاریخ روز پنجشنبه (شب جمعه) بیست و دوم ماه رجب سال ۷۳۶ هجری نوشته‌اند و ثبت کرده‌اند. دولت‌شاه عمر او را در این تاریخ به عدد کامل هفتاد و هفت سال و دو ماه و چهار روز نوشته است و جسد او را در حظیره عمادالدین عبدالوهاب که یکی از بزرگان سخاوتمند و نامی ولایت کومش بوده و شیخ علاءالدوله به وی ارادت می‌ورزیده است دفن کرده‌اند. جمله «جای او بادا بهشت = ۷۳۶» ماده تاریخ وفات و کلمه «عابد = ۷۷» مدت عمر وی می‌باشد.^۴

وحدت شهود در اندیشه شیخ علاءالدوله

علاءالدوله در دو موضع به صورت کاملاً مشخص شدیداً از ابن عربی انتقاد می‌کند:



۱- دنباله جستجو در تصوف، ص ۱۶۹.

۲- ر ک: العروه لاهل الخلوه و الجلوه، سمنانی، علاءالدوله؛ صص ۳۳۶-۲۹۷.

3- "Ala-Adawla Al - Semnani " Meier The Encyclopedia of Islam , F., Vol.1 ,Leiden, 1967, P.P.346-347.

۴- خمخانه وحدت، سمنانی، علاءالدوله؛ ص ۳۴.

۱) ابن عربی، در تسییح حق تعالی عبارت مشهوری دارد: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها»^۱ منزه است کسی که اشیاء را خلق کرد درحالی که خود عین آنهاست. شیخ علاءالدوله سمنانی در حاشیه خود بر فتوحات به این عبارت که می‌رسد خطاب به ابن عربی چنین نگاشته است: «ای شیخ اگر از شخصی بشنوی که می‌گوید مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، از او 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، توبه‌ای خالص تا از این گرداب هولناکی که دهریان و طبیعیان و یونانیان و شکمانیان (بودائیان) هم از آن دوری می‌ورزند نجات یابی. والسلام علی من اتبع الهدی»^۲.

۲) ابن عربی از خداوند با عنوان «وجود مطلق» یاد می‌کند؛ وجود مطلق که به هر صفتی متصف می‌شود. البته ظاهراً ابن عربی از عنوان «وجود مطلق» استفاده نکرده است. در فتوحات چنین آمده است: «انَّ الوجود هو الحق و أنَّه المنعوت بكل نعت»^۳ - 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.^۴

علاءالدوله شدیداً به ابن عربی می‌تازد و می‌گوید: «در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته و چون بازشکافی مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده»^۵. علاءالدوله گاه بر ابن عربی خرده می‌گیرد بدون اینکه از او نام ببرد؛ البته از فحوای کلام او معلوم است که مرادش ابن عربی است. «دیگر ای فرزند 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 قلم زده از آن که وجود مطلق بی‌افراد مقیده در خارج متحقق نیست. نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فی حق الواجب»^۶.

۱- فتوحات، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲- مصنفات فارسی، ص ۳۴۴.

۳- فتوحات، ج ۲، ص ۵۴۰.

۴- همان، ص ۴۰.

۵- نفحات الانس من حضرات القدس، ص ۴۸۳.

۶- مصنفات فارسی، ص ۲۲۵.

از جمله مواردی که علاءالدوله سمنانی، محی الدین و شاگرد او قونوی را در اثر خلط بین عبارات مختلف وجود، قدح کرده است، آن قسمت از فتوحات است که محی الدین درباره وجود مطلق می‌گوید: «همان حقی است که به همه اوصاف متصف می‌شود. علاءالدوله درحاشیه عبارات محی الدین می‌نویسد: وجود حق همان خالق تعالی است و او وجود مطلق و یا مقید نیست. صدرالمتألهین این نقد را نیز بر محی الدین وارد نمی‌داند، زیرا محی الدین نیز قایل است که حق تعالی، وجود مقید به اطلاق که همان فیض منبسط است یا وجود مقید به قیود خاص نیست و به همین دلیل اشکال علاءالدوله سمنانی، چیزی بیش از یک مناقشه لفظی نیست.»^۱

در جای دیگر، محی الدین ابتدا درباره وجود مستفاد از حق و عدمی بودن ماهیاتی که ذاتاً ممکن هستند، سخن می‌گوید و در ادامه به نکته‌ای مهم گوشزد می‌کند و می‌گوید: «تو را به امری عظیم تنبه می‌دهم، اگر به آن متنبه شده و درباره آن تعقل نمایی، و آن امر عظیم این است که او در ظهور عین هر شیء است و او عین اشیاء در مقام ذات آنها نیست؛ به بیان دیگر، واجب تعالی عین ظهور اشیاء است و عین ذات آنها نمی‌باشد بلکه او اوست و اشیاء، اشیاء می‌باشند.» علاءالدوله در حاشیه این سخن چنین می‌نگارد: این گفتار محی الدین مطابق واقع است و او باید همواره بر همین مبنا ثابت بماند. صدرالمتألهین اشکالاتی از این قبیل را ناشی از اختلاف در اصطلاح و تفاوت عادت نویسندگان در نگارش به تصریح و یا تلویح و همچنین در اشتباه لفظی می‌خواند که در الفاظی نظیر ذات، حقیقت، عین و هویت پدید می‌آید، زیرا گاه از آنها معنای وجود شیء و گاه ماهیت و عین ثابت آن اراده می‌شود. لفظ وجود نیز از الفاظی است که منشأ اشتباه و اشکال می‌گردد. گاهی از لفظ وجود یکی از معانی سه‌گانه آن اراده می‌شود و مستشکل بر اساس معنایی دیگر به اشکال می‌پردازد و اغلب اشکالاتی که علاءالدوله سمنانی بر محی الدین وارد کرده از این قبیل است، مثلاً در اشکال اخیر که ذکر شد، محی الدین وجود را به معنای وجود حق به کار برده و علاءالدوله در اشکال، وجود را در معنای اعم در نظر گرفته است. اگر کسی در حواشی او بر فتوحات به دقت تأمل کند، بر این مطلب یقین پیدا می‌کند که بین نظر صاحب حاشیه و متن در باب وجود، اختلاف حقیقی

۱- رحیق مختوم، ج ۲، ص ۹۲.

نیست و نزاعها در همه موارد، لفظی است و بلکه ریشه نزاع در نکته‌ای مهم‌تر نهفته است و آن نکته این است که عبارات و قبل از آن مفاهیم، در انتقال مراد و معنای اهل معرفت گرفتار کاستی و اضطراب هستند؛ الفاظ بر مدار مفاهیم سازمان می‌یابند و مفاهیم در افق ذهن آدمی قرار دارند و ذهن قبل از هر امر با مفاهیم ماهوی مأنوس می‌شود، مفاهیم وجودی در رتبه بعد قرار می‌گیرند و ذهن در شناخت آنها نیازمند به تأمل بیشتری است و اما حقیقت وجود که مدار وحدت و مساوق با آن است، دور از دسترس ذهن است و حکایت مفاهیمی - که منشاء کثرت هستند - از آن با تصور و ناتوانی قرین است و توحید خاصی که مشهود اهل معرفت است، حقیقتی است که اخبار از آن با مفاهیمی که مستقر در ذهن هستند و با الفاظی که از موطن کثرت نشأت می‌گیرند، کاری بس دشوار و مشکل است.^۱

ره آورد هر شهود در محدوده همان مشهود است و مشاهده وجود بشرط لا و لا بشرط قسمی وحدت شخصی وجود را به ارمغان نمی‌آورد، چه اینکه اگر سالک شاهد در مراتب سلوک خود به جایی رسید که جز خدا را ندید، این مقدار از شهود، دلیل بر آن نیست که جز خدا نیست، وحدت وجود ره آورد شهودی خواهد بود که تنها در آن جز خدا دیده نمی‌شود، اطلاق و عدم تناهی و نامحدود بودن آن نیز از نگاه افق سالک مشهود گردد، به طوری که برای وی وحدت شخصی وجود آشکار گردد و عارف چون به این مقام رسد از زبان او می‌توان گفت: بر عارفان جز خدا هیچ نیست، نه اینکه جز خدا چیزی دیده نمی‌شود.^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- همان، صص ۹۴-۵.

۲- همان، صص ۱۰۱-۲.

بسیاری از اشکالاتی که علاءالدوله سمنانی بر محی الدین در حاشیه فتوحات دارد، ناشی از فقدان یک اصطلاح مشخص در باب وجود و ظهور است، علاءالدوله اشکال کرد که اگر وجود مطلق عین ذات حق باشد تالی فاسد دارد و صدرالمتألهین با استفاده از بعضی شواهد پاسخ داد که مراد از مطلق، وجود منبسط نیست تا مستلزم فساد باشد بلکه وجود حق است. علاءالدوله نیز در برخی آثار خود وجود مطلق را بر ذات حق اطلاق کرده است. برای گریز از این گونه مغالطات تعیین و رعایت اصطلاحات مختلف مفید است.^۱

جوادی آملی می‌گوید: می‌توان بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود را بر ذات اقدس اله اطلاق نمود و غیر آن را ظهور نامید و در این حال ظهور اقسامی خواهد داشت؛ یکی لا بشرط و دیگری بشرط لا و سوم، بشرط شیء.^۲

و این همان مطلبی است که وقتی علاءالدوله از آن آگاه شد، ابن عربی را صائب به واقع دانست، ابن عربی گفته است: «وقد نهتک علی امر عظیم ان تنهت له و عقلته فهو عین کل شیء فی الظهور، ما هو عین الاشیاء فی ذواتها، سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء الاشیاء».^۳ محی الدین به اعتبار وحدتی که حق تعالی در ظهور با اشیاء دارد در آغاز فتوحات این گونه خدای را تسبیح می‌کند: «سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها و خلق الاشیاء و هو عینها؛ یعنی منزه خداوندگاری است که اشیاء را ظاهر گردانید و او عین اشیاء است و آنها را خلق کرد و او عین آنهاست». عینیت در این عبارت به لحاظ ظهور است و کسانی که معنای آن را درک نکرده‌اند، «عینها» را «عینها» و یا «غیبها» خوانده و به گمان خود به تصحیح نسخه پرداختند.^۴

موضع جوادی آملی در برابر مدرس زنوزی که کلام اهل معرفت را معمولاً حمل بر وحدت شهود می‌کند این است که: «گرچه با برخی از مدعیات و یا ظواهر عبارت اهل معرفت سازگار است و لیکن برخی از آثار آنان تصریح به وحدت وجود دارد: مثلاً سروده سعدی «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند» بر وحدت شهود قابل حمل است و لکن سروده دیگر

۱- همان، ص ۱۰۳.

۲- همان جا.

۳- همان، ص ۱۰۵.

۴- همان، صص ۱۰۵-۶.

او «بر عارفان جز خدا هیچ نیست». از شهودی خبر می‌دهد که در آن هستی به خداوند منحصر می‌شود» که همان وحدت وجود است. وی همچنین گفته‌ای از رساله فوائد العقاید سمنانی را در صفت اهل الله می‌آورد: «آنها کسانی هستند که به مقام وحدت رسیده‌اند بی‌آنکه شبهه حلول و یا اتحاد یش آید، آنها جمال پروردگار خود را آن چنان مشاهده می‌کنند که همواره بود و با آن چیزی نبود و او را هم اینک آن چنان می‌یابند. به اعتقاد ایشان اینکه سمنانی در رساله مزبور از خود چنین خبر می‌دهد که «وجه الهی را در حالت هلاکت همه اشیاء مشاهده کرد و با دیده خود بدون آنکه شک و گمانی داشته باشد، فزای هرچه را که بر زمین بود، دید» مقام وحدت شهود است، یعنی رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند.^۱

جوادی آملی قایل است که وحدت وجود با وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود ولی اگر کثرت وجود حفظ شد و وجود واجب در طول دیگر وجودها در نظر گرفته شد در این صورت وحدت وجود جز بر وحدت شهود نمی‌تواند حمل شود.^۲

مایل هروی بر این نظر است که: در واقع او [علاءالدوله] تا آخر عمر بر اثر مقتضیات عصری جانب صورت ظاهر وحی را متوجه بوده، و بدون شک، این حالت علاءالدوله موجب آمده تا به کنه یکی از سخنان ابن عربی نرسد. و ناگزیر از سخنان وحدت وجودی ابن عربی بوی اتحاد و حلول به مشام وی رسید، و به همین مناسبت به انکار وی دست یازید، و در ردّ او فصلی از باب چهاردهم عروه را پرداخت، و در مجالس خود مریدان را از بررسی سخنان ابن عربی بدور داشت، در حالی که: اولاً: وحدت شهود که در مقابل وحدت وجود عنوان شد و علاءالدوله در رونق دادن آن فکر کوشیده توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی. و این معنی منافی و مبطل وحدت وجود نمی‌تواند باشد. و ثانیاً فرق است میان وحدت و اتحاد و حلول، در حالی که علاءالدوله بیشتر از آنکه سخنان ابن عربی را حمل بر وحدت وجود بکند، در العروه حمل بر اتحاد و حلول کرده است و ثالثاً: آنچه آنچنان که جامی گفته است، علاءالدوله بدور بوده از اینکه وجود را سه اعتبار است: یکی به اعتبار وجود بشرط شیء، که وجود مقید است و دوم وجود بشرط لاشیء که وجود عام است، و سوم وجود لابشرط شیء که وجود مطلق است. و آنچه ابن عربی به عنوان «وجود مطلق» عنوان کرده، به اعتبار سوم است؛

۱- همان، ص ۱۹۹.

۲- رک: همان، ص ۳۳۷.

در حالی که علاءالدوله سخنان ابن عربی را بر وجود عام حمل کرده، و بر نفی و انکار وی پرداخته است. باری سخنان علاءالدوله درباره ابن عربی و آرای او یکسان نیست. در حواشیی که بر فتوحات ابن عربی اعتراف داشته، و در خطاب وی نوشته که: «ایها الصدیق و ایها المقرب و ایها الولی و ایها العارف الحقانی»^۱

باری دوگانگی سخنان علاءالدوله درباره ابن عربی از دو حال خالی نیست: یکی احتمال دارد که حواشی فتوحات را بعد از تألیف العروه و بعد از مناظرات با عبدالرزاق کاشی نوشته، و بر سخنان ابن عربی تأمل بیشتری کرده، و از انکارهای تندش دوری جسته باشد. و دیگر اینکه شاید، فقط بر این قول ابن عربی، که وجود را مطلق گفته، تردید داشته و به رد آن پرداخته، فقط این قول ابن عربی را که مبتنی بر مطلقیت وجود است، پذیرفته است. هر وی می گوید: با توجه به یکی از مجالس چهل مجلس، شق اول را ترجیح می دهیم، زیرا در جواب مریدی که از وی سؤال کرده بود که: عقوبت ابن عربی در قیامت به خاطر آن که وجود را مطلق گفته، چیست؟ گفته است: «او خواست که ثابت کند که کثرت مخلوقات در وحدت حق هیچ زیادت نکند، وجود در خاطر او افتاده است. چون یک شق او بر این معنی راست بوده است، او را خوش آمده، و از شق دیگر که نقصان لازم می آید، غافل مانده. پس قصد، اثبات وحدانیت بوده، حق تعالی از وی عفو کرده باشد. چه هر که اهل قبله [که] اجتهاد کرده است در کمال حق، اگر خطا کرده است، به نزدیک من چون مراد او کمال حق بوده است، از اهل حق خواهد بود و مصیب». حال آنکه مناظرات و مکاتباتی که میان کمال الدین عبدالرزاق کاشی و علاءالدوله در همین مورد رفته است، علاءالدوله با تندی بسیار بر ابن عربی تاخته، و حتی به نقل از اسفرائینی مطالعه آثار ابن عربی را مکروه و حرام برشمرده است. چون نامه عبدالرزاق کاشی و جواب علاءالدوله سمنانی پیوند مستقیمی با کتاب العروه دارد و در واقع نقدی است بر عروه، و نقدی نموده شده بر نقد عروه.^۲

از آنجا که نامه عبدالرزاق کاشانی به علاءالدوله و پاسخ وی نمایانگر دیدگاه علاءالدوله نسبت به وحدت وجود است نامه و پاسخ آن از کتاب نفحات الانس جامی به صورت کامل ذکر می گردد:

۱- نفحات الانس، ص ۵۵۳.

۲- العروه لاهل الخلو، ص ۳۷-۸.

مکاتبه عبدالرزاق کاشانی با علاءالدوله سمنانی

شیخ کمال الدین عبدالرزاق الکاشی، رحمه الله تعالی مرید نورالدین عبدالصمد نطنزی است. جامع بوده میان علوم ظاهری و باطنی. وی را مصنفات بسیار است، چون تفسیر تاویلات و کتاب اصطلاحات صوفیه و شرح فصوص الحکم و شرح منازل السائرين و غیر آن از رسایل. با شیخ رکن الدین علاءالدوله - قدس الله تعالی روحه - معاصر بوده است و میان ایشان در قول به وحدت وجود مخالفت و مباحثات واقع است و در آن معنی به یکدیگر مکتوبات نوشته‌اند. امیر اقبال سیستانی در راه سلطانیه با شیخ کمال الدین عبدالرزاق همراه شده بوده، از وی استفسار آن معنی کرده، وی را در آن معنی غلو تمام یافته. پس از امیر اقبال پرسیده که: «شیخ تو در شأن شیخ محی الدین اعرابی و سخن او چه اعتقاد دارد؟» در جواب گفته است که: «او را مردی عظیم الشان می‌داند در معارف، اما می‌فرماید که در این سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرده و این سخن را نمی‌پسندد.» وی گفته که: «اصل همه معارف او خود این سخن است و از این بهتر سخنی نیست. عجب که شیخ تو این را انکار می‌کند و جمله انبیا و اولیا و ائمه بر این مذهب بوده‌اند!» امیر اقبال این سخن به شیخ خود عرضه داشت کرده بوده است. شیخ در جواب نوشته است که: «در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته و چون نیک باز شکافی مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده.» و در نفی و ابطال این سخنان بسیار نوشته و چون این خبر به شیخ کمال الدین عبدالرزاق رسیده، به شیخ رکن الدین علاءالدوله مکتوبی نوشته است و شیخ آن را جواب نوشته و هر دو مکتوب به عبارت ایشان نقل کرده می‌شود.

مکتوب کمال الدین عبدالرزاق، رحمه الله تعالی

امداد تایید و توفیق و انوار توحید و تحقیق از حضرت احدیت به ظاهر اطهر و باطن انور مولانا الاعظم، شیخ الاسلام، حافظ اوضاع الشرع، قدوه ارباب الطریقه، مقیم سرادقات الجلال، مقوم استار الجمال، علاءالحق و الدین، غوث الاسلام و المسلمین متوالی باد و درجات ترقی در مدارج تخلقوا باخلاق الله متعالی باد!

بعد از تقدیم مراسم دعا و اخلاص می‌نماید که: این درویش هرگز نام خدمتش بی تعظیم تام نبرده باشد، لیکن چون کتاب عروه مطالعه کردم دو بحث در آنجا مطابق معتقد خویش نیافتم. بعد از آن در راه امیر اقبال می‌گفت که: خدمت شیخ علاءالدوله طریقه محیی الدین

العربی را در توحید نمی‌پسندد. دعاگو گفت: از مشایخ هر که دیدم و شنیدم بر این معنی بودند، آنچه در عروه یافتیم نه بر این طریق است. مبالغه نمود که چیزی بنویس در این باب، گفتیم: شاید که موافق خدمتش نیفتد و رنجش نماید. اکنون نمودند که: به مجرد نقل این سخن رنجش قوی می‌نماید و تشنیه و تخطئه به تکفیر می‌رساند از روی درویشی غریب یافت. مرا هرگز صحبتی با ایشان نیفتاده، به مجرد خبر تکفیر کردن لایق نیست. یقین دانند که آنچه نوشتیم از تحقیق است نه از سر نفس و رنجش «و فوق کلّ ذی علم علیم»^۱.

پوشیده نیست که هر چه نه بر قانون کتاب و سنت مبنی بود نزد این طایفه اعتباری ندارد چه، طریق متابعت می‌سپزند و مبنای این دو معنی بر این دو آیت است: «سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحقّ، اولم یکف بریک انه علی کلّ شیء شهید؟ الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکلّ شیء محیط»^۲.

و مردم در سه مرتبه مرتب‌اند:

مرتبه نفس و این طایفه اهل دنیا و اتباع حواس‌اند و اصحاب حجاب منکر حق‌اند، چون حقّ و صفات او را نشناسند. قرآن را سخن محمد می‌گویند و ایشان را خدای - تعالی - فرمود: «قل ارايتم ان كان من عند الله ثمّ كفرتم به من اضلّ ممّن هو فی شقاق بعید»^۳ و اگر کسی از ایشان ایمان آرد رستگار شود و از دوزخ خلاص شود.

دوم مرتبه، مرتبه قلب و اهل این مقام از آن مرتبه ترقّی کرده باشند و عقول ایشان صافی گشته و بدان رسیده که به آیات حقّ استدلال کنند و به تفکر در آیات - که افعال و تصرفات الهی اند در مظاهر آفاق و انفس - به معرفت صفات و اسمای حقّ رسند چه، افعال آثار صفات‌اند و صفات و اسما مصادر افعال، پس علم و قدرت و حکمت حقّ به چشم عقل مصفاً از شوب هوا بینند و سمع و بصر و کلام حقّ در عین انفس انسانی و آفاق این جهانی بازیابند و به قرآن و حقیقت آن معترف شوند «حتی یتبین لهم انه الحقّ» و این طایفه اهل برهان باشند و در استدلال ایشان غلط محال بود. چون به نور قدس و اتصال به حضرت واحدیت که محلّ

۱- ۷۶ / یوسف

۲- ۵۳ و ۵۴ / فصلت

۳- ۵۲ / فصلت

تکثر اسما است، عقول ایشان چنان منور شود که بصیرت گردد و به تجلیات اسما و صفات الهی بینا شود و صفات ایشان در صفات حقّ محو گردد و آنچه طایفه اول دانند این طایفه بینند. هر دو قسم را نفس ناطقه به نور قلب مزکی شود، لیکن ذوالعقل متخلّق به اخلاق الهی باشند و ذوالبصیره متحقّق به آن. پس بدخلقی از ایشان محال باشد. و همه را در مراتب خود معذور باید داشت و نرجوا ان نکون منهم.

سیم، مرتبه روح بود و اهل این مقام از مرتبه تجلی صفات گذشته و به مقام مشاهده رسیده باشند و شهود جمع احدیت یافته و از خفی نیز در گذشته و از حجب تجلیات اسما و صفات و کثرت تعینات رسته و در حضرت احدیت حال ایشان «اولم یکف بریک انه علی کلّ شیء شهید» و این طایفه خلق را آینه حقّ بینند یا حقّ را آینه خلق. و بالاتر از این استهلاک است در عین احدیت ذات و محجوبان مطلق را فرمود: «الا انهم فی مریه من لقاء ربهم» و ماندگان در مقام تجلیات اسما و صفات هرچند به سبب یقین از شکّ خلاص یافته‌اند، از لقای علی الدوام و معنی «کلّ من علیها فان و یقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»^۱ قاصرند و محتاج به تنبیه «علی انه بکلّ شیء محیط.» و به شهود این حقیقت و به معنی «کلّ شیء هالک الا وجهه»^۲ جز طایفه اخیر ظفر نیافته‌اند و در این حضرت «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»^۳ عیان است و در کلّ متعینات وجه حقّ مشهود و در وجود اسمایی و تعینات آن تنزه «فاینما تولّوا فثمّ وجه الله»^۴ محققشان شده.

گر زخورشید بوم بی‌نیروست از پی ضعف خود نه از پی اوست

اکنون از این احاطت معلوم گردد که حقّ - تعالی - از جمیع تعینات منزّه است و تعین او به عین ذات خویش و احدیت او نه احدیت عددی تا او را ثانی باشد، چنانچه سنایی - رحمه الله تعالی - گفت:

چه حسن و عقل و فهم و وهم همه متعینان اند و هرگز متعین به غیر متعین محیط نشود.

۱- ۲۶ و ۲۷ / الرحمن

۲- ۸۸ / قصص

۳- ۳ / حدید

۴- ۱۱۵ / بقره

الله اکبر أن يقَيِّده الحجي بتعَيِّن فيكون أوَّل آخر
هو واحد لا غير ثانيه و لا موجود ثمه فهو غير متكاثر
هو أوَّل هو آخر هو ظاهر هو باطن كل ولم يتكاثر

پس هر که را این مرتبه باشد حقّ - تعالی - او را از مراتب تعینات مجرد گرداند و از قید عقول برهاند و به کشف و شهود به آن احاطت رسد و آلا در حجب جلال بماند. و در سخن ساقی کوثر، امیر المؤمنین علی - رضه الله تعالی عنه - آمده است: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره» چه، اگر اشارت حسّی یا عقلی در وقت تجلّی جمال مطلق بماند، عین تعین پیدا شود و جمال عین جلال گردد و شهود نفس احتجاب، سبحان من لا یعرفه آلا هو وحده.

و انصاف آن است که هر بحثی که در عروه در نفی این معنی فرموده، دلایل آن بر نهج مستقیم و طریق برهان نیست از این جهت دانشمندانی که معقولات دانند نمی‌پسندند. و وصف خضر سرشکسته که فرموده است، از شیخ الاسلام مولانا نظام الدین هروی - سلّمه الله - پرسیدم فرمود که: «این خضر ترکمان است و بیچاره حال خضر ترجمان می‌پرسید.»

و چون در اوایل جوانی از بحث فضلیات و شرعیات فارغ شده بود و از آن بحث‌ها و بحث اصول فقه و اصول کلام هیچ تحقیقی نگشود، تصور افتاد که بحث معقولات و علم الهی و آنچه بر آن موقوف بود مردم را به معرفت رساند و از این ترددها باز رهاند. مدتی در تحصیل آن صرف شد و استحضار آن به جایی رسید که بهتر از آن صورت نیندد و چندان وحشت و اضطراب و احتجاب از آن پیدا شد.

و اجرام خلاص یافته‌اند، در تشبیه به ارواح افتاده‌اند. تا وقتی که صحبت متصوفه و ارباب ریاضت و مجاهده اختیار افتاد و توفیق حقّ دستگیر شد و اوّل این سخنان به صحبت مولانا نورالدین عبدالصمد نطنزی - قدّس الله تعالی روحه - رسید و از صحبت او همین معنی توحید یافت و فصوص و کشف شیخ یوسف همدانی را عظیم می‌پسندید. و بعد از آن به صحبت مولانا شمس الدین کیشی رسیدم. چون از مولانا نورالدین شنیده بودم که در این عصر مثل او در طریق معرفت نیست و این رباعی سخن او است:

هر نقش که بر تخته هستی پیدا است آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست

و همین معنی در توحید بیان می کرد و می گفت که: «مرا بعد از چندین اربعین این معنی کشف شد.»

و آن وقت در شیراز هیچ کس نبود که با او این معنی در میان توان نهاد و شیخ ضیاءالدین ابوالحسن را این معنی نبود و من از آن در حیرت بودم تا فصوص اینجا رسید. چون مطالعه کردم، این معنی باز یافتم و شکر کردم که این معنی طریق موجود است و بزرگان به آن رسیده‌اند و آن را یافته‌اند. و همچنین به صحبت مولانا نورالدین ابرقوهی و شیخ صدرالدین روزبهان بقلی و شیخ ظهیرالدین بزغش و مولانا اصیل الدین و شیخ ناصرالدین و قطب الدین، ابنا ضیاءالدین ابوالحسن، و جمعی بزرگان دیگر رسیدم. همه در این معنی متفق بودند و هیچ یک مخالف دیگر یک نه. اکنون به قول یک کس خلاف آن قبول نمی توان کرد. با آن که تا چون خود به این مقام نرسیده بودم، هنوز دل قرار نمی گرفت. تا بعد از وفات شیخ الاسلام مولانا و شیخنا نورالمه و الدین نطنزی، مرشدی که بر او دل قرار گیرد نمی یافت، هفت ماه در صحرائی که آبادانی نبود در خلوت نشست و تقلیل طعام به غایت کرد تا این معنی بگشود و بر آن قرار گرفت و مطمئن شد، و الحمدلله علی ذلک. و هر چند خدای - تعالی - گفت: «فلا تزکوا انفسکم»^۱ لکن فرمود: «اما بنعمه ربک فحدث!»^۲

بعد از آن چون در بغداد به صحبت شیخ بزرگوار، شیخ نورالدین عبدالرحمان اسفراینی - قدس سره - رسیدم، انصاف می داد و می فرمود که: «مرا حق - تعالی - علم تعبیر وقایع و تأویل منامات بخشیده است به مقامی برتر از این نرسیده‌ام، به مجرد آن بحثها که بر طریق معقول و نهج مستقیم نیست ترک این معنی که به شهود می آید، نمی توان کرد»

و نیز سخن شیخ عبدالله انصاری - قدس سره - همه این است و آخر جمیع مقامات در درجه سیم به توحید صرف رسانیده. و در سخن شیخ شهاب الدین سهروردی چند موضع تصریح فرموده است، چنانچه در شرح سخن امام محقق جعفر صادق - رضی الله تعالی عنه - آمده است که: «انّی اکرر آیه حتی أسمع من قائلها.» فرمود که او زبان خویش در این معنی چون شجره موسی یافت که: انّی انا الله^۳ از او شنید و اگر متعین بودی در دو صورت چگونه

۱- ۳۲ / نجم

۲- ۱۱ / الضحی

۳- ۳۰ / قصص

ظهور یافتی؟ و در قرآن مجید «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله»^۱ چگونه صادق بودی؟ و در حدیث پیغمبر - صلی الله علیه و سلم - : «لودلی أحدکم حبله لهبط علی الله» کی راست آمدی؟ و با هر که به عالم است أقرب از حبل الوریث کی بودی؟ آخر در این معنی نظر باید کرد که به نص قرآن ثالث ثلاثه کفر است، که «لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثه»^۲ و رابع ثلاثه صرف ایمان است و توحید: «ما یکون من نجوی ثلثه الا هو رابعهم»^۳ چه اگر ثالث ثلاثه بودی متعین بودی و یکی از ایشان، اما رابع ثلاثه آن است که به وجود حقانی خویش که به حکم «ولا ادنی من ذلک و لا اکثر الا هو معهم»^۴ ثانی واحد و ثالث اثنین و رابع ثلاثه و خامس اربعه و سادس خمسسه است، یعنی محقق حقایق این اعداد و با همه بی مقارنت و غیر همه بی مزایلت، چنانچه امیرالمؤمنین علی - کرم الله تعالی وجهه - فرموده است که: «هو مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله».

و این ضعیف در آن مدت که صحبت با خواجه جهان - عزت انصار دولته - می داشت، هر چند بعضی طعن می زدند، حق علیم است که بدین سبب بود که در استعداد او معنی «یکاد زیتها یضییء و لو کم تمسسه نار»^۵ می یافت و اعتماد کلی بر آن داشت که او به سخنان مخالفان، از حق برنگردد. و دعاگو نیز اگر به عیان نیافتی و قول چندین بزرگ در این معنی متوافق و متطابق نیافتی، این بیان را مکرر نکردی و دلایل بسیار نگفتی بر این معنی، چنانکه در اول شرح فصوص و غیره بیان افتاده است. تا دانشمندان محقق که اصحاب فهم ذکی باشند با شما تقریر کنند از تطویل و املاال احتراز کردم، و من لم یصدق الجملة هان علیه ان لا یصدق التفصیل.

حق - تعالی - همگان را هدایت سوی جمال خویش کرامت کناد، «و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین»^۶ و الله الموفق و المعین.

۱- ۸۴ / زخرف

۲- ۷۳ / مائده

۳- ۷ / مجادله

۴- ۷ / مجادله

۵- ۳۵ / نور

۶- ۲۴ / سبا

جواب مکتوب وی که شیخ رکن الدین علاءالدوله بر ظهر آن نوشت و به کاشان فرستاد

قل الله ثم ذرهم... الایه^۱، بزرگان دین و روندگان راه یقین به اتفاق گفته‌اند: «از معرفت حق برخوردار کسی یابد که طیب لقمه و صدق لهجه شعار و دثار او باشد.» چون این هر دو مفقود است از این طامات و ترهات چه مقصود؟

فاما آنچه از شیخ نورالدین عبدالرحمان اسفراینی - قدس روحه - روایت کرده است، مدت سی و دو سال شرف صحبتش یافته‌ام. هرگز این معنی بر زبان او نرفت، بلکه پیوسته از مطالعه تصنیفات ابن العربی منع فرموده، تا حدی که چون شنیده است که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین - رحمهما الله تعالی - فصوص جهت بعض طلبه درس می‌گویند، به شب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدرید و منع کلی کرد. دیگر آنچه به فرزند اعظم، صاحب قرآن اعظم - امده الله بجند التوفیق و أفرعین قلبه بنور التحقیق - حواله کرده، بر زبان مبارکش رفت که: من از این اعتقاد و معارف بیزارم.

ای عزیز! در وقت خوش خود بر وفق اشارت کتاب فتوحات را محشی می‌کردم، بدین تسبیح رسیدم که گفته است: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها.» نوشتم که: «ان الله لا يستحیی من الحق، ایها المسبح! لو سمعت من احد انه يقول: فضله الشیخ عین وجود الشیخ، لا تسامحه البتة، بل تغضب علیه، فكیف یسوغ لعاقل ان ینسب الی الله هذا الهدیان؟ تب الی الله توبه نصوحاً لتنجو من هذه الورطه الوعره الّتی یستنکف منها الدهریون و الطبیعیون و الیونانیون و الشکمانیون! و السلام علی من اتبع الهدی.»^۲

اما آنچه نوشته بود که: «در عروه برهان بر نهج مستقیم نیست.» چون سخن مطابق واقع باشد، خواه به برهان منطقی راست باش، گو خواه مباش. و چون نفس را اطمینان در مسأله‌ای حاصل شود و مطابق واقع باشد و شیطان بر آنجا اعتراض نتواند کرد، ما را کافی است. و الحمد لله علی المعارف الّتی هی تطابق الواقع عقلاً و نقلاً، بحیث لا یمکن للنفس. تکذیبها و للشیطان تشکیکها و یطمئن القلب علی وجوب وجود الحق و وحدانیته و نزاهته. و من لم یؤمن بوجوب وجوده فهو کافر حقیقی و من لم یؤمن بوحدانیته فهو مشرک حقیقی و من لم یؤمن بنزاهته من جماع ما یختص به الممكن فهو ظالم حقیقی، لانه ینسب الیه ما لا یلیق بکمال

۱- ۹۱/ انعام

۲- ۴۷/ طه

قدسه و الظلم وضع الشئ فی غیر موضعه و لذلك لعنهم الله فی محکم کتابه بقوله: «ألا لعنه الله على الظالمين.»^۱ سبحانه و تعالی عما یصفه به الجاهلون.

فصل بالخیر، چون نوبت دوم که مکتوب مطالعه کردم نظر بر رباعی کیشی افتاد، به خاطر آمد که آنچه در آن مقام مکشوف شده است و بدان مبتهج گشته که بر حقیقت آن اطلاع یافته، آن است که روزی چند در اوایل، این ضعیف در آن مقام افتاد و خوش آمدش آن مقام، ولیکن از آن مقام بگذشت. یعنی چون از بدایت و وسط مقام مکاشفه درگذشت و به نهایت مقام مکاشفه رسید، غلط آن أظهر من الشمس معلوم شد و در قطب آن مقام یقینی پیدا شد که شک را در آنجا مدخل نیست. پس ای عزیز! می شنوم 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 مویزی چند بفریبند تا به مکتب روند، به معارفی چند که چون خرف باشد، بازمانند و اکثر آیات بینات قرآن را جهت آیتی چند معدود متشابه تأویل کنند. چنانکه آیت محکم این آیت است که «قل انما انا بشر مثلکم»^۲ و اخواتها، این را تأویل کنند و «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»^۳ مقتدا سازند و ندانند که جهت تفهیم خلق تا خصوصیت رسول بدانند فرموده است. چنانچه پادشاهی که مقربی را به مملکتی فرستد گوید: «دست او دست من است و زبان او زبان من.» و شیخ نیز که مریدی را به ارشاد قومی فرستد در اجازت او همین نویسد که: «دست او دست من است.» غرض آن که از آیت «ألا لعنه الله على الظالمين»^۴ غافل شدن و از آیت «ان الشیطان لکم عدو فاتخذوه عدوا»^۵ و امثالها اعراض کردن و تمسک به آیت «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»^۶ کردن و ندانستن که مراد آن است که: هو الاول الازل لیتهیه الیه سلسله الاحتیاج فی الوجود فضلاً عن شیء آخر و هو الآخر الأبدی بانّه الیه یرجع الأمر کلّه و هو الظاهر فی اثاره الظاهره بسبب أفعاله الصّادره عن صفاته الثّابته لذاته و هو الباطن فی ذاته لاتدرکه الأبصار

۱- ۱۸ / هود

۲- ۱۱۰ / کهف

۳- ۱۷ / انفال

۴- ۱۸ / هود

۵- ۶ / فاطر

۶- ۳ / حدید

و لا یعرف ذاته الا هو. و قد صحَّ عن النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: « كَلَّ النَّاسُ فِي ذَاتِ اللهِ حَمَقِي. اِي فِي مَعْرِفَةِ ذَاتِهِ » وَ قَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : « تَفَكَّرُوا فِي الْاِءِ اللهُ وَ لَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللهِ! »

آمدیم با سر سخن، چون در وسط مقام مکاشفه مثل آن معرفت که در رباعی کیشی خواندند حاصل آمد و آن آن بود که حق در صورت دریایی در نظر آمد که به صفت مواجی و مثبتی و ماحیی متّصف است و دوایر همچون مخلوقات، بعضی وسیع و بعضی ضیق. تنعم بعضی که مظهر لطف‌اند به قدر سعت دایره و استقامت و بعضی که مظاهر قهرند تألم ایشان از ضیق دایره و انحراف. و به صفت مثبتی بعضی را اثبات می‌کند و به صفت ماحیی بعضی را محو می‌کند و به صفت مواجی باز دوایر را به تجدید پیدا می‌کند. تا چون قدم در نهایت مقام مکاشفه نهادم، باد حقّ الیقین وزید و شکوفه‌های معارف بدایت و وسط را ریزانید و ثمره حقّ الیقین از غلاف عین الیقین بیرون آمد. ای عزیز من! علم مجرد - که اعتقاد جازم مطابق واقع است - نسبت به شریعت دارد و علم الیقین به بدایت مقام مکاشفه و عین الیقین به وسط مقام مکاشفه و حقّ الیقین به نهایت مقام مکاشفه. و حقیقت حقّ الیقین که عبارت از یقین مجرد است لقله - تعالی - : « وَ اَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ! »^۱ به قطب درجات مقام مکاشفه تعلق دارد و هر که بدینجا رسد هر چه گوید من جمیع الوجوه مطابق واقع باشد. و آنچه نموده که آخر همه مقامات در منازل سایرین توحید است، نه همچنان است، بلکه او در هشتادم مقام افتاده است. آخر المقامات المائة العبوده و هو عود العبد الی بدایه حاله، من حیث الولایه المفتوح و اوها دائراً مع الحقّ فی شئون تجلیاته تمکناً. از جنید پرسیدند که: «مانهایه هذا الأمر؟» قال: «الرجوع الی البدایه.»

ای عزیز! در بدایت و وسط مقام توحید، خاصه در خلال سماع، امثال این رباعی ها بسیار بر قوال داده باشم و در آن ذوق مدتها بمانده، یکی این است:

این من نه منم اگر منی هست تویی و در بر من پیرهنی هست تویی
در راه غمت نه تن به من ماند نه جان و در زان که مرا جان و تنی هست تویی

و در آن مقام حلول کفر می‌نمود و اتحاد توحید، گفته بودم:

«أنا من أهوى و من أهوى أنا» ليس فى المره شىء غيرنا
قدسهى المنشد اذا أنشد «نحن روحان حللنا بدنا»
أثبت الشركه شركاً واضحاً كل من فرق فرقاً بيننا
لا اناديه و لا أذكره أن ذكرى و ندائى «يا أنا!»

الى آخره...

بعد از آن چون قدم در نهایت مقام توحید نهادم غلط محض بود. الرجوع الى الحق خير من التمداد فى الباطل بر خواندم. ای عزیز! تو نیز اقتدا بر همین کن! و چون نظر بر قول خدای - تعالی - افتاد که «و لاتضربوا لله الأمثال»^۱ بکلی محو آن مثال کردم. والسلام.^۲

احتمالات مختلف درباره مخالفت علاءالدوله با ابن عربی

مخالفت ظاهری و لفظی (مناقشه لفظی)

بر این اساس وحدت وجود در نگاه علاءالدوله با وحدت شهود کاملاً منطبق است و می توان عینیت وحدت شهود و وحدت وجود را مطرح کرد. این قول به این گونه توجیه می شود که نزد غالب عرفا - بخصوص در مکتب ابن عربی - این دو از هم جدایی ندارند و اساساً علم حضوری غیرقابل خطاست. به عبارت دیگر قائلان به وحدت شهود معتقدند نیافتن (ندیدن کثرت) دلیلی بر نبودن نیست و عدم رؤیت وجود برای غیرحق بر نبود وجودی غیرحق دلالت ندارد. اما عارفان مدعایی فراتر از این دارند؛ ایشان معتقدند شهود هلاکت و جنبه سراب بودن ماسوی و فنای غیر از سویی و رؤیت وجود لانهایی حق از سوی دیگر نصیب ایشان گردیده و این رؤیت اعتباری بودن کثرات و غیرحقیقی بودن آنها به علم حضوری خطاناپذیر واقع شده است، بنابراین می توان گفت تفاوت وحدت شهود و وحدت وجود در آن است که: اولاً) وحدت شهود یا فنای از خلق، حال یا مقامی است که به اعتقاد عارفان، در آن غیرازحق چیزی مشاهده نمی کنند حال آنکه وحدت وجود با آنکه از تجارب عرفانی برآمده، اما باوری اساساً وجود شناختی و نظریه ای در باب وجود است که متعلق

۱- ۷۴/ نحل

۲- نفحات الانس من حضرات القدس، صص ۴۹۲-۴۸۳.

اندیشه و اعتقاد واقع می‌شود. ثانیاً) مفاد اولی (وحدت شهود) آن است که عارف چیزی غیرخدا را ندیده، حال آنکه مفاد وحدت وجود آن است که وجودی غیرخداوند موجود و متحقق نیست. تشبیهی که برای وحدت شهود می‌توان آورد، محوشدن نور (واقعی) ستارگان هنگام طلوع آفتاب است که در این حال می‌توان سرود: همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند.

اما تعبیری که برای وحدت وجود به کار برده می‌شود از جمله سایه و شاخص یا آینه (صورت در آن) و صاحب صورت است که ارتباط امری حقیقی و امری مجازی را بیان می‌دارد. (نه ارتباط دو امر واقعی را)^۱

فخری میلاپوری نیز قائل است که نزاع لفظی است و در این باره می‌گوید: «اگر کسی در سخنان شیخ محی الدین و شیخ صدرالدین و شیخ رکن الدین علاءالدوله سمنانی قدس الله سرهم تأمل کند، بخصوص در کتب شیخ صدرالدین که در بحر شیخ محی الدین و مبین حقایق کلام اوست. بیقین بدانند که میان شیخ محی الدین و شیخ علاءالدوله سمنانی قدس الله روحه بلکه میان هیچ یک از کامل عارفان در این مسأله خلاف حقیقی نیست و مناقشه لفظی و اصطلاحی است.

عباراتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر^۲

شیخ محی الدین در فتوحات فرموده: «ان الوجود هو الحق المنعوت بکل نعت». شیخ علاءالدوله سمنانی در حاشیه نوشته «ان الوجود الحق هو الحق تعالی لا الوجود المطلق و المقید». و ظاهراً آن است که مراد شیخ محی الدین نیز همین است که وجود حق حقیقی اوست یعنی وجود بحت نه وجود عام بدلیل آنچه که از انشاءالدوائر و فصوص نقل کرده شد پس اعتراض وارد نباشد و اگر حمل بر وجود عام کنیم هو الحق المنعوت بکل نعت نیز راست باشد برآن وجه که از انشاءالدوائر نقل کرده شد در مرتبه ثالث که وجود عام است و هو الحق المخلوق به و مؤید وجه ثانیه تعمیم المنعوت بکل نعت چرا که ذات حق منعوت بکل نعت نیست و از بعضی نعوت ممکنات و محدثات منزّه است باتفاق و وجود عام که در قدیم، قدیم است و

۱- مبانی عرفان نظری، صص ۱۲۷-۸.

۲- اصل الاصول، ص ۹۲.

در حادث، حادث و در نعوت تابع موصوف است منعوت بكل نعوت است چنانچه در تحت امور عامه گذشت و ذات نیز که منعوت است منعوت کمال از جهت وجود عام است و آلتا مرتبه اطلاق صرف موسوم نیز که منعوت به هیچ نعت نیست الا نعوت سلبيه که تنزیه صرف است و «تدبیر تفهم»^۱

سوء فهم

این نظریه بر آن است که وحدت شهود از سوی کسانی مطرح شده است که نظریه وحدت وجود را بد فهمیده‌اند. نتوانسته‌اند این نظریه را با مبانی عقلی و نقلی توجیه کنند لذا به طرح نظریه وحدت شهود در برابر وحدت وجود اقدام کرده‌اند. بعضی از اهل تحقیق بر این باورند که نزاع علاءالدوله و ابن عربی مناقشه لفظی است و این نزاع ناشی از فقدان یک اصطلاح مشخص در باب وجود و ظهور است.^۲

اما به نظر می‌رسد این توجیه با عبارات علاءالدوله سازگار نیست؛ چرا که علاءالدوله همچنان بر استفاده ابن عربی از عبارت «وجود مطلق» و عین دانستن آن با همه اشیاء معترض است و عینیت حق تعالی که وجود بحث است را با ممکن الوجود جمع نمی‌داند.

عدم درک نظریه وحدت وجود

از نظر ابن عربی وحدت وجود و درک این امر «طوری است و رای طور عقل» شاید به همین دلیل باشد که نراقی نیز می‌گوید «عقل آنچه را از عبارات عرفا در بیان وحدت وجود به اذهان قاصر ما می‌رسد، قبول نمی‌کند و رد می‌نماید و بعید نیست که غرض آنان معنی دیگری داشته باشد غیر از آنچه ما می‌فهمیم، یعنی معنای صحیحی باشد که جز از راه مکاشفه به ادراک درنیاید 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».^۳

۱- همان، صص ۹۳-۹۲.

۲- امام خمینی، جامع منقول، معقول و مشهود، جوادی آملی، عبدالله؛ در اشراق، نشریه کنگره اندیشه‌های امام خمینی، تهران، شماره ۵، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳.

۳- قره‌العیون، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۵۸۵.

به همین دلیل بعضی از اهل تحقیق قائلند که وحدت شهود گام قبل از وحدت وجود است. از این بالاتر مقامی است که در آن مقام عارف واصل بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ غیری از او سهمی از بود ندارد و هرچه جز اوست، نمود است بدون اینکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آینه همان وجود واحد ببیند.^۱

براساس وحدت شهود، سالک در سیر و سلوک خویش به مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی هوشیاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند.^۲

براساس وحدت شهود، سالک و موحد حقیقی نظر خود را از اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه منصرف می‌سازد و چون متوجه ظهورات قدرت لایزال خداوندی شود، تمام اضافات اسقاط می‌شود و جز حق سبحانه و تعالی چیز دیگری در نظر او باقی نمی‌ماند.^۳

براساس این نظریه، وحدت وجود سری از اسرار است و می‌توان آن را جزو «علم الاسرار» دانست ولی وحدت شهود مربوط به حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان و روح او ایجاد شده و جزو «علم الاحوال» است. گرچه احوال از محسوساتی نیستند که همه کس قوه احساس و ادراک آن را داشته باشد و هرچند 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.^۴

شبلی نعمانی درباره وحدت وجود چنین می‌گوید: «این خیال در بادی امر از استیلائی عشق حقیقی پیدا شده است یعنی وقتی که نشئه محبت بر ارباب عرفان و شهود غلبه پیدا نموده، در آن عالم، سوای معشوق حقیقی (صانع کل) چیزی به نظر آنها نمی‌آمده است. شعر و شاعری همین حالت را مجسم کرده از نظر ما می‌گذراند و این را وحدت شهود می‌گویند لیکن همین

۱- تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۴۰.

۲- ماجرای فکر در جهان اسلام، ص ۲۰۹.

۳- همان؛ ج ۳، ص ۲۲۹.

۴- نظریه وحدت وجود، کاکائی، قاسم؛ شیخ علاءالدوله سمنانی فصلنامه اندیشه دینی، شماره اول، شیراز، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷.

خیال رفته ترقی کرد تا به وحدت وجود رسید، تا به اینجا که سوای خدا در حقیقت چیزی از اول تا آخر موجود نیست یا این طور بگویید که آنچه در عالم به نظر می‌رسد خداست و بس.^۱

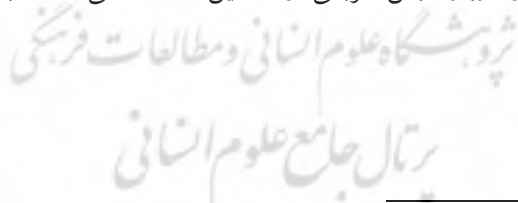
تأثیرات روحی و روانی

همچنانکه قبلاً ذکر شد علاءالدوله در بین عارفان جایگاه بسیار والایی دارد به گونه‌ای که قطب هفدهم سلسله ذهبیه است. حال این شخص وقتی بر خورد تند عبدالرزاق کاشانی را مشاهده می‌کند که در انتقاد بر علاءالدوله می‌گوید: «بحثی که در عروه در نفی این معنی فرموده دلائل آن بر نهج مستقیم و طریق برهان نیست. از این جهت دانشمندانی که معقولات دانند نمی‌پسندند.»^۲ و آنچه که وی در انتهای نامه خود آورده است. «حق تعالی همگان را هدایت سوی جمال خویش کرامت کند «و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین والله الموفق و المعین»^۳. - و نیز تأثیرات بسیار شدید ابن عربی بر امثال عبدالرزاق را می‌بیند تا حدی که ابن عربی و نظریات ایشان را غیرقابل نقد می‌دانند، سخت بر می‌آشوبد و شدیداً در مقابل ابن عربی و آثار او قیام می‌کند و نظر استاد خود شیخ عبدالرحمن اسفراینی را نیز بر این امر گواه می‌گیرد.^۴

نزاع معنوی

مشابَهت وحدت وجود با تناسخ بودایی و حلول و اتحاد مسیحی

نظر برخی محققین بر این است که مشابَهت وحدت وجود با آیین بودا باعث شده است که علاءالدوله بر ابن عربی خرده بگیرد: «سمنانی با آیین بودا آشنا بود و از آن دوری می‌جست. احتمال دارد که نظر بعدی او درباره ابن عربی از همین جا ناشی شده باشد. همچنانکه



۱- شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران، ج ۵، تهران، ۱۳۱۸، ص ۱۰۹.

۲- خمخانه وحدت، ص ۷۸.

۳- همان جا.

۴- مصنفات فارسی، سمنانی، صص ۶-۳۴۲.

شواهدی وجود دارد که بیانگر این است که سمنانی بین آیین بودا و وحدت وجود نوعی مشابهت احساس می‌کرد.^۱

همچنین یکی دیگر از علل مخالفت علاءالدوله با ابن عربی شاید احساس خطر حلول بوده که علاءالدوله به شدت با آن مبارزه می‌کرده است. «سمنانی نه تنها با آیین بودا به مبارزه برخاست بلکه مسیحیت را نیز رد می‌کرد، چون به اعتقاد او، مسیحیت با خطر حلول و اتحاد مواجه است. ولی باز هم در اینجا انتقاد او در سطحی بسیار فراتر از بحث و گفتگوی عادی است زیرا مسلماً برای او مسیحیت یا حلول، مرحله‌ای از تجربه عرفانی است که عارف خود را با الوهیت متحد می‌بیند.^۲

مخالفت متکلمان و شریعت مدارانه با نظریه‌ای فیلسوفانه

بررسی آثار علاءالدوله نشان می‌دهد که وی متکلمی شریعتمدار است به گونه‌ای که دفاع عقلانی از شریعت محمدی را وظیفه خود می‌داند. معروف ترین اثر ایشان «العروه لاهل الخلوه و الجلوه» است در این اثر، نظریات کلامی خویش را به خوبی ذکر می‌کند.

ایشان بنابر رؤیایی از پیامبر راجع به احوال بعضی از فیلسوفان و متکلمان سؤال می‌کند و حضرت پیامبر (ص) در پاسخ، ابن سینا را اهل آتش می‌داند. سهروردی را نیز حیران در وادی ضلالت می‌داند و در نتیجه اهل جهنم؛ زیرا وی بیشتر تابع ابن سیناست اما درست همین جا از متکلمانی چون ابوحامد غزالی و امام الحرمین جوینی و ابوالحسن اشعری دفاع کرده، آنان را ناصر دین خدا و اهل حکمت می‌داند.^۳

ایشان سخن شطح گونه حلاج را نیز نمی‌پسندد. البته قائل است که حلاج با توبه از دنیا رفته است. «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.^۴»

ترجیح طریق محبت و عشق بر طریق معرفت

1_ Semnani on Wahdat al_wujud , Landolt , Hermann ,collected papers on Islamic Philosophy and mysticism , Tehran , 1971 , P.95

2_ loc. cit.

۳- چهل مجلس، صص ۶-۱۸۴.

۴- همان ؛ ص ۱۴۲.

عارفان در مشرب عرفانی خود دوگونه‌اند: بعضی بر راه عشق و محبت اصرار ورزیده، این طریق را برتر از راه معرفت رساننده به مقصود می‌دانند و بعضی دیگر راه معرفت را ترجیح می‌دهند. گرچه بین این دو راه نمی‌توان کاملاً مرز مشخصی تعیین کرد چرا که تجربه محبت نتیجه و مولود معرفت است و معرفت نیز موجبات افزونی محبت را فراهم می‌کند. اما به هر حال از نوع تأکیدی که عارف بر مطلبی دارد مشرب عرفانی او فهمیده می‌شود. عارف سمنانی برای بیان تجربیات عرفانی خویش طریق محبت را بیشتر می‌پسندد. شاید به همین دلیل باشد که در همان حال که به ابن عربی حمله می‌کند بیان شاعرانه مولوی رامی‌پسندد و می‌گوید: «خوش کسی بوده است. هرچند در سخن‌های او نشان تمکین و استقامت نیافتم اما خوش وقتی داشته است و من هرگز سخن او نشنوده‌ام که وقت من خوش نشده باشد.»^۱

در طریق محبت، آدمی به خدا عشق می‌ورزد و خداوند متعلق عشق واقع می‌شود ولی در طریق معرفت «وجود مطلق» متعلق معرفت آدمی قرار می‌گیرد و آن معرفت، معرفتی خشک و بی‌روح و عبوس است. بنابراین انسان با خدا به وحدت و یگانگی معرفتی نمی‌رسد بلکه بین خود و خدا جدایی و بینویتی نمی‌بیند. علاءالدوله در این باره چنین می‌سراید:

در دایره غم تو پرگار منم بر مرکز جان نقطه اسرار منم
در چار سوی عشق تو ای جان جهان وصل تو به جان و دل خریدار منم^۲

رعایت حد اعتدال در تنزیه و تشبیه

در تفکر علاءالدوله سمنانی وجه تنزیهی خداوند بیشتر نمایان است تا تشبیه. ایشان باب چهارم کتاب معروف خود «العروه لاهل الخلوه والجلوه» را به اثبات تنزیه حق تعالی اختصاص می‌دهد و می‌گوید: «همچنانکه بیان کردیم که واجب است اثبات ذات واجب الوجود، از برای انتهای سلسله احتیاج در وجود و در فیضان جود، تا باشد عطای جود وجود آثار ممکن الوجود که متساوی الطرفین می‌باشد در بود و نابود، همچنین لازم است و واجب

۱- همان، ص ۳۶۰.

۲- خمخانه وحدت، ص ۶۶.

که بدانی و اعتقاد کنی که هیچ مخلوقی از ملائکه و انس و جن در تقرب حضرت عزت به مرتبه‌ای نرسد که نام و معنی بندگی او را زیادت شود.^۱

همین رعایت وجه تنزیهی حق بود که امثال سرهندی را به تبع از علاءالدوله بر آن داشت که به دنبال حفظ تعالی و تمایز مطلق خدا از جهان صلاهی «وحدت شهود» سر دهند و بر این عربی بشورند.^۲

رعایت ادب مقام الهی

از آنجا که علاءالدوله متکلمی شریعتمدار است سعی بلیغ دارد که حتی در جایی که دم از وحدت می‌زند حافظ حریم الهی باشد و ادب مقام را رعایت کند. از این رو سخنانی که ظاهر آن بی ادبی به مقام الوهی باشد را نمی‌پسندد و حتی مطالعه گفتاری از این قبیل را خصوصاً برای مبتدیان مضر می‌داند و در این باره می‌گوید: بعضی از بزرگان خود واقعاتی نوشته‌اند که مبتدیان را بس مضر باشد. مثل محی الدین اعرابی^۳ که گفته «رأیت ربی تبارک و تعالی علی صورة الفرس» و جای دیگر همو گفته «رأیت ربی جالساً علی کرسیه فسلم علی فاجلسنی علی کرسیه و قام بین یدی و قال أنت ربی و انا عبدک» و بزرگی دیگر نیز 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 است از سالک، اما بایست که شرح آن نیز نوشتندی تا خلق در تشویش نیفتانند.^۴

در نتیجه علاءالدوله قائل است که گاهی برای سالک در اثنای طریق تجربه‌ای اتفاق می‌افتد اما باید سعی کند که در بیان آن ادب الهی را مراعات کند و در صورت بیان با توضیح وافی، مفهوم آن مطلب را برای دیگران روشن سازد.

۱- العروه لاهل الخلوه، ص ۲۶۴.

2- Cf. , Rumi and wahdat al wujud in Poetry and Mysticism in Islam,. chittic, William C ed. Amin Banani and Richard Horannisian, Cambridge University Press, 1994, P. 90

۳- علاءالدوله اینجا محی الدین ابن عربی را با عنوان «اعرابی» ذکر می‌کند شاید به دلیل تعریض و اعتراض بر او باشد.

۴- چهل مجلس، ص ۱۶۳.

عدم مطابقت وحدت وجود با ظواهر کتاب و سنت

یکی از کسانی که از وحدت وجود ابن عربی شدیداً دفاع کرده و به مقوله وحدت وجود و وحدت شهود پرداخته است. فخری میلاپوری است. وی ضمن سؤالات و پاسخ‌هایی در این زمینه اشکالات و انتقادات وحدت شهودی‌ها را پاسخ می‌دهد. «سؤال: قول به وحدت شهود به کتاب و سنت اولی می‌نماید زیرا که ضمایر انا و انت و هو و خالق و خلق و رب و عبد و صفات الوهیت از قهر و غلبه و صفات عبودیت از کفر و ایمان و طاعت و عصیان به شرح و بسط در کتاب و سنت مذکور است و این هم مشعر به غیریت خالق و مخلوق است پس این همه امتیاز مراتب بر هم می‌خورد؟»

جواب: قائلین به وحدت وجود هم آن قدر غیریت که مناظ ترتب احکام و آثار ایشان شود اثبات می‌کنند. انصاف باید کرد آیا هیچ کسی از صوفیه بوده است که وجودات خاصه اشیاء را که مبدأ ترتب احکام آثار ایشان است انکار کرده باشد و قایل نشود که الشمس مشرقه و النار محرقه و الصلوه حسنه و الزنا سیئه و الرب غنی و العبد فقیر، این چنین قضایا را ابله و صبیان انکار نکنند، عقلا و عرفا چگونه انکار کنند لکن نزد ایشان غیریت بوجهی منافی نیست عینیت بوجهی را که مصداق قول به وحدت وجود است.^۱

البته ایشان بر این قول است که مناقشه شیخ علاءالدوله و محی الدین ابن عربی نزاع لفظی است که در عنوان لفظی بودن نزاع مطرح شد.

نتیجه

پس از طرح احتمالات ممکن در باب علل مخالفت علاءالدوله با ابن عربی این سؤال مطرح است که کدام یک از علت‌های مذکور در نزاع بین این دو عارف صادق است و یا از قوت بیشتری برخوردار است؟

به نظر می‌رسد که نظریه عینیت وحدت وجود و وحدت شهود و لفظی بودن مناقشه را به گونه‌ای که مطرح شد نمی‌توان پذیرفت چرا که در این صورت باید همچون بعضی از نویسندگان قائل شویم که علاءالدوله مقصود ابن عربی و قائلین به وحدت وجود را نفهمیده است. نگارنده با توجه به جایگاه علمی شیخ سمنانی و نظریات او این نسبت را صحیح نمی‌داند.

۱- اصل الاصول، ص ۹۱.

لندلت معتقد است که اعتقاد منفی سمنانی علیه ابن عربی را نباید به سادگی برعکس العمل متکلمی شریعتمدار نسبت به بیانات جسارت آمیز عارف و فیلسوفی حقیقت مدار حمل کرد بلکه باید اعتراض بعضاً گزنده او را در قالب سنت عرفانی که بدان تعلق دارد ادراک نمود، همان روش عرفانی که به نظر می‌رسد به زبان دیگری غیر از روش عرفانی ابن عربی سخن می‌گوید. به احتمال قوی همان سنت عرفانی زمینه ساز آن چیزی شد که بعدها شیخ احمد سرهندی تحت عنوان وحدت شهود در مقابل وحدت وجود ابن عربی مطرح کرد.^۱

بنابراین، مبنای علاءالدوله و ساختار فکری او متفاوت از ابن عربی است. رویکرد محی‌الدین ابن عربی به وحدت رویکردی وجودشناسانه^۲ و معرفت شناسانه^۳ است اما رویکرد علاءالدوله رویکردی روان شناسانه^۴ است به عبارت دیگر نگاه ابن عربی به خدا، جهان و انسان، نگاهی متفاوت با علاءالدوله است. وحدتی که ابن عربی از آن دم می‌زند بیشتر ناظر به وحدت آفاقی و عینی^۵ است اما وحدتی که علاءالدوله مطرح می‌کند، وحدتی انفسی و ذهنی^۶ است.

نظریه وحدت شهود، بحث وحدت را از جنبه عینی به جنبه ذهنی برده، مدعی است که این مسأله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می‌یابد. بدین معنی که وی همه چیز را یکی می‌بیند ولی در هنگام تعبیر چه بسا دچار سوء تعبیر شده طوری از آن تجربه یاد کند که موهوم وحدت وجود باشد و حال آنکه آن تجربه چیزی بیش از وحدت شهود نبوده است. بیشتر انتقادات شیخ علاءالدوله سمنانی بر ابن عربی نیز از همین ناحیه است.^۷

1- Landolt , art. cit. , P.94

2- Antological

3- Epistemological

4- Psychological

5- Objective

6- Subjective

۷- وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، ص ۲۴۴.

مستشرقانی همچون ماسینیون و نیکلسون نیز بر همین عقیده‌اند و جملات شطحیه منقول از بایزید و حلاج و حتی ابن فارض را حمل بر وحدت شهود می‌کنند.^۱ بنابراین کسانی که سعی کرده‌اند کلام علاءالدوله را کاملاً توجیه کنند که با عبارات ابن عربی همخوان شود یا بالعکس، سعی کرده‌اند کلام ابن عربی را به گونه‌ای با نظریه وحدت شهود علاءالدوله همسان سازند به نتیجه نمی‌رسند، زیرا گرچه دیدگاه علاءالدوله نسبت به شخص ابن عربی در پایان عمر قدری متعادل شد اما ایشان به هیچ وجه از مخالفت خود با «وحدت وجود» ابن عربی برنگشته و پشیمان نشده است. البته تأثیر شرایط زمانی و فرهنگ رایج زمان علاءالدوله را در تشدید مخالفت او نباید نادیده گرفت. ایشان خطر بودایی‌گری، تناسخ، حلول، اتحاد را به شدت احساس می‌کرد تا جایی که در این زمینه با حاکم ایلخانان به محاجه برمی‌خواست و درگیر می‌شد.

جریان وحدت شهود پس از شیخ علاءالدوله

کسی که پس از شیخ سمنانی بیشترین نزاع را با ابن عربی داشته و از توحید شهودی دفاع کرده احمد سرهندی است که به قول فخری میلاپوری «قدوه قائلان و امام ذهابان به وحدت شهود است»^۲

اما قبل از آنکه به افکار وی در این زمینه بپردازیم، اشاره‌ای مختصر به میرسید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۳) خالی از لطف نیست؛ زیرا هموست که با واسطه شاگرد شیخ سمنانی است و توانست تأثیر قابل ملاحظه‌ای در ترویج کبرویه و اندیشه‌های سمنانی در دیار هند بگذارد.

میرسید علی همدانی

در بین مشایخ کبرویه بعد از شیخ علاءالدوله که پیروان او رکنیه خوانده شدند جالب‌ترین سیمایی که از لحاظ ادب صوفیه هم حثیت قابل ملاحظه‌ای دارد، امیرسید علی همدانی است که پیروان او بیشتر به «همدانیه» خوانده می‌شوند از طوایف کبرویه. وی هر چند به موجب

۱- نک: همان، ص ۲۴۵.

۲- اصل الاصول، همان، ص ۲۲۱.

بعضی روایات در سال‌های جوانی خویش اواخر عهد حیات شیخ علاءالدوله را هم دریافت؛ در واقع خرقة کبرویه را از دو مرید شیخ، علی دوستی و محمود مزدقانی دریافت.^۱ توجه به تعلیم محی الدین بن عربی هم در نزد وی یک نقطه عطف دیگر در طریقه کبرویه محسوب می‌شود و رساله او «حل النصوص» در شرح فصوص که ظاهراً مبتنی بر درس‌های وی بوده است، هر چند تصدیق نظریه وحدت وجود شیخ را در بر ندارد باز قدم قابل ملاحظه‌ای در تلفیق تعلیم محی الدین با طریقه کبرویه است.^۲ اما بعضی را عقیده بر این است که وی از لحاظ عرفانی، مسلکی مابین وحدت وجود و وحدت شهود دارد و با آن که بر بعضی آثار ابن عربی و ابن فارض شرح نوشته، مذاق او به وحدت شهود نزدیک تر است و این بیت او می‌تواند شاهد این مطلب باشد:

تا تو با خویشی عدد بینی همه چون شدی فانی احد بینی همه^۳

سید محمد گیسو دراز

دومین کسی که با تأثیر پذیرفتن از اندیشه‌های شیخ علاءالدوله با ابن عربی به مخالفت برخاست سید محمد بن سید یوسف چشتی معروف به سید محمد گیسو دراز هندی و خواجه غریب نواز است. وی در ۷۲۱ هجری در دهلی متولد شد و در سال ۸۲۵ هجری در دکن وفات یافت.^۴ آثار او غالباً متضمن شروح و تفاسیر متون فقه و حدیث و تصوف بود و این که وی به ردّ عقاید ابن عربی و ترویج کتاب عوارف المعارف سهروردی توجه کرد گرایش تدریجی طریقه چشتی را به طریقه سهروردی که مبنی بر حفظ حدود و سنت و شریعت بود، نشان می‌دهد.^۵

۱- دنباله جستجو در تصوف، ص ۱۷۸. البته زرین کوب دیدار میرسید علی همدانی با علاءالدوله را به علت صغر سن همدانی صحیح نمی‌داند. همان جا.

۲- همان، ص ۱۸۲.

۳- «امیر سید علی همدانی»، در آشنایان ره عشق، صص ۹-۴۲۸.

۴- طریقه چشتیه، ص ۱۸۰.

۵- دنباله جستجو در تصوف، ص ۲۲۱.

وی نه تنها از لحاظ ارتقاء روحانی صوفی بزرگی بود، بلکه محقق بسیار موفق و کارآمد بود که می‌گویند قریب ۱۰۵ کتاب درباره جنبه‌های مختلف تصوف و اسلام نوشت. حدود ۳۶ اثر از آثار به جای مانده منسوب به او بیانگر دانش وسیع و بینش عظیم او راجع به جهات گوناگون تصوف است. او در دورانی می‌زیست که رونق سنت فرهنگی تصوف ایرانی هم در دکن و هم در ایران در کمال شکوه و عظمتش مشهود بود.^۱

از نظرفخری میلاپوری سید محمد گیسودراز از کسانی است که وحدت وجود را نفهمیده، سخت بر این عربی تاخته، وحدت وجود او را به باد انتقاد می‌گیرد وی ظاهراً در این زمینه گوی سبقت را از شیخ علاءالدوله سمنانی و احمد سرهندی ربوده است. در نظر وی وحدت وجود مساوی بودن خدا با طبیعت است، شبیه به آنچه از اسپینوزا نقل شده است.

به همین دلیل فخری میلاپوری ابتدا قول «بعضی جهلاء زنادقه که می‌گویند که موجود مطلق را که منوع است به مقام احدیت ذاتیه و مقام عزت و غنا و غیب هویت و غیب الغیوب بدون مظاهر و تعینات و تحقق و وجود بالفعل بلکه وجود بالقوه است و هرچه هست همین ظاهر است و قوی و روحانیت آن که ملک و ملکوت می‌خوانند و ذات عبارتست از همین مجموع و انسان کامل جامع کمالات وجود است و بدون او کمال وجود بالفعل نیست» را نقل می‌کند و از نظریه آنان چنان برآشفته می‌شود که می‌گوید «کفری از این شنیع تر در هیچ دین و ملت کسی نگفته باشد». سپس سید محمد گیسودراز را مورد سرزنش قرار می‌دهد که کلام محی الدین را با این قول یکسان دانسته و می‌گوید: «طرفه تر آنکه خواجه محمد حسینی گیسودراز همین امر را از کلام شیخ اکبر فهمیده قایل به تکفیر چنین شیخ اکبر گشته، زبان درازی بسیار چون گیسوی دراز خود فرموده و حال آنکه شیخ اکبر از نسبت این امر شنیع مبراً و کلام او از چنین معنی قبیح معراست.»^۲

سیدمحمد گیسودراز قائل است که آنگاه که انوار لاهوت بر آئینه دل عارف متجلی گشت و آن را در خود شاهد یافت در نتیجه غلبه شوق خود کلماتی همچون «سبحانی» یا «انا الحق» و یا «لیس فی جیتی سوی الله» می‌گوید.^۳

۱- «نقش صوفیان در تغییر جامعه دکن»، ج ۱، ص ۶۰۵.

۲- اصل الاصول...، ص ۹۵.

۳- تمهیدات، صص ۲-۱۲۱.

احمد سرهندی

شیخ بدرالدین فاروقی سرهندی (۱۰۳۴ - ۹۷۱ ق / ۱۶۲۵ - ۱۵۶۴ م)، فرزند شیخ عبدالاحد، معروف به «مجدد الف ثانی»، عارف و متکلم مشهور هند در سده ۱۱ ق و مؤسس طریقه «مجددیه» یا «احمدیه» در سلسله نقشبندی است.^۱

شیخ احمد با آن که در بسیاری از مکتوبات خود سعی در رد و انکار عقاید شیخ اکبر دارد، همواره از او با احترام تمام یاد می‌کند و او را از «اولیاء مقبولان» می‌داند و جز به ندرت تعریض یا اشاره طعنه آمیز به نام یا آراء و آثار او ندارد. چنانکه در یکی از مکتوبات خود می‌گوید: «ما را با نص کار است نه با فص. فتوحات مدینه ما را از فتوحات مکيه مستغنی ساخته است».^۲ اما به هر حال وی تحت تأثیر اعتراضات و انتقادات سمنانی و متابعان وی طریقه ابن عربی را نقد کرد.^۳

از دیدگاه وی وحدت شهود مقامی فراتر از وحدت وجود است و عارفان پس از آن که در توسط حال سخنانی می‌گویند که از آن بوی توحید وجودی استشمام می‌شود به مقام توحید شهودی می‌رسند.^۴

وی استدلال می‌کرد که عقیده وحدت وجود مشعر بر این که هیچ چیز وجود ندارد به جز خدا، منافی مذهب و عقل است. از طرف دیگر وحدت شهود به توحید مطلق می‌رسد به این معنی که خدا وجود دارد و یکی هم هست و هیچ مخلوقی را نمی‌توان جزئی از او دانست، از این رو درست نخواهد بود که بگوییم: «همه چیز خداست»، صحیح این است که بگوییم: «همه چیز از خداست».^۵

همچنین او معتقد است که گرچه خداوند و روح ماورای زمان و مکان هستند، ولی خدا و انسان را نمی‌توان ذاتاً یکی دانست. روح متفاوت از دنیای مادی است، ولی در مشارکت با جسم از خدا بیگانه شده است. با این همه به جانب روحانیت ذاتی خویش گرایش دارد و از

۱- احمد سرهندی، در دائره المعارف بزرگ اسلامی، مجتبیایی، فتح الله؛ «احمد سرهندی»، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۷، ص ۴۸.

۲- همان، ص ۵۵.

۳- دنباله جستجو در تصوف، ص ۲۱۲.

۴- نک: مکتوبات امام ربانی، مکتوب ۳۱.

۵- تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۶۰.

طریق اطاعت احکام دینی است که گرایش‌های طبیعی آن تحریک شده، تمایلات شریانه آن از میان می‌روند. بنابراین، انسان با اطاعت بلا تردید و با ایمان و اعتماد کامل از خدا، به کمال خود دست می‌یابد.^۱

نیز سرهندی قائل است که توحید وجودی که نفی ماسوای یک ذات است، با عقل و شرع در جنگ است به خلاف توحید شهودی که در یکی دیدن هیچ خلاف نیست.^۲ قول و تقریر سرهندی در ردّ توحید وجودی مورد قبول تمام اهل نظر واقع نشد چنانکه یک قرن بعد از او شاه ولی الله دهلوی که خود در عین حال محدث، متشرع و صوفی نقشبندی بود، اختلاف امام ربانی را با ابن عربی لفظی خواند.^۳

فخری میلاپوری معتقد است که احمد سرهندی در پایان عمر خویش از نظریه وحدت شهود خود بازگشته و استغفار کرده است. «بدانکه این بزرگوار به زعم تجدید الف ثانی هر چند خواست که مسأله وحدت وجود را که اصل الاصول معارف الف اول است برهم زند و لهذا در توحید شهودی و حمایت متکلمین سعی‌های موفوره فرمود و در مکاتیب و رسایل و مصنفات وی ابطال وحدت وجود و اثبات وجود خارج باشیاء بطریق هجوم و ازدحام واقع گشته اما در مکتوبات جلد ثالث که مکتوبات آخر عمر شریف و اواخر تحریرات و تصانیف اوست، عطف عنان فرموده بلکه در بعضی مکاتبات نوشته که من آنچه سابق نوشته‌ام از آن مستغفرم و فی الواقع که هرگاه در آیات و احادیث که آنجا طرقتی از حالی به حالی محتمل نیست آخر اول را ناسخ می‌کرد و پس در مکشوفات بزرگان که این جا آنآ فناً ترقی احوال و صفای یقین و رفع شبهه و حجب است البته آخر اول را ناسخ است پس معتمد علیه مکتوبات جلد ثالث اند و همه را به آن راجع باید ساخت و به انکاری که شیخ مجدد در مکتوبات اوایل و دیگر رسایل بر اکابر صوفیه نموده به انکار شیخ نباید برخاست.^۴

در دیدگاه فخری میلاپوری «شیخ مجدد [احمد سرهندی] قلدوه قائلان و امام ذاهبان به وحدت شهود است و غیر از شیخ هیچ کس از صوفیه به تحریر و تنقیح اصول و فروع وحدت

۱- «رشد اندیشه اسلامی در هند»، در تاریخ فلسفه شرق و غرب ص ۵۲۵.

۲- دنباله جستجو در تصوف، ص ۲۱۴.

۳- همان جا.

۴- سیدشاه عبدالقادر؛ اصل الاصول، صص ۲۲۱-۲.

شهود برنخاسته، اگر دیگری هست از اولاد اوست یا از سلسله او.» نتیجه می‌گیرد که «پس هرگاه شیخ مجدد موافقت به ارباب وحدت وجود در آخر عمر خود که ایام نهایت ترقیات اند فرموده، دیگری را از اصحاب توحید شهودی مجال انکار باقی نمانده که انما جعل الامام لیؤتم به حدیث صحیح است.»^۱

در نتیجه فخری میلاپوری قائل است که اگرچه سرهندی وحدت شهودی است اما در پایان عمر از نظریه خود بازگشته است.^۲

اما نظر بعضی از اهل تحقیق بر این است که گرچه شیخ احمد در برخی از مکتوبات خویش سعی دارد که نظریه وحدت وجود ابن عربی و پیروان او را از نظرگاه توحید شهودی خود توجیه و تحلیل نماید و اقوال آنان را به غلبات وجد و احوال فنا نسبت دهد، اما در اواخر عمر فاصله آرای شیخ احمد از نظریات ابن عربی از این هم بیشتر شد و به جایی رسید که حتی از سخن خود که برای ممکنات قائل به وجود ظلّی شده و نسبت ممکن و واجب را نسبت ظل و صاحب گفته بود، عدول کرده، گفته است که «این قسم علوم که اثبات نسبت نماید در میان واجب تعالی و ممکن، همه از معارف سکریه است و از نارسایی است به حقیقت معامله، هرگاه که محمد رسول الله (ص) را از لطایف ظلّ نبود، خدای محمد را چگونه ظلّ باشد.»^۳

چنانکه ملاحظه می‌شود، در اینجا نسبت میان واجب و ممکن نسبت خالق به مخلوق است و دیدگاهی که شیخ در این دوران از عمر خود درباره این موضوع عرضه می‌دارد، همان است که مقبول مسلمانان متشرع و غیرصوفی نیز بوده است.^۴

شیخ احمد مخالفت خود را به حدی می‌رساند که حتی «از قبول اینکه عالم تجلی صفات حق است نیز سر باز می‌زند، زیرا به گفته او صفات الهی کامل و بی عیب و نقص است، در حالی که عالم ممکنات از عیب و نقص خالی نیست.»^۵

۱- همان، ص ۲۲۲.

۲- نک، همان، ص ۳۰۶.

۳- «احمد سرهندی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مجتبیایی، فتح الله؛ ج ۷، ص ۷.

۴- همان جا.

۵- همان جا.

بنابراین به نظر می‌رسد که شیخ احمد نه تنها از نظریه خویش برنگشته، بلکه از نظرگاه فلسفی و عرفانی ابن عربی فاصله اش بیشتر شده و به ظاهر شریعت نزدیکتر شده است. پس اگر استغفاری داشته - آن گونه که صاحب اصل الاصول می‌گوید - شاید از این جهت بوده است که احتمال داده است در برخورد با ابن عربی رعایت ادب نکرده است، همچنانکه شیخ علاءالدوله سمنانی نیز تا آخر عمر از مخالفت با وحدت وجود ابن عربی بازنگشته است.



منابع و ماخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ۳- ابن عربی؛ ابو عبدالله محمد بن علی؛ الفتوحات، ج ۲، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ۴- احمد، عزیز؛ تاریخ تفکر اسلامی در هند، مترجمان: تقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران ۱۳۶۷ ش.
- ۵- آریا، غلامعلی؛ طریقه چشتیه، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۵ ش.
- ۶- جامی، عبدالرحمن؛ تفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح: محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله؛ امام خمینی، جامع منقول، معقول و مشهود، در اشراق، نشریه کنگره اندیشه‌های امام خمینی، تهران، شماره ۵، ۱۳۸۲.
- ۸- _____؛ ریحی مختوم، ب ۵، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ ش.
- ۹- _____؛ تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۰- چاند، تارا؛ «رشد اندیشه اسلامی در هند»، در تاریخ فلسفه شرق و غرب، زیر نظر سروپالی رادا کریشنان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۱- خاوری، اسدالله؛ ذهبیه، تصوف علمی و آثار ادبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۲- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا؛ «امیر سید علی همدانی»، در آشنایان ره عشق، به کوشش محمدرضا اسفندیار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۳- رحیمیان سعید؛ مبانی عرفان نظری، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۴- زرین کوب، عبدالحسین؛ دنباله جستجو در تصوف، تهران، انتشارات امیرکبیر، بی تا.
- ۱۵- سرمد محمدی، حسین؛ «علاءالدوله سمنانی» در دائرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴ ش، چاپ اول.

- ۱۶- سرهندی، احمد؛ مکتوبات امام ربانی، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ ق.
- ۱۷- سمنانی، علاءالدوله؛ خمخانه وحدت، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۸- _____؛ مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
- ۱۹- _____؛ العروه لاهل الخلوه و الجلوه، تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲ ش..
- ۲۰- _____؛ چهل مجلس، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران، چاپخانه کاویان، ۱۳۵۸ ش.
- ۲۱- شکیب، محمدضیاءالدین؛ «نقش صوفیان در تغییر جامعه دکن»، در میراث تصوف، ویراسته: لئونارد لویزن، ترجمه: مجدالدین کیوانی، ج ۱، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ ش.
- ۲۲- صفا، ذبیح الله؛ علاءالدوله سمنانی، نشریه فرهنگ قومس. شماره ۴.
- ۲۳- عین القضاء همدانی، عبدالله بن محمد؛ تمهیدات، همراه با منتخباتی از گیسودراز، تهران، بی جا، ۱۹۶۲ م.
- ۲۴- فخری میلپوری، سیدشاه عبدالقادر؛ اصل الاصولفی بیان مطابقه الکشف بالمعقول و المنقول، مدارس یونیورسیتی، ۱۹۵۹ م.
- ۲۵- کاکائی، قاسم؛ شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود، فصلنامه اندیشه دینی، شماره اول، شیراز، ۱۳۸۳ ش.
- ۲۶- _____؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- ۲۷- مجتبابی، فتح الله؛ «احمد سرهندی»، در دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۸- نراقی، ملامحمد مهدی؛ قره العیون، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ویرایش دوم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- ۹- نعمانی، شبلی؛ شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، ج ۵، تهران، ۱۳۱۸ ش.

30_ Chittic , William C , " Rumi and wahdat al wujud in Poetry and Mysticism in Islam" , ed. Amin Banani and Richard Horannisian , Cambridge University Press , 1994..

31_ Meier, F. " Ala_Adawla Al _ Semnani " , The Encyclopedia of Islam , Vol.1 ,Leiden , 1967.

