

بررسی و نقد دیدگاه‌ها درباره گرایش و منش عرفانی شیخ‌الرئیس

علی شیروانی*

چکیده

از گذشته تا حال، دیدگاه‌های گوناگونی درباره بعد عرفانی ابن‌سینا وجود داشته است. برخی او را فقط فیلسوف مشایی می‌دانند؛ بدون هیچ گرایش عرفانی در اندیشه و منش. برخی پا را فراتر می‌گذارند و او را فردی لذت‌گرا و در پی مقام می‌دانند که بویی از عرفان نبرده است؛ اما برخی مانند عین‌القضات همدانی معتقدند او مقام عرفانی والایی دارد. در این مقاله با بررسی شواهد و نقد دیدگاه‌های رقیب، از دیدگاه میانه‌ای جانب‌داری می‌کنیم؛ اگرچه ابن‌سینا به معنای مصطلح، عارف و صوفی نبوده، در اندیشه و منش، گرایش‌های عمیق عرفانی داشته است. او وحدت وجود را نفی می‌کرده؛ اما ذات فلسفه و عرفان را ناسازگار نمی‌دانسته، اهل مناجات و راز و نیاز بوده، قوه حدس قوی داشته، آثار عرفانی ارزشمندی پدید آورده، امکان کشف و کرامات عارفان را با مبانی فلسفی خویش به خوبی تبیین کرده و گام‌های مؤثری در آشتی دادن فلسفه و عرفان برداشته است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، عرفان، فلسفه، عرفان عقل‌گرا، فلسفه شهودی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (shirvani@rihu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۳/۲۰

ابوعلی سینا بی شک فیلسوفی بزرگ، بلکه بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی، منطق‌دانی بلندمرتبه، ریاضی‌دانی برجسته و پزشکی نامدار بود؛ اما آیا عارف نیز بود؟ آیا سیروس‌سلوک معنوی داشت؟ چقدر با عرفان آشنا بود؟ چه ارتباطی با عارفان زمان خویش داشت؟ اندیشه‌های عرفانی را چگونه می‌دید؟ خلاصه چه نسبتی با عرفان و تصوف داشت؟ می‌کشیم در این مقاله به این پرسش‌ها پاسخ دهیم و دیدگاه‌های اندیشمندان و ابن‌سیناشناسان را تا اندازه‌ای بازتاب دهیم.

آثار عرفانی شیخ‌الرئیس

در نگاشته‌های شیخ‌الرئیس، دست‌کم سه مورد ناظر به عرفان است: *قصیده عینیه*، *رساله‌العشق* و *نمط‌های هشتم، نهم و دهم/اشارات و تنبیهات*. البته داستان‌های تمثیلی *حیی بن یقظان*، *رساله‌الطیر و سلامان و ابسال* نیز، دست‌کم بنابر برخی تفسیرها، جنبه عرفانی دارند؛^۱ اما چون محتوای این داستان‌ها «حیانا» در آثار نوافلاطونیان، اسماعیلیه و اخوان‌الصفا نیز مشاهده می‌شود و اختصاص به عرفان و تصوف ندارد، قابل استناد نیست. (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۷۳/۲). در موارد سه‌گانه یاد شده نیز سه *نمط پایانی/اشارات و تنبیهات* از همه مهم‌تر است، و از آن‌سه *نمط*، مهم‌ترینشان در بحث ما، *نمط نهم* با عنوان «فی مقامات العارفین» است؛ زیرا *نمط هشتم و دهم* بیشتر درباره فلسفه عرفان است، پاره‌ای مبانی و مبادی عرفانی و مدعیات عارفان را تبیین و اثبات می‌کند و امکان عقلی آن را نشان می‌دهد؛ اما *نمط نهم* مستقیم وارد علم عرفان عملی (دربرابر علم عرفان



۱. ر.ک: کرین، هانری (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، سوفیا و بنیاد علمی - فرهنگی بوعلی سینا، تهران.

نظری) می‌شود و مقامات و منازل عارف را در سیروسسلوک از خلق به حق می‌داند؛ از این رو، به آن توجه فراوان و استناد می‌کنند و و بسیاری از عبارات‌هایش مانند ضرب‌المثل شده است.

فخرالدین رازی، که تمام توان خویش را برای نقد سخنان شیخ در شرح خود بر اشارات و تنبیهات به‌کار برده است، وقتی به نمط نهم می‌رسد، زبان به تمجید و تجلیل می‌گشاید: «این باب عالی‌ترین بخش این کتاب است؛ زیرا شیخ در آن، دانش‌های صوفیان را طوری مرتب کرده که نه در میان متقدمان بر وی سابقه داشته است و نه در میان متأخران از وی [تا زمان فخرالدین رازی] لاحق» (۱۳۶۴: ۵۸۹/۲) و خواجه طوسی این سخن را به‌عینه و تأییدآمیز در آغاز شرح خود بر نمط نهم نقل می‌کند.

علامه حسن‌زاده آملی، فیلسوف عارف معاصر، ضمن تأیید دیدگاه فخرالدین رازی می‌افزاید: «تا زمان فاضل شارح [فخرالدین رازی] کسی در این حد و پایه پیش نیامد، بعد از آن هم تا الان هنوز کسی نتوانسته است بدین صورت، نمط نهم و دهم را بنویسد و نمط هشتم نیز به‌همین صورت است؛ یعنی هزار سال سپری شده و کتاب‌های درسی حوزه‌ها تحول یافته است و در این حوزه‌ها مردمی ورزیده، نابغه و کارکشته بودند؛ ولی هیچ‌کدام نتوانستند مثل نمط نهم و دهم را بنویسد.» (۱۳۸۳: ۱۵).

دیدگاه عین‌القضات دربار مقام عرفانی شیخ‌الرئیس

عین‌القضات همدانی، عارف سرشناس قرن ششم، بسیار شیفته شیخ‌الرئیس است، او را دارای مقامی ارجمند می‌داند و سخنان حکیمانه‌اش را با اعجاب نقل می‌کند و شرح می‌دهد؛ برای مثال، در بحث درباره نکیر و منکر، به این پرسش اشاره می‌کند که چگونه دو فرشته هم‌زمان بر سر هزاران تن روند و سپس می‌گویند: «أما ابوعلی سینا، رحمه الله علیه، این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه، آنجا که گفت: "الْمُنْكَرُ هُوَ الْعَمَلُ»

السَّيِّئِ، وَالتَّكْيُرُ هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ»^۱. (۱۳۷۳: ۲۸۹).

همچنین می نویسد: «ای دوست، مگر در رسالهٔ أَصْحَوَى نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر^۲، پیش بوعلی سینا نوشت که "ذُلُّنِي عَلَى الدَّلِيلِ؛ فَقَالَ الرَّئِيسُ ابُوَعْلَى فِي الرِّسَالَةِ عَلَى طَرِيقِ الْجَوَابِ: الدَّخُولُ فِي الْكُفْرِ الْحَقِيقِيِّ وَالْخُرُوجُ مِنَ الْإِسْلَامِ الْمَجَازِيِّ، وَ أَنْ لَا تَلْتَفِتَ إِلَّا بِمَا كَانَ وَرَاءَ الشُّخُوصِ الثَّلَاثَةِ حَتَّى تَكُونَ مُسْلِمًا وَ كَافِرًا، وَ إِنْ كُنْتَ وَرَاءَ هَذَا فَلَسْتَ مُؤْمِنًا وَ لَكَافِرًا، وَ إِنْ كُنْتَ تَحْتَ هَذَا فَانْتَ مُشْرِكٌ مُسْلِمٌ، وَ إِنْ كُنْتَ جَاهِلًا مِنْ هَذَا فَانْتَ تَعْلَمُ أَنْ لَا قِيَمَةَ لَكَ، وَ لَا تَعْدُكَ مِنْ جَمَلَةِ الْمَوْجُودَاتِ."^۳ شیخ ابوسعید در مصابیح می آورد که "أَوْصَلْتَنِي هَذِهِ الْكَلِمَاتِ إِلَى مَا لَا أَوْصَلَنِي إِلَيْهِ عَمْرٌ مِائَةَ أَلْفِ سَنَةٍ مِنَ الْعِبَادَةِ." اما من می گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود. اگر چشیده بودی، همچنان که بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق.» (همدانی، ۱۳۷۳: ۳۴۹-۳۵۰).

هرچند به نظر می رسد این نظرات با مقداری مبالغه آمیخته است، بی تردید بر چند چیز دلالت دارد: (۱) بهره‌مندی شیخ از معنویت عرفانی؛ (۲) آشنایی عمیقش با آموزه‌های عرفانی؛ (۳) مقام ارجمند او پیش دست کم برخی از عارفان.

۱. مقصود از فرشتهٔ منکر همان عمل بد، و مقصود از فرشتهٔ نکیر همان عمل شایسته است.

۲. این ابوسعید بنابر شواهد بسیار کسی است غیر از ابوسعید ابوالخیر، عارف نامی معاصر ابن سینا. عین‌القضات نیز بر این نکته واقف بوده و مقصودش کس دیگری است؛ زیرا آشنایی عین‌القضات با مکتب عرفان خراسان و نمایندگان معروفش بیش از آن بوده است که چنین سهوی را مرتکب شود. کهن‌ترین نسخه‌هایی که از تمهیدات در دست است، نزدیک به دو یا سه قرن پس از زمان حیات عین‌القضات نوشته شده‌اند و کاتبان این نسخه‌ها ابوسعید (یا ابوسعید) غیرمعروف این مکاتبه را همان ابوسعید ابوالخیر پنداشته و نام او را به همین شکل در نسخه‌ها ضبط کرده‌اند (مجتبایی، ۱۳۷۵: ۱۷-۱۹).

۳. یعنی دلیل و راه آن است که در کفر حقیقی وارد و از اسلام مجازی بیرون شوی.

برای شرح و تفسیر این سخنان ر.ک: دیباجی، سیدابراهیم (۱۳۶۴)، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، امیرکبیر، تهران، ص ۵۹-۶۰.

دیدگاه اساتید معاصر عرفان دربار معنویت شیخ‌الرئیس

حضرت استاد علامه جوادی آملی، حفظه‌الله، اعتقاد محکمی به معنویت ابن‌سینا دارد. به نظر ایشان شیخ‌الرئیس بسیار باادب و بزرگواری بود و آثار عظمت و ادب، در نوع نوشتارهای او کاملاً به چشم می‌خورد. وی رساله‌های فراوانی درباره اخلاق دارد؛ چنان‌که رساله‌های بسیاری درباره عهد دارد.^۱ کسانی که تلاش می‌کنند به آموخته‌هایشان عمل کنند، در واقع با خدا عهد می‌بندند و قرارداد خاصی بین خود و مولا امضا می‌کنند. شیخ‌الرئیس از کسانی است که رساله‌هایی درباره عهد نوشته است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۷۵-۲۷۶).

علامه حسن‌زاده نیز مقام معنوی و روحانی بلند شیخ را باور، بلکه به آن ایمان دارد و از استاد خویش حضرت الهی قمشه‌ای نقل می‌کند که می‌فرمود: «زمانی که شیخ مقامات‌العارفین را می‌نوشت، در ریاضت و اربعین به سر می‌برد.» (۱۳۶۴: ۳۵۶/۱ و ۳۵۷) و نیز از علامه‌شعرانی نقل می‌کند که می‌فرمود: «انسان که به عبارات شیخ در مقامات‌العارفین برمی‌خورد، در بادی نظر می‌پندارد که کلمات قصار ائمه دین علیهم‌السلام است.» (همان: ۳۵۶).

برخورداری شیخ از قو قدسی حدس

قوه حدس، قوه‌ای قدسی است و شیخ بی‌شک از درجه‌الاولی آن بهره‌مند بوده است؛ یعنی استعداد تام و تمام برای رشد معنوی و سلوک عرفانی داشت.^۲ از نظر شیخ، قوه

۱. ابن‌سینا (۱۹۸۹)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، دارالعرفی للبیستانی، قاهره.

۲. از نظر عارفان، حدس (ظهور معانی در قوه مفکر بدون استفاده از مقدمات، ترتیب قیاس، فراهم‌سازی استدلال و جست‌وجوی حد وسط) اولین مرتبه کشف معنوی (دربرابر کشف صوری) است. در این مرتبه از کشف، ذهن مستقیم از مطالب به مبادی آن منتقل می‌شود و چیزهای مجهول بدون حرکت‌های فکری متعارف، برای سالک معلوم می‌شود. دانشی که در این مرتبه برای سالک به دست می‌آید، دانشی حصولی از نوع علم‌الیقین (دربرابر علم‌الیقین و حق‌الیقین) است که نازل‌ترین معرفت کشفی است. شیخ‌الرئیس به یقین از این ویژگی بسیار بهره‌مند بوده است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۴۵۵؛ شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۰۹ و ۱۱۰).

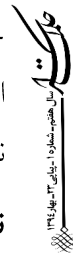
حدیث پیامبر در بالاترین حدّ است؛ طوری که «چون بخواهد، بی معلم اندر یک ساعت از اوایل علوم به ترتیب حدسی تا به آخر برسد، از نیک‌پیوندی وی با عقل فعال، تا او را خود هیچ اندیشه نباید کردن و چنین پندارد که از جایی اندر دل وی همی افکنند، بلکه حق خود این بُود. و این کس باید که اصل تعلیم مردمی از وی بُود.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۴۳ و ۱۴۴). شیخ در ادامه این سخن، برای برطرف کردن دور، حال خود را بازگو می‌کند بی‌آنکه نامی از خویش ببرد: «و این عجب نباید داشتن؛ [زیرا] که ما کس دیدیم [مقصود خود شیخ است] که وِرای این منزلت [مقام نبوّت] نبود و چیزها به اندیشه و به رنج آموختی؛ ولیکن به قوت حدس، از رنج بسیار مستغنی بود و حدس در بیشتر چیزها موافق آن بودی که اندر کتاب‌هاست.» (همان: ۱۴۴ و ۱۴۵).

«شیخ‌الرئیس در شانزده‌سالگی پزشکی زبردستی بود؛ تا آنجا که به گفته خودش «فضلائی اطبا شروع کردند و علم طب» نزد او می‌خواندند. آنگاه شروع کرد به تکمیل مطالعات خود درباره منطق و فلسفه. در هر مسئله که متحیر می‌شد و به حدّ وسط دست نمی‌یافت، به مسجد جامع می‌رفت، به نماز مشغول می‌شد و به‌سوی مبدع کل دعا و زاری می‌کرد تا دشوار بر وی آسان می‌شد» (قفطی، ۱۳۷۱: ۵۵۷).

البته این سخنان بدین معنا نیست که شیخ‌الرئیس «گرایش‌های عرفانی به‌معنای ویژه آن‌ها داشته است؛ چنان‌که نزد چهره‌های برجسته تصوف و عرفان نظری و عملی (مانند جنید، بایزید بسطامی و بعدها ابن‌عربی) یافت می‌شود.» (خراسانی، ۱۳۶۴: ۲۶)؛ اما بی‌شک با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خود آشنا بود. نامه‌نگاری‌ها او با ابوسعید ابوالخیر نشان می‌دهد که روش و معرفت عرفانی برای شیخ، گرامی و ارجمند بود.

نامه‌نگاری‌ها و دیدار شیخ‌الرئیس با ابوسعید ابوالخیر

ماجرای نامه‌نگاری‌ها و نیز دیدار شیخ‌الرئیس با ابوسعید ابوالخیر از رویدادهای مهمی است که می‌تواند روشن‌گر بُعد عرفانی و سلوک معنوی شیخ‌الرئیس باشد. محمد بن منور می‌گوید پیش از این دیدار، شیخ‌الرئیس و ابوسعید نامه‌هایی برای هم نوشته بودند و در این دیدار، ابوسعید شیخ را به خانه خود می‌برد. آن‌ها سه روز باهم تنها



می مانند و گفت و گو می کنند (میهنی، ۱۳۶۷/۱: ۱۹۴-۱۹۵).

این داستان از همان روزگار ابن سینا و ابوسعید، در میان عارفان و صوفیان شهرت داشته است. قدیم‌ترین سند آن، کتاب *حالات و سخنان ابوسعید* است که در نیمه اول قرن ششم نوشته شده و سند بعدی *اسرار التوحید* است. مؤید این رویداد، اسنادی است که نشان می‌دهد ابن سینا و ابوسعید نامه‌نگاری‌هایی کرده‌اند (میهنی، ۱۳۶۷/۱: ۴۳-۴۴). ابوسعید متولد ۳۵۷ است و ابن سینا زاده ۳۷۰؛ یعنی سیزده سال کوچک‌تر از ابوسعید بود.

این سخن ابن سینا درباره ابوسعید که «هرچه من می‌دانم، او می‌بیند» (همان)، اول نشان می‌دهد که فلسفه به علم حصولی مفهومی نظام هستی منجر می‌شود، که دانشی غایبانه و از پس حجاب مفاهیم است، و عرفان به معنای سیروسلوک به سوی حق تعالی که توأم با مجاهدت، ریاضت، تهذیب نفس و... است، به دیدن حق تعالی، اسما، صفات و تجلیات او منجر می‌شود و علمی حضوری و معرفتی حاضرانه و بی‌واسطه است. دوم نشان می‌دهد فلسفه ابن سینا و یافته‌های شهودی ابوسعید سازگار، هماهنگ و مؤید یکدیگرند، نه نفی‌کننده یکدیگر؛ چنان‌که سخن ابوسعید درباره ابن سینا که «هرچه را ما می‌بینیم، او می‌داند» (همان) نیز همین نکته را تأکید می‌کند. چنین فلسفه‌ای، سازگار با عرفان، زمینه‌ساز معرفت شهودی و عرفان‌گراست. آن عرفان نیز عقل‌گراست، نه عقل‌ستیز و خردسوز.

هرچند درباره اصل دیدار شیخ‌الرئیس با ابوسعید تردیدهایی وجود دارد، (مجتبایی، ۱۳۷۵: ۲۲-۵/۶)^۱ نامه‌نگاری‌های آن دو قطعی است. در فهرست *مؤلفات ابن سینا*، نوشته جورج

۱. نویسنده مقاله «داستان ملاقات و نامه‌نگاری‌ها بوعلی و بوسعید، نقد مأخذ» پس از بیان تفاوت‌های شخصیتی و رفتاری (سبک زندگی) ابن سینا و ابوسعید و اختلاف زمینه تربیتی و تعلیمی آن‌ها می‌نویسد: «هرچند که در برخی از آثار ابن سینا در اواخر عمر او گرایش به دیدگاه‌های عرفانی دیده می‌شود، لیکن میان عرفان بوعلی و تصوف بوسعید نیز تفاوت همان اندازه بزرگ است که میان شخصیت و افکار و راه و روش زندگانی آن دو. نوشته‌های بوعلی

قنواتی و نیز مصنفات ابن سینا، نوشته دکتر یحیی مهدوی، مجموعه‌ای از نامه‌ها وجود دارد که گاه در همه نسخه‌ها و گاهی در برخی، مخاطب ابن سینا ابوسعید ابوالخیر است. یکی از آن‌ها درباره زهد و عنوانش «رساله الی ابی سعید ابی الخیر فی الزهد» است. هرچند برخی از پژوهشگران درباره تعیین مخاطب این نامه‌ها و درستی انتساب همه آن‌ها به ابن سینا تردید دارند، «آنچه تقریباً مسلم است، این است که نوعی ارتباط (از حد مکاتبه ساده تا شیفته شدن بوعلی به بوسعید و افسانه‌های پیرامون آن) میان این دو وجود داشته است.» (میهنی، ۱۳۶۷: ۵۵/۱).

نادرستی وحدت وجود و پذیرش وحدت شهود نزد شیخ‌الرئیس

شیخ‌الرئیس براساس مبانی فلسفی خود، هرگز به وحدت وجود معتقد نبوده است. او اگرچه «بهجت و سرور را در نمط هشتم، و مقامات عارفین را در نمط نهم، و اسرار آیات را در نمط دهم بر کرسی برهان نشانده است و به نحو احسن و اعلی از عهده چنین امر خطیر برآمده است؛ اما در توحید عارفان، که توحید صدیقین است، سخت سست است و راهی که پیموده است، نادرست است؛ زیرا که از راه مفهوم وجود پیش آمده است.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴: ۳۶۲/۱).

برخی پژوهشگران می‌گویند «ابن رشد در کتاب تهافت/التهافت و ابن‌طفیل در کتاب

در این زمینه، بیش از آنکه بیان تجربه‌های عرفانی و برخاسته از هیجانات روحی خود او باشد، کلاً فلسفه عرفان و تبیین حالات و کیفیات عرفانی است، و تأثیرات یونانی و نوافلاطونی و رگه‌هایی از اندیشه‌های گنوسی و هرمسی در آنها آشکار است.» (مجتبایی، ۱۳۷۵: ۸) درباره تفاوت‌های ابوعلی و ابوسعید بحثی نیست؛ اما اینکه نوشته‌های ابوعلی درباره عرفان را «کلاً فلسفه عرفان» بدانیم، مناقشه‌برانگیز است. بی‌شک مباحثی مانند آنچه بوعلی در اشارات، در باب مقامات عارفان آورده است، علم عرفان عملی است، نه فلسفه عرفان به اصطلاح رایج، هرچند بسیاری از مطالب نمط هشت و ده را می‌توان متعلق به فلسفه عرفان دانست. شاید عطف «تبیین حالات و کیفیات عرفانی» بر «فلسفه عرفان» نااندازه‌ای این نقص را جبران کند. نکته دیگر آنکه نویسنده این مقاله درباره چگونگی، اندازه و نیز ادله تأثیرات یونانی و نوافلاطونی و رگه‌هایی از اندیشه‌های گنوسی و هرمسی که در آثار عرفانی ابوعلی آشکار است، توضیحی نداده است.



حی بن یقظان مدعی هستند که ابن سینا در کتاب حکمه‌المشرقیین [...] معتقد به وحدت خدا و عالم، و به عبارت دیگر معتقد به وحدت وجود بوده است. (غنی، ۱۳۷۵: ۹۰-۹۱)؛ اما این استناد درست نیست؛ زیرا در هیچ یک از آثار شیخ، شاهدی بر آن وجود ندارد و در کتاب ابن رشد و ابن طفیل نیز چنین ادعایی را نمی‌بینیم (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۶۵/۲).

البته از سخنان شیخ در نمط نهم/اشارات و تنبیهات، می‌فهمیم او دست کم در مقام اندیشه، وحدت شهود (انسان به مقامی برسد که حق تعالی را در همه چیز ببیند) را پذیرفته است و آن را با سیر و سلوک عرفانی، دست یافتنی می‌داند. البته انسان‌هایی و الامقام نیز به آن دست یافته‌اند: «العارف هشُّ بَشْ بَسَامٌ [...] و کیف لایهش، و هو فرحانٌ بالحقِّ و بكلِّ شیءٍ؛ فأنه یری فیه الحقَّ» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۹، ۲۰: ۳۶۴) او از امکان رسیدن به مقام فنا نیز سخن می‌گوید و آخرین درجه سیر و سلوک را در سفر از خلق به حق، رسیدن به همین مقام می‌داند: «ثمَّ انه لیغیب عن نفسه، فیلحظ جناب القدس فقط» (همان: ۳۶۳).

بررسی و نقد دیدگاه گواشون درباره عرفان شیخ‌الرئیس

گواشون، ابن سینا شناس برجسته فرانسوی، در نوشته‌ای درباره رساله حی بن یقظان شیخ‌الرئیس، هر تفسیر عرفانی، باطنی و صوفیانه را از این اثر انکار می‌کند و می‌کوشد مضمون این رساله را به کمک نوشته‌های فلسفی ابن سینا توضیح دهد. وی به سخن پایانی شارح فارسی رساله یاد شده استناد می‌کند که به نظر می‌رسد جوزجانی شاگرد ابن سینا بوده است:

«بباید دانستن که این مسئله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یکی نشانی است. و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتاب‌های بزرگ یاد توان کردن. و خواجه رئیس حجه‌الحق علیه السلام خود اندر کتاب الشفاء یاد کرده است و مختصر آن اندر دانشنامه علائی» (کرین، ۱۳۸۷: ۵۲۰).

گواشون معتقد است «همه معانی متن [رساله حی بن یقظان]، اگر جمله به جمله و غالباً واژه به واژه مقابله می‌شدند، می‌توانستیم که آن‌ها را در آثار فلسفی ابن سینا، آثار چاپ شده معروف بیابیم. من در همه این‌ها نشانی از غنوص [عرفان] نمی‌یابم.» (خراسانی، ۱۳۶۴: ۲۷).

اما ابتدا باید توجه کرد که استناد دادن گرایش‌های فکری عرفانی به شیخ‌الرئیس فقط بر پایه رساله‌های تمثیلی او مانند رساله *حی بن یقظان*، رساله *الطیر و سلامان* و *ابسال* نیست، بلکه مستند عمده این ادعا، دیگر کتاب‌ها و رساله‌های او، به‌ویژه رساله *عشق و دو نمط پایانی الاشارات و التنبيهات* (آخرین نوشته یا از آخرین نوشته‌های شیخ‌الرئیس) است.

دوم اینکه زبان تمثیل طوری است که خواننده مفسر به فراخور علاقه‌ها و پیش‌فرض‌هایش درباره گوینده و متن می‌تواند آن را به‌گونه‌های مختلف تفسیر کند. رساله‌های سه‌گانه یادشده همان‌گونه که امکان تفسیر براساس دیدگاه‌های مابعدالطبیعی فلسفی کتاب‌هایی مانند *شفاء و نجات* را دارد،^۱ امکان تفسیری عرفانی را نیز دارد؛ چنان‌که هانری کربن، فرانسوی، شرق‌شناس برجسته و پژوهشگر سرشناس فلسفه اسلامی، این رساله‌های سه‌گانه را کاملاً متفاوت با گواشون تفسیر و تحلیل کرده است.

کربن نماد (رمز)^۲ و استعاره (مجاز)^۳ را متمایز می‌کند. از نظر او «مجاز، یک فعل عقلی است که مستلزم هیچ انتقالی به مرتبه نوینی از وجود یا ژرفای نوینی از آگاهی نیست. مجاز فقط نوعی تجوُّز و توسُّع در یک مرتبه واحد آگاهی درخصوص چیزی است که به‌درستی می‌تواند به‌طریق متفاوتی هم شناخته شود؛ ولی رمز، ترجمان مرتبه‌ای از آگاهی است که از مرتبه شواهد عقلانی ممتاز است. نشانه‌ای برای یک راز و تنها وسیله برای بیان چیزی است که به‌هیچ‌طریق دیگری قابل فهم نیست. یک رمز هرگز به‌صورت یک‌بار برای همیشه "تیین و توضیح" نمی‌شود، بلکه باید مکرر در مکرر رمزگشایی شود؛ درست همان‌طور که یک پارتیتور [قطعه کامل] موسیقایی هرگز یک‌بار

۱. به نظر می‌رسد خواجه طوسی نیز در تأویل داستان *سلامان* و *ابسال* شیخ، همین‌گونه عمل کرده است؛ یعنی کاملاً مطابق فلسفه شیخ.

2. symbol

3. allegory

برای همیشه رمزگشایی نمی‌شود، بلکه همواره باید آن را از نو اجرا کرد.» (کربن، ۱۳۸۴: ۵۶).

دیدگاه کربن درباره عرفان شیخ‌الرئیس

از نظر کربن رساله‌های تمثیلی سه‌گانه ابن‌سینا را باید از نوع رمز و نماد دانست؛ نه مجاز و استعاره؛ پس باید کوشید آن‌ها را تأویل و به باطنشان نفوذ کرد، نه آنکه فقط معنای حقیقی مجازها و استعاره‌های آن را باز نمود. خود ابن‌سینا نیز هنگام اشاره به داستان *سلامان و ابدال* از واژه رمز استفاده می‌کند و می‌گوید: «هرگاه در میان آنچه به گوشت می‌خورد و در میان حکایت‌هایی که می‌شنوی، داستانی از *سلامان و ابدال* شنیدی، بدان که *سلامان* مثلی است که برای تو زده شده و *ابدال* مثلی است که برای درجه تو در عرفان زده شده، اگر اهل آن باشی. آنگاه اگر توانستی رمز آن داستان را باز کن.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۹، ۱: ۳۵۵).

رمز را باید تأویل کرد. «تأویل برگزیدن رمزها و بنابراین بر خیال فعال، یعنی اندامی که رمزها را هم خلق می‌کند و هم فهم، مترتب است. تأویل، مترتب بر عالم ملکوتی واسطه میان عقول کربوبی مجرد و واقعیات حسی، تاریخی و فقهی است.» (کربن، ۱۳۸۴: ۵۷) بنابراین، برداشت کربن از رساله‌های تمثیلی ابن‌سینا، کاملاً متفاوت با گواشون است. البته نسبت نزدیکی با اندیشه‌های عرفانی دارد.

بررسی و نقد دیدگاه محسن جهانگیری درباره عرفان شیخ‌الرئیس

محسن جهانگیری در پایان مقاله سودمندش درباره عرفان ابن‌سینا، می‌گوید تصوف دو معنای کاملاً متفاوت داشته است: (۱) تجربه روحی مستقیم و بی‌فاصله که نفس انسان در آن حالت، به خدا متصل می‌شود؛ (۲) مجموع مباحث نظری که برای امکان و تفسیر این اتصال پدید آمده است. سپس نظر نهایی‌اش را درباره عرفان ابن‌سینا می‌گوید: «ابن‌سینا از این عده است که به امکان و تفسیر و توجیه تجارب و حالات عارفانه پرداخته؛ ولی خود هرگز به سیروسلوک همت نگماشته و اهل تجربه و حالت نبوده است» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۹۹/۲-۲۰۰).

قسمت نخست سخن ایشان کاملاً روشن و درست است؛ اما درستی قسمت دوم، تردیدبرانگیز است. اگرچه ابن سینا را نمی‌توان صوفی تمام‌عیار و عارف کاملِ واصل دانست، چندان معلوم و مسلم نیست که او هرگز به سیروسسلوک همت نگماشته و به‌هیچ‌وجه اهل تجربه و حالت نبوده باشد. اگر هم انکشاف حقایق را برای شیخ درپی نماز و مناجات و نیز قوه حدس قوی‌اش را در کشف حقایق از مصادیق، «تجربه و حالت» ندانیم، حکم قاطع بر نفی هر مرتبه‌ای از سیروسسلوک و هر نوع تجربه و حالتی عرفانی شیخ، بدون دلیل و مدرک معتبر است. درنهایت می‌توان از نبود مدرک برای اثبات این‌ها سخن گفت، نه وجود دلیل و مدرک قاطع بر بی‌بهرگی شیخ. به‌نظر می‌رسد دکتر جهانگیری ناخواسته گرفتار مغالطه «همه‌ی‌هیچ» شده و پس از اثبات اینکه شیخ عارفی تمام‌عیار نبوده، نتیجه گرفته که او هیچ بهره‌ای از عرفان (سیروسسلوک و اهل تجربه و حالت بودن) نداشته است.

آری، شیخ‌الرئیس «صوفی نیست که معرفتش معرفت ذوقی باشد و غایتش فناء فی‌الله باشد و سعادت را در اتصال به خدا از طریق ریاضت و مجاهدت بدانند» (همان: ۲۰۰)؛ اما مگر کسی چنین ادعایی داشته یا دارد؟ شیخ را همگان فیلسوفی بسیار بزرگ و بسیاری بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی جهان اسلام می‌دانند و هیچ‌کس او را در طبقه عارفان و صوفیان جای نداده است، چه رسد به آنکه عارفی بزرگ بدانند؛ اما این دیدگاه به‌معنای سلب مطلق معنویت، سیروسسلوک، ریاضت و تهذیب نفس و بهره‌مندی از برخی تجربه‌ها و حالت‌ها نیست.

بررسی و نقد دیدگاه شرف‌الدین خراسانی درباره عرفان شیخ‌الرئیس

آیا ابن سینا به‌واقع، اندیشه‌های عرفانی و به‌تعبیر دکتر خراسانی، اندیشه‌های غنوصی (گنوستیک) داشته است؟ ایشان پاسخ می‌دهد:

«بی‌گمان نه! [...] ابن سینا فیلسوفی عقل‌گراست. اگر هم بتوانیم نزد وی از "عرفان" سخن بگوییم، این یک "عرفان عقل‌گرایانه" (راسیونالیست) است؛ عرفانی است که با جذبه و شور و شطح صوفیانه و با طوری "ورای‌طور عقل" سروکار ندارد، بلکه

عرفانی است زاییده مستی عقل؛ عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ "مقال" برهاند و به "خیال" پناه برد. (خراسانی، ۱۳۶۴: ۲۷).

تعبیر عرفان عقل‌گرایانه درباره گرایش‌های عرفان شیخ‌الرئیس، تعبیر خوب و مناسبی است. ابن‌سینا همواره عقلانیت فلسفی خود را حفظ می‌کند و به آن بسیار معتقد و پایبند است، هرچند در این عقلانیت فلسفی، گرایش‌های اشراقی و عرفانی راه می‌یابد و از عقلانیت رایج مشایی فاصله می‌گیرد. او خود درصدد بوده است آن را کامل‌مدون کند؛ اما توضیح دکتر خراسانی درباره عرفان عقلانی پذیرفتنی نیست که «عرفانی است که با جذبه و شور» سروکاری ندارد. این چه عرفانی است که بدون ارکان اصلی خود (جذبه و شور عاشقانه عارف به حق تعالی) است؟ عرفان بدون شور و جذبه، مانند «دایره مربع» ترکیب متناقض‌نمایی است.

اینکه عرفان عقل‌گرایانه با طوری و رای طور عقل‌سروکار ندارد نیز همان اشکال را دارد. عرفان از اساس به وادی شهود و حضور در پیشگاه حق و حقیقت می‌رود و عقل، که سروکارش با مفاهیم، گزاره‌ها و علم حصولی است، هرگز به آن راه ندارد و ابن‌سینا به روشنی به این حقیقت اذعان کرده است. او پس از بیان مقامات و منازل عارف در سفر نخست (سفر از خلق به حق)، به آغاز سفر دوم می‌رسد (سفر در حق به حق که فنای در حق و بقای به حق و سیر در اسما و صفات حق است). آنگاه می‌گوید: «و هناك درجاتٌ لیست أقلّ من درجاتٍ ما قبله، آثرنا فیها الاقتصار؛ فإنّها لا یفهمها الحدیثُ، و لا تشرّحها العبارةُ، و لا یكشفُ عنها المقالُ غیر الخیال، و من أحبّ أن یتعرّفها فلیتدرّجْ إلى أن یصیرَ من اهلِ المشاهدة، لیس المشافهةُ، و من الواصلینَ إلى العینِ دونَ السّامعینَ للأثر.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۹، ۲۰: ۳۶۴).

تعبیر «زاییده مستی عقل» درباره عرفان عقل‌گرایانه ابن‌سینا نیز تعبیری است که اگر نگوییم نادرست، دست‌کم مبهم است. مقصود از مستی عقل چیست؟ عبارت‌های بعدی دکتر خراسانی آن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود

آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد و می‌کوشد خود را از چنگ "مقال" برهاند و به "خیال" پناه برد. اما چرا باید عقل از آگاهی بر محدودیت‌های وجودی خود برآشفته شود و مگر عقل برآشفته هم می‌شود؟ افزون‌براین، مگر عقل می‌تواند از چنگ مقال برهد؟ عقل تازمانی عقل است که در قلمرو مقال، منطق و استدلال باشد و بیرون از این دایره، آنچه هست دیگر عقل نیست.

اما مراد از پناه بردن عقل به دامن خیال چیست؟ اگر منظور متخیله است، عقل باید آن را از چنگ وهم برهاند، به استخدام خود درآورد و از آن برای تحلیل و ترکیب مفاهیم، گزاره‌ها و تشکیل معرف و حجت برای کشف مجهول‌های تصویری و تصدیقی مدد بگیرد که عین تعقل و تفکر است، و اگر مراد آن است که عقل، زمام کار را به واهمه می‌دهد و خود را اسیر خیال می‌کند، فاصله‌اش از کشف حقیقت، بیش‌ازپیش می‌شود.

ابن سینا دربارهٔ مقامات عالی عرفانی می‌گوید: «فانها لايفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف عنها المقال غير الخيال» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۹، ۲۰: ۳۶۶)؛ اما مقصود او همان «طوری و رای طور عقل» بودن مقامات بلند عرفانی و ناممکن بودن بیان درست و کامل آن مقامات با الفاظ و عبارت‌هاست و در قالب عبارت، فقط تصویری خیالی از آن مقامات می‌توان عرضه کرد که با حقیقت آن فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ اما آیا به معنای پناه بردن عقل به دامن خیال است؟ ابن سینا در واقع می‌خواهد این حقیقت را بازگو کند که آن مقامات، یافتنی و چشیدنی است، نه گفتنی و شنیدنی؛ همان نکته‌ای که خود عارفان نیز با عبارت‌های گوناگون بارها به آن تصریح کرده‌اند؛ از این رو، ابن سینا به کسانی که دوستدار و خواهان شناخت مقامات عالی عرفانی‌اند، توصیه می‌کند مدارج عرفانی را پله‌پله بالا روند تا اهل مشاهده شوند: «و من أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة، ليس المشافهة، و من الواصلين إلى العین دون السامعين للأثر.» (همان).^۱

۱. دکتر جهانگیری پس از نقل این عبارت شیخ، می‌گوید: «این سخن ابن سینا شبیه سخن عرفاست؛ ولی عین آن نیست؛ زیرا مشاهده او عقلی و فلسفی است، نه شهود قلبی و عرفانی.» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۶۴/۲) اما اگر مقصود

معیار عقل‌گرا بودن جهان‌بینی (هستی‌شناسی)

عقل‌گرا دانستن هر هستی‌شناسی مبتنی بر شهود، به دو چیز بستگی دارد: ۱) نظامی فلسفی که آن هستی‌شناسی عرفانی براساس آن ارزیابی می‌شود؛ ۲) خود آن هستی‌شناسی عرفانی. مکتب هستی‌شناختی عرفانی (علم عرفان نظری) ممکن است بر پایه نظامی فلسفی، عقل‌گرا باشد و بر پایه نظام فلسفی دیگر، غیرعقل‌گرا؛ برای مثال، مکتب هستی‌شناختی عرفانی ابن عربی (مبتنی بر وحدت وجود) براساس فلسفه مشاء، هرگز عقل‌گرا نیست؛ اما براساس فلسفه متعالیه، کاملاً عقل‌گراست؛ از سوی دیگر، مکاتب گوناگون هستی‌شناختی عرفانی براساس نظامی فلسفی، ممکن است احکام گوناگونی داشته و برخی مقبول و در نتیجه عقل‌گرا، و برخی نامقبول و در نتیجه عقل‌ستیز باشند.

معنای عرفان عقل‌گرا

به نظر می‌رسد بهترین تفسیر از عرفان عقل‌گرا، عرفانی است که با احکام بین یا مبین عقلی در تعارض و ناسازگاری نباشد؛ خواه مدعیات آن را عقل بتواند اثبات کند یا نتواند.^۱ عرفان عقل‌گرا در برابر عرفان عقل‌ستیز است. اولی، جهان‌بینی و هستی‌شناسی

از مشاهده، مشاهده عقلی و فلسفی باشد، چرا نمی‌توان آن را در قالب مقاله بیان و گزاره عرضه و منتقل کرد؟ مگر مشاهده عقلی و فلسفی چیزی جز فهم و ادراک روشن عقل است؟ عقل هر چه را بفهمد، می‌تواند بگوید و آنچه را نمی‌تواند بگوید، نفهمیده است.

ایشان در ادامه می‌گوید: «گذشته‌ازاین، این احتمال هم هست که آن را در مقام حکایت قول عرفا گفته باشد.» (همان) اگر مقصود ایشان آن است که شیخ چیزی را از عارفان نقل کرده است که خودش قبول ندارد، برخلاف ظاهر کلام شیخ است و نیز تهمتی ناروا به اوست. یادمان نرود که شیخ در اشارات، چنان‌که از مقدمه و مؤخره آن کاملاً هویداست، می‌خواهد لب و لباب حکمت را به مشتاقان مستعد بیاموزد. اگر مقصود ایشان آن است که شیخ خودش به این مقامات نرسیده است، ولی این سخن عرفا را تصدیق می‌کند که به مقامات عالی عرفانی باید رسید و آن را چشید، نه آنکه به سخن درآورد، تالانده‌ای درست می‌نماید و البته جای بحث در چند و چون آن هنوز باقی است که آیا شیخ هیچ بهره‌ای از تجربه‌های سالکانه و عارفانه نداشته یا بهره کامل نداشته است.

۱. اگر گزاره‌های هر مکتب هستی‌شناختی عرفانی با عقل اثبات‌شدنی باشد، عقلانیت حداکثری خواهد داشت و گزاره‌های آن را افزون بر مشاهدات عارفان، استدلال‌های فیلسوفان نیز تأیید و اثبات می‌کند. ملاصدرا معتقد است هستی‌شناسی حکمت متعالیه او این‌گونه است.

براساس شهودهای عرفانی است که عقل آن را نفی و ابطال نمی‌کند؛ خواه بتواند درستی آن را اثبات کند یا نتواند؛ اما دومی، گزارش و تفسیری عرفانی از هستی براساس شهودهای عرفانی است که عقل آن را نفی و ابطال می‌کند.

تبیین فلسفی شهود و کرامات عارفان

شیخ‌الرئیس شهود عرفانی و کرامات عارفان را از نظر فلسفی، ممکن می‌داند. مهم‌تر آنکه، مبانی آن را بنابر دیدگاه‌های فلسفی خود تبیین می‌کند و در رفع استبعاد از آن می‌کوشد؛ بنابراین، باطمینان می‌توان گفت در دیدگاه وی، فلسفه و عرفان تضادی ندارند؛ البته نه به این معنا که دیدگاه‌های فلسفی شیخ‌الرئیس با دیدگاه‌های عارفان در مسائل مربوط یکسان است و اختلافی ندارند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۶۳/۲). انتقادهای عارفان بر اندیشه‌های ابن‌سینا در طول تاریخ، گواه اختلاف‌های جدی است.

ابن‌سینا فیلسوفی عرفان‌پذیر

شیخ‌الرئیس بی‌شک فیلسوف است نه عارف؛ اما نه فیلسوفی ضد‌عرفان و منکر مقامات معنوی، کشف و شهود، تجربه‌های سالکانه و مشاهدات عارفانه، بلکه با منکران رودرو می‌شود و می‌کوشد آنان را متقاعد کند یا دست‌کم نشان دهد انکار مقامات و کرامات اولیا، مبنای عقلی و استدلالی ندارد. او به‌ویژه در نمط دهم اشارات می‌کوشد مبانی عقلی امکان و وقوع تجربه‌های عارفانه را عرضه کند و تضاد و رویارویی فلسفه و عرفان را به سازگاری و هم‌نشینی تبدیل کند؛ پس اگر ابن‌سینا بهره‌کاملی از آن تجربه‌ها نداشته باشد، که تردیدبرانگیز است، و نتوان وی را عارف دانست، فیلسوف عرفان‌گرا، عرفان‌دوست و عرفان‌دانی است.

نتیجه‌گیری

۱. شیخ‌الرئیس در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، اندیشه‌های عقلی و فلسفی دارد و در پی ارسطو می‌رود، البته با ابداعات، تصرفات و تغییرات فراوانی که به دلیل آشنایی با متون اسلامی، اندیشه‌های نوافلاطونی و نیز هوش سرشارش در آن

پدید آورده است. او می‌کوشد مدعیات عرفانی را نیز در همین ساختار فکری تبیین و مستدل کند؛ مانند کشف و شهود، کرامات اولیا، ابتهاج به حق و فنای در حق.

۲. شیخ‌الرئیس اهلِ مناجات، رازونیا، معنویت و اخلاق بوده، به مبدأ، معاد، رسالت و آموزه‌های دینی ایمانی مبتنی بر یقین حاصل از براهین عقلی اعتقاد داشته، از تهذیب نفس، صفای باطن، اتصال به عقل فعال و حدس قوی برخوردار بوده و زندگی خود را وقف تحصیل معرفت و خدمت به خلق کرده است.

۳. شیخ‌الرئیس ذات فلسفه و عرفان را ناسازگار نمی‌داند، هرچند برخی از آموزه‌های رایج عرفانی، به‌ویژه وحدت وجود را به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد و در هیچ‌جا تأیید نمی‌کند، بلکه براساس فلسفه‌اش، آن را نادرست می‌داند، هرچند وحدت شهود را می‌پذیرد و آن را از مقامات عرفانی می‌داند.

۴. شیخ‌الرئیس فیلسوفی عرفان‌دان و عارف‌دوست است که آشنایی به‌نسبت کاملی با عرفان عملی و نظری داشته و با برخی عارفان بزرگ زمان خویش، روابط دوستانه‌ای داشته است.

۵. شیخ‌الرئیس در برخی نوشته‌های خود مانند سه نمط پایانی *اشارات و تنبیهات* و *رساله عشق*، مباحث عرفانی را به‌خوبی تبیین فلسفی و عقلی می‌کند.

۶. شیخ‌الرئیس گام‌های مؤثری برای آشتی دادن فلسفه و عرفان برمی‌دارد و می‌کوشد اصول عرفان را بر مبنایی عقلی استوار کند، هرچند تا پایان این راه هنوز راهی دراز باقی می‌ماند که کسانی چون صدرالمتهلین آن را می‌پیماند.

۷. شیخ‌الرئیس بی‌شک گرایش‌های عرفانی داشت، هرچند در طبقات و سلسله صوفیان و عارفان نمی‌گنجد، کسی نیز او را در این طبقات جای نداده و در ردیف جُنید بغدادی، خواجه‌عبدالله انصاری و بایزید بسطامی نگنجانده است.

۱۶. کرین، هانری (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، جامی، تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، سوفیا و بنیاد علمی- فرهنگی بوعلی سینا، تهران.
۱۸. مجتبیایی، فتح الله (۱۳۷۵)، «داستان ملاقات و نامه نگاری ها بوعلی و بوسعید، نقد مأخذ»، نامه فرهنگستان، ش ۶، ص ۵-۲۲.
۱۹. میهنی، محمد بن منور (۱۳۶۷)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران.

