

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۲۰

## «نقد و بررسی تقریر ابن سینا از آموزه های عرفانی»

منیره سید مظهري<sup>۱</sup>

### چکیده:

ابن سینا، رئیس فیلسوفان عالم اسلام، با اینکه در قرون وسطی زندگی می کرد، ولی هرگز روحیه و اندیشه قرون وسطایی نداشته است. او همچون فیلسوفان دوره تجدید حیات علمی و فرهنگی، مخالف هر نوع تحجر و تقلید بود و سند درستی هر امری را عقل و تجربه می شناخته و برای انکار چیزی تا دلیل و برهان روشنی نمی یافته، آن را در بوتۀ امکان می نهاده است. این عالم بزرگ، شهود عرفا و کرامات اولیا را از نگاه عقل ممکن می دانسته و در برخی از رسالات و کتاب هایش به توجیه فلسفی آن ها پرداخته است. با این وجود از مطالعه احوال و آثار وی بر می آید که او هرگز به سیر و سلوک نپرداخته و راه و روش صوفیان را در پیش نگرفته است.

### کلید واژه ها:

ابن سینا، عرفان، عقل و استدلال، شهود عرفانی، کرامات و مقامات عرفا، عشق الهی.

---

۱- دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.  
msayyidmazhari@yahoo.com

## پیشگفتار

موضوع عرفان ابن سینا یکی از موضوعات جالب توجه و بحث انگیز است که از زمان خود ابن سینا تا کنون مورد بحث اهل تحقیق واقع شده و درباره آن نظرات مختلف و متفاوت پدید آمده است.

علی اکبر سیاسی در نوشته ای با عنوان علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان شناسی جدید، با استناد به نظرات عرفانی ابن سینا درباره عقول و دخالت آنها در چگونگی حصول معرفت الله و وصول به حق بیان دارد که این فیلسوف بزرگ نسبت به اشراق و کشف و شهود عقیده مند است و حکمت افلاطون و نوافلاطونیان نیز در فکر او بی تأثیر نبوده اگر چه ابن عرفان، از نوع عرفان متعارف نباشد (سیاسی، ۱۳۵۹: ۱۳۰).

بدیع الزمان فروزانفر در بحثی پیرامون بوعلی و ارتباط وی با تصوف، ضمن تأکید بر اینکه از اوایل قرن پنجم حکمت به تصوف نزدیک گردیده و جمعی از متصوفه و حکمای قرن پنجم مانند ابوعلی سینا که فصلی در مقامات عرفا ضمیمه کتاب اشارات کرده و عین القضاة که تصوف را با فلسفه جمع کرده بود، مقدمات ارتباط این دو رشته را فراهم ساخته و در این راه خدمت شایانی به تصوف کرده اند اشاره می کند که با این همه کسی مانند ابن سینا را نمی توان از طبقه سالکان و صوفیان شمرد (همان: ۱۲۵).

سعید نفیسی در کتاب پور سینا اشاره می کند که ابن سینا به تصوف روی آورد اما تصوف در افکار او یک عقیده عارضی است که سبب جلوه اصول عقاید اوست ولی اساس و پایه افکار او نیست (نفیسی، ۱۳۳۳: ۸).

جهت روشن شدن موضوع لازم است نخست اشاره ای به وضع تصوف در عصر ابن سینا داشته باشیم و پس از آن به سراغ آثار ابن سینا رفته و موضوع را در لابه لای آثار او جویا شویم.

### عصر ابن سینا و معاصران صوفی او:

عصر ابن سینا دوران رواج تصوف در جهان اسلام بود. فرقه معتزله که مسلمانان عقل گرا و به اصطلاح روشنفکر بودند و جماعتی از آن ها کرامات اولیا را انکار می کردند (حلی، ۱۳۷۲: ۲۷۵) تضعیف شده بودند. کلام اشعری و ماتریدی که با کرامات و اعمال خوارق عادات سازگاری داشت رواج یافته بود و صوفیان نامداری که از مشایخ طریقت به شمار می آیند در این عصر زندگی می کردند که ذیلا از برخی نام خواهیم برد و چنانکه گفته خواهد شد بعضی از این بزرگان با ابن سینا مصاحبت و مکاتبت هم داشتند:

۱- ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی (متوفی ۳۸۰ یا ۳۹۰) صوفی اشعری مؤلف کتاب معروف «التَّعرف لمذهب التَّصوِّف»

۲- ابو عبدالرحمن محمد بن حسین بن موسی سلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲) مؤلف کتب متعدد، از جمله حقایق التفسیر و طبقات الصوفیه

۳- ابوالحسین علی بن عبدالله بن حسن بن جهضم همدانی (متوفی ۴۰۴) معروف به ابن جهضم شیخ صوفیه عصر خود و نویسنده کتاب بهجه الاسرار فی التَّصوِّف (نفیسی، ۱۳۳۳: ۱۱۸-۱۲۲)

۴- ابوالحسن علی بن جعفر یا علی بن احمد خرقانی (متوفی ۴۲۵) یکی از اکابر مشایخ طریقت (عطار، ۱۳۴۶، ج ۲: ۱۷۴)

۵- احمد بن عبدالله (متوفی ۴۳۰) معروف به ابونعیم مؤلف کتاب حلیه الاولیا و طبقه الاصفیاء (نفیسی، ۱۳۳۳: ۱۲۰)

۶- ابو سعید فضل اله بن ابوالخیر (متوفی ۴۵۰) یکی از اعظام مشایخ صوفیه که با ابن سینا مکاتبه و به احتمال قوی ملاقات نیز داشته است (ابن منور، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

از روایت اسرار التوحید (همان) و حالات و سخنان شیخ ابو سعید (ابو روح لطف الله، ۱۳۴۱: ۱۱۶)، استفاده می شود، که پیش از دیدار این دو بزرگ میان آن ها مکاتبه و مراسله بوده است، و جالب اینکه سوال کننده و آغازگر و به اصطلاح طراح سوال ابو سعید است، که می خواهد در حل مسائل فلسفی از علم و فلسفه ابن سینا استفاده کند. گفتنی است که به روایتی، ابن سینا نمط نهم و دهم اشارات را هم به اشاره ابو سعید بدان کتاب افزوده است.

اما ملاقات، از آنجا که بوعلی همواره به دنبال تحقیق و پژوهش می بود، و وقوع هر امر عجیبی را ممکن می دانست و چنانکه اشاره شد در زمان وی تصوف رواج کامل داشت و از

صوفیه حالات عجیب و شگفت آوری به نام کرامات که بر خلاف عادت می بود نقل می شد، بعید نیست که وی به دیدار ابوسعید هم رفته و با وی سخن گفته باشد. ولی صورت ملاقات شیخ با ابو سعید آنچنانکه محمد بن منور یکی از اعقاب ابو سعید در کتاب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید نقل کرده مسلماً نادرست است، زیرا طبق مضمون این نقل، ابن سینا از بوسعید کراماتی دیده، مرید وی شده و اغلب به دیدارش می شتافته، و مهم تر از همه این دو قطب بزرگ پس از سه روز خلوت و صحبت با یکدیگر در مسائل فلسفی و عرفانی با هم به توافق رسیدند، که « چون از بوعلی پرسیدند شیخ را چگونه یافتی پاسخ داده هر چه من می دانم او می بیند و چون از بوسعید پرسیدند بوعلی را چگونه یافتی او پاسخ داده، که هر چه ما می بینیم او می داند.» (ابن منور، ۱۳۸۶: ۲۶۰) یعنی ابن سینا پس از دیدار بوسعید صوفی شده و گذشته از این میان آن ها جز در طریق که ابوعلی اهل عقل و فلسفه بوده و بوسعید اهل کشف و شهود هیچ اختلافی نبوده است. در صورتی که ما می دانیم ابن سینا هرگز اهل سیر و سلوک و صوفی به معنای متداول نبوده و نه تنها بوعلی و بوسعید، بلکه در طول تاریخ تمام فلاسفه با تمام عرفا در مسائل اساسی اختلاف عقیده داشته و در هر موقعیتی که پیش آمده به انتقاد و تجهیل یکدیگر پرداخته اند که البته اکثر انتقادات و تجهیلات از جانب عرفا بوده است. علاوه بر بوسعید گویا ابن سینا با شیخ ابوالحسن خرقانی نیز ملاقات داشته است. شیخ فرید الدین عطار در تذکره الاولیاء حکایت این ملاقات را نقل کرده است. حاصل حکایت این است که بوعلی سینا به آوازه شیخ ابوالحسن عزم خرقان می کند و از وی کرامتی می بیند، بدین صورت که ابوالحسن در حضور ابن سینا بر سر دیواری می شود تا آن را عمارت کند، ناگاه تبر از دستش به زمین می افتد، بوعلی بر می خیزد تا آن تبر به دست وی باز دهد، اما پیش از آنکه بوعلی بدان جا برسد، تبر خود برخاسته و به دست شیخ باز می شود. بوعلی چون این می بیند یکبارگی از دست می شود و تصدیقی از این بدین حدیثش پدید می آید، تا بعد از آن طریقت به فلسفه می کشد (عطار، ۱۳۴۶: ۱۷۴). اما این حکایت هم درست نمی نماید، زیرا لازمه آن این است که ابن سینا دست از فلسفه و علم کشیده و به جای تفکر و تعقل به مجاهدت و ریاضت پرداخته باشد که به نظر بسیار بعید می نماید.

مولانا نیز (مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۰۱) این واقعه را تحت عنوان «حکایت مرید شیخ ابوالحسن خرقانی» آورده و در آغاز حکایت او را درویشی از طالقان معرفی کرده است :

رفت درویشی ز شهر طالقان بهر صیت بوالحسین خارقان

اما، بسیار بعید است که مقصود مولانا از این درویش ابن سینا بوده باشد و اگر باشد هم منبع نقلش همان تذکره الاولیای عطار است که اعتبار چندانی ندارد مخصوصاً که عطار داستان را با جمله « نقل است » آغاز کرده تا اشاره کند که وی را با درستی و نادرستی آن کاری نیست. خلاصه ممکن است میان ابن سینا و خرقانی که معاصر هم بودند ملاقاتی رخ داده باشد. ولی صورت حکایت عطار درست نیست.

### نظر تحسین آمیز عرفا نسبت به ابن سینا:

با اینکه عرفا و صوفیان بزرگ، ابن سینا را از خود ندانستند و در طبقاتشان برای وی جایی و مقامی قائل نشدند، اما جمهور این طایفه، علم و حکمتش را تصدیق کردند و همواره با تعظیم و تکریم و نظری تحسین آمیز به وی نگریستند و او را نماد و نمونه کامل علم و فلسفه زمان و گاهی مولی و رئیس خود شناختند تا آنجا که احياناً در حل مشکلات فکری با تکریم و ادای احترام از وی یاری و ارشاد خواستند. ما برای نمونه نخست به نامه ای از ابوسعید ابوالخیر صوفی نامدار زمان وی استناد می کنیم که از او طلب هدایت و ارشاد کرده است.

ابوسعید به ابوعلی نوشته است: " ارشدنی: مرا ارشاد کن. شیخ در جواب نوشته است: *الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج عن الاسلام المجازی و أن لا تلتفت ألبما وراء الشخص الثالته، حتی تكون مسلماً و کافراً و إن كنت وراء هذا فلست مومناً و لا کافراً و إن كنت تحت هذا فأنت مشرک مسلم. و إن كنت جاهلاً فأنت تعلم أن لا قيمة لك و لا نقد لك من جمله الموجودین.*" (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹) چنانکه قبلاً اشاره شد بو علی شطحات "کفر حقیقی و اسلام مجازی" را از سخنان حلاج که گفته بود: *ستر الله عنک ظاهر الشریعه و کشف لك حقیقه الکفر فان ظاهر الشریعه کفر خفی و حقیقه الکفر معرفه جلیه* (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۶۳) گرفته و بدین صورت به شطح گویی پرداخته است.

چون نامه بوعلی به بوسعید رسیده و از مضمونش اطلاع یافته، آن را ستوده و در کتابش به نام مصباح نوشته است: " او صلتنی هذه الکلمات الی ما أوصل الیه عمر مائه الف سنه من العباده" (اشکوری، ۱۳۸۲: ۱۷۷) یعنی این کلمات (کلمات ابن سینا) مرا به جایی رسانید که عبادت عمر صد هزار ساله رسانید. طبق نوشته اشکوری، مقصود از کفر حقیقی همان است که در آیه مبارکه " و من یکفر بالطاغوت و یومن بالله" (بقره/۲۵۷) مذکور است و مقصود از اسلام مجازی

همان است که در آیه مبارکه "ولکن قولوا اسلمنا" (حجرات/۱۴) آمده است. مراد از اشخاص سه گانه، اصحاب جنّت، اصحاب دوزخ و اصحاب اعراف است. اینکه التفات نکند مگر به ماورای اشخاص سه گانه، تا مسلم به خدا و کافر به ما سوی الله باشد و از اهل الله و خاصان خدا گردد و اگر بعد از التفات به ماورای اشخاص سه گانه بر آن حال باقی باشد نه مسلم است و نه کافر زیرا که از اطلاق این دو اسم مبراست و اگر در تحت مراتب اشخاص سه گانه باشد مشرک است به اعتبار التفات به غیر و مسلم است به اعتبار انقیاد. و اگر جاهل به این مراتب باشد هیچ ارزشی نخواهد داشت و از جمله کسانی که وجودشان برای تکمیل نشأتین و تحصیل سعادتین است به حساب نخواهد آمد (همان: ۱۷۷ و ۱۷۸).

گفتنی است که عین القضاة عارف سرشناس قرن ششم، این نامه را در کتاب تمهیدات خود آورده و تا توانسته از ابن سینا ستایش کرده حتی نوشته است که ابوسعید هرگز معنی کلمات ابوعلی را نچشیده است (همدانی، ۱۳۷۰: ۲۴۹ و ۲۵۰).

عین القضاة، در مسئله نکیر و منکر هم که از شیخ رئیس سوال شده و او پاسخ داده، با عباراتی با شکوه به تحسین و تعظیم شیخ پرداخته و چنین نوشته است: «همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است، که دو فرشته (نکیر و منکر) در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن. اما ابوعلی سینا این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه آنجا که گفت: المنکر هو العمل السنّی و النکیر هو العمل الصالح. دریغا از دست این کلمه که چه خوب گفته است یعنی که نفس آینه خصال ذمیمه باشد و عقل و دل آینه خصال حمیده بود. مرد درنگرد صفات خود را ببند که تمثّل گری کند، وجود او عذاب او آمده باشد پندارد که آن غیر می باشد آن خود او باشد و از او باشد اگر خواهی از مصطفی نیز بشنو آنجا که شرح عذاب گور کرد فقال: «انما هی اعمالکم تردّ الیکم» (همان: ۲۸۹)

ابوسعید در نامه ای دیگر که از سبب اجابت دعا و کیفیت زیارت از ابن سینا سوال کرده، او را افضل متاخرین، مولی و رئیس خود خوانده است: «سلام علیک و برکاته و تحياته. یا افضل المتاخرین مدّ الله تعالی فی عمرک وزاد فی الخیرات لذتک و افاض حکمته علیک...» و شیخ در جواب با همان اصطلاحات مشائی و روش فلسفی اجابت دعا و کیفیت زیارت را توجیه کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۳۹).

سید حیدر آملی (متوفی: ۷۸۲) عارف و صوفی شیعی وحدت وجودی پیرو ابن عربی به تعظیم ابن سینا پرداخته و او را شیخ و رئیس حکما شناخته و این عبارت مطمئن و با شکوه را درباره

وی نگاشته است: «نقل عن شیخهم و رئیسهم افضل الحكماء المتقدمین و المتأخرین، اکمل العقلاء الاولین و الاخرین الشیخ ابی علی قدس الله روحه» (آملی، ۱۳۹۱: ۴۸۰).

افلاکی هم در مناقب العارفین آورده است که: «حکیم اکمل الدین موید الدین نخجوانی که معاصر و دوست حضرت مولانا و شیخ الاطباءی دولت سلجوقیه روم بود حکایتی کرد و گفت که به اتفاق حکمای ماضی و حال اعتقاد آن است که اگر بعد از مصطفی صلوات الله علیه پیغامبری آمدی و ممکن بودی حقیقت ابن سینا خواستن بود» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۵۰۰).

حاج زین العابدین شیروانی صوفی نعمه الهی نیز در کتاب ریاض السیاحه خود با عبارت بسیار پر معنا و زیبایی به تعظیم ابن سینا پرداخته و نوشته است: «در سنه ۳۷۳ ابوعلی چون ماه شب چهارده از آن "ستاره" متولد شد» (شیروانی، ۱۳۳۹: ۲۱۵).

### اسناد و مدارک کسانی که برای ابن سینا نوعی عرفان قائل شده اند:

کسانی که برای ابن سینا نوعی عرفان قائل شده اند اغلب به رساله العشق - سه داستان تمثیلی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال - قصیده عینیّه و سه نمط آخر الاشارات و التنبیّهات، و احیاناً برخی از اشعار فارسی که به وی منسوب است استناد جسته اند. از آنجا که مندرجات داستان های تمثیلی احیاناً در آثار نوافلاطونیان، اسماعیلیّه و اخوان الصفا نیز مشاهده می شود و اختصاص به عرفان و تصوف ندارد قابل استناد نیست چون دلیل اعم از مدعاست. نسبت اشعار فارسی هم محل تردید است. اما در این میان قصیده عینیّه (مهدوی، ۱۳۳۳: ۱۸۱) مهم است. اهمیت این قصیده وقتی آشکار می شود که می بینیم عارفان بزرگی همچون ابن عربی شیخ اکبر صوفیّه و تلمسانی از اعیان این فرقه بر آن شرح نوشته اند (قنواتی، ۱۹۵۰: ۱۹۴). ولی برخی از ابیات آن نه تنها با عرفان، بلکه با فلسفه ابن سینا نیز سازگاری ندارد، که حکایت از نوعی حیرت دارد. گذشته از این برخی در صحت انتساب آن به وی تردید کرده اند (خلیف، ۱۹۷۴: ۱۳۱). بنابراین ما در این مقاله فقط برخی از مضامین رساله العشق و عبارات نمط های مزبور اشارات را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم تا بتوانیم نتیجه درست تری از آن به دست آوریم.

### رساله العشق:

یکی از رسائل ابن سینا که در آن برخی از اصطلاحات عرفا و صوفیان آمده و مطالبی شبیه مطالب این فرقه ثبت شده و در نتیجه مستمسک و دستاویز کسانی قرار گرفته که از عرفان و

تصوّف وی سخن گفته اند، رساله العشق است، که چنانکه در آغاز رساله آمده آن را به خواهش شاگردش ابو عبدالله فقیه معصومی نگاشته است. ما پیش از داوری درباره رساله مزبور خلاصه ای از مطالب آن را که گفته شد شباهت به الفاظ و اقوال صوفیان و عارفان دارد، بیان می کنیم و سپس به تحلیل و داوری می پردازیم.

ابن سینا در «رساله العشق» حقیقت عشق را استحسان حسن و ملایم می داند و بر این باور است که عشق مختص نوع انسان نیست بلکه ساری در همه موجودات است اعم از مفارقات و غیر مفارقات، فلکیات و عنصریات و موالید سه گانه یعنی معدنیات، نباتات و حیوان. همه موجودات با عشقی غریزی به خیر مطلق عشق می ورزند. خیر مطلق هم به عاشقش تجلی می کند، اما تجلیات بحسب مراتب موجودات و اتصال و قرب آن ها متفاوت است. نهایت نزدیکی به او قبول تجلی اوست علی الحقیقه، یعنی به کاملترین وجهی که در امکان است و آن همان معنایی است، که صوفیه آن را اتحاد می نامند وجود اشیاء به سبب تجلی اوست و نیل عاشق به تجلی او به واسطه جود اوست یعنی ذات او بذاته متجلی است. تاثیر واسطه و غیری در میان نیست. اما برخی ذوات به علت قصور از قبول تجلی او متحجّبند و در حقیقت حجاب در محجوبین است، و حجاب همان قصور، ضعف و نقص آن هاست و گرنه ذات کریم او همواره ظاهر و متجلی است و اصولاً تجلی او حقیقت ذات اوست. زیرا صریح ذات او بذاته و فی ذاته پیوسته در تجلی است سپس می افزاید اولین قابل تجلی او ملک الهی است که فلاسفه آن را عقل اول نامیدند. زیرا که جوهر ذات آن را در می یابد. همچنانکه صورت موجود در آینه تجلی شخصی را که این تجلی مثال اوست در می یابد، ولذا عقل فعال را مثال واجب شناختند نه مثل او. عقل فعال تجلی را بدون واسطه می پذیرد، یعنی از طریق ادراک ذات خود و سایر معقولاتی که بالفعل و الثبات در او هستند. پس از عقل فعال نفوس الهیه نیز بعد از نیل به کمال و قرب به حق تجلی را بدون واسطه در می یابند، اگر چه خروج آن ها از قوه به فعل به توسط و یاری عقل فعال صورت می گیرد. در حالت کمال نفوس متاله، این عشق ضرورت می یابد. عشق به خیر مطلق در نفوس انسانی بالقوه و استعداد است اما در نفوس ملکی بالفعل است. اگر تجلی حق تعالی نبود وجودی نبود. تجلی او علت هر وجودی است. او به سبب وجودش عاشق وجود معلولات خود است و لذا می توان گفت نفوس متاله، معشوقات او هستند و آن چه در اخبار آمده است که "ان الله تعالی يقول ان العبد اذا كان كذا و كذا عَشِقْنِي و عَشِقْتُهُ" راجع به آن است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۴-۳۹۷).



چنان که ملاحظه می شود ابن سینا برخی از اصطلاحات صوفیه و نیز مطالبی شبیه عقاید آن جماعت را در این رساله آورد. از جمله اصطلاح عشق و سریان آن در تمام موجودات حتی ذات باری تعالی و اینکه همه موجودات با عشق غریزی به خیر مطلق یعنی حق متعال عشق می ورزند و وجود اشیاء به واسطه تجلی اوست و او به عاشقانش بحسب مراتب آن ها تجلی می کند و نهایت قرب و نزدیکی به او قبول تجلی او و اتصال آن ها به کامل ترین وجهی است که در امکان است و این همان است که صوفیه آن را اتحاد می نامند.

قدری تامل در این عبارات روشن می کند که اولاً ابن سینا کلمه اتصال را به اتحاد ترجیح می دهد و ثانیاً اتحاد با وحدت فرقی دارد. گذشته از این روش او استدلالی و مشائی است، که تحلیل می کند، به تعلیل امور می پردازد، می پرسد و پاسخ می گوید و در تمام این مراحل از افکار و اصطلاحات فلسفی خود استمداد می جوید، نه شهودی و عرفانی. او هرگز ادعا نمی کند، که از طریق کشف و عیان و فتح و فتوح بدین حقایق دست یافته است. چنان که دیده شد او عشق را تعریف کرد و مقام عشق را در حد غرایز پایین آورد و در محدوده و چنبره عقل و فهم بشری به تبیینش پرداخت، در حالی که در عرف عرفا عشق بالاتر از آن است که به تعریف آید، زیرا عشق از احاطه عقول و افهام بیرون است و برتر و والاتر از آنست که فهم شود و به لفظ و بیان در آید (جامی، ۱۳۸۳: ۲۱). نکته دیگر این که شیخ عشق را فراگیر و شامل عقول یا به زبان دین ملائکه نیز انگاشت در صورتی که این برخلاف باور جمهور عارفان و صوفیان است که گفته اند:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی      بخواه جام گلابی به خاک آدم ریز

(حافظ)

حاصل این که عشق مورد قبول ابن سینا در رساله العشق با عشق مقبول عرفا فرق دارد. بدین جهت است که ملاصدرا با قبول این که او اعظم فلاسفه دوره اسلامی است او را از اهل کشف نمی شمارد و کلامش را در خصوص عشق در نهایت ضعف و قصور می داند و می نویسد "ولا یخفی علی احد من الاذکیاء ان کلامه هذا فی غایه الضعف القصور" (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۰۶).

### الاشارات و التنبیها:

ابن سینا در نمطهای هشتم، نهم و دهم الاشارات و التنبیها که آخرین کتاب و حاوی سنجیده ترین اندیشه های فلسفی اوست نیز، اصطلاحات عرفا را وارد کرده، از مراتب سیر سالکان سخن گفته و به توجیه کرامات اولیاء پرداخته است. همین معانی و مطالب باعث شده که عده ای از عرفان وی سخن بگویند و احيانا او را از شمار عارفان قلمداد کنند. ما در این جا برای روشن شدن موضوع خلاصه ای از انماط مزبور را به ترتیب مورد بحث و نقد قرار می دهیم و در پایان به اظهار نظر می پردازیم.

در نمط هشتم تحت عنوان "تنبيه" خواننده را متنبه می سازد: وقتی که آلودگی بدنی از عارفان متنزه زدوده شود و از شواغل و بازدارندگان جدا گردند به عالم قدس و سعادت رها می شوند و با کمال اعلی شادمان می گردند و از لذتی برتر برخوردار می شوند. او توجه می دهد که این لذت و التذاذ در حالت بودن نفس در بدن هم امکان دارد. کسانی که در تامل جبروت فرو رفته اند و از شواغل و بازدارندگان مادی روی برتافته اند، در همان حال که در بدن هستند از این لذت، بهره ای وافر دارند و این نوع لذت در آن ها متمکن شده و آن ها را از هر چیزی باز می دارد(ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳۵۳).

چنان که ملاحظه می شود حاصل این سخن همان گفتار عارفان است، که می گویند بهشت عارفان نقد است و در این دنیا نیز واقع است. زیرا حقیقت جنت همان حقیقت ابتهاج و بهجت مرضیه پسندیده است، که التبه مراتبی دارد و برترین آن ها بهجت ذات است، که عبارت است از ظهور و تجلی حق تعالی بذاته برای کاملین و مکملین انبیاء و اولیاء در همین دنیا(قیصری، ۱۳۷۰: ۵۲). شیخ سخنش را ادامه می دهد و میان لذت عارفان و محجوبان، به این صورت فرق می گذارد، که چون عارفان طالب نفس کمالند، لذا تا بدان نرسند دست از طلب بر نمی دارند، ولی محجوبان که مطلوبشان وصول به کمال نیست، بلکه مدح و ستایش دیگران و یا برتری جستن بر اقران است، به محض رسیدن به آن دست از طلب بر می دارند. او در این مقام از عشق سخن می گوید و میان عشق و شوق فرق می گذارد. عشق حقیقی را ابتهاجی می شناسد، که از تصور و ادراک حضور ذاتی که همان ذات معشوق است پیدا شده است و شوق را عبارت از حرکتی می داند، که برای تتمیم و تکمیل این ابتهاج آغاز شده است. شوق از لوازم عشق است. حق تعالی عاشق و معشوق ذات خود و دیگران است و عشق او به

ذات خود عشق حقیقی است. پس از عشق حق تعالی از عشق جواهر عقلی قدسی سخن می گوید. و بالاخره همچنان که قبلا از رساله العشق نقل شد عشق را ساری و متسری در تمام موجودات و کائنات حتی نباتات و جمادات می داند(ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳۶۰). چنان که پیداست این سخنان نیز شبیه اقوال صوفیه است.

نمط نهم که عنوانش "فی مقامات العارفين است"، بنا به نظر فخر رازی شارح ناقد شیخ، اهم و اجل انماط کتاب الاشارات و التنبیهاست، که شیخ در آن، علوم صوفیه را به گونه ای ترتیب داده که نه پیش از وی کسی چنین کرده و نه پس از وی کسی چیزی بدان افزوده است(همان: ۳۷۴).

شیخ در این نمط با بیانی تحسین آمیز و با لحنی موافق از عرفا سخن می گوید. مشاهدات باطنی، ابتهاجات درونی و کرامات ظاهری آن ها را تقریر می کند. به تعریف عابد، زاهد و عارف می پردازد. زاهد را کسی می شناساند، که از متاع دنیا و طیبات آن اعراض می کند، عابد را کسی که به انجام عبادات اشتغال می ورزد و عارف را کسی که فکر خود را متوجه قدس جبروت می سازد و از تابش شور حق در سر خود همواره بهره مند می گردد. او برای نیل به مقام عرفان، زهد و عبادت را لازم می شمارد و میان زهد و عبادت عارف و غیر عارف فرق می گذارد. زهد و عبادت غیر عارف را نوعی معامله، اما زهد عارف را نوعی تنزه از شواغل و بازدارنده هایی می شناسد که سر او را از حق باز می دارند. و عبادت عارف را هم نوعی ریاضت می داند. تاکید می کند که عارف حق اول را برای چیزی غیر از او نمی خواهد و هیچ چیزی را بر عرفان و معرفت او ترجیح نمی دهد و او را فقط برای این می پرستد که شایسته پرستش است. و اگر احیانا اراده عارف به غیر حق تعلق می گیرد، آن هم تنها به خاطر حق است، که هدف بالذات عارف است. او احوال عرفا را در سیر و سلوک بیان می کند اولین درجه حرکات آن ها را اراده می انگارد و آن را رغبت به تمسک به عروه الوثقی تعریف می کند که عارض کسی می شود که با یقین برهانی آگاه شده و با ایمان قلبی تصدیق کرده باشد، که به دنبال آن سر او به عالم قدس حرکت می کند تا به روح و راحت اتصال نائل آید و مرید را کسی می شناسد که درجه اش این باشد. نکته قابل توجه این است که شیخ اولین درجه حرکات عارفان را اراده شناخت درحالی که خود این طایفه طلب را مقدم بر اراده می داند(فروزانفر، ۱۳۵۷: ۳۱۱).

او از نیاز مرید به ریاضت سخن می گوید، اغراض سه گانه ریاضت را به صورت ذیل

خاطرنشان می سازد: ۱- دور ساختن غیر حق از راه حق. ۲- پیرو ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه ۳- تلطیف سر و باطن برای تنبه و آگاهی. پس از آن شرح می دهد که زهد حقیقی به غرض اول کمک می کند. عبادت مقرون به فکرت، و الحان و نغماتی که قوای نفس را به خدمت می گیرند و تحت تاثیر قرار می دهند و سخنان پند آموز واعظ و گوینده پاک که با عباراتی بلیغ و لحن و نغمه ای خوش و به طریقی روشن و اقناع کننده سخن می گوید به غرض دوم و فکر لطیف و باریک و عشقی عقیف و پاک که حاکم در آن شمایل معشوق است نه سلطان شهوت به غرض سوم یاری می رساند.

سپس به اولین درجه وجدان و اتصال اشاره می کند و به تعریف وجد و وقت می پردازد. و چنین می نگارد که وقتی اراده و ریاضت مرید را به حدی رسانید، خلساتی لذت بخش از مشاهده نور حق ظاهر می شوند که گویی برقهایی هستند که به جانب وی می درخشند و سپس خاموش می گردند. این حالات نزد عارفان اوقات نامیده شده اند. هر وقتی را دو وجد احاطه کرده است وجدی پیش از آن و وجدی دیگر بعد از آن است.

او تفاوت احوال سالکان را در توجه به عالم قدس توضیح می دهد. از علت قبض و بسط و مرتبه فرق در جمع و جمع در فرق سخن می گوید و این نکته را خاطرنشان می سازد، که مرتبه کمال حال بدانجا می رسد که احوال عارف اختیاری می شود. سالک در این مرتبه همچنان پیش می رود. وقتی که اتصالش به عالم قدس افزایش می یابد بدون این که او خود بخواهد از مشاهده هر چیزی به حق انتقال می یابد و در جهان باطل همواره جلوه حق را می بیند.

چون ریاضت به پایان رسید و تبدیل به نیل گردید و سالک واصل به حق شد درونش آینه حق می گردد و لذات عالی بر وی فرو می ریزند. در این حال نظری به حق و نظری به خود دارد و در نتیجه مردد است که وصول تام تحقق یافته است یا نه. اما پس از آن از خود غافل می شود و تنها به آستان حق چشم می دوزد و وصول تام تحقق می یابد و درجات سلوک پایان می پذیرد و درجات وصول آغاز می شود. او درباره تخلیه (تزکیه) و تخلیه بحث می کند، که اهل ذوق آن ها را شرط تکمیل ناقصان می دانند. تاکید می کند که عرفان خود هدف نیست، بلکه وسیله معرفت حق است. کسی که منظورش از عرفان خود عرفان باشد موحد نیست، زیرا غیر حق را بر حق برگزیده است. و اگر کسی به عرفان برسد به گونه ای که گویی بدان نرسیده بلکه به معروف یعنی حق رسیده است او در اقیانوس وصول فرو رفته است.

از صفات و اخلاق عارفان سخن می گوید، عارف را گشاده رو، خوش برخورد و خندان می شناساند. (العارفُ هَشٌّ بَشٌّ بَسَامٌ) می افزاید عارف گاهی در حال اتصال به حق از هر چیزی غافل می گردد و در این حال در حکم کسی است، که تکلیف ندارد. زیرا تکلیف به کسی تعلق می گیرد، که شعور به آن دارد و یا عمدا باعث ترک تکلیف می شود. در پایان اشاره می کند که هر کسی را شایستگی آن نیست که به مقام وصول به حق نائل آید و یا از آن آگاه گردد، بلکه تعداد واصلان اندک است و جناب حق بالاتر از آن است، که هر کسی را شایستگی ورود به آن باشد. طبق نظر ابن خلدون عبارت فوق اشاره به قول متصوفه در خصوص قطب است که به زعم صوفیان "راس العارفين" است و در مقام معرفت کسی بالاتر و والاتر از او نیست مگر اینکه خداوند وی را از دنیا ببرد و دیگری را به جای وی بنشانند (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۴۷۳) و بالاخره اشاره می کند که علت اصرار عده ای در انکار معارف عارفان جهل و نادانی آنهاست آن ها باید خود را ملامت کنند که شایسته آن نیستند و هر کس شایسته چیزی است که برای آن آفریده شده است (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳۹۴).

نمط دهم اشارات و تنبیهات، که در اسرار آیات است، مخصوص توجیه کرامات اولیاء و کارهای غیر عادی عرفا و تشبیه آن ها به امور عادی و تقریب آن ها به اذهان است. شیخ در این نمط قدرت صوفیه را بر امساک از غذا به مدتی طولانی، به حالت بیماری جسمانی، و یا به حالات نفسانی همچون ترس و شوق و عشق به هدف همانند کرده و آن را امری ممکن و از اصول طبیعت می شمارد. او در این مقام از اطلاعات پزشکی و مخصوصا از اصول فلسفه خود، که قائل به تاثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر است کمک می گیرد.

شیخ سخن خود را در این مقام ادامه می دهد و اشراف برخواطر و اخبار از غیب را هم که عرفا مدعی هستند با تشبیه آن به حالت خواب امری ممکن و عادی نشان می دهد. او امکان تصرف نفوس عارفان را نیز در سایر اجسام و نفوس و عناصر توجیه می کند (همان: ۴۱۳-۴۱۶).

#### بررسی و داوری:

چنانکه از تقریرهای ابن سینا پیداست او عارف را، کسی شناخت که فکر خود را متوجه عالم قدس کند، در صورتی که در نزد صوفیان عارف کسی است که قلب خود را متوجه خداوند می کند، خود را فنا می سازد و به بقای پروردگارش باقی می ماند. می دانیم میان

انصراف به فکر و انصراف به قلب فرق عظیمی موجود است. انصراف به فکر تامل و نظر است و انصراف به قلب شهود و حضور است. انصراف به فکر معرفت اسم است و انصراف به قلب مودی به معرفت مسمی است.

به علاوه مقصود شیخ از عارف متنزه چنان که شارحان اشارات شرح کرده اند کسی است که هم به حسب قوه نظریه کامل باشد، یعنی در عقل نظری به کمال رسیده باشد و هم به حسب قوه عملیه کامل باشد یعنی در عقل عملی به کمال رسیده باشد. بنابراین به نظر وی عارفان بر دو گروه می شوند. عارفان غیر متنزه که فقط در عقل نظری کاملند و عارفان متنزه که در عقل نظری و عملی هر دو به کمال رسیده اند. اما آن عارفی که به عالم قدس و سعادت می رود و با کمال اعلی زندگی می کند و به لذت علیا نایل می شود عارفی است، که به حسب نظر و عمل هر دو کمال یافته است و کسی که فقط در عقل نظری به حد کمال رسیده، با این که اطلاق اسم عارف بر وی رواست، ولی از این کمال و لذت بهره مند نیست. بنابراین به نظر شیخ برای وصول به کمال و لذت برتر نه تنها عقل و نظر شرط است، بلکه شرط اهم و قدم اول است و این برخلاف عرفا است زیرا در تداول این گروه اولاً به کسی که تنها در عقل و نظر کامل است نام عارف اطلاق نمی شود، ثانیاً آن ها در سیرو سلوک نه تنها عقل و نظر را شرط نمی دانند بلکه آن را بند و عقال و نظر را شرط نمی دانند بلکه آن را بند و عقال و نظر را شرط نمی دانند بلکه آن را بند و عقال و سد راه سالک می شناسند (هجویری، ۱۳۷۱: ۵۰۵).

بس بکوشی و به آخر از کلال هم تو گویی خویش کالعقل عقال

(مثنوی)

عرفا عنوان عارف را تنها به کسی اطلاق می کنند که با تجلیه، تخلیه و تحلیه باطن منظر قلب خود را از آلودگی ها پاک سازد، تا انوار حقایق الهی بر آن فرود آید که :

منظر دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته درآید

(حافظ)

به عبارت دیگر معرفت عارف و صوفی با تخلی، تحلی و تجلی حاصل آید و آن را سببی نیست، بلکه از معطیات اسم "وهاب" است و معلمش بدون واسطه حق متعال است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۱۲ و ۲۱۳).

اما چنان که به کرات اشاره شد ابن سینا در تقریر اندیشه های عرفانی نیز از روش مشائی و استدلالی استفاده می کند و از عقاید عرفانی با لحنی فلسفی سخن می گوید و خلاصه اگر بتوانیم برای وی عرفانی قائل شویم آن حاصل تعقل و استدلال و از برکت عقل فعال است. یعنی عرفان مصطلح نیست و در نمط چهارم اشارات هم آنجا که می گوید: "ولا اشاره الیه الا بصریح العرفان العقلی: جز به عرفان عقلی نمی توان به او اشاره کرد(ابن سینا، ۱۴۱۳: ۶۵)، مقصودش شهود عقلی است، نه عرفانی. البته در موردی هم از نوعی علم الهی بدون واسطه سخن به میان آورده ولی آن را مخصوص قضایای بدیهیه منطقی دانسته و بقیه معلومات و معقولات را به اکتساب قیاسی و استنباط برهانی نسبت داده است(همو، ۱۴۰۰: ۲۰۹).

همینطور شیخ آنجا که گفته است "العارف هش بش بسام" ظاهر عبارت این است که عارف همواره گشاده رو و بشاش و خندان است یعنی مظهر صفات جمال و یا به قول متکلمین صفات لطیفه است. در صورتی که در عرف عارفان، عارف هم مظهر صفات جمال حق تعالی است و هم مظهر صفات جلال یعنی قهریه او(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۶):

تجلی گه جمال و گه جلال است      رخ و زلف آن معانی را مثال است

(گلشن راز)

خلاصه عارفان بزرگ حزن و گریه را هم از خداوند می دانستند و از صفات عارف بشمار می آورند. و بر این باور بودند که "البكاء من الله و إلی الله و عل الله" (سراج، ۱۳۵۰: ۲۳۹) و از خنده دائم و ترک گریه نکوهش می کردند و می گفتند:

ذوق خنده دیده ای ای خیره خند      ذوق گریه بین که هست آن کار کند

(مثنوی)

#### ۴) مهمترین ادله بر عارف و صوفی نبودن بو علی به معنای متعارف:

به نظر می رسد قوی ترین دلیل بر عارف و صوفی نبودن بو علی این است که بزرگان و مشایخ اهل عرفان و تصوف در طبقات الصوفیه ها، تذکره الاولیاءها، کرامات الاولیاءها و نفحات الانس ها او را از خود ندانستند و نامش را در عداد عرفا و صوفیه ثبت نکردند. بلکه در عین احترام به شخصیت علمی و فلسفی وی، از روش و طریق وی در رسیدن به حقایق و

کمال واقعی انتقاد و نکوهش کردند.

ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵) آن صوفی و عارف عالم، ابن سینا را به علت پاره ای از افکار فلسفی اش شدیداً نکوهش می کند. نه تنها او را عارف و صوفی نمی شناسد، بلکه به فسق و کفرش فتوی می دهد (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۰۷). البته در انتقاداتش نامی از ابن سینا نمی برد ولی معلوم است که تیرهای انتقادش متوجه ابن سینا است، زیرا به حق او را رئیس مشائیان اسلام و داناترین متفکران زمانش می شناسد و شکست وی را در معنی شکست فلسفه مشاء می داند (همان: ۳۰۷-۳۱۵).

مجدود بن آدم سنایی (متوفی ۵۴۵) در قصیده معروفش در ابیات ذیل:

نخواهم لاجرم نعمت نه در دنیا نه در جنت      همی گویم به هر ساعت چه در سرا چه در ضرا  
که یا رب مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت      چنان کز وی به رشک آید روان بوعلی سینا

به کنایه به عظمت علمی و شخصیت معنوی بوعلی اشاره می کند، اما در موارد دیگر او را به بهانه این که پای بند عقل است طعنه می زند و می گوید (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۰۰):

عقل در کوی عشق نابیناست      عاقلی کار بوعلی سیناست

فریدالدین عطار نیشابوری (متوفی ۶۲۷) که در تذکره الاولیاء از ملاقات شیخ با ابوالحسن خرقانی صوفی سرشناس سخن می گوید، در کتاب منطق الطیر خود به نکوهش و به یک معنی به اهانت وی تجری می کند (عطار، ۱۳۴۶: ۱۷۱).

رفت پیش بو علی آن پیر زن      کاغذ زر برد کاین بستان ز من  
شیخ گفتا عهد کردم من که نیز      جز ز حق نستادم از کس هیچ چیز  
پیر زن در حال گفتا بو علی      از کجا آوردی آخر احوالی  
مرد را در دیده اینجا غیر نیست      زانکه اینجا کعبه را ضدیتی با دیر نیست

اما شگفتا از ابن سبعین (ابومحمد عبد الحق مرسی اندلسی، متوفی ۶۶۹) عارف وحدت وجودی، که نه تنها عرفان و معرفت شهودی حقیقی را از ابن سینا سلب می کند، بلکه به تجهیل وی تجری می کند و حتی فیلسوف بزرگ ما را مزور، و مسفست و مغالط می پندارد (ابن سبعین، ۱۹۵۶: ۱۴).



جلال الدین مولوی (متوفی ۶۷۲) که اصولاً فلسفه را به چیزی نمی گرفته و به فلاسفه نظری تحقیر آمیز داشته، پای استدلالیان را چوبین و بی تمکین می دانسته و به عرفان و مقام معنوی ابن سینا هرگز عقیده نداشته و چنان که خواهیم گفت، احیانا به وی جسارت و اهانت روا داشته، با وجود این در بیتی به کنایه به مقام علمی وی اشاره می کند و می گوید:

درد و رنجوری ما را دارویی غیر تو نیست ای تو جالینوس جان و بو علی سینای من

اما جنان که اشارت رفت در ابیات دیگر او را در نیل به عرفان و معرفت حقیقی ناتوان شناخته است. از جمله:

وآنکه او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بو سینا بود

اما اینکه گفته اند، مولانا در حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک، بدون این که نامی از ابن سینا ببرد، او را حکیم حاذق و صادق و امین و مظهر قدرت حق تعالی شناخته و گفته است:

چون که آید او حکیم حاذق است صادقش دان کاو امین و صادق است

در علاجش سحر مطلق را ببین در مزاجش قدرت حق را ببین

قابل تامل است. زیرا این حکایت در منابع مختلف به انحای مختلف نقل و به اشخاص مختلف نسبت داده شده است (فروزانفر، ۱۳۵۷: ۴۱).

البته استاد فروزانفر بدون ذکر دلیل، احتمال قوی داده اند که ماخذ مولانا در این حکایت روایت چهار مقاله عروضی است (همان: ۴۷) که آن حکیم حاذق را ابن سینا معرفی می کند، ولی همچنان که استاد فروزانفر توجه داده اند میان روایت چهار مقاله و روایت مثنوی از جهاتی فرق است: اولاً، در مثنوی پادشاه خود عاشق می شود و در چهار مقاله یکی از شاهزادگان و یا خویشان پادشاه عاشق شده است. ثانیاً، معشوقه در مثنوی کنیزکی است که پادشاه آن را می خرد و در چهار مقاله خواهر زاده قابوس است و عاشق و معشوقه پسرخاله و دختر خاله بوده اند. ثالثاً، کنیزک در مثنوی خود عاشق زرگری از مردم سمرقند بوده و حکیم، کنیزک را بدو تزویج کرده است و این در چهار مقاله وجود ندارد. رابعاً در مثنوی، حکیم شربت به زرگر می دهد و او را لاغر و زردروی و زشت چهره می کند و کنیزک از زنجیر عشق آزاد می گردد و عاقبت زرگر جان می دهد (یعنی طیب معشوق را می کشد) و کنیزک بی رقیب

برای پادشاه می ماند، در صورتی که عاشق و معشوقه در روایات دیگر به وصال می رسند و دختر خود عاشق نبوده است (نظامی، ۱۳۷۷: ۱۲۱ و ۱۲۲).

نورالدین عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸) عارف وحدت وجودی هر جا مناسبتی پیش آمده، از ابن سینا انتقاد کرده و کتابهای وی از جمله همان الاشارات و التنبیها را که متضمن انماطی موافق با عقاید صوفیان است، جانب کفر شناسانده و گفته است (جامی، ۱۳۸۲: ۳۴)

نور دل از سینه سینا مجوی      روشنی از دیده بینا بجوی  
جانب کفر است اشارات او      باعث خوفست بشارات او  
فکر شفایش همه بیماریست      میل نجاتش ز گرفتاریست

شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰) فقیه عارف مشرب وحدت وجودی نظر می دهد که اشارات ابن سینا راهی ننمود، بشاراتش دلی را شاد نکرد، شفایش کاسه زهر است و برهان ثبوت عقول عشرش رسوایی در میان بشر (عاملی، ۱۳۵۲: ۳۰).

میرابوالقاسم فندرسکی (متوفی ۱۰۵۰) عارف و صوفی معروف وحدت وجودی هم در ضمن اشاره به مقام والای شیخ در فهم ظاهری یعنی فلسفه، او را از درک حقیقت ناتوان می شناسد و چنین می سراید (خلخالی، ۱۳۹۳: ۱۱):  
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری      گر ابونصر ستی و گر بو علی سیناستی

اما در این باب نظری استثنایی دیده می شود که قابل اعتنا نیست. نقل شده که علی بن عبدالله نمیری شتتری (متوفی ۶۰۸)، شتتر روستایی از وادی آش) از خادمان و شاگردان ابن سبعین و نویسنده کتاب المقالید الوجودیه فی اسرار اشارات الصوفیه، در ضمن قصیده ای ابن سینا را از اعلام طریقت به شمار آورده است (ابن خطیب، ۱۹۷۷: ۲۱۱):

ولاح سنی برق من القرب للسنی      لنجل ابن سینا الذی ظن ما ظنا

لسان الدین بن الخطیب تمام این قصیده را نقل کرده و پس از اشاره به سست بودن و ضعف آن در صناعت شعری نوشته است که سراینده، در آن به مراتب اعلام این طریقت اشاره کرده است (همان: ۲۱۱ و ۲۱۲)، ولی به نظر می آید که استناد به این قصیده درست نباشد، زیرا سراینده دقت کافی نداشته، که در این قصیده نه تنها ابن سینا، بلکه افلاطون، ارسطو و ابن

رشد را هم از اعلام طریقت شمرده است (همان).

حاصل این که عرفا ابن سینا را هم ستایش کردند و هم نکوهش و چنانکه ملاحظه شد حتی گاهی یک شخص هم به تکریمش پرداخته و هم به تجهیل و توییخش تجری کرده و این باعث حیرت برخی از صاحب نظران شده است. اما چنان که گفته شد جهت تکریم آنان علم و عقل و فلسفه ابن سیناست که مورد قبول همگان بوده است و جهت تجهیل و توییخ، عرفان اوست که عقل را در راه سیر و سلوک و معرفت حق تعالی و صفات و افعال او لازم و احیاناً کافی انگاشته در صوتی که به عقیده عرفا، برای معرفت حق طوری و رای طور عقل لازم است. و در این راه اعتماد به عقل نه تنها ناصواب بلکه خطرناک است.

ابن سینا به محدودیت عقل انسان قائل است ولی همچون عارفان عقل را در رسیدن به حقایق به کلی ناتوان نمی شناسد، او فیلسوفی منصف است، حکیمانه و فیلسوفانه از نمی دانم سخن می گوید. در رساله الحدود اعتراف می کند، که تعریف برخی از اشیاء، اعم از حد و رسم برای انسان ها ناممکن است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۶ و ۷۷) و در کتاب شفا هم آن جا که از شوق هیولی به صورت بحث می کند با تواضع علمی مخصوصی می گوید: این از اموری است، که فهمش برای من سخت است. بیشتر شباهت به کلام صوفیه دارد تا به کلام فلاسفه. شاید دیگری معنی این کلام را به درستی بفهمد، پس در این سخن باید به وی مراجعه شود (همو، ۱۴۰۴: ۴۹۶).

ابن سینا در کارهای علمی و فلسفی اش از نظم و ترتیب خاصی پیروی می کرد. برخلاف سلف طاهرش فارابی و خلف صالحش صدرای شیرازی، حتی الامکان مسائل تصوف را با مسائل فلسفی در هم نیامیخت، بلکه آن ها را به عنوان مسائلی جداگانه در فصولی معین به کتاب های فلسفی خود افزود و یا در رسائلی مخصوص مورد بحث و تحقیق قرار داد و از نظر عقلی و با دید فلسفی کشف و شهود را ممکن شناخت و کرامات اولیاء و افعال و اعمال خارق العاده آن ها را با روش علمی و فلسفی توجیه کرد، ولی چنان که مشاهده شد عرفان او و به عبارت دیگر توجیهش از عرفان با عرفان متعارف فرق دارد و لذا مورد قبول اهل عرفان قرار نگرفت و این جماعت هرگز او را اهل طریقت و سیروسلوک نشناختند.

ابن سینا نه در مقام معرفت صوفی بوده که به جای حس و تجربه و تعقل و تفکر همچون با یزید بسطامی ادعا کند که حدثنی قلبی عن ربی (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۰۲) و یا مانند ابن عربی بنویسد: "فارفع الهمه فی ان لا تاخذ علما الا من الله تعالی علی الکشف (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳) ،

بلکه همچنانکه در آثارش مشاهده می شود او پیوسته به تحصیل علم و تعلم اهتمام ورزیده و همواره به جای "حدثنی قلبی"، "علمنی عقلی" گفته و به جای سدباب و قطع اسباب و مجالست با خداوند وهاب، در خانه خود را به روی اهل علم و فضل گشوده و برای کسب اشاعه علم و فلسفه به هر وسیله ای دست یازیده، البته همچون فیلسوفی متاله و مسلمانی معتقد، اعتقاد به کرامات و عنایات الهی داشته و حتی حافظ قرآن بوده و با آداب کامل مسلمانی از دنیا رفته است (بیهقی، ۱۳۵۱: ۵۸). ولی در مقام عمل، ولو در قدم دوم به مجاهدت و ریاضت اعم از مشروع و نامشروع نپرداخته است. او زندگی زهاد قانع صوفیان گوشه نشین را نمی پسندیده و همواره در پی زندگانی مرفه و مقرون به عزت و جاه و جلال گشته و از زندگی در دربارها و معاشرات با سلاطین کراهت نمی داشته است لذا عمر خود را با عیش و عشرت و کامرانی و کامروایی گذرانید و تا توانست از نعمت های این جهانی بهره مند شد و خلاصه او را حتی با اصول عرفان خودش هم نمی توان عارف و صوفی شناخت، اگر چه از اصول عرفان و تصوف اطلاع و آگاهی کامل داشت. بنابراین باید گفت "رب حامل عرفان لیس بعارف" همچنان که گفته اند: "و رب حامل فقه لیس بفقیه".

### نتیجه گیری

کلمه تصوف در طول تاریخش در دو معنای کاملاً متفاوت به کار رفته است: یکی تجربه روحی مستقیم و بلاواسطه که نفس انسان در آن حالت به نحوی به خدا اتصال می یابد و دیگری مجموع مباحث نظری که برای امکان و تفسیر این اتصال پدید آمده است. اختلاف و تفاوت میان این دو معنی کاملاً اساسی و بنیادی است. معنی اول یعنی حالت صوفی امری شخصی و مرتبط به علم النفس و روانشناسی است اما معنی دوم مسئله ای ما بعد الطبیعی است. عده ای از صوفیان تجارب صوفیانه دارند و اصحاب احوال و مواجیدند، بدون این که از حیث نظر به تفسیر و توجیه آن پردازند. عده ای برعکس در امکان و تفسیر آن می اندیشند بدون این که آن ها را تجاربی و حالاتی صوفیانه باشد. ابن سینا از این عده است که به امکان و تفسیر و توجیه تجارت و حالات عارفانه پرداخته ولی خود هرگز به سیر و سلوک همت نگماشته و اهل تجربه و حالت نبوده است. با اطمینان می توان گفت که او صوفی نیست که معرفتش معرفت ذوقی و غایتش فناء الله باشد و سعادت را در اتصال به خدا از طریق ریاضت و مجاهدت بداند بلکه او اولاً و آخراً همچنان فیلسوف است. غایت قصوایش تعقل معانی و علم به مجربات است. سعادت را در علم و ادراک آن ها می داند و می خواهد از طریق فلسفه به عالم عقلی و به عبارت دقیق تر به عقل فعال اتصال یابد.

## منابع و مأخذ

- ۱\_ ابن خطیب، لسان الدین، (۱۹۷۷)، *الاحاطه فی الاخبار غرناطه*، ج ۴، تحقیق: محمد بن عبدالله عنان، قاهره، دارالکتب العلم.
- ۲\_ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۷۵)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه: پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳\_ ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، (۱۹۵۶)، *رسائل*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قاهره، بی جا.
- ۴\_ ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، تحقیق: سلیمان دنیا، بیروت، النعمان.
- ۵\_ \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰)، *رسائل*، قم، بیدار.
- ۶\_ \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، *الشفاء (الهیات)*، با مقدمه: ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ۷\_ ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۷)، *رسائل*، ج ۲، مقدمه: نجیب مایل هروی، تهران، مولی
- ۸\_ \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح: ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهرا
- ۹\_ ابن منور، محمد، (۱۳۸۶)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، تصحیح: شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- ۱۰\_ اشکوری، قطب الدین، (۱۳۸۲)، *محبوب القلوب*، تصحیح: حامد صدقی، تهران، میراث مکتوب.
- ۱۱\_ ابو روح لطف الله، جمال الدین، (۱۳۴۱)، *حالات و سخنان شیخ ابوسعید*، به کوشش: ایرج افشار، تهران، وسوخی.
- ۱۲\_ افلاکی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۵)، *مناقب العارفین*، ج ۱، تهران، دنیای کتاب.
- ۱۳\_ آملی، سید محمد، (۱۳۹۱)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح: محمدرضا جوزی، تهران، هرمس.
- ۱۴\_ بیهقی، ظهیر الدین، (۱۳۵۱)، *تممه صوان الحکمه*، لاهور، بی نا.
- ۱۵\_ جامی، نوالدین عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، *اشعه اللمعات*، محقق: ابراهیم بن بزرگمهر، قم، بوستان کتاب.
- ۱۶\_ \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *لوايح*، تصحیح: یان ریشار، تهران، اساطیر.

- ۱۷\_ جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، *محمی الدین بن عربی*، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۸\_ حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۲)، *کشف المراد*، تهران، اسلامیه.
- ۱۹\_ خلخالی، محمد صالح، (۱۳۹۳)، *تحفه المراد* (شرح قصیده میرفندرسکی)، تهران، الزهراء.
- ۲۰\_ خلیف، فتح الله، (۱۹۷۴)، *ابن سینا و مذهبه فی النفس*، بیروت، جامعه البیروت.
- ۲۱\_ سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۵۰)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح: نیکلسون، تهران، جهان.
- ۲۲\_ سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، (۱۳۷۴)، *حدیقه الحقیقه*، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۲۳\_ سیاسی، علی اکبر، (۱۳۵۹)، *مجموعه مقالات هزاره ابن سینا*، تهران.
- ۲۴\_ شیروانی، حاج زین العابدین، (۱۳۳۹)، *ریاض السیاحه*، تصحیح: حامد ربانی، تهران، سعدی.
- ۲۵\_ شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۰)، *الاسفار الاربعه*، ج ۷، تصحیح: مقصود محمدی، به کوشش آیه الله محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۶\_ عاملی، بهاء الدین محمد، (۱۳۵۲)، *کلیات*، به کوشش: غلامحسین جواهری، تهران، کتابفروشی محمودی.
- ۲۷\_ عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۴۶)، *تذکره الاولیاء*، ج ۲، تهران، زوار.
- ۲۸\_ غزالی، محمد، (۱۳۸۲)، *تهافه الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
- ۲۹\_ فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۵۷)، *مجموعه مقالات*، مقدمه زرین کوب، تهران، دهخدا.
- ۳۰\_ قنواتی، جرج شحانه، (۱۹۵۰)، *مولفات ابن سینا*، قاهره، مهرجان.
- ۳۱\_ قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، امیرکبیر.
- ۳۲\_ لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۱)، *شرح گلشن راز*، تهران، زوار.
- ۳۳\_ ماسینیون، لویی، (۱۳۸۳)، *اخبار حلاج*، ترجمه: سیدحمید طیبیان، تهران، جامی.
- ۳۴\_ مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۲)، *دیوان شمس*، مقدمه: زرین کوب، تهران، ایرانیان.
- ۳۵\_ مهدوی، یحیی، (۱۳۳۳)، *فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا*، تهران، دانشگاه تهران.
- ۳۶\_ نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر، (۱۳۷۷)، *چهار مقاله*، مصحح سید محمدباقر قزوینی، تهران، جامی.
- ۳۷\_ نفیسی، سعید، (۱۳۳۳)، *زندگی، آثار و اندیشه های پورسینا*، تهران، دانش.
- ۳۸\_ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۷۱)، *کشف المحجوب*، تهران، طهوری.
- ۳۹\_ همدانی، عین القضاء، (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.