

## گرایش ابن‌سینا به عرفان و معرفت‌شهودی در مقایسه با ملاصدرا<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۹

یزدان رزم‌آرا<sup>۲</sup>

جهانگیر مسعودی<sup>۳</sup>

عباس جوارشکیان<sup>۴</sup>

### چکیده

در رویکرد معرفتی ابن‌سینا، تنها شهود عقلانی کاربرد دارد و نمی‌توان از معرفت‌عرفانی و شهود قلبی در اندیشه وی سخن گفت. شیخ‌الرئیس هدف نهایی معرفت و سعادت را شناخت عقلی و علمی، و اتصال به عقل فعال می‌داند که مبتنی بر عقل نظری و شهود عقلانی بود؛ اما در مشرب ملاصدرا برخی حقایق متعالی به کمک عقل نظری، قابل فهم نیستند؛ بلکه با استمداد از کشف‌وشهود و فراروی از طور عقل و به واسطه علم حضوری دریافت می‌شوند. در این نوشتار، موافقان با تفکر عرفانی بوعلی را به دو دسته تقسیم کرده‌ایم: در یک گروه، سنت‌گرایانی همچون سید حسین نصر، هانری کربن و غلام‌حسین ابراهیمی دینانی قرار دارند که از منظر سنتی-تاریخی و اندیشه رازورزی اسلامی-ایرانی و فلسفه مشرقی، با استناد به برخی آثار ابن‌سینا وی را زمینه‌ساز تفکر عرفانی در حوزه فلسفه اسلامی می‌دانند. گروه دوم، برخی محققان متأخر هستند که می‌کوشند با تکیه بر نظام معرفت‌شناسی و علم‌النفس شیخ‌الرئیس نشان دهند این فیلسوف دو چهره دارد؛ سپس تلاش می‌کنند این‌سینای اشراقی-عرفانی را از ابن‌سینای مشائی تمایز بخشند. در ادامه، ضمن مقایسه تفکر ابن‌سینا و ملاصدرا در حوزه معرفت‌شهودی نشان خواهیم داد هر دو دیدگاه، خطا هستند و اگر بوعلی در آثار خویش از عرفان و عرفا سخن گفته، صرفاً از منظر عقلی و فلسفه عرفان بوده و او از ابتدا تا انتها از سبک معرفتی مشائی خویش عدول نکرده است.

**واژگان کلیدی:** ابن‌سینا، ملاصدرا، شهود عقلی، حکمت مشرقی، معرفت عرفانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان سازوکار جمع‌بین عرفان، قرآن و برهان و پیامدهای آن در حکمت متعالیه ملاصدرا، گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

razmarayazdan@gmail.com

Masoudi-g@um.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

javareshki@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

## مقدمه

ابن سینا و ملاصدرا به عنوان دو فیلسوف جریان‌ساز در تاریخ فلسفه اسلامی، هرکدام با توجه به مبانی و اصول فلسفی خویش، درباره چگونگی حصول معرفت، دیدگاهی خاص دارند. در اینجا سؤال‌هایی بدین شرح مطرح می‌شود: اساساً حدود کارکرد معرفتی شهود در تولید دانش فلسفی و روی آوردن به عرفان یا حکمت مشرقی عرفانی نزد ابن سینا تا کجاست؟ آیا ابن سینا از شهود قلبی و سیروسلوک معنوی که مؤلفه اصلی تفکر عرفانی به‌شمار می‌آید، در آثار خویش سخن گفته یا عملاً اهل ریاضت و سیروسلوک بوده است؟ مبانی معرفت شهودی ملاصدرا با مبانی معرفتی ابن سینا چه تفاوت‌هایی دارد؟ آیا رویکرد معرفتی ابن سینا به‌گونه‌ای هست که بتواند به حکمت اشراقی و عرفانی منجر شود؟ در این زمینه، برخی صاحب‌نظران حوزه فلسفه، نظریاتی را ابراز کرده‌اند: گروهی از آنان به نوعی عرفان و تفکر اشراقی برای بوعلی معتقد شده‌اند؛ اما دسته‌ای دیگر، مخالف این رویکرد بوده‌اند و اساساً هیچ‌گونه شهود یا رویکرد عرفانی‌ای را در معرفت‌شناسی این فیلسوف بر نمی‌تابند و فلسفه وی را صرفاً برمبنای استدلال عقلی تبیین و تحلیل می‌کنند. از آنجا که لازمه عرفان و تفکر اشراقی، استفاده از ابزار شناختی شهود قلبی و کسب معرفت یقینی از طریق الهام‌های روحانی همراه با سیروسلوک است، با تحلیل و بررسی نظام معرفتی - متافیزیکی بوعلی همراه با تبیین و نقد دیدگاه موافقان حکمت مشرقیه این فیلسوف و همچنین مقایسه آن با نظام اشراقی ملاصدرا به دنبال آن هستیم که نشان دهیم دیدگاه‌هایی که نوعی عرفان و تفکر اشراقی را به شیخ نسبت می‌دهند، دچار مسامحه‌ای چشمگیر شده و این مسئله مهم را نادیده گرفته‌اند. درنهایت، عرفان موردنظر موافقان با تفکر اشراقی ابن سینا بیشتر جنبه شهود عقلانی دارد؛ بنابراین، عرفان مصطلح نیست و نمی‌توان آن را عرفان قلمداد کرد. قبل از هر چیز، معنای شهود و اقسام آن را بررسی می‌کنیم؛ سپس ماهیت و کارکرد شهود نزد بوعلی را تحلیل خواهیم کرد و درنهایت، به بیان و نقد دیدگاه‌ها و همچنین مقایسه برخی مبانی معرفتی ابن سینا و ملاصدرا از منظر شهود عرفانی می‌پردازیم.

## ۱. شهود و اقسام آن

شهود و مکاشفه، کار دل است؛ اما منحصر به آن نیست و مراتبی از عقل، محل اطلاع‌یافتن از حقایق علمی و غیبی قرار می‌گیرد. شهود، پدیداری معرفتی است که از کلمه «شهد»

به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن گرفته شده و در اصطلاح عرفا رؤیت حق به حق نامیده می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۲، ص. ۵۴)؛ البته معانی دیگری نیز برای شهود می‌توان یافت که از جمله آن‌ها موارد ذیل درخور ذکرند:

- ادراک بی‌واسطه چیزی بدون دخالت حس که حقایق عقلی و ارزش‌های اخلاقی را شامل می‌شود (Runes, 1962, p.149-150).

- شهود عقلی یا شهود دکارتی از قبیل قضایای تحلیلی‌ای که محمول‌های آن‌ها در موضوع‌هایشان مندرج است؛ مانند این قضیه: هر چیز رنگینی دارای شکل است (Runes, 1996, p. 345-347).

- شهود عرفی، یعنی اعتقاد بشر به قضایای برهان‌ناپذیر مانند: اجتماع و ارتفاع نقیضین، محال است (Edwards, 1972, vol. 4, p. 204).

در نهایت می‌توان فراگیرترین تعریف برای واژه «شهود» را عبارت از دریافت بی‌واسطه دانست.

در حوزه فلسفه و عرفان، شهود دارای اقسامی بدین شرح است:

الف) شهود حسی که عبارت است از شهود به معنای احساس یا تجربه؛

ب) شهود به معنای علم حضوری مانند آگاهی انسان از درد و گرسنگی خویش و به عبارتی همان وجدانیات در منطق؛

ج) شهود عقلی که عبارت است از یافتن حقایق و مفاهیم به صورت حضوری توسط عقل و بدون نیاز به اقامه برهان؛

د) شهود قلبی که عبارت است از فرارفتن عارف از عالم طبیعت و دیدن واقعیت‌ها با چشم دل؛

ه) شهود روحی که حالت اندماجی دارد، در آن، حقایق غیر متمایز از یکدیگر دریافت می‌شوند و ارزش معرفتی چنین شهودی بالاتر از شهود قلبی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۴۵).

برای روشن‌تر شدن مفهوم شهود و تقسیمات آن و به‌ویژه شهود روحی، سخن قیصری، شارح *فصوص الحکم* را نقل می‌کنیم. به گفته وی، شهود در عرفان، مترادف با کشف و عبارت است از: «اطلاع از معانی غیبی و امور حقیقی به نحو شهودی» (قیصری، ۱۳۷۰، ص. ۱۰۷). این عارف بلندمرتبه درباره دو قسم کشف (شهود) صوری و معنوی سخن گفته

است. کشف صوری عبارت از مکاشفاتی است که از طریق حواس پنج‌گانه در عالم مثال برای سالک حاصل شود و کشف معنوی آن است که سالک، حقایق عینی و معانی غیبی را مجرد از صورت، قلباً مشاهده کند. کشف معنوی نیز خود، مراتبی بدین شرح دارد: مرتبه اول، ظهور معانی در قوه مفکره است بدون استفاده از مقدمات و ترکیب قیاسات که آن را حدس می‌نامند. مرتبه دوم، ظهور معانی و حقایق علمی در قوه عاقله به‌عنوان قوه‌ای روحانی و حلول‌نکرده در جسم است. این مرتبه، نور قدسی نام دارد. مرتبه سوم، ظهور معانی غیبی در قلب است که الهام نامیده می‌شود. الهام، بدون واسطه از ناحیه حق - تعالی - برای شاهد و کاشف حاصل می‌شود (قیصری، ۱۳۷۰، ص. ۵۸۶). در مرتبه سوم، اگر مکشوف و مُلهَم، روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد، مشاهده قلبی نام دارد و عالی‌ترین مرتبه کشف و شهود را شهود روحی می‌نامند: «و هی بمثابة الشمس المنورة لسموات مراتب الروح و أراضی مراتب الجسد. فهو بذاته أخذ من الله العلیم» (قیصری، ۱۳۷۰، ص. ۵۵۳).

## ۲. شهود عقلی و شهود عرفانی

شهود عقلی در اصطلاح فلسفه اسلامی، عبارت از مشاهده معقول و طریق کسب معرفت به کمک عقل فعال است. در این گونه شهود، یک معلوم کلی، یعنی یک امر معقول را درک می‌کنیم؛ مثلاً درک می‌کنیم که «هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است» یا «اجتماع نقیضین، محال است». خصوصیت شهود عقلانی، این است که به فعالیت استدلال عقلی نیازی ندارد و به هیچ‌گونه فعالیت روحی دیگری هم نیازمند نیست؛ همچنین به ریاضت یا سیروسلوک نفسانی احتیاجی ندارد؛ در حالی که شهود عرفانی به ریاضت و سلوک نفسانی به صورت عملی نیازمند است. همین مسئله باعث می‌شود شهود عقلی، جنبه عمومی داشته باشد؛ اما شهود عرفانی، دارای جنبه خصوصی باشد. برای دستیابی به شهود عرفانی باید به صورت خاص، ریاضت‌هایی مشخص را تحمل کرد. در شهود عقلی، نهایتاً با وضوح مفهومی سروکار داریم؛ اما در شهود قلبی، صاحب معرفتی هم‌نوا با مشهود خویش می‌شویم و به نوعی یگانگی میان خود و حقیقت دست می‌یابیم.

مشاهده و شهود در اصطلاح عرفان و تصوف، عبارت است از دیدار حق با چشم دل. عقل به دلیل انحصار در درک مفهومی، قادر به ادراک بسیاری از حقایق نیست؛ اما در شهود عرفانی، قلب به دلیل ادراک شهودی، از بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئیات عالم نیز آگاه

می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۹۹)؛ بنابراین، به‌روشنی درمی‌یابیم حقیقت کشف‌وشهود عرفانی، و ماهیت حالات و یافته‌های سالکان طریق حقیقت، چیزی جز درک بی‌واسطه و مشافهه مستقیم نیست و این همان علم حضوری است.

### ۳. ماهیت و کارکرد شهود در معرفت‌شناسی ابن‌سینا

در رویکرد سینوی، شهود دارای دو کاربرد است: یکی کاربرد علمی (شناخت نظری) و دیگری کاربرد اخلاقی (عملی)؛ البته اساس هر دو کاربرد، شهود عقلی است؛ زیرا مبنای شناخت در هر دو آن‌ها عقل نظری است. نکته مهم در این مبحث، آن است که شیخ‌الرئیس در *شفا، الإشارات و التنبیها* و نیز رساله‌های تمثیلی‌اش که تجلیگاه‌های تفکر مشرقی و عرفانی وی قلمداد می‌شوند، تنها از شهود عقلی بهره برده؛ مثلاً در مقدمه خود بر *منطق‌المشرقیین*، آثار متأخرش را تنها برای کسانی قابل فهم دانسته است که از توانایی کسب معرفت از طریق شهود عقلی برخوردار باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۴). هرچند بوعلی در آثار خویش تعریفی از شهود عقلی به‌دست نداده است، براساس برخی عبارات وی در رسایل تمثیلی‌اش می‌توان به تعریفی از شهود عقلی دست یافت. به‌تعبیر جوزجانی، شیخ در رساله *حی بن یقطان*، «علم فراست را علمی می‌داند که بر دارندگان آن، خوی‌وخصلت‌های اخلاقی فرد را مشخص می‌کند» (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸۳). جوزجانی در تفسیر خود، ضمن تکرار سخن ابن‌سینا این مطلب را چنین شرح داده است: «باید دانستن که چنان‌یاد کردیم که فرشتگان دانای‌اند به همه چیزی. همه کسان را بدانند که چه‌اند و ایشان چه کار را شایند و این چون فراست است از ایشان و سخت نیک دانند» (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸۴). براساس تفسیر جوزجانی، «فرشته نماد عقل فعال است که برای داشتن علم فراست باید با آن در ارتباط بود تا امکان مشاهده‌خوی‌های افراد فراهم شود» (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸۱). با این تفسیر، صفت مشاهده از طریق علم فراست و ارتباط با عقل فعال برای پی‌بردن به معنای شهود عقلی نزد شیخ‌الرئیس می‌تواند تعبیری رسا باشد.

ابن‌سینا در *نمط سوم از الإشارات و التنبیها* نیز تعریفی بدین شرح را درباره‌ی معرفت به‌دست داده که در تبیین مفهوم شهود عقلی از نظر وی مفید و مؤثر است: «حقیقت آنچه موردادراک است، باید نزد ادراک‌کننده متمثل شده و وی آن را مشاهده کند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۷۲). در نظام فکری بوعلی، این مشاهده از ویژگی‌های عقل بالفعل است که به‌واسطه

و با کمک عقل فعال صورت می‌گیرد. شیخ درباره این مسئله گفته: «این عقل فعال است که نفس را از مرتبه عقل هیولایی به مرتبه عقل بالملکه رسانده و یا مرتبه عقل بالملکه را به فعل تام ارتقا می‌دهد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۷)؛ بنابراین، در رویکرد معرفتی سینوی، عقل فعال، عامل ارتقایافتن نفس آدمی از نقص به کمال است و این سیر استمکالی به واسطه شهود عقلانی تحقق می‌یابد.

از این روی، در نگاه شیخ، شهود عقلی، راهی است برای کسب معرفت و توسط آن، معرفت الزاماً حاصل می‌شود. با توجه به توضیحات یادشده، از نظر ابن فیلسوف، محوریت شهود با عقل است. این شهود به معنای ادراک معقولات و اتصال به عقل فعال است و ضرورت متافیزیکی و جنبه همگانی دارد. چنین شهود عقلانی‌ای بیشتر در رویکرد ارسطویی شیخ ریشه دارد؛ به گونه‌ای که پیشینه آن را عیناً در نظام معرفت‌شناسی ارسطو می‌توان مشاهده کرد. در واقع، عقل فعال، مورد نیاز نظام متافیزیکی ارسطو است و ارسطو خود درباره این مسئله گفته: «این خرد فرابین (عقل شهودی) است که باید اصل دانش باشد و خرد فرابین خود، اصل اصل است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۶۰۸-۶۰۷). دیدگاه ابن سینا در خصوص تقسیم‌بندی عقل نیز با دیدگاه ارسطو در *تحلیلات ثانوی*، کتاب دوم، بخش ۱۹ مطابقت دارد. طبق این دیدگاه، هر برهان باید از اصول شناخته شده‌ای آغاز شود که خود دیگر برهان‌پذیر نیستند (*تحلیلات ثانوی*، ۱۰۰-۵-۱۷). در واقع، منشأ درک این اصول، همانا خرد فرابین است که می‌توان آن را عقل شهودی نامید.<sup>۱</sup>

از این روی، برای ابن سینا فرارفتن از طور عقل و به تعبیری طور و رای طور عقل، چنان‌که ملاصدرا ضرورت آن را پیش‌بینی کرد، مطرح نبوده است. چنان‌که در ادامه خواهیم گفت، الگوی روشی این فیلسوف از ابتدا تا انتها رسیدن به شناخت علمی و عقلی بامحوریت عقل نظری و استدلال منطقی براساس نظام ارسطویی و البته محتوای فلسفه وی تلفیقی تفسیری از دین و فلسفه است؛ بنابراین، در ادامه، به منظور تحلیل موارد یادشده و نقد دیدگاه‌ها بحث را ذیل چند محور پی می‌گیریم.

۱. برای مقایسه کردن آرای ارسطو و ابن سینا ر.ک: داوودی، ۱۳۸۷، ص. ۲-۴۴.

۲. ر.ک: قوام صفری، ۱۳۹۲.

در دسته‌بندی‌ای کلی، موافقان با تفکر اشراقی ابن سینا را به دو گروه می‌توان تقسیم کرد:

نخست، گروهی که با ارجاع دادن بوعلی به سنت گنوسی - رمزی ایران باستان و فلسفه مشرقی، با تکیه بر رساله‌های تمثیلی، المنطق المشرقیین و سه فصل آخر الإشارات و التنبیها، حکمت مشرقی این فیلسوف را مبنای عرفان اشراقی سهروردی، ملاصدرا و... دانسته، وی را درزمره نمایندگان حکمت اشراقی قرار داده و معتقدند نمی‌توان همه اندیشه‌های او را به جنبه استدلالی و عقلی محدود کرد. سید حسین نصر، غلام‌حسین ابراهیمی دینانی و هانری کربن را می‌توان در این دسته قرار داد.

دوم، گروهی که به استناد علم‌النفس و نظام معرفت‌شناسی ابن سینا، با استناد به موضوعاتی همچون قوای نفس (مانند حس مشترک و خیال و کارکردهای آن‌ها، علم حضوری، اتصال به عقل فعال و اشتداد نفس) در پی آن هستند که علاوه بر رویکرد تجربیدی شیخ به معرفت، سبک دیگری از معرفت شهودی را به وی نسبت دهند و بدین سان، از ابن سینای مشائی و ابن سینای اشراقی یاد می‌کنند؛ بر این اساس، مسئله موردنظر را از چند جهت می‌توان بررسی و تحلیل کرد:

الف) تبیین، تحلیل و نقد دیدگاه گروه اول براساس مستندات آثار ابن سینا؛

ب) تبیین، تحلیل و نقد دیدگاه گروه دوم بر مبنای نظام معرفت‌شناسی و علم‌النفس این فیلسوف؛

ج) نقد دو دیدگاه یادشده با تکیه بر نظام شهودی ملاصدرا و مقایسه آن با نظام معرفتی بوعلی.

#### ۴. نقد و تحلیل دیدگاه گروه اول در خصوص تفکر اشراقی ابن سینا

چنان‌که دیدیم، گروه نخست با ارجاع‌دهی تفکر بوعلی به سنت گنوسی - ایرانی و ایجاد پیوند تاریخی میان آن با مبنای اشراقی هرمسی و زبان رمزی به‌کارگرفته از سوی شیخ در رسایل تمثیلی و همچنین با استناد به برخی آثار این فیلسوف مانند المنطق المشرقیین و سه نمط آخر از الإشارات و التنبیها، نوعی تفکر عرفانی و اشراقی را به وی نسبت داده و معتقدند او در مقطعی از تفکر فلسفی خویش، از ارسطو عبور کرده و سبکی خاص از حکمت اشراقی را در آثار یادشده به‌دست داده که بعدها زمینه‌ساز حکمت اشراقی

سهروردی و حتی حکمت متعالیه صدرایی شده است. از جمله دلایلی که این دسته از محققان بدان استناد می‌کنند، موارد زیر را می‌توان برشمرد:

الف) سید حسین نصر از منظر رازورزی و تعلق داشتن شیخ‌الرئیس به سنت گنوسی - ایرانی و عقل شهودی به عرفان سینوی پرداخته و خاطر نشان کرده است:

هیچ شکی وجود ندارد که ابن‌سینا به شدت مجذوب تصوف بود و کتاب حکمت‌المشرقیه او مملو از عقاید عرفانی است؛ به علاوه، او در شاهکار آخرش، *اشارات و التنبیهات*، در نمط دهم تحت عنوان «فی مقامات العارفين»، قوی‌ترین دفاعیاتی را که فلاسفه اسلامی درباره تصوف بیان کرده‌اند، ذکر نموده است (نصر و قربانی فرد، ۱۳۷۷، ص. ۱۹-۲۱).

ابراهیمی دینانی معتقد است «اگر ابن‌سینا حکمت مشرقیه نداشت، فلسفه اسلامی نمی‌توانست باشد. اصلاً ستون‌بودنش به این خاطر است که حکمت مشرقیه دارد» (خردنامه، ۱۳۸۶، ص. ۵۳). به عقیده وی، ابن‌سینا در این زمینه توانسته است از ارسطو عبور کند (خردنامه، ۱۳۸۶، ص. ۵۳).

ب) هانری کربن حکمت اشراقی سهروردی را ادامه همان راهی دانسته که ابن‌سینا آغاز کرده است. از دیدگاه او الفاظ «اشراقی» و «مشرقی» نه تنها از لحاظ ریشه لغوی، بلکه به لحاظ معنا و محتوای اصطلاحی نیز با یکدیگر مترادف‌اند. کربن «مقصد یگانه سه رساله تمثیلی ابن‌سینا را مشرقی اسرارآمیز می‌داند؛ مشرقی که در نقشه‌های جغرافیایی یافت نمی‌شود؛ اما تجلی عرفانی آشکاری دارد که همان حکمت مشرقیه است» (کربن، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۵). از نظر او حکمت مشرقی شیخ‌الرئیس و حکمت اشراقی سهروردی، هر دو از یک خانواده هستند و هیچ‌گونه تفاوت ماهوی‌ای میان آن‌ها وجود ندارد. هر دو این حکمت‌ها مبتنی بر شکلی از فرشته‌شناسی هستند که در مکاشفات شخصی شیخ به عنوان نمونه‌ای نادر از فیلسوفانی که دستاورد سلوک عقلی و مکاشفه عارفانه خود را با استفاده از بیانی رمزی در اختیار ما می‌نهند و عالم مثالی خویش را می‌سازند، نمود یافته است (Corbin, 1954, p. 244).

ج) به عقیده هانری کربن، اندیشه‌های مشرقی ابن‌سینا را باید در استمرار تاریخی تمدن و فرهنگ ایران دید؛ زیرا از لحاظ فکری در تمدن و فرهنگ ایرانی، شهودی و اشراقی بودن این اندیشه‌ها نمایان‌تر است. از نظر وی، بوعلی در اوایل زندگی علمی خویش مشائی بود و سپس در فرایند تکامل فلسفی خویش مشرقی شد (کربن، ۱۳۷۳، ص. ۴۴۱). بنابراین بیان



کربن، حکمت مشرقی شیخ‌الرئیس و حکمت اشراقی سهروردی، هردو بیانگر یک معنا هستند که عبارت است از ایرانی‌بودن این دو حکمت (کربن، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۷).

د) نصر نیز همچون کربن معتقد است فلسفه ابن‌سینا در فرایند تکامل از زبان مجرد و عقلانی به زبانی انضمامی و رمزی تغییر یافته است. وی از این منظر، آثار بوعلی را دسته‌بندی کرده و درباره برخی آثار این فیلسوف که او آن‌ها را مشرقی خوانده، گفته است: «چون به مجموعه آثار ابن‌سینا نظر کنیم، در آن‌ها تألیفاتی می‌بینیم که با نوشته‌های مشائی وی تفاوت دارد و نشانه آن است که این‌ها پاره‌ای از همان فلسفه مشرقی او می‌باشد» (نصر، ۱۳۸۹، ص. ۴۵).

#### ۵. نقد ادعاهای گروه اول در خصوص نسبت‌دادن تفکر اشراقی و عرفانی به ابن‌سینا

از آنجا که دیدگاه‌های نصر و کربن درباره تفکر عرفانی شیخ‌الرئیس شباهت‌های بسیار دارند، در این قسمت خواهیم کوشید هم به صورت مشترک و هم به شکل فردی، ادعاهای آنان را نقد و ارزیابی کنیم.

#### ۱-۵. رد کردن تاریخی‌نگری و سنت‌گرایی (خلط مابعدالطبیعه و عرفان)

صرف تاریخی‌نگری و سنت‌گرایی نمی‌تواند ملاکی درست برای نسبت‌دادن عرفان به ابن‌سینا باشد و این مسئله را که کربن و نصر تعلق داشتن بوعلی به سنت اسلامی و رازورزی شیعی از یک طرف و تفکر انضمامی و رمزپردازی رساله‌های تمثیلی از طرف دیگر را دال بر تفکر عرفانی شیخ قلمداد می‌کنند، به دلایل زیر نمی‌توان پذیرفت:

نصر تحت تأثیر سنت‌گرایانی همچون گنون<sup>۱</sup> که می‌گوید: «سنت‌ها همه از یک حقیقت مطلق نشئت می‌گیرند» (گنون، ۱۳۷۹، ص. ۶۰)، معتقد است: «سنت به معنای حقایق یا اصولی است که دارای منشأ الهی می‌باشد» (نصر، ۱۳۸۰، ص. ۵۱). او این‌گونه معرفت را که غایت آن، شناخت حقیقت ذات مطلق است، معرفت قدسی خوانده؛ یعنی معرفتی که از نظر وی، منبع آن، شهود عقلانی‌ای مشتمل بر اشراقیت قلب، ذهن آدمی، و شناخت حضوری و بی‌واسطه است و شهودی که در سنت اسلامی، علم لدنی خوانده می‌شود. نصر این‌گونه

۱. رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) با نام اسلامی عبدالواحد یحیی، متفکر فرانسوی و نخستین شخصیت سنت‌گراست. او ضمن تحصیل ریاضیات و فلسفه با تصوف و عرفان اسلامی آشنا شد و در سال ۱۹۳۰ اسلام آورد؛ سپس سنت‌گرایی از سوی فریتویف شوان (۱۹۰۷-۱۹۹۸)، تیتوس بورکهارت، مارکو پولیس و مارتین لینگز (۱۹۰۹-۲۰۰۵) به جریان فکری مشخصی تبدیل شد. امروزه، سید حسین نصر، شخصیت مشهور سنت‌گرا در جهان اسلام به شمار می‌آید که در بیشتر آثارش این ایده و تفکر را رواج و توسعه داده است.

معرفت را حکمت خالده<sup>۱</sup> یا همان خرد جاویدان قلمداد کرده که به نظر وی از امر قدسی، جدایی ناپذیر است (نصر، ۱۳۸۱، ص. ۳۵). چنان‌که پیشتر گفتیم، جهان‌بینی و معرفت‌شناسی نصر بر مبنای معرفت قدسی و حکمت خالده، صبغه دینی و عرفانی دارد و بیشتر متمایل به نوعی وحدت‌گروی متعالی در سایه سنت است. وی کوشیده هرگونه معرفتی را که در پناه دین شکل گرفته و رشد کرده است (اعم از معرفت متافیزیکی یا شهودی)، معرفت قدسی و عرفانی تلقی کند؛ از این روی، براساس همین نگاه سنتی و وحدت‌گرا، ابن‌سینا و به‌ویژه دوره دوم تفکر وی را معرفتی عرفانی و رمزی قلمداد کرده است. نصر بدون توجه به مبانی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی بوعلی در داستان‌های رمزی، و صرفاً برپایه ظواهر، درباره عرفان‌گرایی این فیلسوف سخن گفته و در ادعای خویش از مرحله کلی‌گویی فراتر نرفته است؛ بنابراین، ایرادی بدین شرح بر دیدگاه وی درباره این مسئله وارد است که او به‌نوعی با خلط بین مابعدالطبیعه و عرفان، هر دو آن‌ها را امری واحد دانسته و بین عقل شهودی و عقل استدلالی که مبنای آن، منطق و عقل نظری است، تمایز قائل شده و عقل استدلالی را خارج از دایره امر قدسی و فاقد ارزش قلمداد کرده است؛ از این روی می‌توان گفت دست‌کم در نسبت‌دادن تفکر عرفانی به بوعلی که اساس رویکرد وی را عقل استدلالی شکل داده، دچار تناقض آشکار شده است.

## ۲-۵. زبان نمادگرایی

به عقیده نصر، علوم مقدس، دارای زبان نمادگرایی هستند و نمادگرایانه‌بودن این زبان از آن جهت است که از حقیقتی ورای قلمرو واقعیات، پرده برمی‌دارد؛ به دیگر سخن، زبان این علوم، دارای معناداری مابعدالطبیعی است. به‌کمک همین خصلت، برقراری ارتباط میان سطوح نازل واقعیت با سطوح برتر آن، امکان‌پذیر می‌شود و با استفاده از این زبان نمادگرایی، غایت علوم سنتی که همانا برملاکردن واقعیت ذاتی به‌وسیله ظواهر است، برآورده می‌شود؛ در نتیجه، چنین کارکرد مهمی بدون آگاهی از زبان نمادگرایی تحقق نمی‌یابد (نصر، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۴). به نظر او: «رمزها جوانب وجودی یک شیء‌اند؛ یعنی لااقل به‌اندازه آن شیء، واقعی‌اند و درحقیقت، امری است که به یک شیء در ظرف مرتبه کلی وجود، معنا می‌بخشد» (نصر، ۱۳۸۶،

۱. حکمت خالده، یکی از مبانی علم قدسی در سنت‌گرایی است و این اصطلاح را سنت‌گرایان پیش از نصر همچون شوان به‌کار برده‌اند (شوان، ۱۳۸۳).

ص. ۳۰). این صاحب‌نظر از طرفی هدف نهایی علوم اسلامی را ارتباط‌دادن جهان جسمانی با اصل روحانی آن از طریق شناسایی رمزهایی دانسته است که مراتب مختلف حقیقت و واقعیت را با هم متحد می‌کنند. وی براساس همین جهان‌بینی رمزوارانه کوشیده است دوره دوم از تفکر ابن‌سینا و به‌ویژه رساله‌های تمثیلی او را در دایره عرفان جای دهد؛ ولی براساس علتی که در ادامه ذکر خواهیم کرد، این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت:

در دوران حیات ابن‌سینا رمزپردازی رایج بوده است و نمونه این مسئله را در رسایل *إخوان الصفا و حکان الوفا* می‌توان دید. تاریخ نیز تأیید می‌کند که اولین نظریه‌پردازانی که درباره ارتباط میان مراتب عقل و ارواح بشر با آیه نور در تمدن اسلامی سخن گفته‌اند، اخوان‌الصفا بوده‌اند. ابن‌سینا در *الإشارات و التنبيهات*، مراتب قوای عقل (مطلقه، ممکنه، کامله و...) و مراتب عقل نظری (هیولایی، بالملکه و...) را با استناد به مفاهیم و تمثیل‌های این آیه شرح داده است. از طرفی بنیادی‌ترین عقیده اخوان‌الصفا تقسیم‌بندی امور عالم به دو دسته ظاهر و باطن است (اخوان‌الصفا، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۳۲۴؛ ج. ۳، ص. ۱۹۷-۲۰۳). این رمزگرایی، عاملی برای پوشاندن حقایق در پس الفاظ، عبارات و اشارات بوده است. محققان و متفکران، ظهور باطن‌گرایی و رمزگرایی در تمدن اسلامی را متأثر از رویکرد اخوان‌الصفا دانسته‌اند؛ بنابراین، نکته قابل توجه در رد ادعای نصر درخصوص استناد به تغییر لحن ابن‌سینا در رسایل تمثیلی نسبت به آثاری همچون *شفا و الإشارات و التنبيهات*، این است که وی صرفاً به زبان نمادین این رسایل توجه کرده؛ حال آنکه چنین زبان نمادینی در آن زمان، رایج بوده و از طرفی به لحاظ روش‌شناسانه، شیخ‌الرئیس حتی در رسایل تمثیلی‌اش از روش مشائی، استدلال عقلی و هدف نهایی معرفت، یعنی اتصال به عقل فعال و شناخت عقلانی و به‌ویژه حکمت عملی عدول نکرده است.

### ۳-۵. مخالفت شدید برخی عرفا با ابن‌سینا و آثارش

چنان‌که مشاهده کردیم، نصر و کربن بوعلی را در زمره سلسله‌های صوفیانه و وارث سنت

۱. ازدیدگاه برخی مورخان، فلسفه اخوان‌الصفا در جمع بین شریعت و فلسفه، راه را برای فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن‌سینا گشود. هانری کربن در *تاریخ فلسفه اسلامی* معتقد است: «رسایل، اثری عظیم در همه اندیشمندان و صوفیان اسلام نهاده است»؛ همچنین دیبور در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام*، تأثیر رسایل *اخوان‌الصفا* بر دانشمندان بزرگ مسلمان را بسیار زیاد دانسته و دلیل روشن خود را وجود داشتن نسخه‌های خطی متعددی ذکر کرده است که از آن کتب در جهان اسلام، منتشر شده بود.

گنوسی - مشرقی قرار داده و از این طریق، تفکر اشراقی - عرفانی را به وی منسوب کرده‌اند. در پاسخ به این ادعا می‌توان گفت ابن‌سینا در زمان حیات خود و حتی بعدها از سوی برخی عارفان و متکلمان به الحاد متهم شده و به سبب وارد کردن عناصر یونانی به دین، هدف هجمه قرار گرفته است. از طرفی در طول تاریخ، فلاسفه با عرفا اختلاف نظر داشته و عرفا انتقادات زیادی را در خصوص فلاسفه مطرح کرده‌اند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد یکی از قوی‌ترین دلایل برای اثبات عارف و صوفی نبودن بوعلی، آن است که مشایخ اهل عرفان و تصوف در آثار خویش، او را از خود ندانسته و نامش را در زمره عرفا و صوفیه ثبت نکرده‌اند؛ چنان‌که نورالدین عبدالرحمان جامی (م. ۸۹۸ق.)، عارف وحدت‌وجودی، کتاب‌های وی از جمله *الإشارات و التنبیها* را که متضمن آنماطی موافق با عقاید صوفیان است، کفرآمیز قلمداد کرده و گفته:

نور دل از سینۀ سینا مجوی	روشنی از دیده بینا بجوی
جانب کفر است <i>إشارات</i> او	باعث خوف است بشارات او
فکر شفایش همه بیماری است	میل نجاتش ز گرفتاری است

(جامی، ۱۳۸۲، ص. ۳۶)

شیخ بهایی (م. ۱۰۳۰ق.)، فقیه عارف مشرب وحدت‌وجودی نیز درباره شیخ گفته است: *«إشاراتش دلی را شاد نکرد. شفایش کاسه زهر است و برهان ثبوت عقول عشرش رسوایی در میان بشر»* (عاملی، ۱۳۵۲، ص. ۳۰).

#### ۴-۵. تفاوت ساختار روش معرفتی ابن‌سینا و حکمای اشراقی

دلیل دیگری که در رد ادعای گروه اول و به‌ویژه هانری کربن می‌توان اقامه کرد، این است که ساختار روش معرفتی از نظر سهروردی با آنچه ابن‌سینا در نظر دارد، بسیار متفاوت است. از طرفی سهروردی فلسفه خود را استمرار فلسفه ابن‌سینا ندانسته و گفته است: «من حکمت آن‌ها را (یعنی ایران باستان را) در کتاب موسوم به *حکمة الإشراف* زنده کردم و در این امر، کسی بر من پیشی نجسته بود» (کربن، ۱۳۶۹، ص. ۱۱۹). سهروردی گاه ابن‌سینا را به سبب نپرداختن به تفکر اشراقی شماتت کرده است. وی مشائیان را که تنها بر استدلال و برهان تکیه می‌کنند، از دریافت حقایق، محروم دانسته و نوشته است: «در میان مشائیان، کسی که گامی

استوار در حکمت الهی، یعنی فقه الأنوار برداشته باشد، نمی‌شناسیم» (موحد، ۱۳۷۴، ص. ۱۴-۱۵)؛ بنابراین می‌توان گفت شیخ‌الرئیس به این مسئله وارد نشده است.

#### ۵-۵. اثرپذیری کربن از اندیشه باطنی شیعی به‌عنوان پیش‌قراول در نسبت‌دادن تفکر عرفانی به ابن‌سینا

اثرپذیری کربن از اندیشه شیعی و باطن‌نگری عرفان شیعی، و عمومیت‌دادن آن به فلاسفه ایرانی را می‌توان یکی از دلایل نسبت‌دادن تفکر عرفانی به بوعلی ازسوی او دانست؛ چنان‌که می‌توان گفت مهم‌ترین شخص مؤثر در نسبت‌دادن تفکر عرفانی به شیخ‌الرئیس، هانری کربن است که بعدها باعث گسترش یافتن این‌گونه اعتقاد در میان دیگر اندیشمندان شد. نصر درباره این مسئله گفته است: «تا حد زیادی در سایه بازسازی برجسته و درخشان هنری کربن است که مآخذ و متون مربوط به این جنبه دیگر فلسفه سینوی شناخته شده است» (نصر، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۸). از آنجا که هسته اصلی از کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* کربن را تفکرات عرفانی و آموزه‌های تشیع تشکیل می‌دهد، رویکرد وی در این اثر به یک معنا تاریخ اندیشه‌های عرفانی است. این‌گونه موضع‌گیری درباره بوعلی در آثار کربن، بیشتر دیده می‌شود (کربن، ۱۳۷۳، ص. ۲۳۷-۲۵۰). طبیعتاً درحوزه مربوط به حکمت مشرقیه، نتیجه این‌گونه نگرش و برداشت را قبل‌از بررسی می‌توان پیش‌بینی کرد و بنابراین، داوری کربن درباره ابن‌سینا و تصویر مشرقی از او چندان پذیرفتنی نیست؛ درنتیجه، شیخ‌الرئیس نه صوفی بوده و نه به‌روش صوفیان و عارفان، معرفت‌شناسی خود را پیش برده است. این فیلسوف چه در آثار اولیه و چه در آثار متأخر و رساله‌های تمثیلی‌اش به استدلال عقلی پایبند بوده و دستیابی به شناخت عقلی و علمی، و ادراک کلیات را به‌عنوان مهم‌ترین هدف خویش در نظر داشته و از روش مشائی عدول نکرده است.

#### ۶. نقد ادعاهای گروه اول براساس آثار منتسب به حکمت مشرقی ابن‌سینا

چنان‌که مشاهده کردیم، کربن دو اصطلاح «مشرقی» و «اشراقی» را دارای یک معنا دانسته و معنای مکانی «مشرق» را رد کرده است. وی علاوه‌بر اینکه مشرقی را اشراقی خوانده، ویژگی‌های این‌گونه معرفت را نیز بیان کرده است. به‌گفته او:

می‌توان اصطلاح «معرفت اشراقی» را به‌عنوان حکمت مشرقیین لحاظ کرد و معنای این سخن، آن خواهد بود که فرزندان ایران باستان نه‌تنها به‌واسطه مکان آنان بر روی زمین، بلکه به‌سبب معرفت خود، مشرقی بودند؛ یعنی اینکه این معرفت، مبتنی بر کشف و شهود بود (کربن، ۱۳۷۳، ص. ۲۹۳).

البته برسر این مسئله که این‌ها به چه معناست و بر چه چیزهایی دلالت می‌کند، بین فلاسفه و اندیشمندان، اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ با وجود آن، در اینجا برخی دیدگاه‌های متعارض با نگاه کرین، دینانی و نصر را که از حقیقت بیشتری درباره گرایش عرفانی شیخ‌الرئیس برخوردارند، ذکر می‌کنیم:

سهروردی آشکارا بر مشائیی بودن کتاب *المنطق المشرقیین* گواهی داده و نوشته است: «این دفترها هرچند ابن‌سینا آن‌ها را به مشرق نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشائیان و فلسفه عامه است و با اصل مشرقی دوران دانشمندان خسروانی ارتباطی ندارد» (کرین، ۱۹۷۶، ج. ۱، ص. ۲۳). ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت*، اصطلاح «مشرق» را به معنای جغرافیایی آن در نظر گرفته و گفته است: «می‌گویند او (ابن‌سینا) این فلسفه را به این دلیل با صفت "مشرقی" آورده است که بیانگر دیدگاه اهل مشرق است؛ زیرا این‌ها می‌گویند اهل مشرق، اجسام آسمانی را خدا می‌دانستند و ابن‌سینا نیز بر این عقیده بود» (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۸).

دیمیتری گوتاس<sup>۱</sup>، محقق آمریکایی، درباره سه فصل آخر از *الإشارات و التنبیها* گفته است:

ابن‌سینا در این سه نمط، وارد حکمت عملی شده و درصدد طراحی یک نظام تربیتی است. درواقع، وی با نوعی زبان مصطلح عرفانی کوشیده است نظریه‌های فلسفی خود را بیان کند. او همان‌طوری که در تبیین مسائل دینی از زبان فقهی کمک گرفته است، در تبیین مسائل حکمت عملی و عرفان عملی نیز از اصطلاحات عرفانی مانند اراده، وقت، سلوک استفاده کرده است؛ ولی ابن‌سینا درصدد طراحی یک نظام عرفانی نبوده است (Gutas, 2010, p. 68).

وی معتقد است آثاری همچون *شفا* و *الحکمة المشرقیة* براساس سنت ارسطویی و مشائیی نوشته شده‌اند؟ اما *شفا* درواقع، دایرةالمعارفی فلسفی است که در آن، بوعلی علاوه بر تبیین دیدگاه‌های خود، دلایل و انتقادهای دیگر فلاسفه را نیز ذکر و بررسی کرده است. این

### 1. Dimitri Gutas

۲. دیمیتری گوتاس در تحقیقات خود درباره آثار ابن‌سینا گفته است: «از بررسی تمام دلایلی که به آن‌ها دسترسی پیدا کردم، به این نتیجه رسیدم که کتاب *الحکمة المشرقیة* ابن‌سینا با بقیه آثارش، مخصوصاً *شفا* نه از لحاظ محتوا، بلکه فقط از لحاظ صورت فرق می‌کند» (Gutas, 2010, p. 63). وی حتی ترجمه صحیح و رایج واژه «المشرقیة» به Oriental را بدان سبب که دارای بار معنایی خاص و مشعر بر نگرش عرفانی است، هرچند به لحاظ ادبی، صحیح دانسته، نپذیرفته و به جای آن از واژه خنثای Eastern استفاده کرده است.

فیلسوف در *الحکمة المشرقیة*، بدون توجه به نظرات، دلایل و انتقادات دیگران کوشیده است آرا و اندیشه‌هایی را که صادق می‌داند، بیان کند (Gutas, 2010, p. 78)؛ بنابراین، برخلاف ادعای معتقدان به رویکرد اشراقی ابن‌سینا، انماط آخر *الإشارات* و *التنبیها*، صرفاً توصیفی از عرفان و احوال عرفاست و بیانگر معرفت عرفانی و تفکر اشراقی شیخ نیست در ادامه، نمونه‌ای مختصر از توصیفات ابن‌سینا از عرفان و عرفا در *الإشارات* و *التنبیها* را که دستاویز گروه اول از موافقان تفکر عرفانی سینوی است، نقل و تحلیل می‌کنیم. این فیلسوف در *نمط هشتم از الإشارات و التنبیها* نوشته است:

وقتی که آلودگی بدنی از عارفان متنزه زوده شود و از شواغل و بازدارندگان جدا گردند، به عالم قدس و سعادت رها می‌شوند و با کمال اعلا شادمان می‌گردند و از لذتی برتر برخوردار می‌شوند. کسانی که در تأمل جبروت فرورفته‌اند و از شواغل و بازدارندگان مادی، روی برتافته‌اند، در همان حال که در بدن هستند، از این لذت بهره‌ای وافر دارند و این نوع لذت در آن‌ها متمکن شده و آن‌ها را از هر چیزی بازمی‌دارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ص. ۳۵۳).

در این *نمط*، از نظر شیخ، عابد، کسی است که به انجام‌دادن عبادات اشتغال می‌ورزد. عارف نیز یعنی کسی که فکر خود را به قدس جبروت متوجه می‌کند و از تابش شور حق در سر خویش همواره بهره‌مند می‌شود. این فیلسوف احوال عرفا در *سیر و سلوک* را نیز بیان کرده و اولین درجه حرکات آن‌ها را اراده دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۳). از سخنان بوعلی پیداست که از نظر او، عارف یعنی کسی که فکر خود را متوجه عالم قدس کند؛ حال آنکه این دیدگاه، خلاف عرف عرفاست و نزد آنان، عارف یعنی کسی که قلبش را متوجه خداوند متعال کند. در واقع، مبنای فکر، تعامل و نظر است و اساس شناخت قلبی، شهود و حضور؛ بنابراین، اگر بتوانیم در خصوص ابن‌سینا به عرفان قائل شویم، دست‌کم می‌توان گفت این عرفان از نوع *مصطلح* نیست. محور معرفتی شیخ حتی در مراحل عالی، شهود عقلی است و او در هیچ‌کدام از مراحل معرفتی خویش، از شهود قلبی و معرفت عرفانی برای تحصیل معرفت سخن نگفته است. حتی عقاید هستی‌شناسانه بوعلی درباره مراتب عالم و از جمله ترتیب عقول و نظم آفرینش، با عقاید عرفا که افلاک و وسایط عقول را نمی‌پذیرند، سازگاری ندارد؛ در نتیجه، با اطمینان می‌توان گفت شیخ‌الرئیس صوفی نبوده که معرفتش از نوع ذوقی و غایتش فناء فی الله باشد و سعادت را در اتصال به خدا از طریق ریاضت و

مجاهدت بدانند؛ بلکه او اولاً و آخراً فیلسوف بوده و غایت فلسفه‌اش تعقل در معانی و علم به مجربات است. وی سعادت را در علم به مجربات و تعقل آن‌ها دانسته و در پی آن بوده است که از طریق فلسفه، به عالم عقلی و به عبارت دقیق‌تر، به عقل فعال اتصال یابد.

#### ۱-۶. رساله‌های تمثیلی ابن‌سینا و گرایش عرفانی منتسب به او

نصر و کربن، هردو معتقدند عناصر حکمت مشرقی ابن‌سینا را در حکایات تمثیلی *سلامان و ايسال*، *رسالة الطير و حى بن يقطان* می‌توان یافت (نصر، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۱). آنان این رساله‌ها را مقدمه‌ای بر *حکمة الاشراف* سهروردی قلمداد کرده و معتقدند در آن‌ها چشم‌اندازهای فلسفه اشراقی ترسیم شده است (نصر، ۱۳۸۳، ص. ۴۲۹).

چنان‌که پیشتر گفتیم، مندرجات داستان‌های تمثیلی ابن‌سینا در آثار نوافلاطونیان، اسماعیلیه و اخوان‌الصفا نیز دیده می‌شود و به عرفان و تصوف اختصاص ندارد؛ بنابراین، برای اثبات عارف‌بودن و اشراقی‌بودن او قابل استناد نیست. گواشون<sup>۱</sup>، محقق فرانسوی درباره آثار به اصطلاح عرفانی بوعلی، از منظری کاملاً متفاوت و البته درست و دقیق، معتقد است اثری مانند *حی بن يقطان* نه شهودی است و نه حکایتی معنوی؛ بلکه باید آن را نوعی معرفت‌شناسی محسوب کرد که در آن، معرفت عقلانی و روان‌شناختی خاص‌تری در خصوص انسان عرضه می‌شود. بنابه تعبیر عالمانه و مدبرانه گواشون، ابن‌سینا در *حی بن يقطان* نمی‌خواسته است خواننده را با اوج معرفتی آشنا کند که فراسوی عقل استدلالی و درک متافیزیکی است؛ زیرا مسائل مطرح‌شده در این حکایات تمثیلی با استفاده از زبان رمزی، همان مسائلی هستند که در دیگر آثار شیخ همچون *شفا و الاشارات و التنبيهات* با استفاده از زبان علمی بیان شده‌اند. گواشون کوشیده است مضمون این رساله را با استمداد از آثار فلسفی بوعلی توضیح دهد. بدین منظور، وی به سخن پایانی جوزجانی، شاگرد ابن‌سینا و شارح فارسی رساله *حی بن يقطان* استناد کرده که گفته است:

بباید دانستن که این مسئله‌ها که اندر این رسالت یاد کرده آمد، از هر یک، نشانی است. و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتاب‌های بزرگ یاد توان کردن. و خواجه رئیس، حجة‌الحق، خود اندر

---

۱. آن ماری گواشون فرانسوی تمام عمر علمی خود را برای تحقیق درباره شخصیت فلسفی ابن‌سینا صرف کرد و همواره این سؤال برایش مطرح بود که آیا ابن‌سینای فیلسوف تمایلات عرفانی داشته است یا خیر. او نهایتاً نسبت‌دادن هرگونه عرفان به این فیلسوف را منکر شده است.



کتاب *شف‌ا* یاد کرده است و مختصر آن اندر *دانشنامه‌ی علایی* (کربن، ۱۳۸۷، ص. ۵۲۰). به تعبیر گواشون، احتمالاً ابن‌سینا درصدد بوده است که با استفاده از زبان فلسفی خاص خویش و به‌ویژه زبان رایج در آن عصر که از نوع نمادین بود، نگرش فلسفی خود را به دیگران انتقال دهد؛ از این روی، مباحثی همچون نظریه‌ی معقولات، صدور معقولات، شناخت ماده، نقش معرفت محسوس در آماده‌کردن معرفت عقلانی، نظریه‌ی عقول محض، ارواح و اجساد فلکی، و دیگر نظریات، هم در رسایل تمثیلی شیخ و هم در *شف‌ا* و *الإشارات و التنبیها*، مشترک‌اند. به عقیده‌ی گواشون: «همه‌ی معانی متن رساله‌ی *حی بن یقظان* اگر جمله‌به‌جمله و غالباً واژه‌به‌واژه مقابله می‌شدند، می‌توانستیم که آن‌ها را در آثار فلسفی ابن‌سینا (آثار چاپ‌شده‌ی معروف) بیابیم. من در همه‌ی این‌ها نشانی از غنوص (عرفان) نمی‌بینم» (خراسانی، ۱۳۶۴، ص. ۲۷). در ادامه، نمونه‌هایی بدین شرح را ذکر می‌کنیم:

شیخ‌الرئیس در *الهیات شف‌ا* انسان‌ها را برحسب میل نفسشان به غایت‌های عقلی (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص. ۳۳۱) بر سه دسته تقسیم کرده است: دسته‌ی اول، «افرادی هستند با نفوس و قوای صرف و ساده، گویی هیولا و موضوعی هستند که به هیچ وجه، شوق (کمال عقلی) را کسب نکرده‌اند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۲). دسته‌ی دوم، «کسانی هستند که قوه‌ی عقلی‌شان شوق به کمال را کسب کرده است؛ اما برحسب اشتغال به بدن، آن را به‌دست نیاورده‌اند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص. ۳۳۲). دسته‌ی سوم، «برترین انسان و او کسی است که نفس او کمال یافته و عقل بالفعل شده است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص. ۳۳۸). این تقسیم‌بندی را در رسایل تمثیلی شیخ نیز می‌توان مشاهده کرد. وی متناسب با بیانات خود در *الهیات شف‌ا* به این سه دسته اشاره کرده است: بنابه تعبیر جوزجانی، دسته‌ی اول، عوام هستند که امور را تکذیب می‌کنند و شیخ در پایان *رسالة الطیر* به آنان اشاره کرده است (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۴۳). دسته‌ی دوم، مستعدان فطری هستند. ابن‌سینا در پایان رساله‌ی *حی بن یقظان*، هدف این رساله را بیدارکردن انسان‌های مستعد دانسته است (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۵۲۰) که به دلیل فراهم‌بودن زمینه‌ی معرفتی برای درک مفاهیم دشوار فلسفی می‌توانند با عقل فعال همنشین شوند (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸۲-۴۹۰). دسته‌ی سوم، برادران حقیقت نام دارند که مسئول هدایت‌کردن مردم هستند (جوزجانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۴۴). در پی مقایسه‌ی مضمون آثار فلسفی اصیل شیخ‌الرئیس و رساله‌های تمثیلی وی درمی‌یابیم این فیلسوف چه در آثار اولیه‌ی خود

همچون *شفا* و *الإشارات و التنبیها*، و چه در رساله‌های تمثیلی خویش، عامل اصلی تکامل معرفتی و حتی تحقق یافتن سعادت و کمال انسان را اتصال به عقل فعال بامحوریت عقل نظری دانسته است. وی خود درباره این مسئله گفته است: «پس تابش عقل فعال بر خیال‌ها افتد؛ چون روشنایی آفتاب بر صورت‌ها که اندر تاریکی بوند. پس از آن خیال‌ها، صورت‌های مجرد اندر عقل افتد» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص. ۱۲۴؛ ۱۴۰۳، ص. ۴۲۳). براساس این تقسیم‌بندی، بنابه تفسیر جوزجانی، بوعلی یادآور شده است معرفت واقعی به خداوند متعال و ورود به حکمت الهی برای مردم عادی (دسته اول)، ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ص. ۳۴۳؛ ۱۳۹۰، ص. ۳۴۵)؛ چون آنان زبان استدلال را در نمی‌یابند؛ اما به نظر وی، برای کسانی که توفیق یافته باشند، می‌توان از معرفت خداوندی با استفاده از بیانی رمزوار و اشارت‌گونه سخن گفت. افرادی که فطرتاً مستعد این‌گونه معرفت هستند، می‌توانند از این طریق با حکمت الهی آشنا شوند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص. ۳۴۵-۳۴۶)؛ بنابراین، با توجه به این بیانات درمی‌یابیم شیخ در *رسالة الطیر*، افراد مستعد را مستعد فطری دانسته که این امر، فراگیر و دارای جنبه همگانی است؛ برخلاف شهود عرفانی که جنبه شخصی دارد. این تعبیر دقیقاً برخلاف دیدگاه گروه اول است که می‌کوشند استفاده ابن‌سینا از زبان رمزی در رسایل تمثیلی‌اش را دلیلی بر اثبات تفکر عرفانی وی و عبور او از ارسطو و روش مشائی قلمداد کنند.

لویی گارده<sup>۱</sup>، از دیگر محققان فرانسوی درباره ابن‌سینا، عرفان منتسب به او در رسایل تمثیلی‌اش را بیشتر شبیه عرفان طبیعی<sup>۲</sup> ارزیابی کرده و معتقد است نشانه‌هایی از تأثیرات اخوان‌الصفا را در این رساله‌ها می‌توان مشاهده کرد؛ البته این تمایلات، جنبه عقل‌گرایانه دارند و به‌عنوان نمونه، از شخصیت‌هایی همچون حی بن یقطان و سلامان و ابسال یاد شده است که به سبک یونانی انتقال یافته‌اند (Gardet, 1952, p. 62-67).

#### 1. Louis Gardet

۲. منظور از عرفان طبیعی، راهی است طبیعی برای وصول به مقصدی طبیعی که خود درعین طبیعی‌بودن، امری مطلق است؛ یعنی سالک را به سرچشمه هویت می‌رساند؛ درحالی که عرفان فوق‌طبیعی، سالک را به ژرفای حق واصل می‌کند. در عرفان طبیعی، عشق تعلقی ضرورت دارد و این عشق موردنظر ابن‌سینا در *رسالة العشق* است که در آنجا گفته عشق در همه موجودات، نباتات و حیوانات، روان است (Gardet, 1958, p. 33-34).

بدین ترتیب، ابن‌سینا در رساله‌های تمثیلی خویش با ایجاد پیوند بین معرفت و حکمت عملی از طریق شهود اخلاقی برای رسیدن به سعادت، به دنبال دستورالعملی بوده است که با استفاده از آن بتواند این احکام عملی را در اختیار دیگران بگذارد؛ بنابراین، هر سه داستان تمثیلی، بیانگر تلاش ابن‌فلسوف برای هدایت کردن افراد مستعد با استفاده از زبان رمز و تمثیل برای فهم مفاهیم دشوار فلسفی به کمک عقل فعال و آموزش دادن حکمت عملی تحت سیطره و بامحوریت عقل نظری هستند و از این روی نمی‌توان برای آن‌ها جنبه عرفانی قائل شد.

#### ۷. نقد و بررسی مدعای گروه دوم

چنان‌که پیشتر گفتیم، گروه اول (طبق تقسیم‌بندی نگارندگان) با استناد به سنت ایرانی-مشرقی و تعلق داشتن ابن‌سینا بدین سنت از یک سو، و با توجه به زبان انضمامی و رمزی ابن‌فلسوف در رسایل تمثیلی‌اش از سوی دیگر، و همچنین با تکیه بر سه نمط آخر *الإشارات* و *التنبیها*ت کوشیده‌اند نوعی حکمت اشراقی را به وی نسبت دهند و او را بنیان‌گذار و زمینه‌ساز تفکر عرفانی در فلسفه اسلامی معرفی کنند؛ حال آنکه این ادعا برپایه سخن شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی مبنی بر تأسیس و نوزایش فلسفه مشرقی ایران باستان از سوی بوعلی در آموزه‌های خویش، با چالشی اساسی مواجه است.

گروه دوم که در این نوشتار، از گروه اول متمایز شده‌اند، آن عده از محققان متأخر هستند که صرفاً با استناد به برخی آرای معرفت‌شناسانه ابن‌سینا در آثاری همچون *شفا* و *الإشارات* و *التنبیها*ت کوشیده‌اند مبنای برخی تفکرات اشراقی و شهودی در حوزه روش‌شناسی معرفتی نزد حکمای اشراقی همچون ملاصدرا و سهروردی را به بوعلی نسبت دهند و علاوه بر روش مشائی، چهره‌ای اشراقی از وی ترسیم کنند. این دسته از محققان متأخر درباره تفکر سینوی، با استناد به نظریاتی همچون علم‌النفس ابن‌سینا و از جمله برخی قوای نفس مانند حس مشترک، قوه خیال، اشتداد نفس و پویایی آن (نجاتی و بهشتی، ۱۳۹۲، ص. ۴۱-۵۶) و همچنین دیدگاه وی درباره علم حضوری و اتصال به عقل فعال (رحمتی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵-۷۹)، عملاً از دو نوع تفکر برای شیخ‌الرئیس سخن گفته‌اند: یکی تفکر مشائی و دیگری تفکر اشراقی. در ادامه، این ادعاها را به ترتیب تحلیل و نقد می‌کنیم. برخی نمونه‌ها و دلایل مورد استناد این دسته از محققان بدین شرح‌اند:

الف) ابن سینا در تفکر مشرقی خویش به واسطه روی آورد بدیعی که در قبال دو قوه حس مشترک و خیال، در نمط پایانی *الإشارات و التنبیها* یافته، تحصیل و حفظ ادراکات شهودی و غیر حصولی را به این دو قوه نسبت داده که به معنای توسع ادراکات نفس در قسم شهودی و غیر حصولی در حکمت سینوی است و لاجرم نمی توان کیفیت تحصیلشان را به واسطه فرایند تجرید تبیین کرد. این گونه ادراکات به صورت قطعی، از جرگه علوم حصولی خارج اند و بروجه شهود، مشاهده و حضور برای نفس تحصیل می شوند. این گونه مفاهیم شهودی، چنان که شیخ الرئیس معتقد است، متعالی از ماده هستند و از عوالم غیب و ملکوت بر نفس تنزل یافته اند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۴۴۱). از نظر این محققان، شیخ در تبیین کیفیت تحصیل چنین ادراکاتی برای نفس، راهکار استکمال وجودی را ذکر کرده است. به عقیده او، نفس به واسطه طرد شواعل و موانع حسی و خیالی خود، اشتداد وجودی می یابد و می تواند به واسطه حس مشترک و خزانه آن، یعنی خیال و صور، شهوداتی را اکتساب کند که در حالت عادی، قادر به شهود آنها نیست؛ بنابراین، حوزه معرفت شناختی تفکر بوعلی را بر دو بخش مشائی - ارسطویی و اشراقی می توان تقسیم کرد (نجاتی و بهشتی، ۱۳۹۲، ص. ۴۱-۵۶). این ادعا از چند جهت، دچار اشکال است:

نخست، آنکه برخلاف دیدگاه این دسته از محققان، هم قوه خیال و نحوه کارکرد آن و هم حس مشترک<sup>۱</sup> (البته با تعبیری متفاوت) در تفکر ارسطویی شیخ ریشه دارند و بنابراین، نسبت دادن تفکر عرفانی به بوعلی از این رهگذر و عدول وی از روش مشائی در این زمینه، پذیرفتنی نیست. هر چند ارسطو پذیرش حس مشترک به عنوان یک قوه در کنار حواس پنج گانه را رد کرده، نحوه کارکرد آن از دیدگاه ابن سینا با آنچه مدنظر ارسطو است، شباهت بسیار دارد و به نوعی ادامه و مکمل سخنان ارسطو در این باب محسوب می شود. به عنوان نمونه می توان از نقش هایی همچون تشخیص وجوه تمایز میان اشیا و ادراک محسوسات مشترک نام برد. حس مشترک را حداکثر می توان همچون مجمعی برای قبول

۱. ابن سینا در کتاب *نفس شفا* حس مشترک را عبارت از قوه ای دانسته است که همه محسوسات در آن وارد می شوند، و او از آن به قوه تمیز و تشخیص دو چیز از یکدیگر تعبیر کرده است. از آنجا که عقل جزئیات را درک نمی کند، محال است این صور در خود عقل باشند؛ پس این صور حسی در قوه ای دیگر (حس مشترک) جمع می شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۵).

و ادراک محسوسات به‌شمار آورد. این قوه به‌عنوان مرکز مدیریت یا رئیس حواس ظاهری عمل می‌کند، حواس را به‌کار می‌گیرد و سپس محسوسات را ادراک می‌کند. بوعلی در *شفا* تمیز میان محسوسات و صدور حکم را کار حس مشترک دانسته (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۴۵-۱۴۶) و در *الإشارات و التنبيهات* نیز از آن به‌عنوان یک قوه ادراکی حس باطنی یاد کرده است که همه ادراکات حسی در آن حفظ می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۴۶-۳۴۷).

بنابراین، مواردی همچون ادراک محسوسات مشترک (Aristotle, 1995, 425b1-25؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۳۹-۱۴۱)، صدور حکم (Aristotle, 1995, 425b1-4؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۳۳)، دریافت احساس خویش (Aristotle, 1995, 425b11-25)، دریافت مغایرت اشیای محسوس با یکدیگر (Aristotle, 1995, 426b9-29؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص. ۳۳۲)، مشارکت با حواس ظاهری (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۳۳-۱۴۷)، و محل اجتماع صور محسوس و ادراک آن‌ها (Aristotle, 1995, 425a28؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۳۲) را می‌توان از وظایف حس مشترک برشمرد که قبلاً در آثار ارسطو نیز بدان‌ها اشاره شده است؛ بدین ترتیب، نقش حس مشترک، به‌کار بستن حواس و ادراک محسوسات از این طریق است و در نتیجه نمی‌توان برای آن، نقش عرفانی و اشراقی متصور شد.

دوم، آنکه در فلسفه سینوی، خیال، قوه‌ای جسمانی است. شیخ قوای باطنی و از جمله خیال را از نوع مادی می‌داند. این قوا مُدرک صور مادی و جزئی هستند و برای ادراک آن‌ها از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۹۹۹، ج. ۲، ص. ۲۳۸)؛ بدان معنا که تخیل، زمانی صورت می‌گیرد که صور خیالی در جسم مرتسم شوند (ابن‌سینا، ۱۳۱۸، ص. ۳۵۰). بوعلی در *طبیعیات شفا*، در مبحث نفس، براهینی را در رد مجرد خیال متصل آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۹-۲۶۶)؛ بنابراین، از نظر وی، خیال نمی‌تواند مستقیماً با عقل مفارق مجرد تام، مرتبط باشد و در نتیجه، متخیله، مخاطب مستقیم عقل فعال نیست؛ بلکه صرفاً نقش حکایتگری دارد و حافظ صور محسوس است.

سوم، آنکه ابن‌سینا به عالم خیال، صورت مثالی و مُثل معلقه که لازمه تفکر اشراقی هستند، اعتقادی ندارد و به همین دلیل، هدف طعن شیخ اشراق واقع شده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۴۹۶). در واقع، در نظام معرفت‌شناسی سینوی، نفوس فلکی، نقش واسطه را

ایفا می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۱۸؛ ۱۳۷۵، ص. ۶۶۹) و نمی‌توان بر این اساس، برای خیال در رویکرد او نقش مکاشفه عرفانی قائل شد. شیخ، خود درباره این مسئله گفته است: اگر نفس بر چیزی از عالم ملکوت اطلاع یابد، آن چیز لزوماً مجرد است؛ لذا مصاحب و همنشین قوه خیال یا قوه وهم و یا قوای دیگر نخواهد شد؛ بلکه عقل فعال به نحو کلی (اجمالی)، به یک‌باره (دفعتاً واحداً) بر نفس افزوده می‌کند؛ پس عقل فعال در افزوده به نفس، نیازمند وجود قوه متخیله نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص. ۸۲).

چهارم، آنکه در رویکرد معرفتی شیخ‌الرئیس، قوه خیال در ادراک حسی ریشه دارد؛ بدان معنا که بعد از ادراک حسی، زمینه برای ادراک خیالی فراهم می‌شود. در این فرایند ادراکی، قوای نفس مانند حس، وهم و خیال، علل اعدادی برای آمادگی اتصال به عقل فعال و حصول شناخت عقلی هستند و از این روی، عملکرد قوه خیال به عالم حس محدود می‌شود که زمینه را برای اتصال به عقل فعال فراهم می‌آورد. در واقع، بوعلی با استفاده از قوای حسی و خیالی به دنبال حل کردن مسئله ادراک کلی است که از طریق تجرید حاصل می‌شود و چنان‌که پیشتر نیز گفتیم، در روش معرفتی ارسطو ریشه دارد.

برای روشن‌تر شدن موضوع، لازم است تعابیر ابن‌سینا را با رویکرد اشراقی ملاصدرا تطبیق دهیم و ارزیابی کنیم. در رویکرد اشراقی و عرفانی ملاصدرا میان صور عقلی، حسی و خیالی، تمایز وجود دارد، ادراک عقلی، مشاهده از راه دور قلمداد می‌شود و ادراک‌های حسی و خیالی، اختراع یا انشای نفس به‌شمار می‌آیند؛ اما همه آن‌ها شهودی محسوب می‌شوند و نفس، قوه خیال را برای این اتصال و مشاهده به‌کار می‌بندد (اتصال) که به معنای اتحاد نفس سالک با عوالم مافوق حس است؛ بنابراین، از نظر ملاصدرا در فرایند مکاشفه، نفس هنگام ادراک مخیلات با متخیل و خیال، متحد و یگانه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ج، ص. ۸، ص. ۲۳۶). منبع این مکاشفه، اتحاد نفس با مشهود خود و علم حضوری به آن است و این مسئله سبب می‌شود ادراک صور مثالی، شهودی و حضوری باشد؛ در حالی که از نظر ابن‌سینا و به‌طور کلی، مشائیان، خیال، قوه‌ای مادی است و براساس مبانی فکری وی مانند تباین وجودات، و اعتقادداشتن به عالم مثال و اصولی همچون اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، و تشکیک ذاتی که از لوازم تفکر عرفانی هستند، اساساً نمی‌توان تفکر این فیلسوف را از این رهگذر، اشراقی - عرفانی دانست.

پنجم، آنکه برخلاف ادعای گروه دوم، در رویکرد معرفتی ابن سینا نفس بر جای خود ثابت و باقی است و فقط به تبع حرکت صورت در آن تغییر و حرکت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۵۰۵-۵۰۶). اگر شیخ از مفاهیم جزئی شهودی (ادراکات شهودی جزئی‌ای که نفس به واسطه حس مشترک به آن‌ها دست می‌یابد) یاد می‌کند، باید خاطر نشان کرد که این‌گونه شهود برخلاف شهود عرفانی و کشفی، به ریاضت و تعالی نفسانی نیازی ندارد، مقید به تحصیل همگانی است و برخلاف شهود عرفانی، هر فردی که از شواغل و موانع فراغت یابد، می‌تواند این ادراکات را تحصیل کند.

ب) از جمله مواردی که دسته دوم از محققان در خصوص عرفان‌گرایی ابن سینا بدان استناد کرده‌اند، نقش‌های معرفت‌شناختی اتصال به عقل فعال و علم حضوری است (رحمتی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵-۷۹). در رد این ادعا دو نکته را می‌توان ذکر کرد:

نخست، آنکه عقل فعال (سازنده)، چیزی است که نظام متافیزیکی ارسطو بدان نیاز دارد. در آثار ارسطو، این اصل پذیرفته شده که هر قوه‌ای مسبوق به یک فعلیت است و آن فعلیت، موجب فعلیت یافتن آن امر بالقوه می‌شود؛ بنابراین، ارسطو نتیجه گرفته است در نوس (عقل فعال)، چنان‌که گفتیم، ادراک همه امور به نحو بالقوه تحقق می‌یابد و از این روی باید چیزی باشد که آن امر بالقوه را به صورت بالفعل درآورد. آن امر مانند نور است؛ بدان معنا که نور، همه رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌کند (۴۳۰ الف، ۱۸-۱۷. درباره نفس، گاما، ۵، ۴۳۰ الف ۱۵) و از این روی، عقل فعال باید در هر مرحله ادراکی حضور داشته باشد.

بی‌شک، ابن سینا در خصوص کارکردهای عقل و رابطه آن با نفس نیز به میزان زیادی متأثر از ارسطو بوده است. عقل فعال، چنان‌که در کتاب درباره نفس ارسطو آمده، در آثار شیخ‌الرئیس به خورشیدی تشبیه شده که دارای وجود و جوهری قائم به ذات، و منبع نور و فیض اشراق است. همان‌گونه که خورشید به ذات خود، مرئی و بالفعل است و مرئیات بالقوه به سبب آن، مرئی می‌شوند، عقل نیز به ذات خود، معقول است و معقولات دیگر به سبب آن، معقول می‌شوند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص. ۲۳۱). به عقیده شیخ، عقل فعال، جوهر مجردی است که شأنش رساندن عقل هیولایی از قوه به فعلیت است؛ نظیر خورشید که با اشراق نور، باعث ابصار چشم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص. ۶۶؛ ۱۹۷۵، ص. ۳۲۱-۳۲۲)؛ بنابراین، بوعلی عقل فعال را جوهری مفارق دانسته که مخزن مفاهیم

انتزاعی، قضایای نظری و اصول نخستین است. استدلال کامل این مسئله در قسمت پنجم از مقاله پنجم نفس شفا آمده است. در این بخش، ابن سینا گفته ارسطو را بدین شرح تکرار کرده است:

هرآنچه از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید، نیازمند فعلیتی است که این تبدیل را ممکن گرداند. این قاعده در نفس نیز جاری است؛ بنابراین، در اینجا علتی وجود دارد که عقل ما را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی آورد. این امر، چیزی نیست جز عقلی بالفعل که نزد او مبادی صورت‌های عقلانی مجرد، موجود است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۰۸).

رابطه این عقل با معقولات، مانند خورشیدی است که رنگ‌هایی را که بالقوه دیدنی هستند، به صورت بالفعل دیدنی می‌کند. این عقل، همان عقل فعال است و آخرین جزء این فرایند، مصادف با تحقق اتصال؛ بنابراین، شدت اتصال به عقل فعال که در مرتبه عقل مستفاد روی می‌دهد، بالاترین مرتبه تعقل را تشکیل می‌دهد. پر واضح است که طبق این تعابیر، ابن سینا از اتصال سخن گفته؛ نه وحدت که لازمه و رکن اصلی عرفان و تفکر عرفانی است. اگر هم در جایی وی از اتحاد عاقل و معقول سخن گفته، اتصال به عقل فعال را در نظر دارد؛ نه وحدت و یگانگی.

دوم، آنکه در رویکرد شیخ‌الرئیس، اتصال به عقل فعال، جزئی از فرایند ادراک محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۶؛ ۱۹۸۷، ص. ۹۳) و دارای ضرورت متافیزیکی است. و هیچ‌گونه شهود، سیروسلوک و وحدت‌وجود عرفانی و دیگر مؤلفه‌های تفکر اشراقی برخلاف تفسیر محققان یادشده دیده نمی‌شود. طبق این نگرش، انسان چه بخواهد و چه نخواهد، چه بداند و چه نداند، و در هریک از مراتب انسانیت یا عقل و تعقل باشد، برحسب زمینه‌ای که خودش فراهم کرده و آنچه در شأن اوست، افاضه شناخت بر وی صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۰۲؛ ۱۴۱۷ق، ص. ۳۳۶)؛ بنابراین، در رویکرد این فیلسوف، اتصال به عقل فعال، جزئی از فرایند ادراک و امری همگانی است.

ج) چنان‌که پیشتر گفتیم، دسته‌ای از محققان براساس علم حضوری موردنظر ابن سینا مایل‌اند رهیافتی عرفانی و اشراقی را در منظومه فکری وی لحاظ کنند و شیخ را در زمره حکمای اشراقی قرار دهند؛ مانند این نمونه:



نمی‌توان ابن‌سینا را یک فیلسوف مشائی محض دانست. درحقیقت، ابن‌سینا صاحب حکمت مشرقی نیز هست. همه حکمت مشرقی ابن‌سینا به لحاظ معرفتی به علم حضوری و شناخت نفس به خود وابسته است. درواقع، علم حضوری و اتصال به عقل فعال، دو مبنای مهم معرفت‌شناسانه حکمت مشرقی هستند (رحمتی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵-۷۹).

در پاسخ به این ادعا نکاتی بدین شرح را می‌توان مطرح کرد:

نخست، آنکه علم حضوری در یک تقسیم‌بندی، شامل دو نوع همگانی و غیرهمگانی است. علم حضوری همگانی، خود مشتمل بر آن دسته از معارفی است که دستیابی بدان‌ها به ریاضت و سیروسلوک نیازی ندارد و همگان می‌توانند به آن‌ها دست یابند؛ به دیگر سخن، همگان می‌توانند چنین تجربه‌ای داشته باشند و مثلاً حضور خود را برای خود بیابند؛ بدین سان، این‌گونه شهود یا علم حضوری، امری همگانی است و علم حضوری موردنظر ابن‌سینا را می‌توان از این سنخ به‌شمار آورد.

دوم، آنکه هدف بوعلی از بیان خودآگاهی و علم نفس به خود (برهان انسان معلق در فضا<sup>۱</sup>)، اثبات وجود نفس است که بیشتر جنبه وجودشناسی دارد.

سوم، آنکه ملاک اصلی در معرفت اشراقی، بصیرت باطنی در نتیجه ریاضت، و کشف و شهود حقیقت هستی، نه از طریق فهم حقیقت، بلکه از رهگذر یگانه‌شدن با آن و رسیدن به مقام فناست. چنین ویژگی‌ای را در معرفت‌شناسی ابن‌سینا و تعبیر وی از علم حضوری نمی‌توان مشاهده کرد. درواقع، از علم حضوری، دو تعبیر می‌توان داشت: یکی علم حضوری به معنای معرفت‌شهودی که به باطن هستی تعلق دارد و مربوط به مکاشفه و شهود فرد عارف است؛ دیگری علم حضوری بدان معنا که معلوم ما با قوای ادراکی مان مرتبط است؛ اما نه به واسطه صورت؛ مانند توجه هریک از ما به خودمان به‌عنوان «من». علم حضوری موردنظر ابن‌سینا را می‌توان منطبق با معنای دوم در نظر گرفت که در حوزه علوم رسمی ما قرار می‌گیرد و امری همگانی است و بنابراین، تعبیرکردن از آن به‌عنوان مبنای معرفت‌شناسی اشراقی بوعلی، قابل پذیرش نیست. درواقع، آنچه از نظر شیخ‌الرئیس،

---

۱. در برهان انسان معلق، ابن‌سینا حالتی را تصویر کرده است که براساس آن، قوای ادراکی انسان (حواس ظاهر و باطن) بدون فعالیت هستند. در این حالت، نفس در مقام تدبیر بدن قرار ندارد و تنها در مقام فی‌نفسه خویش است که موجودی مجرد به‌شمار می‌آید.

مصدق علم حضوری است، با شهود عرفانی تمایز آشکار دارد. شهود عرفانی، قلمروی وسیع را دربر می‌گیرد و تجربه‌ای گسترده است، از عالم اجسام، فراتر می‌رود<sup>۱</sup> و به عالم مُثُل راه می‌یابد؛ علاوه بر آن، مکاشفه یا تجربه عرفانی از طریق ریاضت حاصل می‌شود و این سیروسلوک، نیازمند برنامه عملی ویژه‌ای است؛ اما علم حضوری در فلسفه شیخ‌الرئیس، به‌رغم شخصی بودن، از نوع همگانی است و به ریاضت و تهذیب نفس نیاز ندارد؛ بلکه امری فطری محسوب می‌شود.

#### ۸. نقد دیدگاه‌های دو گروه براساس مبانی معرفت‌شهودی ملاصدرا

تفاوت‌های نظام شهودی ملاصدرا با ابن‌سینا که می‌توان از آن‌ها برای رد مدعای اشراقی و عرفانی بودن تفکر بوعلی از سوی دو گروه یادشده نیز استفاده کرد، علاوه بر موارد یادشده، در قالب چند نکته بدین شرح، قابل تبیین هستند:

الف) ملاصدرا برخی مسائل فلسفی را خارج از دسترس عقل دانسته و معتقد است به این‌گونه مسائل، تنها از طریق شهود عرفانی می‌توان دست یافت. وی مسائلی از قبیل معرفت ذات و شناخت صفات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۵)، رؤیت خداوند متعال (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۳، ص. ۲۹۷-۲۹۸)، و شناخت معاد و به‌ویژه معاد جسمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۱۶۰) را خارج از طور عقل دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص. ۴۶۱؛ ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲۳).

بر همین اساس، ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا درباره نوعی دیگر از معرفت سخن گفته است که برای حصول آن، فعالیت استدلالی صرف کفایت نمی‌کند. به گفته او: «مراد از این علم، آنچه فلسفه نامیده می‌شود و فلاسفه آن را می‌دانند، نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶، ص. ۸). ملاصدرا این‌گونه معرفت را کشف نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۱۰۱). با وجود همه این‌ها، وی روش بحثی بدون شهود و روش شهودی بدون عقل را ناقص دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۶؛ ۱۹۸۱الف، ص. ۵-۶).

---

۱. علم حضوری نزد ابن‌سینا تنها یک مصداق داشت: علم عالم به ذات خویش؛ اما در حکمت متعالیه تا شش قسم افزایش یافت: علم نفس به ذات خود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج. ۳، ص. ۳۴۴)؛ علم نفس به افعال، انفعال‌ها و قوای خود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج. ۶، ص. ۲۵۰-۲۵۳)؛ علم علت به معلول (صدرالدین شیرازی، ج. ۸، ص. ۷۴)؛ علم دو معلول یک علت به یکدیگر (صدرالدین شیرازی، ج. ۷، ص. ۲۷۸).

از نظر ملاصدرا برهان با عرفان تکمیل می‌شود و توجیه عرفان نیز توسط برهان صورت می‌گیرد. این دو قدم با قدمی دیگر تکمیل می‌شوند که عبارت از قرآن است.

ب) شهود عرفانی ملاصدرا برخلاف شناخت عقلی سینوی که بهره‌ای از عشق ندارد، آکنده از شور و عشق است و علت وصول به آن، وزش نسیم‌های لطف الهی است؛ بدون اینکه انسان بداند از کجا می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۴۷-۳۴۹). این شناخت نه به وسیله عقل، بلکه توسط قلب حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۲۵۳)، از سنخ شهود و حضور است و همراه با استکمال نفس آدمی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ج، ص. ۳۱۹-۳۲۰)؛ به دیگر سخن، معرفتی شخصی و خاص است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص. ۹-۱۳) که برای تحصیل آن، طی کردن مراحل از سیروسلوک و تهذیب نفس ضرورت دارد. این معرفت، مختص خواص است و همگان بدان دسترسی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۲۳۲). ملاصدرا مراتب مشاهده و مکاشفه را فوق مرتبه برهان دانسته است؛ بنابراین، تکیه کردن او بر شهود و علم لدنی، باعث جدایی‌اش از حکمای مشائی و به‌ویژه ابن‌سینا شده و در نتیجه توسل به این روش شهودی، فلسفه او از بسیاری از اشکالات متوجه عقل‌گرایانی همچون ابن‌سینا مصون مانده است.

ج) بوعلی نفس را وجود مجرد حادث مع البدن و ثابت در طول حیات، و علم را عراض بر نفس قلمداد کرده؛ اما ملاصدرا آن را حادث بالبدن دانسته و معتقد است نفس تکامل یافته و مراتب مجرد خیالی و عقلی را طی کرده است؛ بنابراین، رویکرد شیخ‌الرئیس به نفس نمی‌تواند آستن و زمینه‌ساز تفکر اشراقی و عرفانی باشد؛ چون در این صورت، اتحاد عاقل و معقول که از مشخصه‌های اصلی شهود عرفانی است، تحقق نمی‌یابد. در نگاه هردو حکیم، در فرایند ادراک و تعقل، مسئله ربط و نسبت صور معقوله با نفس و نیز موضوع ارتباط نفس با عقل فعال به منزله افاضه‌کننده صور عقلی، مورد توجه است؛ اما از نظر ملاصدرا نفس با صور ادراکی خویش اتحاد می‌یابد؛ در حالی که از دیدگاه ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول، ممکن نیست. استدلال شیخ در رد اتحاد عالم و معلوم، چنین است:

اگر کسی گوید که چیزی چیز دیگر شود؛ نه برسبیل استحالت از حالی به حالی دیگر، با ترکیب با چیز دیگر؛ چنان‌که از آن دو، چیز ثالثی پدید آید؛ بلکه از آن طریق که وی یک چیز بود

و چیز دیگر شود، سخنی شعری و نامعقول باشد؛ زیرا اگر هریک از دو امر، موجودند، پس دو چیز باشند جدا از یکدیگر و اگر یکی موجود نباشد، اگر اولی است...، پس آن چیز معدوم شده باشد و دیگری حادث شده، و اگر آن دومی معدوم است و اولی به حال خویش مانده است، پس هیچ حادث نشده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۴).

براساس این تعبیر که در آن، ابن سینا از اتصال نفس به عقل فعال سخن گفته (نه وحدت)، پُر واضح است که نسبت دادن تفکر یا گرایش عرفانی به وی بسیار نامعقول است. (د) برخلاف بوعلی که ادراک عقلی را از نوع حصولی می‌داند، ملاصدرا فرایند ادراک عقلی را به معنای انتقال و تعالی نفس و مُدرکاتش از عالم حس و نشئه دنیا به عالم و نشئه دیگر، و در فرایند وحدت عاقل و معقول قلمداد می‌کند؛ نه همسان با فرایند تجرید و تقشیر بعضی زواید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۷؛ ۱۳۸۳، ص. ۳۹۸-۴۶۸).

ه) از نظر ملاصدرا نفس، حقیقتی بسیط است که مراتبی دارد و این مراتب، متناظر با عوالم وجودند. نفس با حرکت جوهری و ذاتی خود، در هریک از مراتب حسی، خیالی و عقلی، با همان نوع ادراک متحد می‌شود و در این سیر تکاملی، هر لحظه، فیضی جدید را می‌پذیرد تا به مرحله تجرد برسد؛ بنابراین، ملاصدرا برخلاف ابن سینا نفس را فاعل مخترع دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۳) و گامی بزرگ در ایجاد برهان شهودی عرفانی برداشته است؛ درحالی که از نظر شیخ، فعالیت نفس در همه مراحل ادراک (برخلاف نظر گروه دوم که پیشتر ذکر شد)، از نوع تجریدی است. نفس، تنها زمینه را برای تابش نور عقل فعال و اتصال به عقل فعال فراهم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۹)؛ اما از نظر ملاصدرا وقتی نفس چیزی را تعقل می‌کند، عین صورت معقوله می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۳۳۷) و به مرتبه‌ای می‌رسد که صور مجرد عقلی را مشاهده می‌کند؛ به گونه‌ای که نفس، نسبت نوری حضوری می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۲)؛ پس در رویکرد ملاصدرا برای ادراک معقولات، نفس رشد و کمال می‌یابد تا معقولات را درک کند؛ نه اینکه طبق باور ابن سینا صور متخیله را تجرید کند و آن‌گاه نفس ناطقه به ملکه اتصال به عقل فعال دست یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۹). هرچند منظور بوعلی از این ملکه بودن نفس، تحول آن است، درواقع نفس، صرفاً قابل صور ادراکی است؛ درحالی که ملاصدرا بر فاعلیت نفس، و اتحاد نفس و صور تأکید کرده؛ بنابراین، طبق

دیدگاه ملاصدرا نفس می‌تواند از شهود عقلی فراتر رود و با شهود قلبی و عرفانی، ریاضت نفس و سیروسلوک، افق‌هایی جدید را پیش‌روی خود ببیند. در این نقطه، عقل و شهود یا برهان و عرفان در یک مسیر قرار می‌گیرند و می‌توانند با هم سازگاری یابند. درواقع، نه طرح برهان به‌منظور طرد کشف است و نه کشف، عرصه برهان را تنگ می‌کند.

و) در معرفت‌شهودی ملاصدرا آگاهی و شناخت به‌عنوان یک امر وجودی (نه مقوله‌ای ماهوی) در ساحات متفاوت نفس، به‌مثابه صور ادراکی، معلومات بالذات نفس و بلکه عین نفس هستند. جمیع صورت‌های مُدرکه از معقول تا محسوس، همه به‌واسطه علم حضوری نزد نفس حاضر و بلکه شأنی از شئون نفس‌اند و آن‌ها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست. درحالی که نوع رویکرد ابن‌سینا به مسئله نفس و عقل فعال و درواقع، هدف متعالی نفس، در تعامل با ابزارهای ادراکی و اتصال به عقل فعال خلاصه می‌شود و چنان‌که قبلاً گفتیم، ضرورت متافیزیکی دارد و امری همگانی است؛ بنابراین، مدعای گروه دوم از محققان، یعنی حرکت استکمالی نفس و اشتداد نفس نمی‌تواند شاهدی بر عرفانی‌بودن تفکر شیخ‌الرئیس باشد؛ زیرا در معرفت‌شناسی ابن‌فلسوف، حرکت نفس برای ادراک صور خیالی و حدسی، صرفاً از نوع تجریدی و انتزاعی است و نمی‌توان آن را به‌عنوان زمینه‌ساز شهود اشراقی پذیرفت. شاهد این مدعا، این سخن ملاصدراست که در آن، با انتقاد از مشائیان و منکران اتحاد عالم و معقول گفته:

چگونه ممکن است نفوس انسانی از ابتدای آفرینش آن‌ها که حالتی بالقوه برای ادراکات حسی و تخیلی و عقلی دارند، به‌گونه‌ای تغییر نیابد که بتوان یک شیء از اشیا که در اوایل فطرت و آفرینش بر آن‌ها صادق نبود را به‌نحو ذاتی بر آن‌ها حمل نمود؟ این بدان معناست که نفوس انبیای عظام (ع) و اطفال از لحاظ تجوهر ذات انسانی و حقیقت ذات در درجه یکسانی باشند و اختلاف آن‌ها فقط در عوارض غریب لاحق به وجود آن‌ها محدود شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ ج، ص. ۳، ص. ۲۷۳).

شاهد دیگر آن است که ملاصدرا در مبحث اتحاد عاقل و معقول، نظریه ابن‌سینا را عامی محسوب کرده و در رد آن گفته است: «احساس، آن‌گونه که حکمای عامی پنداشته‌اند، نیست. آن‌ها پنداشته‌اند احساس، تجریدکردن صورت محسوس از ماده و عوارض مقارن با آن

است؛ درحالی که انتقال صورت‌های منطبع در ماده با هویت خود از ماده به غیرماده ناممکن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ج، ج. ۲، ص. ۳۱۷-۳۱۶).

بنابراین، ملاصدرا با انقلابی که در فعالیت ادراکی نفس و گستره آن برمبنای اصالت وجود و حرکت جوهری به وجود آورد، منازل و مراتب فراوانی را برای نفس قائل شد که از نظر او تنها با مشاهده و حضور، قابل درک‌اند؛ به گونه‌ای که وی عبارت‌ها را از بیان آن، قاصر دانسته است. درواقع، ملاصدرا به درستی، باب مشاهده ملکوت درحوزه فلسفه را گشود و باعث شد اوج حکمت اشراقی و عرفانی در حکمت متعالیه به منصفه ظهور برسد. به تعبیر او: «اگر مانعی از جانب نفس و حجابی از غلظت طبع نباشد، کبریت نفس هر شخص به اندازه سعی و حرکت باطن خویش مستعد است تا شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت، آن را مشتعل سازد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ج، ص. ۳۸۵)؛ به همین دلیل، ملاصدرا شیخ را به رغم داشتن استعدادی خدادادی برای دستیابی به عالی‌ترین فن، یعنی فلسفه، به سبب گرایش به فن پزشکی و حرفه‌ای بودن کارش محکوم کرده و نتایج نگرش او را فلسفه‌ای ناقص و پر از تردید و نبود اطمینان شمرده است.

از این روی، صدرالمآلهین بعد از آگاهی از این مسئله که استدلال عقلی محض نمی‌تواند شناختی قطعی و فراگیر ایجاد کند، به تهذیب نفس، عبادت و سلوک الی الله، یعنی به عرفان روی آورد و با همگام کردن برهان و عرفان (عقل و شهود)، نظامی جدید را بنیان نهاد که علاوه بر فلسفه و حکمت پیشین، ابتکاراتی جدید را نیز در خود داشت؛ بدین ترتیب، بسیاری از اختلافات فلسفه و عرفان که در زمان ابن‌سینا وجود داشت، با ابتکار ملاصدرا و همراهی برهان و شهود حل شد و این نتیجه به دست آمد که روش استدلالی و کشف و شهود اشراقی در نهایت به یک حقیقت می‌رسند؛ بنابراین، از نظر ملاصدرا برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفتی ندارد و فلسفه فاقد تجارب شهودی و عرفان محض بدون گرایش فلسفی، محکوم است. شهود از نظر ملاصدرا در مرحله نهایی خود، نوعی برهان و بلکه عالی‌ترین برهان به شمار می‌آید.

### نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این مقاله گفتیم:

الف) برخلاف باور کسانی که کوشیده‌اند نظام فلسفی ابن‌سینا را مبتنی بر دو روش مشائی و اشراقی تقسیم‌بندی کنند، این فیلسوف نه ادعای عرفان داشته و نه از شهود قلبی به‌عنوان منبع معرفتی استفاده کرده؛ بلکه در تقریر اندیشه‌های عرفانی، با لحنی فلسفی سخن گفته است.

ب) عرفان منتسب به ابن‌سینا از نوع تحلیل و تفسیر حقایق هستی و قبض و بسط تجلیات حق است؛ نه از نوع عرفان خراباتی و خانقاهی؛ بنابراین، سه نمط آخر *الإشارات* و *التنییحات*، نوعی فلسفه عرفان محسوب می‌شود.

ج) مسائلی همچون قوه حس مشترک و قوه خیال، مراتب عقل و اتصال به عقل فعال در نظام معرفت‌شناسی سینوی، همان اصول ارسطویی و مشائی با صبغه‌ای دینی و اسلامی هستند و بنابراین، ضرورت آن‌ها از نوع متافیزیکی است و اموری همگانی به‌شمار می‌آیند؛ درحالی که عرفان، جنبه خصوصی و شخصی دارد.

د) در نظام اشراقی ملاصدرا نقش قوه خیال با آنچه مورد نظر ابن‌سیناست، تفاوت اساسی می‌یابد و اتصال نیز به اتحاد تبدیل می‌شود که از ضروریات معرفت عرفانی است.

ه) رسایل تمثیلی بوعلی، نوعی معرفت‌شناسی عقلی هستند و او در آن‌ها از عقل استدلالی و متافیزیکی فراتر نرفته است.

و) علم حضوری در فلسفه ابن‌سینا به‌رغم شخصی بودن، از نوع همگانی است و به ریاضت و تهذیب نفس نیازی ندارد؛ بلکه امری فطری و بیشتر دارای کارکرد وجودشناسی است.

ز) در نظام شهودی و اشراقی صدرالمآلهین، ضرورت فرارفتن از عقل و ارجاع محور معرفت از عقل نظری و فکر و نبوغ به ریاضت عملی نفس و شهود و حضور عوالم وجود از طریق ارتقای مراتب وجودی نفس به عالم مثال و ملکوت، و اتحاد (نه اتصال) نفس با این عوالم، معرفت شهودی و حکمت اشراقی به اوج خود می‌رسد؛ حال آنکه این امر در مراحل فکری ابن‌سینا دیده نمی‌شود.

ح) شیخ‌الرئیس هیچ‌گاه در یافتن حقایق ادعا نمی‌کند: «خود مشاهده کردم یا چنین یافتم»؛ بلکه تنها از طریق بحث و استدلال پیش می‌رود؛ درحالی که ملاصدرا در مواضع بسیاری از آثارش بر کشف و شهود خود اذعان کرده و از یافته‌های شهودی‌اش به‌عنوان داده‌ها و مقدمات بهره گرفته است. از نظر این فیلسوف، استدلال عقلی محض نمی‌تواند

شناختی قطعی و فراگیر ایجاد کند؛ بنابراین، وی به تهذیب نفس، عبادت و سلوک الی الله، یعنی به عرفان روی آورد و با همگام کردن برهان، عرفان (عقل و شهود) و قرآن، نظامی جدید را بنیان نهاد.

### منابع

- ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۳۸۷). *تهافت التهافت* (حسن فتحی، مترجم). تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۸). *رساله فیض الهی* (ضیاءالدین درّی، مترجم). تهران: کتابخانه مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱). *رساله نفس* (موسی عمید، مصحح). تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق و مقدمه نویس). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴ الف). *المنطق المشرقیین*. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴ ب). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش پزوه، ویراستار و مقدمه نویس). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، محقق و تعلیقه نویس). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها* (حسن ملکشاهی، مترجم و شارح). تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الإشارات و التنبیها* (خواجه نصیرالدین طوسی و کریم فیضی، شارحان). قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹ الف). *حی بن یقظان* (ابوعبید جوزجانی، مترجم و شارح). در: هانری کربن. *ابن سینا و تمنین عرفانی* (ان شاء الله رحمتی، مترجم). تهران: سوفیا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹ ب). *رسالة الطیر* (شهاب الدین یحیی سهروردی، مترجم). در: هانری کربن. *ابن سینا و تمثیل عرفانی* (ان شاء الله رحمتی، مترجم). تهران: سوفیا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰). *الهیات از کتاب شفاء* (ابراهیم دادجو، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). *الإشارات و التنبیها* (خواجه نصیرالدین طوسی، شارح) (جلد ۲). تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء: الطبیعیات* (جلد ۲: کتاب النفس) (ابراهیم مدکور، مقدمه نویس). قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.



ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *منطق المشرقیین*. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ق). *الإشارات والتنبيهات* (سليمان دنيا، محقق). بيروت: النعمان. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). *النفس من كتاب الشفاء* (حسن حسن زاده آملی، محقق). قم: مركز النشر التابع المکتب الإعلام الإسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۵). *الشفاء: النفس* (ابراهيم مذكور، محقق). مصر: الهيئة المصرية. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۷). *الإنصاف* (صمن كتاب ارسطو عند العرب). كويت: وكالة المطبوعات.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۹). *القانون في الطب* (امين الفناوى، حاشیه نویس) (جلد ۱). بيروت: دار الكتب العلمی.

اخوان الصفا (۱۴۲۶ق). *رسائل إخوان الصفا و خلمان الوفا* (۴ج). بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ارسطو (۱۳۷۸). *منطق* (ميرمس اللسن اديب السلطانی، مترجم). تهران: نگاه. تامر، عارف (۱۹۵۷). *حقیقه إخوان الصفا و خلمان الوفا*. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۲). *لوايح* (يان ریشار، مصحح). تهران: اساطیر. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شناخت شناسی در قرآن*. تهران: مركز نشر فرهنگي رجا. جوزجانی، ابو عبید (۱۳۸۹). *شرح بر حی بن یقظان*. در: هانری کرین. *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. تهران: سوفیا.

خراسانی، شرف الدین (۱۳۶۴). *ابن سینا*. در: کاظم موسوی بجنوردی. *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: بی نا.

*خردنامه* (۱۳۸۶). گفت وگو با دکتر دینانی. ۲۰، ۵۳. داوودی، علی مراد (۱۳۸۷). *عقل در حکمت مشاء: از ارسطو تا ابن سینا*. تهران: حکمت. راس، سر ویلیام دیوید (۱۳۷۷). *ارسطو* (مهدی قوام صفری، مترجم). تهران: فکر روز. رحمتی، ان شاء الله (۱۳۸۶). *بنیاد معرفت شناسانه حکمت مشرقی*. *نشریه اطلاعات حکمت و معرفت*، ۲(۱۰)، ۷۵-۷۹.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم* (کریم فیضی، مصحح). قم: مطبوعات دینی. شوان، فریتویف (۱۳۸۳). *اسلام و حکمت خالده* (فروزان راسخی، مترجم). تهران: هرمس.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰). کسر أصنام الجاهلیة. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). شواهد الربوبية (سید جلال‌الدین آشتیانی، تعلیقه نویس، مصحح و مقدمه نویس). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴). المظاهر الإلهية (سید حمید طیبیان، مترجم و تعلیقه نویس) (چاپ ۱). تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول کافی (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱). مفاتيح الغیب (محمد خواجه‌ای، مترجم و تعلیقه نویس) (چاپ ۲). تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). رسالة سه اصل (محمد خواجه‌ای، مصحح) (چاپ ۱). تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة (رضا اکبریان، مصحح و محقق) (جلد ۹). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة (مقصود محمدی، مصحح و محقق) (چاپ ۳). تهران: بنیاد اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۱ق). تفسیر القرآن (محمد خواجه‌ای، مصحح). قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ف). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (جلد ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ب). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (جلد ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ج). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (جلد ۱-۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰). أسفار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۵۲). کلیات (غلام‌حسین جواهری، به‌کوشش). تهران: کتاب‌فروشی محمودی.

- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۲). نوس: دانش علمی برهان‌ناپذیر و ملکه معرفتی ارسطو (بخش نخست). نشریه فلسفه، ۴۱(۲)، ۲۹-۴۶.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۳). نوس: دانش علمی برهان‌ناپذیر و ملکه معرفتی ارسطو (بخش دوم). نشریه فلسفه، ۴۲(۱)، ۱۰۱-۱۱۴.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (سید جلال‌الدین آشتیانی، به کوشش). تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف (محمد خواجوی، مترجم). تهران: مولی.
- کرین، هانری (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی (سید جواد طباطبایی، مترجم). تهران: توس.
- کرین، هانری (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه اسلامی (جواد طباطبایی، مترجم). تهران: کویر.
- کرین، هانری (۱۳۸۷). ابن سینا و تمثیل عرفانی (ان‌شاءالله رحمتی، مترجم). تهران: سوفیا و بنیاد علمی - فرهنگی بوعلی سینا.
- کرین، هانری (۱۹۷۶). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: نشر شاهنشاهی.
- گون، رنه (۱۳۷۹). نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم (دل‌آرا قهرمان، مترجم). تهران: نشر آبی.
- موحد، صمد (۱۳۷۴). سرچشمه‌های حکمت اشراق (چاپ ۱). تهران: فراروان.
- نجاتی، محمد؛ و بهشتی، احمد (۱۳۹۲). ادراکات شهودی نفس در حکمت سینوی در برخی پیامدهای معرفت‌شناختی آن. حکمت سینوی، ۵۰، ۴۱-۵۶.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹). نظر متفکران مسلمان درباره طبیعت. تهران: خوارزمی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه اسلامی (جواد طباطبایی، مترجم). تهران: کویر.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۸). نیاز به علم مقدس (حسین میان‌داری، مترجم). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۰). معرفت و امر قدسی (فرزاد حاجی میرزایی، مترجم). تهران: فرزانه روز.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۱). معرفت و معنویت (ان‌شاءالله رحمتی، مترجم). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران (سعید دهقانی، مترجم). تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴). مجموعه مقالات (محمدامین شامجویی، گردآورنده و تدوین‌کننده). تهران: حقیقت.

نصر، سید حسین (۱۳۸۶). معرفت جاودان (سید حسین حسینی، به اهتمام). تهران: مهر نیوشا.  
نصر، سید حسین (۱۳۸۸). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.  
نصر، سید حسین (۱۳۸۹). سنت عقلانی اسلامی در ایران (سعید دهقانی، مترجم) (چاپ ۳). تهران: قصیده سرا.

نصر، سید حسین؛ و قربانی فرد، جعفر (۱۳۷۷). آشنایی با سنت عرفانی. تردید، ۱، ۱۹-۲۱.  
یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (مهدی علی پور، محقق و نگارنده) (جلد ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Jonathan Barnes, Editor). Sixth Printing, Princeton University Press.
- Barnes, J. (1993). *Aristotle Posterior Analytics: Translated with a Commentary* (2nd Edition). Oxford University Press.
- Caston (2009). Phasia and Thought. In: *A Companion to Aristotle; Georgios Anagnostopoulos*. Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell.
- Corbin, H. (1954). *Avicenne et le Récit visionnaire*. Paris.
- Edwards, P. (ed) (1972). *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4). London and New York: Macmillan and Free Press.
- Gardet, L. (1952). *La Connaissance Mystique Chez Ibn Sinâ et ses Présupposés Philosophiques*. Institut Français D'archéologie Orientale, Le Caire.
- Gardet, L. (1958). *Thème et Textes Mystiques*. Recherche de Critères Enmystique Comparée, Paris.
- Gutas, D. (2010). *İbni Sina'nın Mirası*. Ter: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Reese, W. L. (1996). *Dictionary of Philosophy and Religion* (2nd Edition). New Jersey: Humanities Press.
- Runes, D. D. (ed.) (1962). *Dictionary of Philosophy* (2nd Edition). Paterson/ New Jersey: Littlefield, Adams and Co.