

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۷۹۶۰

نظریه تناسخ و رویکرد شیخ علاءالدوله سمنانی

لادن صالحین*
ابوالفضل محمودی**

چکیده

نظریه تناسخ مصطلح به‌عنوان یکی از آموزه‌های محوری ادیان هندی و بودایی، از دیرباز محل مجادلات کلامی، فلسفی و عرفانی در میان مسلمانان بوده که غالباً با دلایل متعدد و متقن به ابطال آن رأی داده‌اند. در این میان برخی گروه‌ها و فرق غیر رسمی مسلمانان، نظریه تناسخ را پذیرفته یا منتسب به پذیرش آن شده‌اند. همین امر دامنه مباحث تخصصی در مورد این نظریه را به حوزه‌های مختلف معرفتی و تا دوره معاصر سرایت داده است.

یکی از عرفای به‌نام ایرانی که از منظری عرفانی به مقابله با رواج آموزه تناسخ در عصر خویش پرداخته و با روشن‌بینی و دقت نظر ستودنی به موشکافی، ریشه‌یابی و پاسخگویی به مسائل پیرامون این نظریه پرداخته، شیخ علاءالدوله سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری قمری است. در این مقاله تلاش شده است تا مواجهه این عارف الهی با آموزه تناسخ، در خلال آثار بازمانده از وی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: علاءالدوله سمنانی، تناسخ، تمثل، تناسخ ملکی.

مقدمه

علاءالدوله سمنانی از عارفان به‌نام ایرانی در قرن ۷ و ۸ بوده که به موجب مخالفت جدی

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران Ladansalehin@gmail.com
** دانشیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران amahmoodi5364@gmail.com

او با دیدگاه و نظریه وحدت وجود ابن عربی و انتقادهای سرسختانه از وی، در میان عارفان شهرت دارد.

علاءالدوله سمنانی در عصری می‌زیست که هنوز آثاری از اندیشه‌های بودایی و هندی، از دوره نفوذ این ادیان به مناطق وسیعی از شرق ایران باقی مانده بود. اهمیت این قضیه جایگاه واقعی خود را در تعدد مناظرات میان عارف سمنانی با صاحب‌نظران این دو مسلک و موضع‌گیری مفصل وی در قبال افکار باطل این گروه به ویژه اعتقاد به نظریه تناسخ در میان ایشان، باز می‌یابد. همین امر موجب شده است که شیخ عارف سمنانی با تبحر و روشنگری مختص به خود وارد بحث تناسخ در دیدگاه بوداییان و هندوان از یک طرف و رسوخ این نظریه در میان برخی مسلمانان و نحوه تلقی آنان از این آموزه شده و به برخی زوایای نامکشوف عرفانی این نظریه بپردازد. علاءالدوله در این رویارویی و نحوه گزارش آن در مکتوباتش، گرچه از روش‌شناسی مبتنی بر ادله برهانی، قرآنی و عرفانی، توأمان با یکدیگر بهره برده است، اما به نظر می‌رسد همچون وجهه غالب وجودی خویش، رویکرد کشفی و عرفانی را با تأکید بیشتری دنبال کرده است.

به نظر می‌رسد شیوه برخورد شیخ علاءالدوله سمنانی را (و بسیاری از عرفا و حکمای دیگری که متعرض بحث تناسخ شده‌اند) با آموزه تناسخ بتوان در قالب دو مواجهه مستقیم و غیرمستقیم، صورت‌بندی نمود. در رویکرد غیر مستقیم اثبات می‌شود که طرح نظام‌وار مبانی و اصول مورد پذیرش این عارف ایرانی، اساساً در تضاد درونی با اصول اساسی نظریه تناسخ بوده و فرض پذیرش این مبانی، خود مظهر تأییدی بر ابطال این نظریه است. در رویکرد بعدی که در ادامه مقاله به آن خواهیم پرداخت، شیوه مواجهه مستقیم و صریح علاءالدوله سمنانی با این موضوع و دلایل بطلان این نظریه و تفاسیر مختلف عرفانی از آن، در کلیه آثار وی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. گرچه شیخ علاءالدوله سمنانی صرفاً در چند اثر مهم خود به موضوع تناسخ به‌طور مستقیم پرداخته است.

۱. بررسی موضوع تناسخ و مبادی اولیه آن در آثار علاءالدوله سمنانی

جهان‌نگری جامع علاءالدوله سمنانی را می‌توان در ذیل نظریه تجلی عالم هستی از حضرت احدی و سلسله مراتب تنزلات این حقیقت احدی در مظاهر و صور مختلفه

صورت‌بندی نمود. این مبنا به انضمام نوعی انسان‌شناسی مبتنی بر بطون هفتگانه وجود آدمی (و نیز هفت بطن قرآن و هفت پیامبر درونی انسان)، طرحی بدیع پیش‌رومی نهاد که در کنار ورود تفصیلی عارف سمنانی به موضوع تناسخ، به تبیین کامل‌تری از مسائل پیرامون آن، منتهی می‌شود، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۱.۱. ماهیت نفس و مباحث وابسته به آن

شیخ علاءالدوله سمنانی همچون غالب عرفای الهی، در شناخت و ماهیت نفس در بسیاری از تعبیر خود، متذکر تعاریف اصطلاحی اهل حکمت و فلسفه از نفس نشده و بیشتر، آنجا که به نفس انسانی اشاره نموده است، متوجه به معنای نفس به اعتبار منشأ صفات انسانی و به‌ویژه صفات مذمومه آن بوده است.

شیخ سمنانی در عبارتی، در عین اشاره به این معنا، به تنوع تعبیر صاحبان علوم مختلف از نفس اشاره می‌نماید: «در نفس، هر قومی را اصطلاحی دیگر است. حکماء محقق از نفس، نفس ناطقه خواهند و صوفیان نفس گویند و منشأ اخلاق ذمیمه خواهند و اطباء، از نفس روح حیوانی خواهند...» (سمنانی، *چهل مجلس*، ص ۱۹۴).

وی وجود انسانی را جامع‌ترین و کامل‌ترین موجود مخلوق می‌داند که به حسب استعداد، دارای مرتبه خلافت و حامل امانت الهی است (همو، *العروة*، ص ۱۸۶).

همه اوصاف خویش یزدان جمع فرمود، نامش انسان کرد

تخت گاهی نهاد در دل او نفس را بر درش چو دربان کرد

(همو، *دیوان اشعار*، ص ۲۷۶)

شیخ عارف سمنانی در موارد متعددی از آثار خود وقتی می‌خواهد به وجود انسانی اشاره کند و این وجود را به وصف جامعیت و قابلیت استعدادش توصیف نماید از آن با ویژگی‌هایی چون *خاتم التراکیب*، *حامل امانت*، *مستحق خلافت*، *مسجود ملائکه* و *اهل تسخیر*، نام می‌برد (همو، *العروة*، ص ۲۶۱).

وی در طرحی بدیع، با مبنا قرار دادن هفت بطن انسانی (بطون سبعة)^۱ و مراتب هفتگانه معانی باطنی قرآن و نیز ادغام آن با مراتب وجودی و هفت پیامبر درونی انسان^۲، نوعی انسان‌شناسی عرفانی را مطرح نمود که هم در بعد نظری، بسیاری از معارف حقه را در

کسوت این مراتب هفتگانه به شرح آورده و هم مراتب سلوک عملی را (به وجهی) مبتنی بر عبور از این مراتب نموده است. سمنانی در ذیل تبیین این مراتب وجودی انسان - که از آن به لطیفه یاد می‌کند - به بسیاری از ویژگی‌ها و مختصات ماهوی این عالم «صغیر بالجثه و کبیر بالمعنی» اشاره می‌نماید که به جهت ارتباط عمیق با مباحث علم النفس عرفانی و بویژه موضوع تناسخ به نحوی گذرا به آن خواهیم پرداخت.

علاءالدوله در ابتدا خاطر نشان می‌نماید که خداوند متعال هر آنچه در عالم ممکنات به عرصه وجود در آورده است، نمونه‌ای کامل از آن را در وجود این خاتم التراکیب نیز به ودیعه نهاده است (همان، ص ۲۱۹). سپس اضافه می‌نماید که اندام‌های این آئینه جامع الهی، با اندام جسمانی که به آن «لطیفه قلبیه» گفته می‌شود، شروع می‌گردد. این لطیفه بعد از ترکیب بدن از چهار عنصر متضاد ظلمانی که حکما به آن مزاج می‌گویند و اعتدال یافتن اخلاط اربعه - خون و صفرا و بلغم و سودا - در آن ثبات و حیات می‌یابد. این مرتبه را مقام جسم یا همان عالم طبیعت می‌نامند که با حضرت آدم ابوالبشر در تناسب است. این مقام هفت منزل از لطیفه حقیقه فاصله دارد.^۳

دومین مرتبه وجود انسانی، «لطیفه نفسیه» نام دارد که جایگاه نفس بوده و از تلطیف لطیفه قلبیه منبث می‌گردد و سبب ادراک و تمییز و حس و حرکت می‌باشد و آن را نفس انسانی و روح حیوانی می‌گویند و به جهت مناسبت و لطافت، روح علوی انسانی بر وی پرتو می‌اندازد و از ارواح حیوانات، متمایز می‌گردد. این مرتبت مرکز تمایلات و خواهش‌های نفسانی است و چون نفس بر کدورت ماده فائق آمده و میرای از آن است به آن عالم صورت گفته می‌شود. این مرتبه را در نسبت با حضرت نوح وجود دانسته‌اند (همو، مصنفات فارسی، ص ۲۶۹؛ العروة، ص ۲۲۹).

سومین مرتبه را «لطیفه قلبیه» گفته‌اند که جایگاهی است برای آن من روحانی که در دل انسان جای دارد. هنگامی که لطیفه نفسیه از ورود روح علوی نور و صفا می‌یابد میان این دو تعلق و تعشقی فراوان روی می‌دهد و صاحب این لطیفه منقلب است دل او در میان قهر و لطف حق تعالی. این مرتبه از وجود انسان تصویری است از عالم معنا و در نسبت با ابراهیم هستی (همان).

چهارمین مرتبه، «لطیفه سربه» است. هنگامی که قلب توفیق یافت ظلمات عنصری را به صفای روحانیت مبدل گرداند و بر نور صفای درونی خود بیافزاید، لطیفه سربه ظهور می‌کند. حکمت و علم لدنی برای سالک در این مقام رخ می‌دهد. این مرتبه از وجود انسان در نسبت با موسای هستی است (همو، العروة، ص ۲۳۰).

مرتبه پنجم «لطیفه روحیه» نام دارد. علاءالدوله ولی مکمل را صاحب لطیفه روحیه می‌داند. این مقام از وجه ربوبی، مظهر ذات و سزاوار خلافت الهی است. این مرتبه متناظر با عالم جبروت است و به جهت جایگاه شریف و مقام خلافتش، در نسبت با وجود حضرت داوود است (همان، ص ۲۳۰ و ۲۲۶).

ششمین لطیفه وجودی انسان، «لطیفه خفیه» است که مقام سرالاسرار است. در این مقام، علوم و اسرار عالم شهادت و معارف احوال بر عارف مکشوف می‌گردد. «صاحب لطیفه خفی، سه حال دارد: یکی آنکه فیض نور از تجلی واحدی به اصالت می‌گیرد. دوم آنکه فیض حیات ازلی از وسط به خلافت قبول می‌کند ... سوم آنکه فیض وجود ذاتی از نهایت آن فیض احدی می‌گیرد به نیابت فیض ذاتی» (همان، ص ۲۲۷). این لطیفه خفیه متناظر با عالم لاهوت بوده و در تناسب با حضرت عیسی (ع) می‌باشد.

هفتمین و آخرین لایه وجودی انسان، «لطیفه حقیه» است که خاصیت آن، قابلیت فیض ذات است در وقت تجلی ذات به صفت واحدی بی واسطه اولیات و علویات (همان، ص ۲۴۱). در این مقام جمیع فیوضات از تجلی واحدی، احدی و ذاتی بی واسطه مخلوقی از مخلوقات به نحو کامل و اعتدال برای صاحب آن حاصل است. علاءالدوله این مرتبه را به اصالت، مختص به سید المرسلین محمد مصطفی، صلی الله علیه و آله و سلم دانسته و به خلافت از او، کسی که قطب ارشاد باشد. این لطیفه را بعضی مشایخ نورتمکین می‌گویند و بعضی نور حقیقت نام می‌نهند (همان، ص ۲۳۰).

این مرتبه از وجود انسان در واقع همان اصیل‌ترین و واقعی‌ترین مرتبه وجود هر کسی است که به موازات عالم ذات الهی و در نسبت با حقیقت وجود حضرت محمد (ص) است.

علاءالدوله با طرح این انسان‌شناسی عرفانی، در موارد متعددی از آثارش به زوایای مختلف مراتب وجودی انسان و صفات ظاهری و باطنی آن اشاره می‌نماید. وی با تصریح

به این معنا که انسان مجموعه غیب و شهادت است و هیچ چیز در عالم کبیر بالجهت نیست که در وی مانند او نباشد و این حقیقت از روی معنا محیط است به عالم کبیر (همان، ص ۳۲۵)، در تمثیلی گویا به برخی از ویژگی‌های نفس انسانی می‌پردازد: «عالم کبیر از روی مثل، یک شخصی است که افلاک بدن ظاهر محلول اوست و عناصر اربعه و چهار طبع، که آن سردی و تری و گرمی و خشکی است، در وجود این عالم کبیر بالجهت به جای چهار طبع وجود انسانی است و چهار خلط او، که سودا و صفرا و خون و بلغم است و کواکب ثابته و سیاره به جای حواس ظاهر و باطن اوست و قوت‌های خادمه و مخدومه، که در آدمی است، به جای آن در این عالم کبیر بالجهت قوای صالحه مطیعه ملایکه است و قوای فاسده مستکبره شیاطین و نفوس فلکی و عقول فلکی به جای لطیفه قالبی است که در انسان موجود است و نفس کلی، که عرش است، به جای لطیفه نفسی انسانی است و عقل کلی، که لوح محفوظ است، به جای لطیفه قلبی انسانی است، ... و عالم شهادت به جای ظاهر بدن انسانی است، که چشم ظاهر می‌بیند آن را و عالم غیب به جای غیب باطن انسانی است، که بصیرت باطن آن را می‌بیند و موالد ثلاثه در عالم کبیر بالجهت، یعنی معدن و نبات و حیوان، به جای حروف و اباجاد و کلمات است و انسان، که خاتم التراکیب و مطلوب لئفسه و حامل امانت و آئینه جمال و جلال الهی است» (همان، ص ۲۶۱).

نکته حائز اهمیت در این تعابیر، تطبیق سطوح مراتب عالم وجود با زوایای درونی و باطنی انسان و نسبت آن با ذات، صفات، افعال و آثار الهی است. به عنوان مثال علاءالدوله باطنی‌ترین و حقیقی‌ترین سطح وجود آدمی را که سرالاسرار وجودش و در غایت ستر و پوشیدگی است، مرتبه اخفی و لطیفه حقیقه می‌نامد که تصویری از ذات الهی و نزدیک‌ترین لطیفه به ذات باری تعالی است و خارجی‌ترین و دورترین مرتبه وجودی انسان از ذات الهی را، لطیفه قالبیه انسانی می‌داند که در محاذات با آثار الهی است (همان، ص ۱۰۳). گویی که در مراتب تنزیل، یک حقیقت مجرد مکنون که مظهریت تام صفات و اسماء الهی را به دوش می‌کشد، از جایگاه و موطن اصلی خویش تنازل می‌کند و در هر مرتبه از مراتب این تنزل به لباسی از ملابس آن موطن متلبس می‌گردد تا آخرین مراتب نزول که به جنس عالم ناسوت، در کسوت لباس بشری (لطیفه قالبی) در آید:

« نمی‌بینی که چگونه حق تعالی خبر می‌دهد از لبس بشری که خاصه ارواح انسانی است بقوله و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً (انعام/۹) ... پس اگر آن لبس بشری نبود، فرقی میان ملک و آدمی ظاهر نشدی و انسان بی لبس بشری و بدن شهادی صلاحیت خلافت نداشتی و معماری دنیا و تسخیر از او حاصل نیامدی...» (همان، ص ۳۴۰).

دقت در این تصویر ارائه شده از ماهیت انسان (که آن را یک حقیقت واحد تنزل یافته از معنوی و غیبی‌ترین مراتب تا مرتبه جسم و مادیات می‌داند) و پیوند تنگاتنگ آن با رابطه نفس و بدن در نگاه علاءالدوله به روشنی ناسازگاری این مبانی با نظریه انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر را به اثبات می‌رساند.

علاءالدوله در مبحث حدوث یا قدم نفس انسانی پس از ذکر دو دیدگاه ظاهراً متناقض وجود سابق ارواح قبل از اشباح و حدوث روح به حدوث بدن وجه جمع این دو رأی را این‌گونه تبیین می‌نماید: [و اما آنکه با استناد به احادیثی چون آفرینش ارواح پیش از قالب‌های ایشان به دو هزار سال، حکم به وجود سابق ارواح بر ابدان داده است] نظر کرده به آن فیض‌ها که در جوهر نفس کل که عرش است و آدم نفوس انفسی و دیده که آن نفس کل در فیض رسانیدن از روی مثل، همچون ابری است که باران مجتمع شده در آن غیم و چون حق تعالی می‌خواهد که زمین موات را احیا فرماید امر فرماید به آن ابر تا آنجا که مأمور است، قطرات فرو ریزد در بر و بحر... پس همچنین ذرات ذریات بنی آدم مجموع است در صلب نفس کل» (همان، ص ۱۷۶) و در ادامه به قول حدوث نفس به حدوث بدن پرداخته و وجه حمل صحیح این حکم را مطابق با دیدگاه شرع مقدس و شهود اهل حق اینچنین بیان می‌نماید که این حدوث به اعتبار نظر کردن به آن نفسی است که مربی بدن عنصری است هنگامی که سه اربعین بر وی گذشته و مستعد قبول آن فیض شده باشد. آنگاه در توضیحی تکمیلی می‌افزاید: «نطفه چون در رحم مادر افتاد و قرار گرفت و مستعد گشت. بعد از سه اربعین، فیضی از نفس کل به وی رسید، ... و این فیض امتیاز می‌بخشد مکتسبات این بدن را، که بدان در گور ممتاز می‌گردد، چنانچه در دنیا بدین بدن محلول جدا می‌شد از دیگری و این فیض حادث می‌شود با حدوث بدن. اما این فیض را روح انسانی نمی‌گوییم و عرش که این فیض از او

حادث شده، پیش از این بدن ثابت است و دل و روح و سر خفی بیان خواهیم کرد که، پیش از عرش فیض می گیرند از لوح و دوات و مداد و قلم» (همان، ص ۱۷۷).
 علاءالدوله در تعابیر مشابه دیگری نیز به این حقیقت اشاره می نماید که ارواح قبل از تعلق به قالب جسمانی در عالم ارواح موجودند و به هنگام کسب استعداد قبول فیض، به اراده الهی، پس از سپری شدن سه اربعین، به حدوث بدن حادث می شوند (رک. العروة، ص ۲۷۸؛ چهل مجلس، ص ۱۲۲ و ۱۲۱). بدین قرار، شیخ علاءالدوله سممانی بین دو قول وجود سابق ارواح و حدوث آنها به حدوث بدن، به اختلاف اعتبار در نگاه به دو جایگاه مختلف از حضور یک حقیقت متصل دارای مراتب متعدد (انسان) در عالم مجردات (مرتبه وجود جمعی و نامتکثر موجودات) و در عالم ناسوت (مرتبه وجود فرقی، متکثر و ملازم با عوارض مادی موجودات) رأی داده و میان آن دو آشتی برقرار می کند.

۲,۱. رابطه نفس و بدن

چنانچه در بخش قبلی اشاره نمودیم علم النفس طرح شده از سوی علاءالدوله و مباحث مربوط به هستی شناسی وی، در کنار پذیرش مراتب تنزلات وجود از مرتبه احدیت تا عالم ناسوت و تحت نظام تجلی عرفانی، در قالب همان لطایف هفتگانه طرح ریزی شده که وی به طور پراکنده در آثارش، به بسط و تفصیل برخی مطالب وابسته به آن پرداخته است. وی در عبارات مختلف، به نظام تجلی و تنازل حقیقت احدی اشاره نموده و فهم این مراتب تنزلات را برای عارف سالک ضروری دانسته است (همو، مصنفات فارسی، ص ۲۶۶).

علاءالدوله با توجه به مراتب نزولی عالم (قوس نزول)، معتقد است که مبدأ حقیقی وجود انسانی از باطنی ترین مرتبه وجود او که همان مرتبه اخفی بوده و لطیفه حقیقه مبین آن است آغاز شده تا آنجا که به مرتبه بدن عنصری در ساحت لطیفه قالبیه می رسد. در این طرح، نسبت جسم و بدن عنصری انسان با ساحتها و سطوح عالی تر وجود خویش همچون نفس، جان، روح، ... نسبت ظهور و بطون، حقیقت و مجاز و صورت و معناست. در این رویکرد، یک حقیقت واحد، با تنزل از عالی ترین مراتب هستی، در هر مرتبه از مراتب آفاقی عالم متناسب با آن ساحت، از بطون به ظهور و از معنا به صورتی

متلبس می‌گردد. چنانچه وی در مجموعه *بیان الاحسان لاهل العرفان* تمام ممکنات را بواسطه وجود ترکیب و تألیف در آنها و به میزان برخورداری از این تألیفات، دارای قرب و بعد از مبدأ احدی دانسته و حقیقت واحد انسانی را در ساحت وجود جسمانش - بواسطه شدت وجود تألیفات جسمانی و ظلمات عنصری - «بعد الاشیاء» صورتاً و در ساحت وجود حقانیتش - به واسطه عدم ترکیب و تألیف با عنصر مادی - «اقرب الاشیاء» معنأً، به حضرت واحدی می‌داند (همو، *مصنفات فارسی*، ص ۲۴۴). وی همین معنا را در کتاب *عروة*، با جدا کردن ساحت «بدن»، از ساحت «لطیفه روحیه» و انتساب هر یک به «دورترین» و «نزدیک‌ترین» مخلوق به ذات احدی، در عین اینکه هر دو منسوب به یک حقیقت واحداند (وجود آدمی)، به زبانی دیگر بیان می‌کند:

اکنون بدانکه هیچ مخلوقی دورتر از بدن آدمی نیست که آن مشیمه بدن مکتسب است، با وجود آنکه هیچ لطیفه‌ای نیست نزدیک‌تر از لطائف ارواح انسانی، که قوایل فیوض لطف و قهر موجد مبقی است، خاصه لطیفه حقی که قابل فیض ذات است، در وقت تجلی ذات به صفت واحدی، بی‌واسطه اولیات و علویات، سبحان خداوندی که جمع کرده میان دورترین دوران در عالم صورت و در نزدیک‌ترین نزدیکان در عالم معنی، به قدرت کامله خود و گردانیده او را خلیفه خود در روی زمین و ملایکه مقرب را به سجود او امر فرمود به حکمت بالغه [خویش] (همو، *العروة*، ص ۲۴۱).

علاءالدوله همچون سایر عرفای الهی، هم ردیف با تعبیر ظهور و بطون، حقیقت و مجاز و ... وجود این سلسله مراتب عالم هستی و به طریق اولی وجود اشرف انسانی را با تعبیر سایه و صاحب سایه نیز یاد کرده است. چنانچه جسم را که مؤلف از دو جوهر ماده و صورت است، ظل مرتبه ما فوق خود دانسته و در تعبیر دیگری که پس از عبارت ذیل به آن اشاره خواهیم کرد، تمام مراتب هستی را در نسبت به ما فوق خود ظل آن مرتبه دانسته است: «... و بدن او مرکب از عناصر اربعه است و نفس او که مدی [مد] بدن اوست، فیض نفس ناطقه است که او جوهری است غیر مفارق. و عقل او فیض جوهری است که مفارقتش می‌گویی و او را معلول علت اولی می‌دانی و اول موجوداتش می‌خوانی و مبدأ عالم امکان او را می‌شناسی و جسم را که ظل اوست مؤلف از دو جوهر

صورت و ماده می‌بینی و غیر از اینها هیچ نمی‌بینی. چرا در یگانگی شک می‌آری؟!» (همو، مصنفات فارسی، ص ۱۹۱).

وی در جای دیگری می‌گوید: «... بعد از آن امر کرد به افاضت فیض اول در عرش - که به عبارت حکما نفس ناطقه گویند - موجود شد و از سیم جوهر ماده که قوت قابلی در او مودع است. و چهارم امر به ایتلاف این دو جوهر حاصل آمد و جسم ظل لوح عقل افتاد و ماده ظل مداد و صورت ظل دوات و نفس ظل قلم» (همان، ص ۲۶۷).

شیخ عارف سمنانی به مناسبت دیگری در باب دوم کتاب العروة خویش که در آن سعی در جمع اقوال مختلف با یکدیگر نموده است، در ذیل بررسی سه قول که یکی روح را داخل بدن و دیگری خارج از آن و سومی نه در خارج آن و نه در داخل آن می‌داند، به طریق دیگری وارد بحث ارتباط روح با بدن انسان شده است. علاءالدوله در ارتباط با قول دخول روح انسانی در بدن، اظهار می‌نماید که صاحب این رأی حرف صحیحی زده است اما به کنه حقیقت راه نیافته است چرا که باید به او تفهیم کرد که: «روح از عالم انفس است و از آن عالم، افاضت می‌کند بر بدن تو فیض تربیت و تصرف. پس چنانکه جهات است، که آن بالا و شیب و پس و پیش و راست و چپ است به قوت‌های جسمانی تو محیط نمی‌شود، چنانکه در ظاهر احاطت آن دریایی، با وجود آنکه این قوای لطیفه جسمانی از عالم آفاق است، بر فیض عالم انفس که بالای عالم آفاق است. چگونه محیط شود آن جهات و اهل مکاشفه و مشاهده این معنا را بر دوام مشاهده می‌کنند که، لطیفه قلبی که فروتر روح است، نور او به همه عالم آفاق محیط است و از هر جانبی بی‌جهت می‌بینند او را در خارج بدن و عالم شهادت» (همو، العروة، ص ۱۸۰). در این عبارات علاءالدوله علاوه بر تأیید ضمنی همان نظام ظهور و بطون و ترتب ساحت‌های مختلف وجودی انسان بر یکدیگر به اعتبار احاطه و شمول حوزه فراتر بر ساحت فروتر، به حقیقت دیگری نیز اشاره می‌نماید که هر چه این ساحت‌های وجودی انسان که محدودترین و ضعیف‌ترین مراتب آن (در تناظر با عالم حاضر در آن یعنی عالم ماده) ساحت جسمانی و لطیفه قالبیه انسان است، به سمت مبدأ خود و ساحت ما فوق خود پیش می‌رود، دارای سعه وجودی بیشتری می‌گردد. چنانکه اگر کسی با مشاهده قلبی بتواند به دو مرتبه فوق وجود جسمانی و خاکی انسان معینی نظر کند، یعنی لطیفه

قلبیّه او را مشاهده نماید می‌بیند که روح این انسان جزئی محدود، در مرتبه لطیفه قلبیه‌اش (که مادون مرتبه روح اوست) نه تنها احاطه کامل بر قالب جسمانی‌اش دارد بلکه بر تمام عالم آفاق نیز سیطره و تفوق دارد، چه رسد به ساحت لطیفه روحیه او. لذا به این اعتبار روح را خارج از بدن دانسته و هنگام تدبیر بدن، گویی که شعاع بسیاراندکی از روح، داخل بدن می‌گردد برای تدبیر و تصرف در آن.

عارف سمنانی در تکمیل جمع اقوال دیگران در خصوص نحوه ارتباط روح و بدن، اشاره می‌نماید که عارفان حقیقی به دیده کشف مشاهده نموده‌اند که روح، اساساً دخول و خروجی در بدن ندارد بلکه آن روح به جهت علو مرتبه و احاطه وجودیش از همان مقام خود به تربیت و تصرف در قالب جسمانی خویش مبادرت می‌ورزد: «آن عارف .. دانسته، بلکه دیده که روح لطیف را در بدن دخول و خروج نیست، بلکه نزول و صعود محسوس نیز نیست و نه نیز آمدن و شدن [است او را]، از برای آنکه از همان مقام خود تصرف و تربیت می‌کند... روح انسانی که محیط است به همه افلاک و انجم، چگونه متحیز و جای‌گیرنده باشد در بدن و در آینده باشد در او» (همان، ص ۱۸۱).

با عنایت به مطالب اشاره شده در این بخش به وضوح روشن می‌شود که جسم، تن، نفس و روح انسانی در دیدگاه عرفانی شیخ علاءالدوله همگی حمل بر یک حقیقت واحد که خداوند متعال آن را مشرف به شرافت خلافت از خویش نموده، می‌گردد و نسبت این مراتب با یکدیگر نسبت اطلاق و تعین و احاطه و شمول مطلق و محاط و مندرج بودن مقید در ظل مطلق است. بدین قرار این تبیین، ذاتاً با نظریه ادامه حیات روح با ابدانی غیر از بدن خود (تناسخ مصطلح) قابل جمع نمی‌باشد و اندک تأملی در این نسبت قالب جسمانی با مراتب باطنی خویش از نفس و قلب و سر و روح و خفی و اخفی، برای دفع نظریه تناسخ مصطلح کفایت می‌نماید. چرا که با این مبانی هر بدنی، ظهور یافته مراتب باطنی "خویش" در عالم ناسوت است که به این آخرین ظهور مادی، باملازمت با تمامی مراتب باطنی "خویش"، به صورت یکپارچه انسان (زید، عمر و...) گفته می‌شود. لذا هر بدنی ضرورتاً، بدن مراتب درونی و باطنی (نفس) خود است.

۳,۱. معاد و حیات پس از مرگ

حقیقت معاد در نگاه علاءالدوله سمنانی با استناد به آیه کریمه الیه یرجع الامر کله (هود/۱۲۳)، رجوع فیوضات الهی در کسوت موجودات پس از نزول از مقام واحدیت در قوس نزول به عالم اجسام کثیف، به قرارگاه و موطن حقیقی خود یعنی بازگشتن همه فیوضات که فرود آمده به حضرت عزت می‌باشد (همان، ص ۲۳۷).

وی در ابتدا قول کسانی را که مرگ را مرگ و فناى روح و معدوم شدن می‌دانند رد کرده و تصریح می‌نماید که مرگ هرگز نیست کننده هیچ چیز از روح و بدن نیست، بلکه آنها را - پس از آنکه استعداد روح در تصرف تمام گشته و دیگر قابلیتى برای بدن باقی نماند - به حکم تقدیر الهی از یکدیگر جدا می‌کند (همان، ص ۱۸۶).

علاءالدوله در ذیل گفتگویی که میان وی و شیطان در یک واقعه (مکاشفه) رخ داده است، در پاسخ وی که از بدن مکتسب - که غلاف لطائف هفتگانه بوده و بعد از مرگ از روح جدا نمی‌گردد - و نحوه ادراک تنعم و تألم به واسطه آن سؤال نموده بود، به سه نوع بدن برای انسان اشاره نموده و می‌گوید:

بدن سه نوع است:

یکی: بدن محلول، که بیان کرده‌ایم، که بدل ما يتحلل می‌شود و غذا و شراب می‌خورد. دوم: بدن مکتسب که از فیض امری حاصل شده. سوم: بدن محشور که از فیض افق مبین و نفس کلی حاصل گشته. پس لابد است که به تفصیل فهم کنی که بدن محلول مانند آن پرده است که روی بدن طفل، که از مادر می‌زاید، فرو آمده، که اگر آن پرده حجاب نباشد، فرزند در شکم مادر به کمال نرسد، همچنین اگر بدن محلول نباشد، بدن مکتسب در این تنگنای عالم کون و فساد صورت عمل خود تمام نتواند کرد. و بدن مکتسب عبارت است از آن امر باقی، که پراکنده است در هر جسمی که به امر فیض نفس کل آن جسم قایم است، چه علوی و چه سفلی... و به آن بدن بعد از مرگ ممتاز گردد از فیض دیگر و سعادت و شقاوت انسانی به آن بدن ظاهر شود،... [آن بدن مکتسب را] لطیفی چند است از امر فیض نفس کل، که در معدن اجسام آدمی ساکن شده و به قدر کسب و عمل صورتی ظاهر می‌کند، که آن صورت عمل بدن مکتسب آن روح می‌گردد... (همان، ص ۳۴۳ و ۳۴۲).

سپس علاءالدوله در ادامه می‌افزاید:

و یقین بدانکه حیات بشری در دنیا و آخرت هر دو خواهد بود، بقوله سبحانه: لَّهُمْ
 الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ (یونس / ۶۴)، پس چنانکه
 در این بدن فرشی محلول چون بنده را از ولایت خاصه نوری و حضوری حاصل
 شده در هر غیبی که چشم صورت بر هم نهاد، روح او به عالم قرب الهی پرواز
 می‌کند و از جمال و جلال سبحانی تنعم و تلذذ می‌یابد، چون به خود باز آید آن
 معنی را بصورت در خیال خود ثابت می‌یابد. همچنین آن بدن عرشی نیز در غلبه نور
 تجلی و تلذذ ذات نعیم جنت خاص، رجوعی و عروجی دارد، که آب حیات
 می‌خورد از محاضر جبروت و شراب طهور می‌آشامد از ساقی باقی در حضرت
 لاهوتی (همان، ص ۳۴۵ و ۳۴۴).

آنگاه با تعبیر دیگری این تقسیم‌بندی بدن‌های سه‌گانه را بدین طریق شرح می‌نماید که
 یکی از این بدن‌ها متحلل می‌شوند به لقمه موجودی دیگر یا تحلیل می‌روند در گور و
 دیگری که بدن محسوس است نه به لقمه متحلل می‌گردد و نه جزء بدنی دیگر می‌شود و
 نه در آتش و آب متجزی می‌گردد. این بدن در روز قیامت به روح خود می‌رسد و با آن
 جمع می‌گردد و اما سومین بدن که همان بدن مکتسب است همان صورت عملی است
 که با چهره روح در هنگام مفارقت از بدن همراه است و از کسب حاصل شده تا بدرقه
 روح انسانی باشد و با او بماند ابد الآباد [تناسخ ملکوتی] و به آن بدن در عالم غیب
 ممتاز گردد از دیگری، چنانکه بدین بدن محلول در عالم ظاهر ممتاز می‌شده. این بدن
 متناسب با اعمال نیک و بد، به صورت خوب یا زشت و لطیف یا کثیف است و این بدن
 هرگز از روح جدا نمی‌گردد در دنیا و آخرت (همان، ص ۳۴۷ و ۱۸۱).

چنانچه از این بیانات طولانی به دست می‌آید بنابر اعتقاد علاءالدوله، روح پس از قطع
 تعلق از بدن و وقوع مرگ اضطراری بلافاصله پس از ورود به عالم برزخ در کسوت بدن
 مکتسب خود که همان هیأت باطنی اعمال و اعتقادات وی است، ظاهر می‌گردد و به
 همین منوال همواره در کسوت بدنی خواهد بود [که به تعبیری ساحت ظاهر آن باطن و
 مشخص کننده آن می‌باشد] گرچه آن بدن به جهت لطافت، چنان است که «مغز
 استخوان از بالای هفتاد حله بنماید» (همان، ص ۱۸۳؛ مصنفات فارسی، ص ۱۷۱، ص ۲۲۱ و
 ۲۱۲). بنابراین، بر مبنای فرجام‌شناسی عرفانی علاءالدوله نیز، طرح نظریه تناسخ به معنای

انتقال روح آدمی پس از مرگ به ابدان دیگر به جهت دریافت جزا و پاداش اعمال نیک و بد در این جهان، فرض نداشته و نفس انسانی بلافاصله پس از تحقق مرگ، به صورت مکتسبات خویش در مسیر سیر عروجی خویش به عالم برزخ منتقل می‌گردد تا پس از وقوع قیامت کبری و حشر اکبر، متناسب با هیئت باطنی افعال و عقاید خویش، متنعم در بهشت ابدی یا معذب در آتش دوزخ گردد.

تا اینجا مشخص نمودیم که با فرض پذیرش مبانی عارف سمنانی و مواضع روشن وی در خصوص حقیقت نفس و وجود یکپارچه و واحد آن در عین تنزل در مراتب مختلف وجودی، در کنار رابطه ترسیم شده از سوی وی در خصوص نفس و بدن و نیز عروج روح به عالم برزخ، پس از وقوع مرگ و حالات وارده بر آن، جایی برای پذیرش نظریه تناسخ مصطلح در نظام عرفانی علاءالدوله سمنانی باقی نخواهد ماند و هر صاحب نظر بی‌طرفی با تصور و ادراک دقیق این مبانی، حکم به عدم سازگاری آن با آموزه تناسخ خواهد داد.

و اما در قدم بعدی، به تحلیل و بررسی موضع‌گیری مشخص شیخ علاءالدوله سمنانی پیرامون مسئله تناسخ و دلایل ارائه شده از سوی ایشان در ابطال این نظریه خواهیم پرداخت.

۲. تحلیل مفهومی و گونه‌شناسی تناسخ

شیخ علاءالدوله سمنانی در دو اثر مهم خویش یعنی *العروة* و *چهل مجلس*، به صراحت متعرض بحث تناسخ شده و با نکته سنجی دقیقی، ریشه قول به تناسخ در میان ادیان هندی و بودایی را از یک منظر و توهم تناسخ در میان برخی صوفیه مسلمان را نیز از منظر دیگر مورد بررسی قرار داده است.

علاءالدوله در کتاب *العروة*، در باب چهارم، بخشی را با عنوان «اندر ابطال تناسخ» به تحلیل و بررسی این موضوع اختصاص داده است. وی در ابتدا به مباحثات نظری خویش با صاحب‌نظران و متولیان دین بودایی و حکما و کاهنان هندو در این خصوص اشاره نموده و معتقدات آنان را در سلوک، قول به «تناسخ» و در مقام وصول، قول به «اتحاد»، گزارش نموده و در عین حال [برخی از] آنان را معتقد به سرای آخرت و «آنچه در وی است از

نعیم مقیم، از برای سعدا و عذاب الیم از برای اشقیاء، اما به طریق تناسخ، نه چنانکه اهل حق اعتقاد دارند و دعوی می‌کنند که کمال مطلوب حاصل نمی‌شود، مگر به عبور از صفات ذمیمه که سبیه و بهیمیه است و شیطانیه و غیر آن و چنین می‌گویند که ممکن نیست گذشتن از صفات ذمیمه، مگر به خلع بدن اول و پیوستن به بدنی دیگر و تناسخ این است و واصل را ترخان می‌گویند» (همو، العروة، ص ۲۶۷).

در ادامه علاءالدوله به طریق حق و کیفیت خروج از صفات ذمیمه در یک بدن و در طول حیات دنیوی انسان اشاره نموده و سبب لغزش این گروه در اعتقاد به تناسخ را بازگو می‌نماید.^۴ در همین بخش وی به چهارگونه مرسوم تناسخ مُلکی اشاره نموده و در توضیح هر یک می‌گوید: « [اهل تناسخ] اگر تعلق روح را به بدنی انسانی دیده بودند، آن جهت را «نسخ» می‌گفتند و اگر دیده بودند که روح به بدن حیوانی متعلق شد، آنرا «مسخ» گفتند و اگر دیدند که آن صاحب روح نباتی شد آنرا «فسخ» می‌گفتند و اگر دیدند که به جسم جمادی مبدل شد آنرا «رسخ» نام نهادند» (همان، ص ۲۷۰).

علاءالدوله به همین معنا از تناسخ - انتقال روح به بدن دیگر پس از مرگ - در کتاب *چهل مجلس* نیز اشاره نموده است بدون آنکه متعرض چهار قسم فوق‌الذکر شود (همو، *چهل مجلس*، ص ۱۱۹).

شیخ عارف سمنانی، علاوه بر معنایابی تناسخ نزد هندوها و بودائیان، به‌طور مجزا و با تأکید، متعرض مسئله تناسخ در میان مسلمانان (حکما و برخی از ناقصان از عرفا) نیز شده است (همو، العروة، ص ۲۷۱). علاءالدوله در این بخش اعتقاد برخی مسلمانان در تناسخ را، ابتدا به همان اعتبار انتقال ارواح به ابدان گوناگون ذکر می‌نماید (تناسخ مُلکی) و سپس متذکر می‌گردد که اینان [برخی از جاهلان اهل اسلام] معتقدند که هیچ سرایی و عالمی غیر از همین عالم شهادت وجود ندارد و «عذاب عبارت از آن است که هم در این عالم شهادت، روح پادشاهی در بدنی درآید که گلخن تابی یا بازاری باشد و ثواب آنکه، روح گلخن تاب در بدن یکی درآید که پادشاه گردد و اکنون این کس را نیکبخت گویند و آن کس را بدبخت... این است مذهب بی حاصل و سخن باطل ایشان» (همان، ص ۲۷۲). علاءالدوله در همین بخش بدون توضیح و تفصیل مطلب، ادعای برخی

اهل تناسخ از میان مسلمانان و حکمای پیش از ایشان را قول به «ادوار و اکوار»^۵ دانسته و بیش از همین انتساب، توضیحی در این معنای از تناسخ ارائه ننموده است:

فاما بطلان التناسخ الذي عليه بعض الاسلاميين و بعض الحكماء المتقدمين و زعمهم ان ليس دار غير هذه الدار و يقولون بالادوار و الاكوار و يزعمون ان العذاب و العقاب واقع في هذه الابدان الشهادية(همان، ص ۴۸۴).

علاءالدوله در مجلس سوم از کتاب *چهل مجلس*، به مناسبت بحث از برخی خوارق عادات و معجزات همچون نشر زمان، معراج رسول خدا(ص)، بی اثرشدن آتش برای حضرت ابراهیم و ... ورود به بحث تناسخ پیدا کرده و پس از ریشه‌یابی مختصر علت اعتقاد به تناسخ در میان براهمه‌هند، بودائیان و برخی از مسلمانان، به تعابیر و معانی دیگری از تناسخ اشاره می‌نماید. وی به خطا افتادن برخی از مسلمانان در این خصوص را، در عدم فهم دقیق کلمات بزرگان و اولیاء همچون امیرالمؤمنین علیه السلام و یا امثال تعابیر عرفایی چون سهل تستری می‌داند چنانکه از وی نقل شده است که: «چون روح مرا از عالم بالا به قالب می‌آوردند، مرا به یاد است که ملائکه می‌گفتند که باز این روح نازنین به این عالم کون و فساد می‌فرستند، تا چه حکمت است؟! حق تعالی ملائکه را فرمود که در زمین نظر کنید تا چه می‌بینید؟! گفتند پیرزنی را می‌بینم سبوی بر گردن دارد و به دشواری به کنار آب می‌رود. فرمود که آن روح را به عالمی می‌فرستم که اگر آن سبوی را از دست پیرزن بستاند و پر آب کند، ثواب یابد که شما به چندین هزار سال عبادت نیابید» (همو، *چهل مجلس*، ص ۱۲۰). آنگاه آن عده با تمسک به این قول عبدالله تستری که می‌گوید «مرا یاد است که چون از عالم بالا به قالب می‌آوردند» و اینکه ملائکه می‌گویند «باز این روح نازنین به این عالم کون و فساد می‌فرستند»، حکایت از تناسخ و تردد یک روح در قالب‌ها و ابدان مختلف دارد و این همان قول به تناسخ است و گروهی نیز به این حکایت تمسک می‌جویند که نقل است در جمعی حضرت علی علیه السلام به سلمان خبر می‌دهد که در آن وقت (دویست سال قبل از ولادت آن حضرت) که به دنبال راهنما و مرشدی برای هدایت خویش در بیابان/رزنه در راه بودی و گرفتار حیوان درنده‌ای شده و از همه جا قطع امید کرده بودی، آن سوار نقاب داری که به کمک تو آمد و تو را از آن ورطه هلاکت نجات داد، من بودم. و در آن مجلس سلمان فارسی

این قضیه را تصدیق نمود در حالی که این واقعه را به هیچکس تا آن زمان بیان نکرده بود و در زمان وقوع این حادثه حضرت علی علیه السلام هنوز به دنیا نیامده بود (همان، ص ۱۲۱).

و از این حکایت برخی توهم تناسخ نموده‌اند که امیرالمؤمنین دویست سال قبل از ولادت چگونه می‌توانسته وجود داشته باشد و به کمک سلمان فارسی آمده باشد جز آنکه پذیریم روح ایشان در بدن دیگری وجود داشته است (همانجا).

علاءالدوله در دفع این توهم، این نوع واقعات را از سنخ تمثیل ملائکه به صورت انسانی دانسته (تناسخ تمثلی) و می‌گوید: « پس ارواح در عالم ارواح موجود باشد، همچنانکه ملائکه موجودند در آسمان‌ها و ملائکه را می‌فرمایند که تمثیل می‌کنند به صورت بشر و در آن صورت بر زمین می‌آیند و از بندگان حق تعالی بلاها دفع می‌کنند و ارواح بشری را پیش از آنکه به بدن خاصه متعلق شود و آن بدن مستعد قبول فیض روح خود گردد، می‌فرماید که تمثیل می‌کنند و به صورت‌ها و بندگان حق مدد می‌کنند و باز به عالم ارواح می‌روند، بی آنکه ایشان را بدنی حاصل شود و بشر گردند چه تمثیل دیگر است. بدن بشر دیگر. نمی‌بینی که جبرئیل علیه اسلام به شکل مردی تمثیل کرد و به نزدیک مریم در آمد چنانچه نص قرآن است فتمثل لها بشراً سوياً (مریم/۱۷) و گاه به صورت دحیه کلبی تمثیل کردی و به نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمدی. پس از اینجا لازم نیاید که او بشر گردد. همچنین روح امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه در آن وقت که سلمان مضطر شد به فرمان خدای تعالی تمثیل کرده باشد به سواری و از آن بلا او را خلاص کرده، چه تفاوت، ما نمی‌گوییم که نه، روح را از این نوع بسیار باشد و بعضی از بندگان حق در سلوک و کشف ارواح معلوم کنند که روح ایشان پیش از تعلق بدن در چه حال بوده و چه کرده» (همان، ص ۱۲۲ و ۱۲۱).

چنانچه روشن است علاءالدوله در این تعابیر این حضور ارواح در قالب‌های بشری را از سنخ تمثیل (تناسخ تمثلی) ملائکه در این عالم شهادت، همچون قضیه تمثیل جبرئیل بر حضرت مریم (س) یا دحیه کلبی بر پیامبر اکرم (ص) می‌داند. نکته قابل توجه در این بخش، تأکید علاءالدوله بر عنصر وجود پیشین ارواح قبل از ابدان و کیفیت و مدخلیت این مسئله در خطای تطبیق آن با موضوع تناسخ است.

۳. دلایل ابطال تناسخ

همانطور که قبلاً اشاره کردیم، علاءالدوله در کتاب *العروة*، بخشی از باب چهارم را به طور مجزا به ابطال تناسخ اختصاص داده است. علاوه بر این در کتاب *چهل مجلس* نیز به مناسبتی وارد بحث تناسخ شده و تبیینی در علل گرفتار شدن این گروه در وادی گمراهی تناسخ ارائه نموده است. چنانچه خواهیم دید، سطح محتوای دلایل ارائه شده از جانب علاءالدوله و روش ابطال نظریه تناسخ نزد وی، گرچه دارای همسانی منطقی مشترکی نمی‌باشد، اما شیوه مواجهه عرفانی وی با این موضوع، بی شک از جمله کمیاب‌ترین دلایل و تبیین‌های عرفانی در این خصوص قلمداد می‌گردد. حال در ادامه مطلب به اهم دلایل وی در ابطال نظریه تناسخ خواهیم پرداخت.

دلیل اول: علاءالدوله نقل می‌کند که برخی از تناسخیان معتقداند که این انتقال روح به ابدان مختلف همچون رسیدن قطره به دریاست که در آن همه یکی شوند. آنگاه در پاسخ آنها اظهار می‌نماید: «اگر شما دعوی می‌کنید که فیض همچنین قطره‌ای است که از دریا آمده تا کامل گردد، پس از این سخن شما لازم آید که دریا ناقص باشد، چون قطره از او کم شد و ناقص خدایی را نشاید، از برای آنکه حق سبحانه و تعالی، بخشنده وجود است به هر موجود و نماینده ذات خود به معانی صفات به اصحاب شهود و منزّه است ذات و صفات او از نقص و زوال» (همو، *العروة*، ص ۲۷۰).

آنگاه با فرض حالت‌های دیگر می‌گوید در همان مثال دریا، شما کمال تناسخ را اتحاد می‌دانید و حال آنکه به زعم شما قطره همان دریاست و در واقع هر دو یکی بوده است در حالی که منظور از اتحاد آن است که دو چیز، یکی شوند پس اینجا اتحادی صورت نگرفته است. و اگر فرض کنیم که آن قطره ناقص محتاج به کمال خارج از آن بحر است همچون قطره‌ای که از دریا بیرون آمده تا با کسب صفاتی چند، در گرانبهای گردد در دل صدف، در این فرض نیز - علاوه بر آنکه از مصادیق شرک است - اتحادی صورت نگرفته است چرا که در این فرض چیزی است و صدف چیز دیگر و دریا نیز امر سومی غیر از آن دو (همان، ص ۲۷۱). علاءالدوله گزارش می‌دهد که این گروه از تناسخیان پیروان بودا و کاهنان هندو، چون پاسخ درخوری بر این دلایل نداشتند، مجاب شده و مسلمان شدند.

دلیل دوم: علاءالدوله در مقابل معتقدان به تناسخ - از میان حکما و متهتکان اهل اسلام که معتقدند چرخه تناسخ در همین سرای مادی بوده و منکر عالم آخرت‌اند - می‌پرسد آیا این تبدیل و تناسخ نهایت دارد یا ندارد؟ اگر پاسخ دهند که این تناسخ نهایی دارد، مذهب تناسخ ایشان باطل شود چرا که آنها معتقدند بقای ارواح بی ابدان محال است و اگر بگویند که این تبدیل و تناسخ نهایی ندارد، از چهار حالت خارج نیست: یا این کمال مطلوب به پادشاهی است یا به دین، یا به هر دو و یا هیچکدام (همان، ص ۲۷۲) و عارف سمنانی هر چهار شق قضیه را باین عبارات باطل دانسته است:

اگر کمال به دین حاصل می‌شود، نفس مصطفی صل الله علیه و سلم در کدام بدن فرود آید که بهتر از او یا همچو او باشد ... و اگر کمال به دنیا باشد نفس اسکندر در کدام بدن فرو آید که همه روی زمین را فرو گیرد ... و اگر کمال به دین و دنیا هر دو باشد، نفس سلیمان علیه السلام در کدام بدن فرو آید که باد او را مسخر شد و جن و انس و طیر و وحش مسخر او گشتند. پس چون دانستی که هر یکی از ایشان که برفتند هیچ یکی به جای ایشان ننشست و کمال به هر یکی از ایشان منتهی شد. معلوم شد که هر یکی را روحی جداگانه هست که به کمال می‌رسد ... و اگر چنین نباشد لازم آید که بازگردد روح به قهقرا، یعنی نیک‌بخت، بدبخت گردد و بدبخت، نیک‌بخت شود و این سخن از حکمت و عقل [به] دور است و به بازی و عبث نزدیک (همان، ص ۲۷۳ و ۲۷۲).

بنابراین از آنجا که کمال منتهی نیست و نفس هر یک از انسان‌ها در حال ترقی است، لذا اگر افق‌اعلایی ثابت شد که نفس با رسیدن به آن، سیر استکمال خود را به پایان برساند، ضرورتاً می‌بایست چرخه تبدیل و تناسخ به پایان برسد و این بطلان آشکار تناسخ است.

آنچه تا اینجا به آن اشاره شد، دو دلیلی بود که علاءالدوله در آثار خود، در رد عقاید اهل تناسخ به آن تمسک جسته بود. اما وی در چند جای دیگر از آثارش به تبیین چگونگی فرو افتادن معتقدان به تناسخ در این ورطه خطا اشاره نموده و با دقت زیاد مبانی عرفانی و شهودی این دریافت ناصواب را تحلیل می‌نماید. به جهت ارزش محتوایی این تعابیر، مسامحتاً این توضیحات و تبیین‌های شیخ علاءالدوله را - که در واقع دلایل منطقی به شمار نمی‌روند - در ادامه دلایل بطلان تناسخ از منظر وی، نقل و گزارش می‌نماییم.

این تبیین‌ها گرچه ماهیتاً قابل جمع تحت یک عنوان - خطا در تطبیق صحیح مصادیق با واقع امر - می‌باشند، اما چون علاءالدوله در هر یک از این گزارش‌ها به نکات ظریف عرفانی و کشفی متفاوتی اشاره می‌نماید، لذا ما متعمداً این تبیین‌ها را به‌طور جداگانه و در قالب همان دلایل ابطال تناسخ، ذکر می‌نماییم.

دلیل سوم: علاءالدوله پس از ذکر باور حکمای هند و کاهنان بودایی در اینکه این گروه کمال مطلوب را در عبور از صفات ذمیمه به سوی تحقق صفات حمیده دانسته و این گذشتن را منحصر در خلع بدن اول و پیوستن به بدن دیگر (به طریق تناسخ) می‌دانند، در ترسیم طریق حق و چگونگی به خطا افتادن این گروه اشاره می‌کند که ما برخلاف طریق تناسخیان از تمام صفات ذمیمه حیوانی و شیطانی در یک بدن واحد با مجاهده و جذبۀ الهی گذر می‌کنیم به اخلاق و صفات حمیده و تخلق یافتن به صفات الهی بدون آنکه از این بدن ملکی به بدن دیگری منتقل شویم چه آن بدن دوم برتر از بدن اول باشد یا فروتر از آن (همان، ص ۲۶۸) و پس از آن تصریح می‌نماید که به‌واسطه کشف و شهود «مشاهده می‌کنیم چگونگی عبور و تبدیل صفات ذمیمه [را] به حمیده در سلوک، آن زمانی که ترقی می‌کنیم از مقامی به مقامی دیگر، چنانکه می‌بینیم قوت شهوت را همچون خری فربه سرکش و قوت غضب را همچو خوکی با هیبت ... و این در بدایت می‌باشد، اما در وسط سلوک این صفات را ضعیف و لاغر و کوچک می‌یابیم و در نهایت [سلوک] مرده می‌یابیم. چنانکه موری، که صفت حرص است، همچند فیلی نموده می‌شود در اول که می‌گزد، از وی گریز می‌طلبیم و صفت حقد را بر صورت ازدهایی بزرگ می‌بینیم که قصد گزیدن می‌کند و از او مفر و مخلص می‌جوییم به تضرع و نیازمندی از استحضار دل شیخ، که دل به وی، رابطه درست کرده از راه‌گذر تعلیم و تلقین ذکر در بدایت و وسط [سلوک] در تلقی ذکر حقیقی به وقت اذن و نهایت تا غایتی که از غایت هیبت آن دیدن صفات ذمیمه، چون از واقعه بازمی‌آییم، جامه از عرق تر شده، تا به توفیق و تأیید الهی که به‌واسطه آن تأیید و توفیق دل شیخ مرشد است، می‌بینیم که آن صفات ذمیمه را پایمال می‌کنیم، [و پس از آن] دیگر مرده می‌بینیم (همان، ص ۲۶۹ و ۲۶۸).

آنگاه در ادامه، پیروان مکاتب بودایی و هندو را مخاطب قرار داده و می‌گوید شما آثار اساتید و صاحب‌نظران کیش خود را مطالعه نموده‌اید اما به عمق و حقیقت گفتار آنها راه نیافته‌اید و قوه مخیله شما در ادراک شما تصرف کرده و آن حقایق را به امور دیگری برایتان باز نموده است لذا آن حالات متعدد را حمل بر تناسخ نموده‌اید. درحالی که علاءالدوله اشاره می‌نماید با اساتید این گروه ملاقات داشته است و این مطالب را در آثارشان مطالعه کرده است که برخی از آنها حالات واقعه بر خود را - که موجب عدم ادراک واقعیت پس پرده آن شده است - این گونه نوشته‌اند:

بودم مدتی مرغی بر سر درختی که شاخ آن درخت مانند زبرجد بوده و میوه‌های او مانند مروارید و... بعد از آن درآمدم در کوشکی بر صورت آدمی و مشاهده کردم از حوران عین و غلمان و بچگان خوب صورت،... و مدتی دراز این می‌دیدم، بعد از آن فروآمدم به فلان کوه، در لباس این بدن شهادی (همان، ص ۲۶۹).

شیخ علاءالدوله پس از این عبارت، به روشنی وجه خطای این قوم را در تطبیق آنچه در «حالات واقعه» رؤیت نموده‌اند با متن واقع دانسته که این امر مستلزم عرضه این حالات بر استادی کامل است تا از عهده میزان واقع‌نمایی آنها برآید. علاءالدوله در تشریح مبنای این خطا می‌گوید:

اکنون بدانکه آن واقعه در مقام لطیفه قلبی و نفسی بوده که قوت لطیفه نفسی در مقام ترقی و اطلاع او، به لطیفه قلبی از مشام غیب رایحه یافته بر شجر وجود، که از ریاضت ثمره یافته و شاخ او از نور لطیفه قلبی، که به وی تافته، منور یافته و بعد از آن به قصر دل از روی جذب فروآمده و خود را به صورت انسانی دیده که از حیوانی و صفات ذمیمه، به واسطه ریاضت ترقی کرده و حور عین و غلمان، اوصاف آن صفات حمیده است و شراب‌ها که چشیده و لذت آن دیده، ذوق آن عالم بالاست که به وی می‌رسد و این همه که دیده، در یک بدن است که به کسوت خیال از روی تبدیل صفات مختلف دیده. اکنون تصور کرده‌اید که آن صورت طیری از آن بدن خلع شده و به بدن انسانی فروآمده و ندانستید که واقعاتی است که به حسب صفات نفس و دل مصور می‌شود آن معانی، تا سالک راه یابد و به معانی آن صفات به واسطه آن صور [برسد] و شما از نادانی در تیه تناسخ گرفتار شدید (همان، ص ۲۷۰ و ۲۶۹).

در مجموع شیخ عارف سمنانی این دست تبدلات نقل شده در کتب اهل تناسخ را، از جمله تبدلات و تغییرات صفات سالک که در یک نفس واحد واقع شده می‌داند که در حالت کشف (واقعات) به مثابه انتقال روح به بدن‌های گوناگون رؤیت شده است درحالی که در حقیقت، روح در این تبدلات به هیچ بدن دیگری منتقل نمی‌شود. دلیل چهارم: علاءالدوله سمنانی در برخی از موارد منشأ بروز توهم تناسخ را تفسیر نادرست از کشفیات برخی عرفا یا به تعبیر خود وی واقعاتی که بزرگان عرفا در آثار خود نقل کرده‌اند، می‌داند.^۷

از جمله این موارد عبارتی از سهل تستری است که می‌گوید چون روح مرا از عالم بالا خواستند بر قالبم فرو آورند می‌شنیدم که ملائکه می‌گفتند چرا دوباره این روح نازنین را به عالم ملک می‌فرستند. که برخی پیروان مبتدی، این تعابیر را حمل بر تناسخ کرده‌اند درحالی که واقع امر این بوده است که ملائکه ارواح انسان‌های دیگر را مشاهده می‌نمودند که چگونه تعلق به ابدان پیدا می‌کنند و از این روی پرسیده‌اند که چرا این روح والامقام را به عالم کون و فساد می‌فرستند و از این قول، پذیرش تناسخ و انتقال ارواح از بدنی به بدن دیگر لازم نمی‌آید (همو، چهل مجلس، ص ۱۲۰ و ۱۱۹).

عارف سمنانی در مورد مشابه دیگری پس از نقل حکایت دانشمند بزرگی که در مستنصریه بغداد برای رفع مشکلی که در نوشته یکی از درویشان رؤیت کرده بود - که آن درویش در واقعه (مکاشفه) دیده بود که مدرسه عالی مستنصریه را با تمام بزرگی مکان و انسان‌های درون آن بلعیده بود - به وی مراجعه نموده بود، توضیح می‌دهد که این واقعات در حقیقت در غیب روح رخ می‌دهد و نقل این مکاشفات بدون شرح و توضیح از سوی بزرگان کار بسیار خطایی است، مثل شیخ محی‌الدین اعرابی که گفته است: «رأیت ربی تبارک و تعالی علی صورت الفرس» و جای دیگر همو گفته که: «رأیت ربی جالسا علی کرسیه فسلم علی فاجلسنی علی کرسیه و قام بین یدی و قال انت ربی و انا عبدک»... و ازین نوع سخنان را می‌بینند مردمان و انکار می‌کنند و محال می‌پندارند و من می‌دانم به یقین که ایشان [که] این‌ها را نبشته‌اند در واقعه دیده‌اند و این عجب از سالک! اما می‌بایستی که شرح آن نیز نبستی تا خلق در تشویش نیفتادی» (همان، ص ۱۴۴).

و همچنین از برخی مکاشفات خود نیز سخن به میان می‌آورد که چگونه این واقعات برای مبتدیان توهم تناسخ ایجاد کرده است: «و ما در غیب مشاهده کرده‌ایم که گاه بوده است که هزار سال در دریا سیر می‌کردیم چنانچه شب و روز را می‌شمردیم و رمضان‌ها روزه می‌داشتیم و نماز عید می‌گزاردیم، تا هزار سال تمام می‌شد و چون از غیب به ازل آمدم همان قدر بیش نبود که بعد از نماز بامداد و پیش از برآمدن آفتاب و در غیب، خود ازین نوع بسیار است. از اینجاست که جماعتی که دیده تحقیق‌بین نداشته‌اند در تناسخ افتادند و پنداشتند که سبب آن است که پیش از این روح ما در بدنی دیگر بوده است و آن عمر هزار سال گذرانیده با آنچه دیده باشد آن کس پندارد که در بدن دیگر بوده است» (همان، ص ۱۱۹).

در این نوع از مطالب، شیخ علاءالدوله حالات وارده بر بزرگان را با توجه به مراتب تجلیات الهی، متفاوت دانسته و با نقل بدون توضیح این مکاشفات به شدت مخالفت می‌نماید. وی در توضیح عبارت نقل شده از محی الدین عربی به مراتب تجلیات الهی اشاره می‌نماید که با دقت در تعبیرایشان، منشاء بروز برخی عقاید ناصواب در میان حکمای پیشین نیز به خوبی هویدا می‌شود:

اما آنکه گفته: رأیت ربی علی صورة الفرس، چنان است که حق تعالی را تجلیاتی است، صوری بوده باشد و آن به آثار نسبت دارد و نوری و آن به افعال نسبت دارد و معنوی و آن به صفات تعلق دارد و ذوقی و آن به ذات تعلق دارد و در تجلیات صوری حق تعالی در صورت جمیع اشیا بر بنده تجلی کند، از مفردات عنصریات و از معادن و نبات، حیوان و انسان، ... و بعد از آن در صورت انسان تجلی کند، صورت بر افق انسان نباشد در صورت صاحب تجلی باشد و سالک را مذلت بدتر و باخطرتر ازین نباشد که حق تعالی بر وی تجلی کند هم در صورت او، چنانکه غیر از خود کسی دیگر نبیند و هرچند که خود را بیند و کل موجودات مخاطر خود بیند و «سبحانی ما اعظم شأنی» و «انا الحق» و «لیس فی جبتی غیر الله» همه درین مقام‌اند و بیشتری اولیا را مزلة الاقدام در تجلی صوری بودی، تا چنین جرأتها نموده‌اند... (همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵).

و سپس در تشریح عبارت دیگر ابن عربی می‌افزاید:

اما آنکه گفت رأیت ربی جالسا علی کرسیه این خود واقعه مبتدیان سلوک باشد. چون سالکان به سلوک مشغول شوند و به خلاف نفس قدم زدن آغاز کنند، سلطان هوا که بر کرسی خلیفه روح نشسته است دعوی خدایی آغاز کرده که: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» عبارتی از آن است بترسد و در وقت غلبه روح بر هوا سالک بیند که سلطان هوا از کرسی خلافت که به غلبه نفس به ظلم و تعدی از روح گرفته است فرود آید و روح را بر جای خود بنشانند و خود را در پیش او دست دیگر زند و در آن حال شیطان لعین علی الدوام در کمین بندگان، در تدبیر و اضلال بندگان این لفظ القا می کند که «انت ربی و انا عبدک» تا مگر شبهه در دل سالک اندازد، اما چون سالک را مرشد مکمل باشد، کید شیطان زیان نکند؛ و این واقعه او را در ابتداء سلوک افتاده... و این چنین کلمات از بزرگان جز در حالت سکر در وجود نیاید، پس اگر مستی در حالت مستی عبارتی را بگرداند... چون هشیار گردد و استغفار کند حق تعالی به کرم بی نهایت خود آن جرأت را از وی درگذراند (همان، ص ۱۴۶ و ۱۴۵).

از سنخ همین امور مطلب دیگری است که پیش از این، به نقل از علاءالدوله سمنانی در خصوص یاری رساندن امیرالمؤمنین (ع) به دفع حیوان درنده از سلمان فارسی در دشت ارزنه، اشاره نمودیم. علاءالدوله در این قسمت توضیح می دهد که جماعتی این حکایت را - که علی علیه السلام دو بیست سال قبل از ولادت خود چگونه می توانسته است به یاری سلمان فارسی شتافته باشد اگر نپذیریم که روح ایشان در بدن دیگری بوده است؟ - مستمسک تأیید نظریه تناسخ دانسته اند در حالی که « نمی دانند که حق تعالی ارواح به چندین هزار سال پیش از اشباح آفریده و به علم قدیم خود دانسته که هر روح به کدام بدن خواهد پیوست و آن کس را چه نام خواهد بود. پس ارواح در عالم موجود باشد همچنانکه ملائکه موجودند در آسمانها و ملائکه را می فرمایند که تمثل می کنند به صورت بشر و در آن صورت به زمین می آیند و از بندگان حق تعالی بلاها دفع می کنند و ارواح بشری را پیش از آنکه به بدن خاصه متعلق شود و آن بدن مستعد قبول فیض روح خود گردد، می فرماید که تمثل می کنند و به صورتها و [به] بندگان حق مدد می کنند و باز به عالم ارواح می روند بی آنکه ایشان را بدنی حاصل شود... نمی بینی که جبرئیل علیه السلام به شکل مردی تمثل کرد و به نزدیک مریم درآمد چنانچه نص قرآن است فتمثل

لها بشرأ سوياً (مریم/۱۷) و گاه به صورت دحیه کلیه تمثیل کردی و به نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمدی. پس از اینجا لازم نیاید که او بشر گردد» (همان، ص ۱۲۱، ۱۲۲).

صاحب کتاب *روضات الجنان* در بخشی از کتاب خود، در ذیل عنوانی به نام «در مورد قدرت نفوس کامله انسانیه بعد از ممات»، توضیحاتی در این خصوص ارائه نموده که در میان آنها به همین حکایت و توضیح شیخ علاءالدوله سمنانی نیز اشاره نموده است که نقل آن در اینجا خالی از فایده نخواهد بود:

مخفی نماند که نفوس کامله انسانیه به عالم ملکوت در روند چنانکه ملائکه به این عالم در آیند و در حال حیات متشکل شوند به غیر اشکال معهوده و در حال ممات بصور حسیه نمایند و رفع اشکال متحیرین نمایند و حمایت در ماندگان کنند، چه جای حیات و ممات، بلکه قبل از تعلق روح به بدن.... و همچنین ارواح بشری را نیز از کمال، این کیفیت هست... (کربلایی، ج ۱، ص ۳۵).

علاءالدوله علاوه بر حمل این واقعه بر تمثیل روح (تناسخ تمثلی) امیرالمؤمنین بر سلمان فارسی و دفع توهم تناسخ مصطلح از این گونه موارد، اشاره می نماید که روح با توجه به سعه وجودی و قدرت معنوی خود از این دست خوارق و حالات غریب بسیار دارد و می افزاید «ما را تحقیق شد بعضی از امت او هستند که از دیوار بیرون می آیند و باز در می روند، بی خرق و التیام و کس باشد که توجه کند به کعبه و کعبه را ببیند نزدیک خود، چنانکه دو گام بنهد، در حرم رود، بی آنکه کعبه از جای خود برود» (سمنانی، چهل مجلس، ص ۱۲۱) و مجدداً این قبیل امور از روح کاملان را تصدیق نموده و حتی به مشاهده خود در اثنای سلوک نیز که مؤید همین معنا است اشاره نموده و پیروان را از انکار این غرائب، پرهیز داده و از حمل و تطبیق این حالات بدون ارشاد مرشد کامل، بر اموری چون تناسخ بر حذر می دارد:

روح را از این نوع [عجایب] بسیار باشد. و بعضی از بندگان حق در سلوک و کشف ارواح، معلوم کنند که روح ایشان پیش از تعلق به بدن در چه حال بوده و چه کرده [و به همین ترتیب]. امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه را آن حکایت در کشف روح معلوم شده باشد، چه تفاوت کند و این شعور را از روح عجب نباشد. چه مرا در سلوک از قالب خود تا هفت پست مشاهده افتاد که پدر بر پدر، آن نطفه

که قالب من خواست بود، در هر صلیبی چگونه بوده و کی نورانی و کی ظلمانی می‌شود، به سبب مقرر خود. و ظلمانیت او تا بیست و پنج سالگی است و نورانیت او بعد از آن به تدریج و توبه و عبادت همه بعینه مشاهده کرده و در این طریق عجایب و غرایب بسیار است و احوال گوناگون بی‌شمار (همان، ص ۱۲۲).

۴. نتیجه

با رجوع به آثار علاءالدوله سمنانی مشخص می‌گردد که اندیشه این عارف الهی از دو منظر در تقابل با آموزه تناسخ می‌باشد. یکی دلایل اختصاصی که وی در رد نظریه تناسخ در کتاب‌هایش ارائه نموده و به‌طور آشکار با این آموزه به مقابله پرداخته است و دیگری، اتخاذ مواضع مبنایی که با فرض پذیرش آنها، اساساً جایی برای قبول نظریه تناسخ باقی نخواهد ماند. علاءالدوله در کنار طرد آموزه تناسخ ملکی، به گونه‌های دیگری از حالات وارده بر روح و نفس انسان‌ها اشاره می‌نماید که به خطا، بر آن اطلاق تناسخ شده است. وی با ظرافت و دقت نظر بسیار، زمینه‌های بروز چنین خطاهایی را در میان پیروان ادیان بودایی و هندی و نیز برخی ناقصان از اهل اسلام مورد شناسایی و تحلیل قرار می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. عرفای الهی با اندکی اختلاف، بطون سبعة را به اعتبار وجود انسان شامل این مراتب می‌دانند: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی.
۲. علاءالدوله تمامی طرق انبیاء الهی را در عین تعددشان منحصر در هفت طریق حضرت آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داوود، عیسی و حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌داند. ر.ک. العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، ص ۳۰۵.
۳. در تکمیل لطایف هفتگانه علاءالدوله سمنانی، از دو منبع ذیل بهره برده شده است. ر.ک. تبادکانی، تسنیم المقربین، ص ۵۱۱-۵۰۸؛ کاکایی، ص ۹۸-۷۹.
۴. در بخش بعدی به این دو مطلب خواهیم پرداخت.

۵. ادوار واکوار ایده اولیه برخی منجمان و فلاسفه ایرانی، یونانی، هندی و... است که معتقد بودند که پس از سپری شدن مدت زمان معینی (مثلاً بیست و پنج هزار و دو بیست سال) تمام اوضاع و احوال جهان تکرار می‌گردد.

۶. واقعه در عرف صوفیه عبارت است از صورتی که سالک در حال استغراق و بیخودی و بریدن از عالم حس مشاهده می‌کند و بین حالت خواب و بیداری است. به نقل از: تهانوی، محمد علی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م، ج ۲، ص ۱۷۵۳.

۷. علاءالدوله گاهی تطبیق ناصحیح برخی مکاشفات را با تناسخ به جهت این می‌داند که خود عارف یا سالک، در مکاشفه یا رؤیت امور در واقعات، به جهت کامل نبودن و استاد کامل نداشتن به خطا می‌افتد و آن واقعه را تناسخ می‌انگارد و گاهی نیز منشأ خطا را در این می‌داند که عارف، مکاشفات خود را - صرف نظر از آنکه تأویل حقیقی آنها را یافته است یا خیر - بدون شرح و توضیح برای مبتدیان در آثار خود نوشته است و از این طریق، پیروان بواسطه عدم تفسیر صحیح از آن مطالب، به خطا افتاده‌اند.

منابع

تبادکانی، شمس‌الدین محمد، *تسنیم المقربین*، به کوشش سید محمد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲

سمنانی، علاءالدوله، *العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ* (عربی - فارسی)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.

_____، *چهل مجلس*، تحریر امیر اقبال سیستانی، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹.

_____، *دیوان کامل اشعار*، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۴.

_____، *مصنفات فارسی سمنانی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، ۲ ج، به کوشش جعفرسلطان
القرائی، تبریز، ستوده، ۱۳۸۳.
کاکایی، محمودیان، قاسم، حمید، «الهیات عرفانی از دیدگاه علاءالدوله سمنانی
وبوناونتوره»، *اندیشه دینی*، ۳۱، تابستان ۱۳۸۸، ص ۷۹-۹۸.