



‘Manifestation’ in Semnani’s al-Urwah and Its Connection to the Opinions of Ibn al-‘Arabi and the Beliefs of al-Ash‘ari

Seyyed-Mohammad Dashti¹  | Somayyeh Sohrabi² 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Salman Farsi University, Kazerun, Iran. Email: dr.dashti@kazerunsfu.ac.ir

2. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Salman Farsi University, Kazerun, Iran. Email: s.sohrabi@kazerunsfu.ac.ir

Abstract

One of the significant topics of mystical worldview is the concept of “Manifestation” and appearance of Supreme Being in the world. Ala'a al-Dawla Semnani is one of the prominent mystics of 8th century AH in whose masterpiece, Al-Urwah, manifestation has an especial place. In the present descriptive-analytical study, we have endeavored to illustrate the types of manifestations, its terminologies, and the unique metaphors that attributed to it in Ibn 'Arabi's theories. By providing evidences from 'Al-Urwah', we aim to demonstrate that Semnani has drawn upon Ibn 'Arabi's concepts of manifestation and its related terminologies. Findings of the present research indicate that the primary source of Ala'a al-Dawla's words on manifestation is the thoughts of Ibn 'Arabi. Therefore, it is necessary to revise and change the current viewpoints regarding the thought relation between Ala'a al-Dawla and Ibn 'Arabi. In spite of his famous opposition to Ibn 'Arabi on the issue of the unity of existence (Monism), Sheikh of Semnan has followed Ibn 'Arabi's commentary on the issue of manifestation. On the other hand, the idea of manifestation in 'Al-Urwah' has been explained and influenced by Ash'ari's beliefs and firmly linked to the ideas of Divine knowledge and will of God. This observation challenges some claims about the Shi'ite affiliation of Semnani.

Keywords: Ala` al-Dawla Semnani, Ash‘ari, al-Urwah, Ibn ‘Arabi, Manifestation.

Introduction

One of the most important theoretical concepts in Ibn 'Arabi's mysticism is the concept of “Manifestation” which is, in a sense, the main foundation of his mystical worldview in such a way that it can be said that his theory of “unity of existence” (Monism) completely arose from his attitude towards “manifestation”. The “personal unity of existence” which is the explanation of the presence of an absolute existence in the entire universe is nothing but the God's manifestation.

Before Ibn 'Arabi, the term Tajli (manifestation) was, more than anything else, a spiritual concept that would explain the way of mystical seeker's epistemic approach to Allah through the removal of obstacles. In the school of Ibn 'Arabi, manifestation has also become an ontological idea that is responsible for explaining the system of existence and the way of the relationship between God and creatures, and also the connection between the



multiplicity of phenomenal worlds and the absolute unity of the Almighty God. Ibn 'Arabi's systematic theory about manifestation is unprecedented among the previous Sufis.

In his works, Ibn 'Arabi has proposed two main types of manifestation, i.e. the holier grace, or the intrinsic manifestation (Feiz e Aghdas), and the holy grace, or the manifestation of attributes (Feiz e Moghaddas). The two Holier and Holy graces (manifestations) belong to the two positions of oneness (Ahadiyat) and unity (Vahdaniyat), respectively. The position of oneness is the position of God's inherent knowledge about his own essence. In this position, God does not have any kind of manifestation by names and attributes. But, in the position of unity, the almighty God is manifested by his names and attributes. This is the position of God's detailed knowledge of creatures.

“Fixed entities” (A'ayan e Thabete) are the intellectual forms of things that have been fixed in the sight of Almighty God since eternity. The role of fixed entities in manifestation is important, because if the fixed entities did not appear and exist, the universe would not have come into being.

The most prominent concept in *Al-Urwah Le Ahl al-Khalwa wa Al-Jalwa*, the most famous work of Sheikh A'la al-Dawlah Semnani, (died 736 AH), is also manifestation. Like Ibn 'Arabi, he gave an ontological position to the manifestation and explained the mechanism of creation with it. Semnani considers the world to be a manifestation of God and like Sheikh Akbar, he also believes that anything other than God is nothing more than an illusion.

Research Findings

Examining the issue of manifestation and its types in the *al-Urwah* and comparing it with Ibn 'Arabi's views show the influence of Ibn 'Arabi on A'laa al-Dawlah Semnani in such a way that its signs can be clearly observed in the different parts of *al-Urwah*. Sheikh has used terms of Ibn 'Arabi such as Essence position (Maqam Zaat), oneness and unity, hidden sphere (e'ama), talent and the like to express manifestation. The basis of Semnani's discussion about manifestation is the narration of hidden treasure (Kanz e Makhfi). In *Al-Urwah*, Sheikh deduces from this hadith the two statuses of "oneness and unity", which are undoubtedly taken from Ibn 'Arabi. By referring to the role of love as the source of creation, Sheikh A'laa al-Dowlah Semnani points to the manifestations of Essential Oneness and attribute unity, which are a translation of Ibn 'Arabi's views.

Sheikh 'Alaa al-Dawlah Semnani also refers to "e'ama" which is a special term used by Ibn 'Arabi and considers it to be compatible with the position of unity and the first determination.

Like Ibn 'Arabi, the author of *al-Urwah* believes that all creatures have been created according to their talents. Semnani, influenced by Ibn 'Arabi's theory of fixed entities' talent, believes that although the manifestations of almighty God are countless, everything depends on the talent of manifestation. The word *al-Urwah* in this case is the same as Ibn 'Arabi's words in *Fusus*.

Examining the issue of manifestation in *Al-Urwah's*, in addition to clarifying Ibn 'Arabi's influence on him, reveals Semnani's viewpoint about an important theological debate, namely Determinism and free will, revealing his theological denomination. Semnani does



not deviate from Ash'ari beliefs in bringing up the issue of manifestation and creation. He considers God to be the only effective existence in the world. Sheikh, like Ash'ari, believes that God has been aware of the details of affairs from the eternal day. All creatures are created according to God's knowledge and will.

Conclusion

1. Although Sheikh A'laa al-Dawlah Semnani did not like Muhyi-alddin Ibn 'Arabi's opinion about the "unity of existence", but according to his words about manifestation, it can be said that his thoughts about this key concept were influenced by Andalusia Sheikh. In fact, the contents of al-Urwah from this respect are the same as those mentioned by Ibn 'Arabi in "Fusus-ul-Hakam and Fotuh at e Makkiye".
2. To express the manifestation, Sheikh has used terms of Ibn A'rabi such as: the position of unity and oneness, hidden sphere (e'ama) and the talent of fixed entities.
3. Semnani, like Asha'reh, consider God's knowledge to be eternal and dominant over everything. Whenever manifestation and creation are the topic of discussion, he brings it up in connection with knowledge and divine will. Semnani's firm belief in the principles of Asha'reh shows that some people's claim about him to be a Shi'ite is not true.

References

- Ash'ari, A. (1991). *Essays on Islam and Discord of Muslims*. Mohammad Mohiuddin. Abdulhamid's research. Cairo: Maktaba al-Nahda al-Masriyyah. (in Arabic)
- ____ (2019). *Abstaining from the fundamentals of religion*. Investigation and suspension of Dr. Fuquah Hossein Mahmoud. Cairo: Darul Ansar. [In Arabic].
- Ibn 'Arabi, M.(1992.)*fusus al-Hikam*. Correction and suspension by Abu Alaa Afifi. Tehran: Al-Zahra. (in Arabic).
- Jami, A. (1992). *Naghd Al- nus*. correction and suspension by William Chittick. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Qaysari, M. (1992). *Description of fusus alhikam*. Qom: Bidar. [In Arabic.]
- Semnani, A.(1984.)*al- urwuh lahil alkholuih waljalwati*. To the effort of Najib Mile Hervey. Tehran: Molly. (in Persian)
- ____ (1988). *Forty councils or Iqbaliyah treatise*. Written by Iqbal-Shah Sajestani. [Najib Mile Hervey's correction]. Tehran: Adib. (in Persian)

Print ISSN: 2228-5563
online ISSN: 2588-4816

Religions and Mysticism

University of Tehran
Faculty of Theology
and Islamic Studies



Cite this article: Dashti, S., & Sohrabi, S. (2024). 'Manifestation' in Semnani's al-Urwah and Its Connection to the Opinions of Ibn al-'Arabi and the Beliefs of al-Ash'ari. *Religions and Mysticism*, 56 (2), 439-462. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jrm.2024.366124.630473>



Article Type: Research Paper

Received: 9-Oct-2023

Received in revised form: 13-Jan-2024

Accepted: 27-Feb-2024

Published online: 16-Mar-2024



تجلی در کتاب العروة سمنانی و ارتباط آن با آرای ابن عربی و عقاید اشعری

سید محمد دشتی^۱ | سمیه سهرابی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سلمان فارسی، کازرون، ایران. رایانامه: dr.dashti@kazerunfu.ac.ir
۲. دانشجوی دکترا، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سلمان فارسی، کازرون، ایران. رایانامه: s.sohrabi@kazerunfu.ac.ir

چکیده

یکی از مباحث مطرح در جهان‌بینی عرفانی، بحث تجلی و ظهور حق تعالی در جهان است. شیخ علاءالدوله سمنانی، یکی از عرفای برجسته قرن هشتم هجری است که ایده تجلی در مهم‌ترین کتابش، العروه، جایگاه ویژه‌ای دارد. در این جستار به شیوه توصیفی-تحلیلی و با بیان انواع تجلی و اصطلاحات و تمثیل‌های خاص آن نزد ابن عربی کوشیده‌ایم تا به استناد شواهدی از العروه نشان دهیم که سمنانی انواع تجلی و اصطلاحات مربوط به آن را از ابن عربی وام گرفته است. این پژوهش، معلوم می‌دارد که منبع اصلی سخنان علاءالدوله در باب تجلی، افکار ابن عربی است و از این‌رو باید دیدگاه رایج را درباره رابطه علاءالدوله با ابن عربی تصحیح کرد. شیخ سمنانی با وجود مخالفت مشهورش با ابن عربی در مسأله وحدت وجود، در اندیشه تجلی به راه او رفته است. در عین حال، ایده تجلی در کتاب العروه، متأثر از عقاید اشعری و در ارتباط وثیق با آموزه‌های مربوط به علم و اراده الهی تشریح شده است؛ نکته‌ای که توجه به آن، برخی از ادعاها درباره شیعه بودن سمنانی را به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، اشعری، العروه، تجلی، جبر، علاءالدوله سمنانی.

استناد: دشتی، سید محمد، و سهرابی، سمیه (۱۴۰۲). تجلی در کتاب العروة سمنانی و ارتباط آن با آرای ابن عربی و عقاید اشعری. ادیان و عرفان، ۵۶ (۲)، ۴۳۹-۴۶۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.366124.630473>



مقدمه

واژه «تجلی» در لغت به معنی «آشکار شدن»، «آشکار کردن» و «جلوه کردن» است. (زوزنی، ۱۳۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴؛ طریحی، ۱۳۶۲ ذیل «جلا»؛ همچنین برای بحث بیشتر درباره این واژه ر.ک: مستملی، ۱۳۶۳؛ ج ۴: ۱۵۴۷-۱۵۴۸) در عرفان نظری، جهان در اثر تجلی حق پدید آمده است؛ برمبنای این منظر، که مبدع آن ابن عربی (متوفای ۶۳۸ هجری قمری) است، تجلی در دو قوس نزولی و صعودی مطرح می‌شود. منظور از تجلی در قوس نزولی «تجلیاتی است که موجب تحقق مظاهر با درجات و مراتبی که دارند و یا پیدایش احکام و آثار آنها می‌شود». (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۶) تجلی در قوس صعودی «عبارت است از تجلیات خاصه حق که موجب عروج و صعود سالک گردیده و منشأ قرب او به حق تعالی می‌شود». (همان)

اصطلاح تجلی تا پیش از ابن عربی، بیش از هر چیز، مفهومی سلوکی بود که چگونگی تقرب معرفتی سالک را به حضرت حق از طریق رفع حجاب‌ها و آشکار شدن افعال و صفات و ذات حق تعالی توضیح می‌داد. ابوالحسن هجویری (متوفای ۴۶۵ هجری قمری) تجلی را این‌گونه تعریف می‌کند: «تأثیر انوار حق به حکم اقبال بر دل مقلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند». (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶۵) همچنین گفته‌اند که تجلی برخاستن حجاب میان بنده و حق است به واسطه غیبت صفات بشری. (ر.ک: کلاباذی، ۱۴۰۷؛ سهروردی، ۱۴۰۳)

در مکتب ابن عربی، تجلی به نظریه‌ای وجودشناسانه تبدیل شده است که عهده‌دار تبیین نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق و نسبت جهان نموداری کثرات با وحدت مطلق حق تعالی است. نظریه نظام‌مند ابن عربی درباره تجلی، در میان صوفیه متقدم مسبوق به سابقه نیست. جایگاه اندیشه‌های ابن عربی در شکل‌گیری و گسترش عرفان نظری انکارناپذیر است. گستره نفوذ اندیشه‌های عرفانی او در میان عارفان، گواه نقش کم‌نظیر آرای این عارف بزرگ در غنی‌تر کردن میراث عرفان اسلامی است. ابن عربی در آثار خود، اهتمام ویژه‌ای به مبحث تجلی و انواع آن داشته و دو قسم اصلی آن، یعنی «فیض اقدس» یا همان تجلی ذاتی و «فیض مقدس» یا تجلی صفاتی را مطرح کرده است.

برجسته‌ترین مفهوم در کتاب العروه لأهل الخلوۃ و الجلوۃ، مشهورترین اثر شیخ علاءالدوله سمنانی (متوفای ۷۳۶ هجری قمری) نیز تجلی است. وی همچون ابن عربی به تجلی جایگاهی هستی‌شناسانه بخشیده و سازوکار خلقت را با آن تشریح کرده است. سمنانی جهان را مظهر خدا می‌داند و همچون «شیخ اکبر» معتقد است که ماسوی الله، خیالی بیش نیست.

طرد و انکار سمنانی در حق ابن عربی به‌خاطر اعتقاد به وحدت وجود در مکاتبه‌ای که بین او و عبدالرزاق کاشانی (متوفای ۸۸۷ هجری قمری) صورت پذیرفته، معروف است. (ر.ک: جامی، ۱۳۳۶؛ قاضی نورالله شوشتری، ۱۳۷۷) اما در باب تجلی و انواع و اصطلاحات و تمثیل‌های مربوط به آن،

مطلب از گونه‌ای دیگر است و در این مقاله خواهیم دید که آنجا باید از تأثیرپذیری و اقتباس سمنانی از ابن عربی سخن گفت؛ به حدی که می‌بینیم، برخی از عبارات فصوص الحکم عیناً در العروه تکرار شده‌است.

تاکنون کسی به‌جهت ردّ یا اثبات مخالفت یا هم‌نویایی سمنانی با ابن عربی در دیگر مسائل عرفانی غیر از وحدت وجود سخنی به میان نیاورده‌است و جزئیات آن، برای نخستین بار در مقاله حاضر مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، بحث تأثیرپذیری سمنانی از ابن عربی، چه در منابع کهن و چه در پژوهش‌های جدید مطرح نشده‌است و کاملاً تازگی دارد. مسئله اختلاف نظر شیخ علاءالدوله سمنانی با ابن عربی در زمینه وحدت وجود، چندان بر اذهان سیطره داشته که صاحب‌نظران را از بررسی دقیق آثار سمنانی برای تبیین واقعی ارتباط فکری وی با ابن عربی بازداشته‌است.

اشکالی که ممکن است در ذهن برخی خَلْجان کند، آن است که با توجه به گستره نفوذ آرای ابن عربی، تأثیرپذیری سمنانی از وی بدیهی به نظر برسد. در جواب این اشکال مُقَدَّر باید گفت، هرچند ما در این مقاله ثابت کرده‌ایم که سمنانی در مسئله تجلی تحت تأثیر ابن عربی بوده‌است، اما با توجه به جنبه‌های دیگر بینش عرفانی سمنانی نمی‌توان او را به‌طور کامل در سنت عرفان نظری ابن عربی قرار داد. با وجود سیطره آرای شیخ اکبر، ابن عربی، و استقبال متصوفه از آثار او، روش و طرز سیر و سلوک علاءالدوله از جهاتی با شیوه متداول و پسندهای صوفیانه عصرش متفاوت بوده و به پسندهای عرفانی و تصوف زهدآمیز رایج در سده‌های چهارم و پنجم نزدیک‌تر است. «پیر سمنانی با صدق و خلوص تمام مدت سی و هفت سال به شیوه‌ای خاص به سیر و سلوک و ارشاد و تربیت رهروان پرداخت؛ به شیوه‌ای که در عصر وی چندان رواج نداشت و دید صوفیانه‌اش با طرز آرای قشیری و محمد غزالی همگون‌تر بود تا با طرز آرای مشایخ روزگارش». (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۳) دولت‌شاه سمرقندی در وصف مقام علاءالدوله و طرز سیر و سلوک او می‌نویسد: «او رسوم صوفیه را احیا داده، و بعد از شیخ جنید بغدادی (ره)، هیچ کس چون او در این طریق قدم ننهاده». (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۲۸۰) بنابراین تأثیر سمنانی از ابن عربی و قرار گرفتن‌اش در ساحت عرفان نظری نه تنها بدیهی و بی‌نیاز از تحقیق نیست، بلکه در سنت عرفانی ما تاکنون، عکس این مدعا مشهور بوده‌است.

از آنجا که علاءالدوله از سوی دیگر، اشعری مسلک است و اعتقاد خود را به مذهب رسمی اهل سنت، به تکرار در العروه ابراز داشته‌است (هرچند احترام ویژه او به اهل بیت نیز آشکار است)، مقوله تجلی را تحت الشعاع عقیده اشعری (متوفای ۳۲۴ هجری قمری) و در ارتباطی وثیق با علم و اراده الهی مطرح می‌کند. با توجه به این نکته، باید در برخی ادعاها درباره شیعی بودن شیخ علاءالدوله تجدیدنظر نمود.

بر این اساس، جستار حاضر می‌کوشد با تبیین ارتباط تجلی در کتاب العروه با عقاید ابن عربی و اشاعره، برخی از دیدگاه‌های رایج درباره عرفان و مذهب علاءالدوله را تصحیح کند.

پیشینه پژوهش

تحقیق‌هایی که درباره شیخ علاءالدوله سمنانی انجام پذیرفته است، شامل شرح زندگانی و معرفی و تصحیح آثار وی و نیز بررسی برخی از آرای عرفانی اوست. اما درباره رابطه تجلی در کتاب العروه با آرای ابن عربی و اشاعره و نتایج مترتب بر آن، پژوهشی صورت نگرفته است. پژوهش‌هایی که تاکنون درباره آرای عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی و ابن عربی انجام شده‌اند، بیشتر به بررسی اختلاف دیدگاه این دو عارف بزرگ اهتمام داشته‌اند. از جمله می‌توان به کاکایی (۱۳۸۱) و (۱۳۸۳)، کربلایی (۱۳۹۹)، قلیچی (۱۳۹۴) اشاره کرد که به مخالفت‌های شیخ علاءالدوله سمنانی با ابن عربی در مسئله وحدت وجود پرداخته‌اند.

از پژوهش‌هایی که درباره مذهب و عقاید کلامی شیخ علاءالدوله انجام شده است، می‌توان به پژوهش قدرت‌اللهی و درویشی (۱۳۹۵)، خادم الفقرا و بومون (۱۳۹۲)، جوادی و عادل (۱۳۹۶) و نصراللهی (۱۳۹۰) اشاره کرد که با تحلیل گرایش‌های شیعی شیخ علاءالدوله سمنانی و ذکر شواهدی از اظهار ارادت او به اهل بیت پیامبر و ائمه شیعه، مذهب وی را شیعه امامیه دانسته‌اند. نویسندگان چهار مقاله فوق، مدعای خود را صرفاً بر اساس علاقه و ارادت شیخ علاءالدوله به اهل بیت مطرح کرده‌اند و هیچ‌کدام از آنها به عقاید کلامی مسلم شیخ که در آثارش نمایان است، توجه نداشته‌اند.

نصراللهی (۱۳۹۱) در کتاب خود، با عنوان بررسی آراء و اندیشه‌های عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی، با اینکه آراء و اندیشه‌های عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی را در همه آثار او بررسی کرده است، اما مطلبی درباره ارتباط تجلی در کتاب العروه با عقاید ابن عربی و آرای اشعری ندارد.

در ارزیابی نهایی پژوهش‌های پیشین باید گفت که این تحقیق‌ها چون به مقایسه آرای سمنانی و ابن عربی معطوف بوده‌اند، فقط به بررسی اختلاف دیدگاه این دو در زمینه وحدت وجود پرداخته‌اند. به هر روی، درباره آبخورهای کلامی افکار سمنانی تاکنون پژوهشی صورت پذیرفته است. لذا پژوهش پیش‌رو که با تمرکز بر مفهوم تجلی در العروه انجام یافته، از دو جنبه عرفانی و کلامی نوآورانه و مفید است: اولاً نور تازه‌ای بر مناسبات عرفانی علاءالدوله و ابن عربی می‌افکند و این تصور نادرست را که سمنانی یکسره مخالف ابن عربی و از هرگونه تأثیرپذیری از او برکنار بوده است، تصحیح می‌کند. ثانیاً با اثبات انطباق مفهوم تجلی در العروه با موازین مکتب کلامی اهل سنت، که در پژوهش‌های قبلی مورد توجه نبوده است، شیعه قلمداد کردن سمنانی را بی‌اعتبار می‌سازد.

این نکته نیز حائز اهمیت است که فقط متن عربی العروه به قلم خود علاءالدوله است. ترجمه فارسی که در ابتدای کتاب العروه به تصحیح آقای نجیب مایل هروری آمده است، هرچند همچون متن عربی از بی‌دقتی‌های مصحح لطمه دیده است (چندان که لزوم تصحیحی جدید از این کتاب را به اذهان متبادر می‌کند)، اما در مجموع قابل استفاده است. مترجم که از مریدان علاءالدوله است، هرچا که لازم دانسته، توضیحات مفیدی به متن افزوده است. ما نیز به سان پژوهشگران قبلی از ترجمه

فارسی این اثر سود جسته‌ایم؛ هرچند در موارد چندی نیز شواهدی را از سایر کتاب‌های سمنانی ذکر کرده‌ایم که البته، منافاتی با اصل قرار گرفتن کتاب العروه در پژوهش حاضر ندارد.

روش‌شناسی پژوهش

در پژوهش حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی ارتباط تجلی در کتاب العروه با آرای ابن عربی و عقاید اشعری بررسی گردیده است. خلاصه اندیشه‌های ابن عربی از کتاب فصوص الحکم (که حاوی زبده آرای ابن عربی است) و شرح‌های معتبر آن ذکر گردیده و شواهد استخراج شده از العروه با توجه به روش مقبول اهل فن در مباحث عرفان نظری و با هدف روشن کردن ارتباط فکری این دو شخصیت تحلیل شده است. پیروی سمنانی از مکتب رسمی اهل سنت نیز با تکیه بر منابع دست اول کلامی و سنجش داده‌های کتاب العروه با آنها بررسی گردیده است.

۱. تجلی از نظر ابن عربی و تأثیرپذیری سمنانی از آن

از مهم‌ترین مفاهیم نظری در عرفان ابن عربی، مفهوم «تجلی» است که به تعبیری پایه اصلی جهان‌بینی عرفانی اوست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت نظریه «وحدت وجود» او نیز از دل تلقی وی از «تجلی» برآمده است و «وحدت شخصی وجود» که تبیین حضور وجودی مطلق در سراسر عالم هستی است، چیزی جز تجلی خداوند نیست.

از نظر ابن عربی، اگر حق تعالی تجلی نمی‌نمود و در اطلاق و اختفای خویش باقی می‌ماند، اعیان ثابتة ظهور علمی نمی‌یافتند و در نتیجه، عالم هستی پدیدار نمی‌گشت. تجلی در دو مرحله انجام می‌یابد: یکی تجلی ذاتی حقی است که از آن به «فیض اقدس» تعبیر می‌شود و دیگری تجلی شهودی وجودی که «فیض مقدس» نام دارد. اتباع ابن عربی، فیض مقدس را به نام‌های بی‌شمار خوانده‌اند، از جمله: صادر نخستین، ماء حیات، هیولای کل، طبیعت کلیه، جوهر، نفس رحمانی، حقیقت محمدیه، عرش. (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۷؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸)

فیض اقدس و فیض مقدس به ترتیب به مقام احدیت و مقام واحدیت حق تعلق دارند. نکته مهم و تعیین‌کننده در بحث ما آن است که این تقسیم‌بندی مخصوص ابن عربی است و در آثار عرفای متقدم به چشم نمی‌خورد. بنابراین، تکرار آن در العروه، تأثیرپذیری شیخ سمنانی را از ابن عربی ثابت می‌کند.

الف) تجلی اول یا فیض اقدس (ذاتی)

از دیدگاه ابن عربی، فیض اقدس نخستین مرتبه از مراتب تعینات در طبیعت وجود مطلق است. البته این تعینات، صرف قوایل وجودند. این حقایق معقول یا صورت‌های معقول ممکنات، همان است که ابن عربی عنوان «اعیان ثابتة موجودات» را بر آنها اطلاق می‌کند. (عقیقی، ۱۳۸۰: ۵۸)

در تجلی اول، حق تعالی به حسب قابلیت‌ها و استعدادها تجلی می‌نماید و خود را در مرتبه علمی به صورت اعیان ثابتة نمایان می‌سازد و در واقع، از مقام احدیت به مقام واحدیت تنزل پیدا می‌کند»

(قونوی، ۱۳۶۲: ۵۸-۵۹). فیض اقدس، چون از شوائب کثرت اسمایی و نقایص حقایق امکانی مُبرّاست، به این نام خوانده شده است. (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۸۰)

گذر از وحدت به کثرت در اندیشه ابن عربی با مفهوم «تجلی» صورت می‌گیرد. حق تعالی در مرتبه ذات و احدیت، از کثرت مبرّا بوده و وحدت محض است؛ اما در مرتبه ظهور و تجلی، بر حسب مظاهر و اسما و صفات، کثیر و خَلق است. (تونی، ۱۳۸۶: ۹-۶)

ب) تجلی دوم یا فیض مقدس

تجلی دوم یا فیض مقدس، تجلی اسمایی یا تجلی بر ماسوی است. در پرتو این تجلی، موجودات مطابق استعدادهای خود از علم به عین می‌آیند و در خارج ظاهر می‌شوند. به تعبیر دقیق‌تر، در جریان تجلی اسمایی، وجودهای علمی یا اعیان ثابت، مرحله به مرحله و مرتبه به مرتبه، در عالم واقع به صورت مجرد یا روحانی، به صورت نیمه‌مجرد یا نیمه روحانی و سرانجام، به صورت مادی و جسمانی عینیت می‌یابند و در نهایت، وجودی جامع و بی‌زگی‌های روحانی، مثالی و جسمانی، یعنی انسان به ظهور می‌رسد. بنابراین فیض مقدس که یکسره بر اساس اقتضای استعداد اعیان ثابت صورت می‌گیرد، مترتب بر فیض اقدس است. (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۵)

این بیان رسای قیصری، شارح بزرگ فصوص، نیز خلاصه‌ای است گویا از همین مطالب: «و الفیض الالهی ینقسم بالفیض الأقدس و الفیض المقدس و بالأول یحصل الأعیان الثابتة و استعداداتها الأصلية فی العلم، و بالثانی یحصل تلك الأعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها». (همان: ۱۸)

همه موجودات، از جمله انسان، تجلی و ظهور آن حقیقت واحد، یعنی ذات حق هستند و در حقیقت، «در هستی چیزی نیست، جز ذاتی واحد» که همان خداست. (قیصری، ۱۳۷۰: ۷۵) بنابراین باید به نقش اساسی استعداد اعیان در تجلی توجه خاص مبذول داشت.

نگاه ابن عربی به مفهوم تجلی از دو فیض «اقدس» و «مقدس» حاصل می‌شود؛ اما چنان‌که دیدیم، ابن عربی و پیروانش یک مفهوم را با اصطلاحات گوناگون بیان می‌کنند. بازتاب آرای ابن عربی در کتاب العروه سمّانی با برخی از اصطلاحات دیگر مربوط به این دو فیض، پیوند می‌یابد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت. هرچند ممکن است اصطلاحات عرفان نظری، برای برخی کسل‌کننده بنماید، اما بدون توضیحی مختصر درباره آنها این بحث و نظایر آن، به سامان نخواهد رسید.

۱-۱. مقام احدیت و واحدیت

از دیدگاه ابن عربی، حق تعالی در مرتبه ذات، از هرگونه تعین و کثرت میراست. در این مرتبه، ذات الهی (حقیقت وجود) هیچ اسم و صفتی ندارد و قابل شناخت نیست. نخستین مرحله تجلی، تجلی ذات الهی بر خویشتن است. در این مرتبه، اسما و صفات مندرج‌اند، اما هنوز متعین و متمایز نشده‌اند. این مرحله را مقام احدیت گفته‌اند. (جامی، ۱۳۷۰: ۳۵) مرحله بعد، مقام تعین و تمایز اسما و صفات

است. تفاوت این مرحله با مرحله قبل، فقط در اجمال و تفصیل است. این مرحله را مقام احدیت نامیده‌اند. (همان: ۳۸)

حق تعالی که در مقام ذات، مطلقاً ناشناخته است، در فرایند تجلی، خود را در صور اعیان متجلی و ظاهر می‌نماید. به بیان دیگر، تمییز ذات را در هر حضرتی از حضرات، تعیین و تجلی می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۲۵)

۱-۱-۱. سمّانی و مقام احدیت و واحدیت

مبنای بحث تجلی نزد سمّانی، «حدیث کنز مخفی» است. شیخ در کتاب العروه، مکرراً به حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف» استناد می‌کند و دو مقام احدیت و واحدیت را که بی‌تردید برگرفته از ابن عربی است، از آن استنباط می‌کند: «هر کس که موصوف باشد به صفات ذاتی و فعلی، چون خواهد که فعلی اظهار کند، تجلی فرماید، چنان که در جواب داود علیه السلام، فرمود که: كنتُ كنزاً مخفياً، یعنی گنجی پنهان بودم. این خبر دادن است از ذات اولاً، بعد از آن فرمود که: أحببتُ أن أُعرف، یعنی دوست داشتم که شناخته شوم. این خبر دادن است از تجلی احدی که ارادت اوست ثانیاً و چون فرمود که: خلقتُ الخلق یعنی: پس آفریدم خلائق را، و این خبر دادن است از صفت واحدی ثالثاً، که به آن صفات فعلی، که تخلیق می‌گویند تجلی فرموده و خلائق موجود گشته.» (سمّانی، ۱۳۶۲: ۷۷) دلیل اشاره سمّانی به نقش صفات فعلی را در بخش تجلی اسمایی خواهیم گفت. در جایی دیگر، شیخ علاءالدوله سمّانی، با اشاره به نقش عشق به عنوان اصل و سرمنشأ خلقت، به تجلیات احدی ذاتی و واحدی صفاتی اشاره می‌کند که آن نیز ترجمانی از عقاید ابن عربی است: «بدان که چون خدای تعالی خواست که شناخته شود، در اول در تجلیات ذات، فرموده در جواب اول داود (ع)، بقوله: كنت كنزاً مخفياً. و این خبر دادن اوست. جلّ ذکرة، از تجلی مقدس ذاتی، بعد از آنکه فرمود. این خبر دادن او است از صفت واحدی، و این همه از چشم‌زدنی نزدیک‌تر بوده» (همان: ۲۳۲-۲۳۴)

۱-۲. مرتبه عماء

«عماء» یکی از مباحث مهم عرفانی است که در آن از جایگاه پروردگار قبل از خلقت مخلوقات سخن می‌رود. این بحث با نقل روایتی از پیامبر اکرم مطرح می‌شود که ابن عربی در کتاب‌های فتوحات مکیّه و فصوص الحکم به کرات از آن یاد کرده است. «عماء» را باید از اصطلاحات مخصوص ابن عربی دانست. ابن عربی خود برای عماء تعابیر مختلفی به کار برده است. وی عماء را «جوهر ثابت» و «نفس رحمانی» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۴۳)، «حق مخلوق به» (همان: ۲۸۳)، «همانند وجود» که در قدیم قدیم است و در حادث حادث است (همان: ۶۳)، «جوهر عالم» (همان: ۳۱۳) و «حضرت نفس» (همان: ۲۱۳) دانسته است. همه این تعابیر، منطبق بر تعیین دوم (مقام واحدیت) و وجود منبسط است. اما او در مواردی نیز در خصوص عماء سخنانی دارد که منطبق بر تعیین اول یا مقام احدیت است. وی در آن

موارد، مقام «عماء» را اولین صورت قبل از نفس رحمانی و اولین ظرفی که قبل از آن وجود حق تعالی است (ابن عربی، بی تا: ۴۳۰) و اولین «تحدید» تعیین اول (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۵) دانسته است. داود قیصری، شارح فصوص نیز مانند ابن عربی، عماء را بر هر دو مقام احدیت و واحدیت منطبق دانسته است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۵ و ۵۸۳-۵۸۴ و ۴۳)

۱-۲-۱. عماء از نظر سمنانی

شیخ علاءالدوله سمنانی نیز با ذکر این اصطلاح ویژه ابن عربی، «عماء» را بر مقام احدیت منطبق می‌داند. وی با استناد به «حدیث کنز مخفی» که همواره مدار تفکر و تأمل اوست، «کنت» را اشاره به تعیین اول ذات دانسته است. این تعیین، تجلی ذات برای ذات است که مقام علم ذات به ذات و سبب تعیین ذات به کمالات ذاتی است: «معلوم تو باد که حق تعالی را در بطنان عما که «کنت کنزاً مخفياً» اشارت بدان است جز به نقطه ذاتی نمی‌توانیم شناخت. چون «فاحببت أن أعرف» فرمود به نقطه احدی که حی، سمیع، بصیر، متکلم اسماء صفات اوست شناختیمش. چون «فخلقت الخلق لأعرف» گفت به نقطه واحدی که علیم، مرید، قدیر و حکیم اسماء صفات اوست. و کثرت اعداد ممکنه از فیض او در تجلی آمده از فیض علم و ارادت.» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۶۷)

۱-۲-۲. تجلی اسمایی

از ضروری‌ترین مباحث درباره تجلی، مسأله شناخت اسماء الله است. بحث اسما و صفات خداوند، یکی از جنبه‌های مهم جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی به‌شمار می‌رود. ابن عربی برای بیان رابطه وحدت با کثرت، بحث اسماء را مطرح کرده است و با استفاده از کثرت اسمای الهی، مسأله کثرت موجودات را توجیه می‌کند. در واقع اسماء الله با توجه به ظهورات مختلف خود در مخلوقات، بازتابی از تعیین کثرت از وحدت و ظهور واحدیت خدا در صور کثرات است که «لیست الکثرة الا الاسماء الالهیه». (ابن عربی، بی تا: ۲۳۱)

۱-۲-۲-۱. سمنانی و تجلیات اسمایی

العروه کتابی است که در آن عرفان و کلام همراه و همسازند. در واقع در این کتاب، تجلی عرفانی که در نظام عرفانی ابن عربی کثرت در وحدت را توجیه می‌کند، با عقاید اشعری که آفرینش را برآیند افعال حق می‌داند، به صورت قرین هم دیده می‌شوند. سمنانی می‌گوید: «وجود او ازلاً و ابداً و وحدانیت و نزاهت ذات او و صفات او، و کیفیت صدور افعال از صفات فعلی او، که صفات فعلی، مصادر افعال اوست، و آن افعال علت آثار اوست که ممکن الوجود است. بسیاری از آثار ممکنه و افعال متنوعه و مصادر مختلفه و صفات لطفی و قهری، و تعدد اسماء که دلالت کننده است بر ذات و صفات، هیچ وحدت ذات را مزاحم نمی‌شود، و نقصی و ضرری به آن حضرت از این کثرت، لاحق نمی‌گردد، و در وحدانیت چه از جمیع ممکنات.» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۶۷)

سمنانی در متن زیر، تجلی را در کنار صدور افعال از صفات فعلی که آموزه‌ای است کلامی آورده است: «واجب است بر تو اولاً ثابت داشتن به دلیل وجوب وجود حق تعالی، بعد از آن یگانگی او، بعد از آن تنزیه کردن ذات و صفات او از جمیع ممکنات، بعد از آن اثبات ذات و صفات او که ثابت و دایم است مر ذات او را ازلاً و ابداً، بعد از آن بیان معانی و صفات سرمدی که مر او را ثابت است که در تجلی احدیت حق تعالی چگونه خلائق را موجود گردانید.. بعد از آن بیان کیفیت صادر شدن افعال از صفات فعلی» (همان: ۶۷-۶۸)

شیخ علاءالدوله در متن زیر پس از بحث درباره قدیم بودن اسماء الهی، عارفان را که فقط به تجلی توجه دارند، از همه این تخیلات بی‌نیاز می‌بیند: «و بشناسند مصادر افعال و ایمان آورند که نام‌های بزرگ او موضوع نیست و قدیم است. اما عارف، اسماء را به تجلیات مسمیات می‌شناسد و از این تخیلات موهمه فارغ است». (همان: ۱۶۰)

سمنانی در موضع دیگری، دو عالم غیب و شهادت را از آثار فعل خدا دانسته است: «به یقین بدان که هرچه را در غیب و شهادت وجودی می‌یابی، یا آثار افعال او است که صادر شده است از صفات او که قائم است با ذات او که مستغنی است به جمیع الوجوه از غیر خود.» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۵۷)

اشاعره آفرینش را از عدم می‌دانند یعنی خلق شیء از لاشیء؛ و اینکه ابتدای آفرینش هیچ است. آفرینش، فعل الهی و عبارت از اعطای وجود است اما، نه به چیزی، بلکه خود اعطای وجود است. آنان خدا را فاعلی بی‌واسطه همه پدیده‌ها می‌دانند. (اشعری، ۱۹۵۲: ۳۳) بنابراین در تفکر اشعری، آفرینش، فعل الهی است که شخصاً و بدون هیچ واسطه‌ای به امور آنها می‌پردازد. در شرح مواقف از قول اشعری آمده است: «همه ممکنات بدون واسطه مستند به خداونداند. خدا قادر مختاری است که از روی وجوب چیزی از او صادر نمی‌شود». (ایچی، ۱۴۱۲: ج ۸: ۲۴۱).

چون ممکن است گفته شود همه متکلمان، آفرینش را فعل خدا می‌دانند و این مطلب اختصاصی به اشاعره ندارد، مزید توضیحی در این باب لازم است.

اشاعره حادث بودن جهان را به کمک دو مقوله جوهر و عرض ثابت می‌کنند:

۱. از دیدگاه اشاعره، جهان قدیم نیست و به هر ترتیب حادث است. از سوی دیگر، هر حادثی باید

علتی داشته باشد و این علت خود نمی‌تواند حادث باشد. (باقلائی، ۱۹۴۷: ۲۳-۲۴)

۲. از نظر اشاعره جوهرها و عرض‌ها حادث هستند و این حق تعالی است که عرض و جوهر را

می‌آفریند و آنچه اصالت دارد، جوهر فرد یا ذره یا همان جزء لایتجزا است. (ر.ک: جوینی، ۱۹۶۹:

۲۲۳-۲۱۵؛ بغدادی، ۱۳۴۶: ۴۲ و ۵۶)

اما معتزله در بحث خلقت جهان به گونه‌ای دیگر استدلال می‌کنند. آنها معتقدند، خلق موجودات بر خداوند واجب است و آفرینش موجودات بر اساس ضرورت انجام گرفته است. در بحث از فاعلیت حق تعالی و کیفیت افعال وی، معتزله معتقدند که صدور فعل از خدا برای رسیدن به اغراض و غایاتی زائد بر ذات است. (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۵: ۵۸۴)

شیخ سمنانی حادث بودن جهان را همچون اشاعره به وسیله بحث جوهر و عرض اثبات می‌کند: «یقین دانکه صفات و اخلاق حق تعالی ازلی و ابدی است، منزّه است از آنکه اعراض باشد، از آنکه، این صفت که جواهر و اعراض مخلوقه است که نبوده، و به امر «کن فیکون» موجود شده. پس اول عرض بر روی وجود کاینات عارض شده. بنگریم که عرض باقی می‌ماند به ابقای آن جوهر که بر وی عارض گشته، یا باقی نمی‌ماند. اگر باقی است به ابقای او، همچون کرسی افلاک که شکل تدویر او با وجود فلک باقی است و اگر باقی نمی‌ماند به آن محل که بر او طاری شود. هر موجودی که دور می‌شود از حضرت وحدت، به سبب کثرت وسایط و حجابات، اعراض او زیادت می‌گردد». (سمنانی، ۱۳۶۲: ۹۳-۹۲)

شیخ سمنانی معتقد است، آفرینش عالم بر خداوند واجب نیست که دقیقاً مطابق اعتقاد اشاعره است: «آفریدن همه عالم از برای اهل معرفت است، از برای آنکه خداوند را جل ذکره سبق و رحمت است. اما واجب گفتن روا نیست، از آنکه او را واجب کننده‌ای نیست و ما واجب از آن می‌گوییم که کسی دیگر بر ما واجب کرده، حق تعالی از این منزّه است و مقدّس است». (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۲۲) بحث مفصل‌تر در این زمینه در بخش بعدی خواهد آمد.

سمنانی این کلام جنید بغدادی را که گفته است: «لیس شیء فی الوجود سوی الله تعالی» مؤید این مطلب دانسته که آفرینش فعل خداست، و در تفسیر آن می‌گوید: «یعنی هیچ چیز وجود ندارد جز ذات حق و صفات او، که به ذات او قائم است و مصادر افعال او است، و از آن افعال اشیا ظاهر می‌شوند. پس هرچه موجود باشد یا اثر او باشد که به سبب فعل او ظاهر شده، یا فعل او باشد که از صفت او صادر گشته، یا صفت او بود که مر ذات او را ثابت است و به ذات او قائم، یا ذات او باشد که به خود قائم است و همه اشیا بدو قائم». (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۹۱)

وی در جای دیگری می‌گوید: «هر چه هست و نام وجود دارد، از چهار مرتبه بیرون نیست: یا ذات حق است یا صفات حق است یا افعال حق است یا آثار حق است». (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۶۴) اما سمنانی در این پوسته کلامی متوقف نمی‌ماند و بحث را به جانب تجلی اسما و صفات و شهود جمع احدیت می‌برد. وی مردم دنیا را در سه مرتبه می‌داند: گروهی در مرتبه نفس هستند که از آنان به تعبیر اهل دنیا و پیروان حواس ظاهری نام می‌برد و آنها را اصحاب حجاب و منکر حق می‌شمارد. گروه دوم در مرتبه قلب‌اند که از مقام نفسی ترقی کرده، عقل‌های ایشان صافی شده است. این گروه به آیات و نشانه‌های خداوند استدلال می‌کنند و با تفکر به معرفت صفات و اسماء حق می‌رسند. (همان: ۳۳۸) و سرانجام گروهی که در مرتبه روح قرار دارند: «سوم، مرتبه روح بود و اهل این مقام از مرتبه تجلی صفات گذشته و به مرتبه 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 او لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید. [۵۳/۴۱] و این طایفه خلق را آئینه حق بینند یا حق را آئینه خلق». (همان: ۳۳۸-۳۳۹) عبارت اخیر را باید بسیار با اهمیت دانست؛ زیرا در واقع، تکرار یکی از سخنان مشهور

ابن عربی در فصوص الحکم است. در فص شیخی آمده است: «فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک، و أنت مرآته فی رؤیته أسماؤه و ظهور أحكامها و لیست سوی عینه.» (ابن عربی، بی تا: ۶۲) یعنی، پس حق آینه توست که خود را در آن می بینی، و تو آینه حقی که اسماء خود و ظهور احکام آن را در تو می بیند و آینه عین حق است. این شاهد مهم، نشان می دهد که سمنانی چه بسیار در آثار ابن عربی مطالعه داشته و مضامین و تمثیلات خاص ابن عربی ناخودآگاه به ذهنش متبادر شده و بر قلمش جاری گشته است.

در مقام جمع بندی باید گفت، بحث اسما و تجلیات اسمایی و صفاتی در العروه با عقاید کلامی اشعری در آمیخته است. فضای کتاب العروه اقتضا می کند که بحث، ابتدا در سطح کلامی و عقاید اشعری مطرح شود و از آنجا به لباب عرفانی برسد. این هماهنگی بین کلام و عرفان را در بخش رابطه تجلی با عقاید اشعری روشن تر خواهیم کرد. ضمناً سر تأثیرپذیری سمنانی از شیخ اندلس در بحث تجلی را، با وجود مخالفتش با اندیشه وحدت وجود ابن عربی، باید در همین جا جست.

۱-۲-۳. اعیان ثابت و استعدادهای آنها

اعیان ثابت همان ممکنات در حالت عدم اند. ابن عربی علم به اعیان ثابت را از بزرگترین اسرار علم خداوندی در اشیا می داند که با ذوق الهی موفق به مشاهده آن گردیده است. (ابن عربی، بی تا: ۱۸۰). نقش اعیان ثابت در تجلی و ظهور بسیار مهم است؛ زیرا اگر اعیان ثابت ظهور و وجود نمی یافتند، عالم به وجود نمی آمد. تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و عامل وجود احکام آنها در خارج است. بنابراین در صورت عدم تجلی حق و عدم ظهور و سریان او به اشیا، یعنی در صورت غیبت او، جهان تمام معنای خود را از دست می داد. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۷۲)

هرچند که ابن عربی ظاهراً نظریه جبری اشعری را رد می کند، اما خود با مطرح کردن استعداد اعیان، قائل به نوعی جبر فراگیر است که از ذات شیء می جوشد. (ر.ک: دشتی، ۱۳۸۴: ۲-۱) چنانچه در فص هودی، ضمن تأویل آیه «و نسوق المجرمین إلی جهنم ورداً» (مریم: ۸۶)؛ پس از اشاره به اینکه اهل دوزخ نیز به نوعی بر صراط مستقیم اند و سرانجام به قرب حق نائل خواهند شد، می گوید: «و كانوا فی السعی فی اعمالهم علی صراط الرّب المستقیم لأنّ نواصیهم کانت بید من له هذه الصّفه. فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحکم الجبر إلی أن وصلوا إلی عین القرب». خواجه محمد پارسا در تفسیر این عبارت می گوید: «یعنی آنچه حق -عزّ شأنه- ایشان را داد، به حسب قابلیت و طلب استعداد ایشان داد؛ و سعی سالک مرتاض و مجاهده او با نفس، جمله از آن گفت که عنان او مرتبط به ید قدرت و ناصیه او به ید حق است، و حق بر صراط مستقیم است. تجلی حق -جلّ ذکره- بر عبد به حسب قابلیت و استعداد اوست». (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۴۰)

ابن عربی معتقد است حکم سز القدر (حکم استعداد اعیان) عام ترین، قدرتمندترین و عظیم ترین حکم هاست و حتی حق تعالی و اسماء و صفات او را در بر می گیرد. این قول مبین جبر کامل و بی قید

و شرط است. در فص عزیری می‌خوانیم: «حقیقه (= حقیقه سرالقدر) تحکم الوجود المطلق و الوجود المقید، لایمکن ان یکون شیء اتم منها و لا اقوی و لا اعظم، لعموم حکمها المتعدی و غیر المتعدی». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۲-۱۳۳) قیصری در تفسیر این عبارت می‌گوید: «حقیقت علم به سرالقدر یا به عبارت دیگر، حقیقت سرالقدر در وجود مطلق (= حق تعالی) هم حکم می‌راند و نیز حکم می‌کند که هر عین ثابته‌ای همان‌گونه که استعدادش مقتضی است و ذاتش پذیرای آن است، ایجاد گردد [.] بنابراین ممکن نیست چیزی تمام‌تر از سرالقدر یافت شود؛ زیرا حکم آن عام است و بر حق و اسماء و صفاتش و نیز بر تمام موجودات حکم‌فرمایی دارد». (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۲۴)

تعریف قضا و قدر در عرفان ابن عربی منطبق با نظریه جبری اقتضائات اعیان ثابته‌است. قیصری در شرح عبارتی از فص عزیری می‌گوید: «قضا عبارت است از حکم کلی درباره اشیا، آن‌گونه که اعیان آنها مقتضی است و قدر جزئی کردن آن حکم و مخصوص نمودنش به زمان‌های مشخص است. شیخ قضا را به همین دلیل بر قدر مقدم داشت و گفت قضا، حکم خدا درباره اشیا است [.] و قدر، تفصیل آن علم کلی است به وسیله ایجاد اعیان در زمان‌هایی که اشیا به سبب استعدادهای خاص‌شان، مقتضی وقوع در آن اوقاتند». (همان: ۸۱۴-۸۱۵)

۱-۳-۲-۱. سمنانی و استعداد اعیان

سمنانی نیز همچون ابن عربی معتقد است، همه موجودات بر حسب استعدادشان آفریده شده‌اند: «معلوم است که از اول قدم تا به آخر قدم، و هرچه در میان زمین و آسمان است، همه ملک و آفریده اوست و هرکس را که آفریده از برای آنکه آنچه لایق استعداد اوست، در محل خود آن چیز و آن کس آفریده از آنکه حکیم و علیم است». (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۴۱)

«بدان که تو به حقیقت خلیفه خداوندی جل جلاله، از روی استعداد و این ذات و صفات تو اگرچه نبوده و موجود گشته و از حق تعالی ازلی است، فاما تو را مظهر ذات و صفات ذاتی و فعلی خود آفریده تا اول از اثر به مؤثر راه بری». (همان: ۱۹۰)

او در جای دیگری می‌گوید: «بدان که خداوند را-جل جلاله-تجلیات است؛ بعضی صوری و بعضی نوری و بعضی معنوی و چهارم ذوقی؛ و تجلیات او منحصر نیست، یعنی در شمار نمی‌آید؛ که هریکی از این چند باشد برای مظاهر مستعد» (همان: ۹۳) شیخ بر این اعتقاد است که تجلیات حق بی‌شمار است، اما مظاهر مستعد از آنها بهره‌مند می‌گردند، یعنی مظهري که استعداد آن تجلی را داشته باشد. این شاهد نیز برای بحث ما بسیار ارزشمند است، زیرا دقیقاً تکرار گفته ابن عربی در فصوص است، آن‌جا که می‌گوید: «تجلی الهی به چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر بر حسب استعداد جایگاه تجلی». (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۷۳)

اشاراتی که شیخ علاءالدوله سمنانی به استعداد و اهمیت آن داشته‌است (مخصوصاً عبارت اخیر او که پاره آخرش عین سخن ابن عربی در فصوص است) اگر در کنار سایر اجزا و اصطلاحات نظام

تجلی ابن عربی که در العروه حضور دارند، ملاحظه گردد، درباره تأثر سمنانی از ابن عربی در این باب، کم‌تر جای تردید باقی می‌گذارد.

۲. رابطه ایده تجلی در کتاب العروه با عقاید اشعری

بررسی مسئله تجلی در کتاب العروه، علاوه بر روشن کردن تأثیرپذیری سمنانی از ابن عربی، دیدگاه وی درباره یک بحث مهم کلامی، یعنی جبر و اختیار را آشکار و به این ترتیب، مذهب کلامی او را مشخص می‌کند. جبر و اختیار همواره محل نزاع فرقه‌های کلامی بوده‌است. از آن میان، دو گروه در تاریخ عقاید اسلامی مشهورتر و آرای‌شان تأثیرگذارتر بوده‌است. گروه اول، معتزله‌اند که «قایل به اختیار مطلق انسان هستند و برآنند که انسان، قادر و خالق افعال خویش، اعم از خیر و شر است و بنابر آنچه انجام می‌دهد، استحقاق ثواب و عقاب پیدا می‌کند. حق تعالی از اینکه شر و ظلم به او نسبت دهند، منزه‌است؛ زیرا اگر او خالق ظلم باشد، بی‌شک ظالم خواهد بود. (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۵۷)

گروه دوم اشاعره‌اند که انسان را مختار نمی‌دانند و اعمال او را مخلوق خدا می‌پندارند. (همان: ۱۰۵) انگیزه اشاعره در اتخاذ این رأی، اثبات توحید افعالی و سیطره قدرت خداست. این اصل که «خالق جز خدا نیست»، یک قاعده کلی برای اشعری و اتباع اوست و همه چیز، از جمله افعال انسانی مخلوق خداست. انسان، خالق و موجد فعل خود نیست، بلکه کاسب آن است. اندیشه «کسب» یعنی «مقارن ساختن خلق فعل با خلق قدرت حادث در انسان»، پس کسب‌کننده فعل، کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده‌است. (اشعری، ۱۳۶۹ق: ۱۹۹)

علاوه بر این، اشاعره به علم و اراده ازلی خدا معتقدند. از نظر آنان از یک سو، علم خداوند قدیم و ازلی است و از سوی دیگر اراده خداوند، عمومی است و بر همه جهان سیطره دارد و خداوند فعال ما یشاء است. بر پایه این دو سبب آنها معتقدند، انسان مختار نیست. اشعری می‌گوید: «در زمین هیچ خیری یا شری واقع نمی‌شود مگر آنکه خداوند خواسته‌است و همه اشیاء به مشیت او موجود می‌شوند و هیچ کس نمی‌تواند چیزی را پیش از آنکه خداوند انجام داده باشد، انجام دهد؛ هیچ کس هم از خداوند بی‌نیاز نمی‌شود و نمی‌تواند از دایره علم او بیرون رود؛ خدایی جز الله نیست و اعمال بندگان، همه مخلوق و مقدر خداوند است و بندگان نمی‌توانند هیچ چیز را خلق کنند و خود نیز آفریده می‌شوند.» (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۱۷۰-۱۷۴)

تفتازانی، از بزرگان اشاعره، می‌گوید: «خداوند بر هر چیز دانا و تواناست و هیچ چیز از علم و قدرت او خارج نیست؛ زیرا جهل و عجز او بر بعضی از مقدرات نقص است و نقص از ذات او به دور است و علم او، صفتی الهی و شامل است و عرض و مستحیل البقاء نیست.» (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۴۳-۴۴)

اما شیعه، نظرگاهی در حد وسط معتزله و اشاعره برگزیده‌است و شعارش «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» است. مطابق این نظر، قدرت اختیار انسان در طول اختیار خداست و همان‌طور که

هستی انسان، دائماً از سوی پروردگار افزوده می‌شود. اختیار و قدرت انجام کار را نیز به همان صورت از خدا دریافت می‌کند. (حلی، ۱۳۷۶: ۲۷)

چنان‌که در سراسر العروه نمایان است، علایق عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی قرین دلبستگی‌های وی به آراء اشعری بوده‌است. از نظر او، متکلمان بزرگ اشعری، یعنی ابوالحسن اشعری، امام الحرمین جوینی و غزالی، ناصر دین خدا و دارای ایمان و حکمت‌اند. (ر.ک: سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۸۴-۱۸۶) از این‌رو، در العروه، جبر عرفانی خالص را در بعضی از موارد مشاهده می‌کنیم و در موارد دیگری با همان جبر اشعری روبرو هستیم.

۲-۱. انطباق ایده تجلی در کتاب العروه با عقاید اشعری

سمنانی در طرح و بیان مسئله تجلی و آفرینش، ذره‌ای از عقاید اشعری تخطی نمی‌کند و یگانه وجود مؤثر و حقیقی در جهان را خدا می‌داند. به عقیده او، موجودات از خود وجودی ندارند تا اعمال‌شان متعلق به آن‌ها باشد و همان‌گونه که وجود آن‌ها وابسته به حق تعالی است و خود مظهر حق هستند، افعال آنها هم همین حکم را دارد. شیخ مانند اشاعره معتقد است. خداوند از روز ازل به جزئیات و کلیات امور آگاه‌است و همه موجودات، موافق علم و اراده خداوند آفریده می‌شوند. وی می‌نویسد: «حق تعالی داناست به کلیات و جزئیات، و مطلع است بر همه نهران‌ها از خواطر، آنچه درآمده و آنچه درآید، از آنکه مثقال ذره‌ای در آسمان و زمین از علم او پوشیده نیست. می‌داند نرم راه رفتن مور [را] بر سنگ سیاه در شب تاریک، چنان‌که می‌بیند و دانسته همه چیزی را [از] جزئی و کلی و ظاهر شدن آن [را] در هنگام لایق به یک دفعه، چون هنگام ظهور بر حسب ارادت و تنفیذ قدرت و موافق علم برسد. اما رساننده معلوم را به موجب علم آن چیز ظاهر گرداند. خدای تعالی، همه افعال شما می‌داند و چیزی بسیار از وی پوشیده نمی‌ماند». (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۳۶-۱۳۷)

از نظر سمنانی، عقل اولین چیزی است که در عالم امکان به چشم دل دیده می‌شود. خداوند به این عقل سه نوع تعقل عطا کرده و عقل از چهار فیض علم و اراده و قدرت و حکمت حاصل شده‌است. (همان: ۲۳۲) شیخ معتقد است که خداوند، با اراده و علم قدیم خود، موجودات را آفریده‌است و همه چیز مطابق علم و اراده خداوند است. همه موجودات مطابق حکم و قضای خداوند آفریده شده‌اند و از روز ازل حکم و سرنوشت آن‌ها مشخص شده‌است که خود بیان دقیق عقیده اشعری است. شیخ سمنانی می‌گوید: «حکمت الهی در آن وقت که ارادت حق تعالی مقتضی شد به علم قدیم که موجودات ظاهر گردد، چنان‌که در علم او بوده؛ و قدرت، تنفیذ آن ارادت گردد، به حکمت احکام آن فرمود» (همان: ۲۳۳)

شیخ مانند اشاعره بر این باور است که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین واقع می‌شود، به حکم و قضای خداوند است: «هفت آسمان از آن به قضا و حکم ظاهر شد، و در هر آسمانی، امری غیبی و فیضی وهبی مقرر فرمود بر سبیل وحی و الهام، و زینا الدنیا بمصاییح و حفظاً، یعنی: زینت دادیم

آسمان دنیا را به کواکب ثابت و آن آسمان را واسطه حفظ دیگر آسمان‌ها گردانیدیم، چنان‌که هفت آسمان را سبب حفظ زمین و معاش اهل آن گردانیدیم، که اگر این وسائط در میان نبود، از انوار فیوض، این عالم بسوختی و هلاک گشتی». (همان: ۲۳۵)

شیخ علاءالدوله سمنانی مطابق نظر اشاعره، علم و اراده خداوند را قدیم و ازلی و تقدیر و مشیت وی را بر همه چیز حاکم می‌داند: «حق تعالی، داناست به علم ازلی، همه چیزی را، آنچه بود و آنچه خواهد بود، دانسته به یک دفعه، چون وقت هر چیزی که معلوم او بوده در رسد به مرادی که خواسته، به تقدیر حکیم و لایق اهل آن زمان باشد، ظاهر گردد امر مخصوص بر وفق ارادت او، به قدرت نافذه منفذ امر ارادت را برانگیزد به حکم علیم قدیم. چنان‌که لایق حکمت بالغه او باشد که محکم کننده همه مقدرات وی است سبحانه و رساننده است به منتهای درجات و درکات». (همان: ۱۳۱-۱۳۲)

«هیچ وجود نیست نه در خارج و نه در امکان، آنکه وجود گیرد از برای آنکه ممکنات، که در خارج وجود دارند که محو می‌شوند به محو کردن او، سبحانه و تعالی، و اگر ثابت می‌شوند به اثبات کردن آن حضرت است. کما قال، سبحانه یمحو الله ما یشاء و یتبث و عندهام الکتاب در علم سابق ازلی او قلم رفته به محو صورت‌ها و ثابت گردانیدن معانی و حقایق». (همان: ۷۷)

شیخ علاءالدوله به مانند اشاعره باور دارد که حق تعالی فاعل مختار و در ملک و ملکوت خود متصرف است:

«از این فرمود: لایسأل عما یفعل و هم یسألون. یعنی: کسی سؤال نتواند کرد از حق تعالی که این چرا کردی و آن چرا نکردی؟ از آنکه بندگان محل این سؤال اند و او تعالی متصرف است در مملکت خود بر وفق حکمت به آنچه لایق تر دانسته هر یکی را و هر چیزی را به قدر استعداد جبلی ایشان». (همان: ۱۴۲)

در عبارت زیر نیز سمنانی مظهریت موجودات را کاملاً بر وفق عقاید اشعری بیان داشته است:

«حق تعالی آفریده عالم را و اهل عالم را تا مظاهر لطف و قهر او باشند و قوایل فیوض و انوار ذات و صفات او که فیض می‌گردد بر ایشان از صفات فعلی حق، و مسخراند در تحت امر او و مستعمل اند در آنچه مصلحت مملکت خود می‌داند بر وفق حکمت خود» (همان: ۱۰۱-۱۰۲)

در جملات زیر شیخ علاءالدوله سمنانی از سابقه حکم ازلی سخن گفته که با طرز فکر اشعری که تقدیر ازلی الهی را بر همه چیز سابق می‌داند، موافقت تام دارد:

«غرض [آن است که] بدانی که اسباب معتبر است و واجب است رعایت حقوق آن به وجود آن که، هر چه در سابقه ازل حکم رفته، که مظهر قهر یا لطف باشد، متغیر و متبدل نمی‌گردد،

بقوله، سبحانه، لا تبدیل لخلق الله. چنان که در عالم ظاهر می‌بینی که از قطره باران پاک شیرین، گیاه شور و خار مگیلان و خشک می‌روید، حق سبحانه و تعالی، از فیض و نور هر دو مظهر می‌طلبد». (همان: ۲۸۳-۲۸۴)

این نکته نیز گفتنی است که سمنانی در موضعی از کتاب العروه، روایت «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را با نظر تأیید نقل می‌کند، ولی تفسیرش از آن، کاملاً بر مشرب اهل سنت است. (همان: ۱۱۹)

در خاتمه باید گفت علاءالدوله سمنانی در سراسر العروه آراء و عقاید اهل سنت و جماعت را به عنوان مبنا پذیرفته است. در کتاب العروه علاوه بر جبر مبتنی بر علم و اراده الهی، حضور سایر عقاید اشعری نیز دیده می‌شود. شیخ در موضوعاتی از این قبیل با اشاعره و اهل سنت هم عقیده است: صفات ذاتی و صفات فعل حق (همان: ۹۲)، قدیم بودن قرآن (همان: ۱۶۲)، رؤیت حق تعالی (همان: ۱۲۶-۱۲۷)، ایمان (همان: ۱۳۹)، علم حق تعالی (همان: ۱۳۵)، تشبیه (همان: ۱۱۵)، ید، وجه، عین، استوی و نزول حق تعالی (همان: ۹۶)، معدوم بودن شیء (همان: ۱۱۳)، رد و نفی اصلح امور (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

مترجم فارسی کتاب العروه که خود از شاگردان و مریدان علاءالدوله است، در توضیحاتی که علاوه بر ترجمه متن آورده است، همه جا مطابق اعتقادات اهل سنت و جماعت سخن گفته است؛ از جمله درباره علم و اراده حق تعالی (همان: ۱۳۶-۱۳۸)، صفات ذات و صفات فعل حق (همان: ۷۸ و ۱۹۵)، معدوم بودن شیء (همان: ۱۱۳). علاوه بر آن، حاشیه‌نویس العروه نیز بر اعتقادات اهل سنت و جماعت پافشاری کرده است که در بسیاری از صفحات العروه دیده می‌شود.

نتیجه گیری

۱. بررسی تجلی و انواع آن در کتاب العروه و مقایسه آن با آرای ابن عربی، گواه این حقیقت است که یکی از آبخورهای فکری شیخ علاءالدوله، اندیشه‌های ابن عربی است. با آن که شیخ علاءالدوله سمنانی از مخالفان مشهور ابن عربی در نظریه وحدت وجود به‌شمار می‌رود، لیکن از اثربخشی و نفوذ عقاید ابن عربی برکنار نمانده است، چندان که در برخی مسائل مهم و کلیدی، عین گفته‌های ابن عربی را بدون هیچ مخالفتی در العروه تکرار کرده است.
۲. شیخ سمنانی به مانند ابن عربی، تجلی را دو نوع می‌داند: یکی تجلی ذات احدیت برای خود در صور اعیان ممکنات و دیگری تجلی واحدیت که تجلی اسما و صفات حق است در عالم هستی.
۳. شیخ علاءالدوله برای بیان ایده تجلی، از اصطلاحات ابن عربی همچون، مقام ذات، احدیت، واحدیت، عماء، استعداد، تجلی ذاتی و صفاتی و امثال آن استفاده کرده است. سمنانی با تأثر از نظریه استعداد اعیان ثابت بر این باور است که با وجود تعدد و تنوع تجلیات حق، همه چیز منوط به استعداد مظهر است. عبارت العروه در این مورد، عین سخن ابن عربی در فصوص است.

۴. سمنانی همچون اشاعره، علم خداوند را قدیم و محیط بر همه چیز می‌داند و محدودیتی برای آن قائل نیست. هر جا سخن از تجلی و آفرینش است، وی آن را در ارتباط با علم و اراده الهی مطرح می‌کند. او خداوند را فاعل حقیقی می‌داند و برای انسان در انجام اعمالش، هیچ نقشی قائل نیست. اعتقاد راسخ سمنانی به مبانی نظام اشعری نشان می‌دهد که ادعای برخی درباره شیعه بودن وی درست نیست.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- _____ (۱۹۹۷). رسائل. بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۶۶). فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- _____ (بی تا). فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ (۱۳۸۵). فصوص الحکم. ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- _____ (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارصادر.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۹). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- _____ (۱۳۹۷). الابانه عن اصول الدیانه. تحقیق و تعلیق دکتر فوقه حسین محمود. قاهره: دارالانصار.
- _____ (۱۹۵۲). اللع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع. تحقیق یوسف مکارنی الیسوعی. بیروت: مکتبه الکاتولیکیه.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن (۱۴۱۲). المواقف. شرح السید الشریف الجرجانی. حاشیه السیالکوتی: منشورات الشریف الرضی.
- باقلانی، ابوبکر محمدبن طیب (۱۹۴۷م). التمهید. تحقیق و مقدمه محمود محمد خضیری. قاهره: دارالفکر عربی.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۴۶ق). اصول الدین. استانبول.
- پارسا، محمد بن محمد (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. تصحیح جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۰۷). شرح العقائد النسفیة. قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقدالنصوص. تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۳۶). نفحات الأنس من حضرات القدس. مهدی توحیدی پور. تهران: کتابفروشی سعدی.

- جوادی، قاسم و عادل، سیدمرتضی (۱۳۹۶). علاءالدوله سمنانی به مثابه سنی دوازده امامی. دو فصلنامه علمی-ترویجی سخن تاریخ، ۱۱ (۲۵)، ۱۰۳-۱۲۰.
- جوینی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله (۱۹۶۹م). الشامل فی اصول الدین. با تحقیق و مقدمه علی سامی نشار. اسکندریه: منشأ المعارف.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات مولی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، یوسف (علامه) (۱۳۷۶). باب حادی عشر. شرح مقداد بن عبدالله سیوری و ابوالفتح بن مخدوم الحسینی. تحقیق مهدی محقق. مشهد: آستان قدس رضوی.
- خادم الفقرا، علیرضا و بومون، احمد (۱۳۹۲). تمایلات شیعی علاءالدوله سمنانی. هشتمین همایش بین المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی. ۱۵۹-۱۸۶.
- خوارزمی، حسین بن حسن کمال (۱۳۹۳). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولی.
- دشتی، سید محمد (۱۳۸۴). مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار. کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۹۵. ۸۵-۸۰.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- زوزنی، حسین بن احمد (۱۳۷۴). المصادر. تصحیح تقی بینش. مشهد: کتابفروشی باستان.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۳۷). تذکره الشعرا دولت‌شاه سمرقندی. به تحقیق و تصحیح محمد عباسی. تهران: دانشگاه تهران.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۲). العروه لاهل الخلوه و الجلوه. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۶). چهل مجلس یا رساله اقبالیه. تألیف اقبال شاه سجستانی. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: ادیب.
- _____ (۱۳۶۹). مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، عمر بن محمد (۱۴۰۳ق). عوارف المعارف. جلد ۱. بیروت: دارالکتاب العربی.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۷). مجالس المؤمنین. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۱). الملل و النحل. بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۲). مجمع البحرین. تهران: چاپ احمد حسینی.
- عقیقی، ابوالعلاء (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- فاخوری، حنا و الجر، خلیل (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. جلد ۱. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: کتاب زمان.

- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). تعلیقه بر فصوص الحکم. تهران: مولی.
- قدرت الهی، احسان و درویشی، مرضیه (۱۳۹۵). گرایش‌های شیعی در تصوف علاءالدوله سمنانی. نشریه شیعه‌شناسی، ۱۴ (۵۵). ۱۵۹-۱۸۶.
- قلیچی، محمد (۱۳۹۴). بررسی دیدگاه‌های اختلافی علاءالدوله سمنانی با ابن عربی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به‌راهنمایی عبدالرضا مظاهری. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). رساله النصوص. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، محمد بن داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، محمد بن داوود (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). بررسی اختلاف علاءالدوله سمنانی و ابن عربی در موضوع وحدت وجود. فرهنگ قومس. ۶ (۲۰). ۲۰۴-۲۳۳.
- _____ (۱۳۸۳). شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ۱ (۱۰). ۹۷-۱۲۲.
- کربلایی، مرتضی (۱۳۹۹). شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی. فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات. ۲۵ (۳). ۱۲۷-۱۴۸. doi: jpt.2020.55875.1670/10.22081.۱۴۸-۱۲۷.
- کلابادی، ابوبکر محمدبن ابراهیم (۱۴۰۷). التعرف لمذهب اهل التصوف. جلد ۱. دمشق: دار الکتب العلمیة.
- مستملی، محمد (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: چاپ محمدروشن.
- نصرالهی، میثم (۱۳۹۱). بررسی آراء و اندیشه‌های عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____ وحدت و همبستگی اسلامی در اندیشه و تعالیم شیخ علاءالدوله سمنانی. فروغ وحدت. ۶ (۲۴). ۱۲-۶.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). کشف المحجوب. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- همدانی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵ م). شرح اصول الخمسه. حقه و قدم له عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبه وهبه.

References

- The Holy Quran
- Afifi, A. (2002.) *A description of fusus-al-Hika* [Translated by Nasrullah Hekmat. Tehran: Elham. (in Persian)
- Ash'ari, A. (1991). *Essays on Islam and Discord of Muslims* researched by Mohammad Mohiuddin Abdulhamid's. Cairo: Maktaba al-Nahda al-Masriyyah. (in Arabic)
- _____ (2019). *Abstaining from the fundamentals of religion*. Investigation and suspension by Fuquah Hossein Mahmoud. Cairo: Darul Ansar. (in Arabic)
- _____ (1952). *Al-Lumah in responding to the people of deviation and innovations*. Yusuf Makarani Elisouei's research. Beirut: Al-Katholikia School. [In Arabic]
- Baghdadi, A. (1968). *Usul al-Din*. Istanbul.
- Baghlani, A. (1947). *Al-tamhid*. Research and introduction by Mahmoud Mohammad Khadiri. Cairo: Arabic Dar al-Fakr.
- Dashti, M. (2014.) Comparison of Ibn-Arabi and Molavi's opinions about predestination and free will. *The book of the month of literature and philosophy*. No. 95. 80-85. (in Persian)
- Eji, A. (1992). *al-Mavaghef*. Sharh al-Sayyid al-Sharif al-Jorjani, the margin of the sialkoti: Al-Sharif Al-Razi Publications.
- Fakhouri, H& .Algar, Kh. (1980.) *History of philosophy in the Islamic world*. Volume 1. Translated by Abdul Mohammad Aiti. Tehran: the book of time. (in Persian)
- Fazel Tony, M. (2008.) *Suspense of fusus-al-Hikam*. Tehran: Molly. (in Arabic)
- Ghodrat Allahi, E.,& Darvishi, M. (2015). Shiite trends in Sufism by Alaa al-Dawlah Semnani, *Journal of Shiism*. 14)55). 159-186. (in Persian)
- Hamdani, Q. (1965). Explanation of the five principles. haquh & qadim lah aldaktur Abdulkarim Othman. Cairo: Wahba's school. (in Arabic)
- Hassan Zadeh Amoli, H. (2000.) *Mommed Alhemam in the description of Fusus al-Hikam*. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)
- Helli, Y. (Allameh) (1998). *The eleventh chapter*. Description of Muqdada ibn Abdullah Sivari and Abul Fatah ibn Makhdoom al-Husseini. Mehdi Mohaghegh's research. Mashhad: Astan Qods Razavi. (in Arabic)

Hojwryi, A.(2005). *Kashf al-Mahjub*. By the efforts of Mahmoud Abedi, Tehran : Soroush.

Ibn Arabi, M.(1992.)*fusus al-Hikam*. Correction and suspension by Abu Alaa Afifi. Tehran : Al-Zahra. (in Arabic)

_____ (1997). *Treatises*. Beirut : Darsader. (in Arabic)

_____ (1988). *fusus al-Hikam*. Corrected by Abul Alaa Afifi. Tehran : Al-Zahra.

_____ (n.d). *Fusus al-Hikam*. Corrected by Abul Alaa Afifi. Beirut : Arab Library.

_____ (2015).*fusus al-Hikam*. Translated and explained by Mohammad Ali Movahhed and Samad Movahhed. Tehran : karnameh.

_____ (n.d).*The Meccan conquests*. Beirut : Darsader.

Ibn Manzoor, M.(1994). *Lesan al-Arab*. Beirut: Darsader.

Jahangiri, M. (1997). *Ibn Arabi as a prominent figure of Islamic mysticism*. Tehran: Molly Publications. (in Persian)

Jami, A. (1992). *Naghd Al-nusus*. corrections and suspensions by William Chittick. Tehran : Institute of Cultural Studies and Research.

_____ (1958). *Nafahat al'ons min hadarat alquds*. Mehdi Tohidipour: Saadi bookstore.

Javadi, Q. & Adeli, S. (2016). Alaa al-Dawlah Semnani as a Sunni of the Twelve Imams. *Two scientific-promotional quarterly the word of history*. 11 (25). 103-120. (in Persian)

Jovini, I. (1969). *Al-Shamil fi Usul al-Din*. With the research and introduction of Ali Sami Nashar. Alexandria: the origin of Encyclopaedias.

Kakai, Q. (2003). Examining the difference between Alaa al-Dawlah Semnani and Ibn Arabi on the issue of the unity of existence. *Qoms culture* , 6)20,) 204-233. (in Persian)

_____ (2005). Sheikh Alaa al-Doulah Semnani and the theory of the unity of existence. *Quarterly Journal of Religious Thought of Shiraz University*. 1(10.)97-122. (in Persian)

Kalabazhi, A.(1987.)*Getting to know the doctrine of the people of Sufism*. volume 1. Damascus [.in Persian].

Karbalai, M.)2019.(Sheikh Alaa al-Dawlah Semnani and criticism of Ibn Arabi's theory of unity of existence. *Scientific Research Quarterly of*

Philosophy and Theology. 25 (3). 127-148. doi: jpt.2020.55875.1670/10.22081. (in Persian)

Khadim al-Fuqara, A& .Boumon,A.(2012.)Shiite tendencies of Alaa al-Dawlah Semnani. *The 8th International Conference of the Association for the Promotion of Persian Language and Literature*.159-186. (in Persian)

Khwarazmi, H .(2013.)*description of Fusus al-Hikam*.Tehran: Molly Publications. (in Arabic)

Mostamli, M. (1985). *Explanation of recognition of the doctrine of Sufism*. Tehran: Printed by Mohammad Roshan. (in Persian)

Nasrolahi, M.(2013.)*Examining the opinions and mystical thoughts of Sheikh Alaa al-Doulah Semnani*. Qom: University of Religions and Sects. (in Persian)

_____ (2019). Essay on Islamic unity and solidarity in the thought and teachings of Sheikh Alaa al-Doulah Semnani. *Forough Vahdat*. 6(24). 6-12. (in Persian)

Parsa, M. (1988). *Explanation of the fusus al-Hikam*.Corrected by Jalil Masgranjad. Tehran: University Publishing Center. (in Arabic)

Qalichi, M .(2014 .(Dissertation examining the differing views of Alaa al-Dawlah Semnani and Ibn Arabi.Master thesis. Guidance Mazaheri, A. Tehran: *Islamic Azad University: Central Tehran Branch*. Faculty of Literature and Humanities. (in Persian)

Qaysari, M.(1997). *Explanation of fusus alhakmi*. Corrected by Ashtiani. Tehran : scientific and cultural. (in Arabic)

_____ (1992). *description of fusus alhikam*. Qom: Bidar. [In Arabic]

Qonavi, S.)1984). *risaluh alnusus*. Tehran: University Publication Center.

Rahimian, S.)1998.)*manifestation and emergence in theoretical mysticism*. Qom: Office of Islamic Propaganda of Qom Seminary. (in Persian)

Samarkandi, D.(1959).*Davlatshah Samarkandi's Tazkira*. researched and corrected by Mohammad Abbasi.Tehran.

Semnani, A(.1984.)*alearwuh lahil alkhuluhih waljalwati*. Efforted by Najib Mile Hervey. Tehran: Molly. (in Persian)

_____ (1988). *Forty councils or Iqbaliyah Treatise*. Written by Iqbal-Shah Sajestani. [Najib Mile Hervey's correction].Tehran : Adib. (in Persian)

_____ (1991). *Persian works*. To the effort of Najib Mile Hervey. Tehran: scientific and cultural. (in Persian)

Shahrastani, M .(2000.)*almalal & alnahla*. Beirut : Dar al-Marifah.

Shushtri, Q.(1999). *Majlis al-Mu'minin*. Tehran : Islamic bookstore.

Suhravardi, O.(1983.)*Awarif al-Marif*. volume 1. Beirut. Dar-Al ketabe-Al Arabi.

Taftazani, S.(1987). *Explanation of Nasfi beliefs*. Cairo: Al-kolliyat Al-Azhariya School.

Tarihi, F.(1984.) *Al-Bahrain Assembly* .Tehran : Ahmed Hosseini's print. (in Arabic)

Zozni, H.(1996.)*almasadir*.correction of vision.Mashhad: ancient bookstore.