



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال هفدهم، شماره ۴۰، بهار ۱۴۰۴

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۶-۱۲۷

فیلسوف در چشم صوفی؛ جایگاه ابن سینا در اندیشه شیخ علاءالدوله سمنانی*

قاسم رؤفی^۱، قدرت الله خیاطیان^۲، عظیم حمزئیان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

چکیده

مقاله حاضر به بررسی دیدگاه‌های شیخ علاءالدوله سمنانی، فقیه و عارف قرن هفتم و هشتم هجری، در نقد ابوعلی سینا و حکما می‌پردازد. سمنانی با رویکردی توصیفی - تحلیلی، مبانی فلسفی و عرفانی را بررسی می‌کند. این پژوهش با استفاده از شیوه تحقیق کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی انجام شده و هدف آن ارائه دیدگاه سمنانی به عنوان یک صوفی درباره ابوعلی سینا به عنوان یک فیلسوف است. سمنانی در نقد نظریات مختلف در زمینه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی، انتقادات جدی به آرای ابوعلی سینا وارد کرده و او را در زمره حکما و پیروان حکمت یونانی قرار می‌دهد. به اعتقاد سمنانی، سخنان حکما در بسیاری موارد غلط و بی‌اساس است که بیشتر بر مبنای عقل و برخلاف مذهب سنت و جماعت است. سمنانی در چهار مسئله کلیدی، شامل علم خدا به جزئیات، قدیم بودن عالم، انکار معاد جسمانی و تنعم و تألم روح در قیامت، به مناظرت با آرا و اندیشه‌های

* شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.49421.2656

۱. دانشجوی دکتری، تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، ایران: ghasem.raufi@semnan.ac.ir

۲. استاد گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول): khayatian@semnan.ac.ir

۳. دانشیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران: ahamzeian@semnan.ac.ir

ابن سینا می‌پردازد و براساس مشی کلامی و عرفانی خود به آن‌ها پاسخ می‌دهد. در بررسی آرای سمنانی و ابن سینا، تفاوت‌های بنیادینی در رویکردهای کلامی و فلسفی آن‌ها مشهود است. سمنانی، به‌عنوان یک عارف و متکلم، بر آموزه‌های دینی تأکید می‌کند و علم خدا را جامع و حادث بودن عالم را می‌پذیرد، در حالی که؛ ابن سینا با تفسیر کلی از علم خدا و تأکید بر پیچیدگی‌های حدوث و معاد روحانی، رویکردی فلسفی و آزاداندیشانه دارد.

کلیدواژه‌ها: علاءالدوله سمنانی، ابوعلی سینا، عرفان، فلسفه، معاد، روح، علم خدا، قدیم‌بودن عالم.

مقدمه

در گستره تاریخ اسلام، از همان آغاز، گروه‌های گوناگونی چون متکلمان، فلاسفه، عرفا و فقها، هریک به فراخور حال، در وادی معرفت گام نهاده‌اند. برخی در پی شریعت، برخی در طلب فلسفه و گروهی دیگر شیفته عرفان بوده‌اند. در این میان، کسانی نیز کوشیده‌اند تا این جویبارهای معرفت را به هم پیوند زنند و دریایی از حقیقت بیافرینند. هرچند هر گروهی راه خود را برگزیده، ولی همه در جست‌وجوی حقیقتی یگانه بوده‌اند که در پس پرده‌های ظاهر نهان است. رشد و گسترش هر یک از این علوم، خصومت را در بین مخالفان آن بیشتر می‌کرد. گاه سازشی در راستای راهبرد سیاسی حاکمیت در میانشان ایجاد می‌شد و گاه منازعه‌ای سهمگین به دلیل ساختارهای فکری متفاوت در بینشان شکل می‌گرفت و این ناشی از این موضوع بود که هریک از این گروه‌ها به دنبال یک بُعد از حقیقت هستند. در این میان، ابن سینا به‌عنوان یکی از چهره‌های برجسته فلسفه اسلامی، تأثیری عمیق بر جریان‌های فکری پس از خود گذاشت. شیخ علاءالدوله سمنانی نیز به‌عنوان عارفی نامدار، با نگاهی انتقادی به آرا ابن سینا، تلاش کرد تا جایگاه فلسفه را در نسبت با عرفان و شریعت بازتعریف کند.

علاءالدوله سمنانی (۷۳۶ - ۶۵۹ق) فقیه، متکلم، مفسر، شاعر و عارف قرن هفتم و هشتم هجری، در زمینه نظریه وحدت وجود ابن عربی با نظراتی متنوع و انتقادی شناخته می‌شود. او در آثار خود به تحلیل و بررسی دیدگاه‌های مختلف در حوزه‌های کلامی، فلسفی و

عرفانی می‌پردازد. تأثیر عمیق سمنانی بر طریقت تصوف و ادبیات عرفانی در عصر خود و دوره‌های بعدی غیرقابل انکار است؛ به‌عنوان نمونه، تأثیرات او بر خواجه محمدپارسا (وفات ۸۲۲ق) در زمینه لطایف سبعة و همچنین بر میرسید علی همدانی (وفات ۷۸۶ق) از جمله مصادیق بارز این تأثیرگذاری به شمار می‌روند. این تأثیرپذیری توسط مریدان وی و آثار مکتوب خود شیخ، نقشی اساسی در شکل‌گیری و تداوم آموزه‌های تصوف ایفا کرده است.

انتقادات وی محدود و منحصر به ابن عربی نبوده و به فراخور اندیشه و سلوک رفتاری، نسبت به گروه‌ها و نحله‌های فکری مختلف انتقاداتی داشته است. وی بعد از روی‌گردانی از دربار و پوشیدن لباس اهل صلاح و با هدف دوری از تقلید صرف، به بررسی اعتقادات هر فرقه پرداخت تا به شناختی عمیق نسبت به ایشان دست یابد و در این راستا، با اصول اعتقادی حکمای هند، روم، ترک، فارس و عرب آشنا شد (Martini, 2017: 227).

علاءالدوله سمنانی در آثار متنوع و متعدد خود، گاهی به اقوال و عقاید شخصیت‌های مهم عرفانی پرداخته و نظرات خود را به‌صورت مبسوط یا موجز بیان کرده است. وی انتقادات تندی نسبت به ابن عربی در زمینه نظریه وحدت وجود مطرح می‌کند؛ درحالی که نسبت به مولوی رویکردی ملایم‌تر اتخاذ می‌نماید (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۶۰). یکی از شخصیت‌های نامقبول در اندیشه سمنانی، ابن سینا است که وی نظر مثبتی درباره او ندارد و در مواضع مختلف به برخی آرای او انتقادات جدی وارد می‌آورد. سمنانی، ابوعلی سینا را در زمره حکما قرار داده و به نقد دیدگاه‌های او می‌پردازد که این امر نشان‌دهنده موضع انتقادی سمنانی نسبت به فلسفه‌های رایج در زمان خود است. علاءالدوله سمنانی در ضمن برخی از آثار خود و همچنین بخش نخست رساله الوارد الشارد الطارد شبهه المارد^۱ را به نقد افکار ابن سینا درباره بیان اختصاص داده است.

البته قبل از شیخ سمنانی، ابو حامد غزالی (وفات: ۵۰۵ق.) در اثر مشهور خود، تهافت

۱. نسخه‌ای از این رساله در ایران موجود نیست؛ ولی نویسنده‌ای به نام Giovanni Maria Martini در ضمن کتاب خود به نام «Alā' al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power» نسبت به تصحیح و چاپ این رساله و مقایسه آن با رساله دیگری به نام «زین المعتقد لزلین المعتقد» از شیخ علاءالدوله سمنانی، اقدام نموده است.

الفلسفه، انتقادات مشابهی را نسبت به فلسفه ابن سینا مطرح کرده است. غزالی در این کتاب به نقد رویکردهای فلسفی و نظریات ابن سینا می‌پردازد و به چالش‌های اساسی در مبانی فلسفی او اشاره می‌کند. وی به بررسی تناقضات و نواقص موجود در فلسفه ابن سینا می‌پردازد و بر این نکته تأکید می‌کند که برخی از نظریات او با اصول دینی و کلامی سازگاری ندارد. این رویکرد غزالی، به نوعی پیش‌درآمدی برای نقدهای بعدی شیخ سمنانی به شمار می‌رود و نشان‌دهنده استمرار و گسترش مباحث فلسفی در جهان اسلام است.

سمنانی در خلال مکاشفه‌ای، به اثری از غزالی اشاره می‌کند که به دلیل نام‌بردن بسیار از ابن سینا در آن، سبب از بین رفتن خلوص مکاشفه می‌شود. مقصود از آن مکاشفه این بود که نشان دهد ارواح بزرگان چگونه تحت تأثیر قرار می‌گیرند و متألم می‌شوند. این موضوع به ویژه در مورد مسلمانی که به سخنان حکمت گوش می‌دهد یا آن‌ها را می‌خواند، قابل توجه است. انتقادی که در اینجا مطرح می‌شود، نه به خاطر نادرست بودن سخنان امام غزالی، بلکه به دلیل وجود مطالبی از ابوعلی سینا در رساله‌ای خاص است. این مطالب به گونه‌ای در متن گنجانده شده‌اند که به نظر می‌رسد ترکیب آن‌ها در صفحات مختلف رساله، تأثیر عمیقی بر روح و روان شنونده می‌گذارد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۱۹).

در فرهنگ اسلامی، فلسفه و حکمت در واقع به نوعی مترادف یکدیگرند با این تفاوت که معنای عام‌تری برای حکمت نسبت به فلسفه وجود دارد و مفهوم علم را به نحو اعم نیز شامل می‌شود (صفا، ۱۳۹۲: ۱۸۱). منشأ این دو علم از یونان اخذ شده است. این دو علم در نزد صوفیان فاقد اعتبار است؛ زیرا اصل مکتب تصوف، رهایی و نیل به اشراق دل است (طاهری، ۱۳۹۹: ۲۱۱). در طول تاریخ انتقادات بسیاری نسبت به این گروه‌ها شکل گرفت و افرادی مانند فخر رازی، بر تمامی مسائل فلسفی خط باطل کشیدند و عقیده یونان‌ستیزی باعث شده بود تا بسیاری گمان کنند تمام آنچه ابن سینا در آثارش شرح کرده، منشأ یونانی دارد با آن که برخی از مواردی که مورد اختلاف متکلمان قرار گرفت، عقایدی بود که ابن سینا خود ابداع کرده بود.

سمنانی در برخی موارد آرا و عقاید حکما را تأیید می‌کند؛ ولی آن را دلیلی بر رستگاری ایشان نمی‌داند: «اگرچه حکما، بعضی چیزها را نیک فهم کرده‌اند و مطابق واقع

تقریر کرده و من ایشان را در آن انصاف داده و تحسین کرده؛ اما ایشان را در قیامت هیچ سود نمی‌کند؛ چه آن به دین تعلق ندارد. اما آنچه به دین تعلق دارد و انبیا علیهم الصلاة و السلام به عقل منور به نور الله دریافته‌اند و تقریر کرده، آن را رد می‌کنند و به دوزخ می‌افتند» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۲۰).

آثار و اندیشه‌های ابن سینا، فیلسوف و دانشمند اسلامی، همواره موضوع تحلیل‌ها و نقدهای گوناگونی بوده است. برخی او را فیلسوفی مرتد می‌دانند که نظراتش با آموزه‌های سنتی اسلام در تضاد است، در حالی که عده‌ای دیگر معتقدند که او گرایش‌های عرفانی دارد. آثار او، به‌ویژه در «اشارات و تنبیهات»، نشان‌دهنده جست‌وجوی عمیق او برای درک حقیقت و ارتباط با خداوند است. در همین راستا، دینانی در کتاب *دفتر عقل و آیت عشق* به بیان و نقد نظرات مختلف درباره گرایش یا مخالفت ابن سینا با عرفان و عارفان می‌پردازد و معتقد است که توجه ابن سینا به عرفان و تصوف به یک مرحله معین از زندگی‌اش محدود نمی‌شود.

این توجه از آغاز جوانی او به حکمت اشراقی و مسائل عرفانی وجود داشته و در آثار دوره جوانی و کهن سالی‌اش قابل مشاهده است. نکته مهم در آثار ابن سینا این است که او هرگز خردگرایی را مورد تردید و انتقاد قرار نداده و تنها حدود و قلمرو آن را تبیین کرده است. او تلاش کرده است از طریق خردگرایی به اثبات مرحله‌ای پردازد که در ورای خردگرایی قرار دارد (دینانی، ۱۳۸۰: ۱۵۶). عابدی هم‌داستان با دینانی معتقد است که ابن سینا با تکیه بر برهان و با اتکا به منطق و عقل، می‌خواهد «عرفان» را براساس «برهان» پایه‌ریزی کند (جابری، ۱۳۸۰: ۱۴۱). به بیانی دیگر ابن سینا نه تنها به عرفان نظری، بلکه به عرفان عملی نیز علاقه‌مند بوده و کوشیده است تا با بیان، توجیه و ترغیب دیگران، این مسیر را تبیین کند. با این حال، درباره میزان پیشرفت او در عرفان عملی و کسب درجات و مقامات عارفانه، شواهد قطعی و مسلمی در دست نیست. براساس پژوهش‌های موجود، می‌توان ادعا کرد که وی به مرحله «یقظه» یا «هوشیاری عرفانی» که نخستین مرحله سیر و سلوک عملی است، دست یافته، اما میزان پیشرفت او در این مسیر به‌طور دقیق مشخص نیست (خیاطیان، ۱۳۸۱: ۱۵-۱).

هدف این پژوهش ارزیابی دیدگاه علاءالدوله سمنانی به‌عنوان یک عارف، درباره

ابوعلی سینا به عنوان یک فیلسوف است. برای دستیابی به این هدف، در ابتدا به طور مختصر به دیدگاه‌های کلی سمنانی درباره فیلسوفان پرداخته می‌شود. سپس به این پرسش پاسخ داده می‌شود که سمنانی در چه زمینه‌هایی به نقد ابوعلی سینا پرداخته است و نظر او در مورد این فیلسوف چیست. این بررسی و ارزیابی، به درک بهتر تعامل میان عرفان و فلسفه در اندیشه سمنانی کمک خواهد کرد.

پیشینه و سؤالات پژوهش

در گستره تاریخ اندیشه اسلامی، مجادلات میان متکلمین، فلاسفه و عرفا، جلوه‌ای از تفاوت‌های ژرف در روش‌ها و غایت‌های این سه جریان فکری است. متکلمین، باتکیه بر نص و عقل، در پی پاسداری از حریم شریعت و تبیین عقاید دینی بودند. فلاسفه با ابزار برهان و استدلال عقلی، به جست‌وجوی حقایق هستی پرداختند، و عرفا باتکیه بر کشف و شهود، راه سیر و سلوک را برای وصول به حقیقت برگزیدند. این تقابل‌ها در مسائلی چون نسبت عقل و وحی، معاد و علیت، به اوج خود رسید؛ اما در عین حال، گاه به تعامل و هم‌نوایی نیز انجامید؛ چنان که اندیشمندانی چون ابن عربی کوشیدند تا میان این سه راه، پیوندی ناگسستنی برقرار کنند و حقیقت واحد را در آینه این سه مشرب بنمایانند.

در گستره پژوهش‌های فراوانی که پیرامون ابن سینا و اندیشه‌های ژرف او انجام گرفته است، به برخی از این جستارهای مرتبط با این پژوهش در ذیل اشاره می‌شود؛ با این حال، در میان این همه کاوش، هیچ‌یک به طور ویژه به نقد و بررسی جایگاه ابن سینا از منظر شیخ علاءالدوله سمنانی پرداخته‌اند.

مصطفی‌پور در مقاله خود با عنوان «تحلیل و بررسی علم خدا به جزئیات از منظر ابن سینا» به تبیین علم خدا به اشیا می‌پردازد و می‌گوید که ابن سینا این علم را به صورت کلی و از طریق صور علمی که از ذات او فراتر است، توضیح می‌دهد. وی به نقد این دیدگاه نیز پرداخته و اشکالاتی چون ناسازگاری با بساطت ذات واجب و مسئله صدور کثیر از واحد را مطرح می‌کند (مصطفی‌پور، ۱۳۸۹: ۷۰-۵۱).

پژوهنده نیز در مقاله «حل تناقض در دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی» به بررسی تناقضات موجود در آثار ابن سینا می‌پردازد. او معاد جسمانی را در برخی آثار پذیرفته، اما

در کتاب/صحویه آن را انکار کرده و تنها معاد روحانی را تأیید می‌کند. نویسنده با تحلیل عبارات ابن سینا، تلاش می‌کند تا این تناقض را حل کند و نشان دهد که ابن سینا معاد جسمانی را به شرع واگذار کرده و عقل را در درک آن ناتوان می‌داند (پژوهنده، ۱۴۰۲: ۲۴۱-۲۲۳).

خوشدل روحانی نیز در مقاله «حدوث عالم از نظر ابن سینا» به بررسی آفرینش و حدوث عالم می‌پردازد. او با استناد به دلایل عقلانی، رابطه بین واجب‌الوجود و ممکنات را تبیین کرده و بر اهمیت عقل در درک حقیقت وجود تأکید می‌کند. تحلیل‌های او به‌ویژه در زمینه زمان و مکان، نقش کلیدی در فهم فلسفه اسلامی و تطورات بعدی آن داشته است (خوشدل روحانی، ۱۳۸۷: ۲۲-۱) و در نهایت، زمانیها نیز در مقاله «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا با تأکید بر نفس نباتی و حیوانی» معتقد است که ابن سینا نفس را جوهر مستقلی می‌داند که از بیرون به بدن افزوده می‌شود و نوعی دوگانگی میان نفس و بدن قائل است (زمانیها، ۱۳۹۷: ۱۳۰-۱۱۵).

این جستار با بهره‌گیری از روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای، در پی آن است تا اندیشه‌های ابن سینا را در آثار شیخ علاءالدوله سمنانی به دقت واکاوی نماید و تأثیرات فلسفی او را بر عرفان سمنانی، همراه با نقدهای وی، تبیین و تحلیل کند. پرسش اصلی این پژوهش آن است که نقدهای شیخ علاءالدوله سمنانی بر آراء ابن سینا چه بوده است. همچنین، سمنانی به کدام‌یک از مسائل فلسفی ابن سینا انتقاد وارد کرده و چه پاسخی را در برابر آن‌ها ارائه داده است.

طرح بحث

۱. حکما در اندیشه شیخ علاءالدوله سمنانی

شیخ علاءالدوله سمنانی حکما را پیروان و شارحان حکمت یونانی می‌داند و معتقد است که در زمان پیامبر و خلفای اربعه، از حکمت یونان صحبتی به میان نمی‌آمد. به عقیده وی، پس از این دوره، شیطان علم حکمت را در باطن برخی منحرفان القا کرد و موضوعاتی چون قضا و قدر به تدریج در میان مسلمانان رواج یافت. سمنانی بر این باور است که بددینان در لباس مسلمانان، به ترویج حکمت پرداختند تا مردم را از پیروی انبیا بازدارند (سمنانی،

۱۳۴ / فیلسوف در چشم صوفی؛ جایگاه ابن‌سینا در اندیشه شیخ علاءالدوله سمنانی / رؤفی و ...

۱۳۶۶: ۲۲۱). سمنانی به شدت به حکما انتقاد می‌کند و آن‌ها را دارای سخن‌های غلط و بی‌اصل می‌داند. او توصیه می‌کند که برای حفظ دین، نباید با حکما مصاحبت کرد؛ زیرا سخنان آن‌ها حجابی بر حقایق دینی ایجاد می‌کند (همان: ۲۱۷).

به اعتقاد او، حکما در مسائل دینی دچار اشتباه شده و مستحق عذاب ابدی هستند (همان: ۲۲۱). با این حال، سمنانی در برخی موارد، نظرات حکما را تأیید می‌کند. او در موضوع «حصر ممکنات و جوهر مفارق و غیرمفارق» معتقد است که ممکنات به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که زیر طور عقل هستند و گروهی که بالای آن قرار دارند و تنها با نور الهی قابل درک‌اند. او سخن حکما درباره ممکنات زیر طور عقل را نزدیک به واقع می‌داند (همان: ۲۰۲).

سمنانی اختلاف میان متکلمان و فیلسوفان را ناشی از عدم انصاف آن‌ها در مواجهه با یکدیگر می‌داند. به عقیده وی، اگر هر یک به دیدگاه‌های دیگری انصاف بورزند، از جهل و گمراهی‌هایی خواهند یافت (همان: ۲۰۲). او به سخنی از شیخ شهاب‌الدین سهروردی اشاره می‌کند که وضعیت فیلسوفان در مواجهه با مسائل عقل مشابه کودکانی است که نمی‌توانند درک کنند. انکار انبیا توسط حکما، آن‌ها را به ورطه کفر می‌کشاند (همان: ۲۰۴-۲۰۳). سمنانی همچنین به این نکته اشاره می‌کند که فیلسوفان توانسته‌اند بخشی از مسائل عقل را درک کنند، اما در زمینه‌های دینی دچار اشتباهاتی شده‌اند که آسیب‌های جدی به مسلمانان وارد کرده است (همان: ۲۰۳). در بحث «جوهر مفارق و غیرمفارق»، او تأکید می‌کند که عقل و نفس در ارتباط با جسم و فیض نقش مهمی دارند و این تمایز نشان‌دهنده پیچیدگی‌های وجودی انسان است (همان: ۲۰۵). به‌طور کلی، سمنانی تأکید می‌کند که درک صحیح مسائل فلسفی به تنهایی کافی نیست و بدون توجه به آموزه‌های دینی، انسان نمی‌تواند از عواقب منفی در آخرت مصون بماند.

علاءالدوله سمنانی در آثار خود به نقد حکما در موضوعات مختلف می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین انتقادات وی، نقد حکما در حوزه تفسیر قرآن و روایات است. او در تحلیل احادیثی از حضرت پیامبر (ص) مانند «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» و «النَّوْمُ أَخُ الْمَوْتِ» بیان می‌کند که برخی از گمراهان و نادانان در این نوع سخنان دچار برداشت‌های متناقض می‌شوند. سمنانی معتقد است که حکمای ضالّ مصلّ به دلیل عدم درک صحیح این

سخنان، به کفر و ضلالت افتاده‌اند (همان: ۶۹). سمنانی همچنین به اختلاف با حکما در بحث تجلیات می‌پردازد. او تجلیات مختلف را براساس تقسیم‌بندی خود تبیین کرده و بر این باور است که لغزش‌های منصور حلاج و بایزید بسطامی ناشی از تجلی صوری است. او معتقد است که حکما در تجلی معنوی دچار خطا شده و به دلیل احساس استقلال از انبیا(ع)، به هلاکت رسیده‌اند (همان: ۱۶۴).

در زمینه اصل عالم و آفرینش، سمنانی به این نکته اشاره می‌کند که حکما، منجمان و فقها هر یک نظرات خاص خود را بیان می‌کنند. او معتقد است که اگر حکما در فهم آفرینش دچار خطا شوند، این امر می‌تواند به نادرستی ادعاهای آن‌ها درباره موجودات منجر شود (همان: ۱۸۷). سمنانی در ادامه نظریه خلق عقل به‌عنوان نخستین مخلوق را بررسی کرده و به حرکت افلاک و خواص کواکب استناد می‌جوید. او این عقیده را مورد تردید قرار می‌دهد (همان: ۲۰۴). سمنانی همچنین به خطاهای حکما در فهم آفرینش اشاره کرده و تأکید می‌کند که این خطاها می‌تواند اعتبار نظریات آن‌ها را زیر سؤال ببرد. او به این نکته می‌پردازد که حکما نمی‌توانند آنچه از «طور عقل» خارج است درک کنند که این امر به محدودیت‌های شناخت انسانی اشاره دارد (همان: ۱۳۶).

در نهایت، سمنانی بر این باور است که حکما در تلاش‌های خود برای اثبات مفاهیم مربوط به «بالای طور عقل» دچار خطا شده و به انکار شرع پرداخته‌اند. او تأکید می‌کند که آنچه انبیا به واسطه نور حق از عالم غیب بیان کرده‌اند، فراتر از ظرفیت عقل حکماست و به همین دلیل، آن را انکار کرده‌اند (همان: ۲۰۴). همچنین، او به صراحت وجود موجودات عالم غیب مانند ملک، جن، خواجه الیاس و خضر را تأیید می‌کند و در آثار خود به دلایل و شواهدی برای اثبات وجود این موجودات اشاره می‌نماید (همان: ۲۱۶).

ابن سینا در کلام و اندیشه سمنانی

شیخ سمنانی در چند موضوع، اختلاف بنیادین با ابن سینا دارد که او را به همین سبب، مورد طعن و سرزنش قرار می‌دهد. وی در کتاب *چهل مجلس درباره حرکت اشیا* و نظر ابن سینا چنین می‌گوید: «بیچاره بوعلی سینا که اصل کلی در حرکت اشیا، عرش می‌داند و او را محرک مطلق می‌گوید، چشمش باز گشاده‌تر بوده، مانند آن مورچه‌ای که دست کاتب را

دیده، چنانچه درین معنی بیتی گفته باشد و اشاره به عرش کرده:

محرک الكل أنت القصد و العرش و غایه مالها مرمی و لا غرض

بیچاره نمی‌داند که عرش همچو او محتاج است و مفتقر به تجلی محرکی حق و همچنین هر یک به معلوم کرده عقل ناقص خود اختصار کردند و ندانستند که تا عقل به نور نبوت و تجلی حق منور نباشد، اشیا را کما هی مشاهده نتواند کرد» (همان: ۹۲).

در موضعی دیگر و در خلال بیان مکاشفه‌ای از مجدالدین بغدادی، نظر خود را درباره ابوعلی سینا بیان می‌کند: «دیگر در حکایت ابوعلی سینا فرمود که شیخ مجدالدین بغدادی قدس روحه فرموده است که در واقعه‌ای حضرت مصطفی (ص) را پرسیدم که: ما تقول فی حق ابن سینا؟ قال: علیه السلام: هو رجل أراد أن یصل الی الله تعالی بلا واسطی فحجته بیدی هكذا فسقط فی النار» (همان: ۱۸۴). در ادامه این مجلس، به بیان مکاشفه و روایتی دیگر درباره ابن سینا اشاره می‌کند که در طی مکاشفه از زبان حضرت پیامبر (ص) چنین بیان می‌شود که: «چون بنشستم، پرسیدم که یا رسول الله ما تقول فی حق ابی علی سینا؟ فرمود: رجل اضله الله تعالی علی علم. گفتم: ما تقول فی حق شهاب الدین المقتول؟ قال: هو من متبعه؛ یعنی او نیز پیرو ابوعلی سینا است» (همان: ۱۸۵). این مکاشفه در رساله الوارد الشارد شبهه المارد نیز به همین شیوه روایت شده است (Martini, 2017: 253) و همچنین با اندکی اختلاف صوری در رساله فرحه العالمین و فرجه الکاملین نیز تکرار شده است: «از حال ابوعلی سینا پرسیدم، فرمود: هو رجل أراد أن یصل الی الله تعالی بغیر واسطی، فحجته بیدی هكذا فسقط فی النار» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۷۳).

همچنین در جایی دیگر شیخ سمنانی بیان می‌کند که اهل شرع، بوعلی سینا را در سه مسئله تکفیر کردند: یکی آن که حق تعالی را به جزویات عالم نگفت، دوم آن که عالم را قدیم گفت، سیم آن که تنعم و تألم روح را اثبات کرد و حشر اجساد را منکر شد» (همان: ۲۱۶-۲۱۵). مدعای شیخ سمنانی در این موضوع به شرح زیر است: «پیش از افلاطون، حکما را به انبیا علیهم الصلاة والسلام خلاف نامحصور بوده، افلاطون بر بطلان همه دلیل گفت؛ الا دویست وهفتاد را که رد نکرد و در آن مخالف بود تا ارسطاطالیس بیرون آمد، دویست وهفتاد را با بیست و سه آورد و در بیست و سه مخالف بود. بوعلی سینا بیست را رد کرد و در سه مخالف ماند و به آن سه مسئله او را اهل شرع تکفیر کردند» (همان: ۲۱۵).

علاءالدوله در ضمن بیان مکاشفه‌ای دیگر درباره امام محمد غزالی، بیان می‌کند که چون در آثار غزالی اشارت‌های فراوانی به ابن سینا وجود دارد، سبب ازین رفتن صافی مکاشفه می‌شود (همان: ۲۱۹). به نظر می‌رسد که سمنانی و امام محمد غزالی در مخالفت با ابن سینا هم‌راستا هستند و سمنانی تا حدی موضع‌گیری منفی یا انتقادی نسبت به غزالی نشان نمی‌دهد. سمنانی به آثار غزالی دسترسی داشته و در بحث حرکت اشیا، از کتاب *احیاء العلوم غزالی* مطالبی را نقل می‌کند (همان: ۹۲). هرچند سمنانی به غزالی در آثار خود استناد کرده؛ از نظر سمنانی، غزالی نماد فردی است که به دلیل ناتمام گذاشتن مسیر سلوک، با حسرتی عمیق مواجه شده است (همان: ۲۵۹). در بخش ابتدایی رساله *الوارد الشارد الطارد شبهه المارد*، سمنانی به نقد و بررسی نظرات ابن سینا درباره «بیان» می‌پردازد و این موضوع را به‌طور مختصر تبیین می‌کند. ابن سینا صنایع خمس را به پنج نوع تقسیم می‌کند: برهانی، خطابی، شعری، جدلی و سفسطی. این صنایع ابزارهای مهمی برای تبیین، استدلال و اقناع در مباحث فلسفی و علمی به شمار می‌آیند.

سمنانی شرح می‌دهد که پس از برگزاری نماز جمعه، به همراه تعدادی از شاگردانش به ملاقات یکی از شیخ‌ها (مولانا نورالدین) می‌رود و در این دیدار به گفت‌وگو می‌پردازد. در جریان این گفت‌وگو، مولانا نورالدین به تبیین سخنان مولانا (که مشخص نیست منظور دقیقاً کدام مولانا است؛ اما احتمالاً اشاره به مولانا عبدالرحمان اسفراینی دارد) در خصوص فلاسفه می‌پردازد و بیان می‌کند که وی گفته است: «فلاسفه عجب حرام‌زاده و مردگان بوده‌اند و چیزهای دقیق را درمی‌یافته‌اند». سپس به دیدگاه ابن سینا در انواع «بیان» اشاره می‌نماید. مولانا نورالدین، با بیان نقل‌هایی از ابن سینا، موجب نارضایتی سمنانی می‌شود که این نارضایتی در حین ذکر و خلوت او را آزار می‌دهد. در این راستا، وحی الهی بر او نازل می‌شود تا تمامی تردیدهایش را برطرف کند. پس از دریافت این وحی، سمنانی نظرات خود درباره ابن سینا را به رشته تحریر درمی‌آورد (Martini, 2017: 260-261).

این توضیحات سمنانی که نشان‌دهنده الهام الهی در شکل‌گیری نظراتش درباره ابن سینا است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او در این اثر، فصل اول را «فی بیان الییان و البحث مع ابن سینا بالدلیل و البرهان» نام‌گذاری کرده است. وقتی سمنانی ابن سینا را

«ابن سینای حیران و سرگردان که براساس عقل گمراه و فکر کور حرکت می‌کند»^۱ خطاب می‌کند، به وضوح نشان می‌دهد که او را از مسیر صحیح منحرف می‌داند. سمنانی پس از آن بیان می‌کند که ابن سینا بیان را بر پنج قسم برهانی، خطابی، شعری، جدلی و سفسطی می‌داند و به تفصیل توضیح می‌دهد که اگرچه ابن سینا در این بیان حقایق را مطرح کرده است، به دلیل تضاد آن با وحی و قرآن کریم و با استناد به نقل، آن را رد می‌کند.^۲

سمنانی به طور مستقیم دیدگاه‌های ابن سینا را نقل نمی‌کند؛ زیرا بر این باور است که چنین رویکردی می‌تواند موجب اطلاع عوام از این نظرات و عامل ترس و گمراهی آنها شود. به نظر سمنانی انتقادش از ابن سینا به بخش‌هایی از سخنان وی مربوط می‌شود که از نظر عقلانی و برهانی معتبر نیستند. سمنانی در ادامه، به تفصیل نمی‌پردازد که ابن سینا در این موضوع چه نظری داشته است؛ بلکه تنها به این نکته اشاره می‌کند که ابن سینا در این زمینه دچار اشتباه شده و آن را به طور پنهانی انکار کرده است.

شیخ علاءالدوله سمنانی بر این باور است که بیان می‌تواند به دو دسته تقسیم شود: برهانی و غیر برهانی. بیان غیر برهانی به استدلال‌ها و مشابهاات آن اشاره دارد. از سوی دیگر، بیان برهانی به دو نوع تقسیم می‌شود: یک نوع کاملاً معلوم و شناخته‌شده و نوع دیگر که شامل قسمتی معلوم و قسمتی غیرمعلوم است. بیان برهانی کاملاً معلوم، شامل مباحثی از ریاضیات و طبیعیات است. در مقابل، بیان برهانی که قسمتی معلوم و قسمتی غیرمعلوم دارد، شامل کشفیات غیبی، واردات پنهان و مشاهدات عالی است که به پیامبران و اولیا از طریق وحی، الهام، ذوق و عرفان منتقل می‌شود.

این بخش از بیان، ارزشمندترین و مهم‌ترین نوع آن به شمار می‌آید. برای افرادی که

۱. «إِعْلَمُ أَيُّهَا السَّادِرُ الْمُتَحَيِّرُ، إِبْنُ سِينَا التَّابِعُ فَطَنَتَكَ الْبَيِّنُ الْمُقْتَدِي بِعَقْلِكَ الْمُضِلُّ وَ فِكْرَتَكَ الْعَمِيَاءُ».

۲. «صَدَقْتَ فِي تَفْصِيلِ الْبَيَانِ وَ كَذَّبْتَ بِالتَّنْزِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ آمَنْتَ بِالْعَقْلِ وَ كَفَرْتَ بِالنُّقْلِ وَ مَا سَلَكَتَ فِي الْخِطَابِ طَرِيقَ الْعَدْلِ وَ قُلْتَ فِيهِ مَا قُلْتَ أَنْ غَيْرَ مَعْلُومَاتِهِ يُورِثُ الْهَيْبَةَ عَلَيَّ طَرِيقِ الْهَزَلِ وَ غَلَطْتَ فِي أَصْلِ هَذَا الْفَصْلِ حِينَ أَظْهَرْتَ سِرِّكَ وَ أَضْمَرْتَ فِيهِ كُفْرَكَ وَ أَغْلَنْتَ فِي ظَاهِرِهِ بِالْوَفَاقِ وَ أَسْرَرْتَ فِي بَاطِنِهِ الْجُحُودَ وَ النُّفَاقَ، أَعَاذَنَا اللَّهُ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ شَرِّكَ فِي صَدْرِكَ وَ يُرَدِّيكَ وَ لَأَ الْوَثُّ لِسَانِي بِتَطْوِيلِ الْكَلَامِ فِي تَكَرُّرِ أَقَاوِيلِكَ الْخَمْسَةِ خَوْفًا عَلَيَّ أَسْمَاعِ الْعَوَامِّ مِنْ مَزْخَرَفَاتِ أَبَاطِيلِكَ».

پیامبران و اولیا نیستند، بخشی از این دانش برایشان معلوم و بخشی دیگر غیر معلوم است. این افراد از نور الهی که خداوند به برگزیدگان خود عطا کرده است، محروم اند. آنان ادعا می کنند که نور عقل خود را دارند، در حالی که در واقع فراتر از آن نوری ندارند و در تاریکی باقی مانده اند (Martini, 2017: 257).

سمنانی در ادامه به انتقاد از ابن سینا و نکوهش وی می پردازد و به تضاد میان توانایی های فطری او و غفلتش از خطاهای حسی و ناتوانی های عقلانی اش اشاره می کند و بر این نکته تأکید دارد که عقل ابن سینا قادر به درک ویژگی های خاص اشیا بدون تجربه یا الهام نیست (Martini, 2017: 256).^۱ وی به این انتقادات بسنده نمی کند و در بیانی، ابن سینا را در زمان حیاتش، مانند مرده ای می داند (Martini, 2017: 254).^۲

سمنانی با بیان این که عقل ابن سینا قادر به درک خواص اشیا، بدون تجربه یا الهام نیست، به نوعی به محدودیت های فلسفی او اشاره می کند و به نوعی به ضعف های فلسفی و علمی ابن سینا می پردازد و او را به عنوان فردی غافل از واقعیت های عمیق تر معرفی می کند. تشبیه ابن سینا به مردگان توسط سمنانی با استناد به آیه ای از قرآن، به این نکته اشاره می کند که مردگان نمی توانند بشنوند. این تشبیه به نوعی نشان دهنده ناتوانی ابن سینا در درک حقیقت و واقعیت های معنوی است. او به سالکان، توصیه می کند که از اشتباهات ابن سینا پرهیز کنند و به یادآوری و عبرت گرفتن از این حکایت پردازند تا بتوانند به راه هدایت دست یابند. سمنانی به دنبال آن است که نشان دهد عقل انسان، به ویژه در صورت غفلت، نمی تواند به درک صحیحی از حقیقت برسد و این غفلت می تواند فرد را در دام اشتباهات و هلاکت اندازد.

علاءالدوله، سمنانی کلام آخر را درباره جایگاه عقل، با استناد به حدیثی از امام

۱. «وَلِلَّهِ لَقَدْ عَجِبْتُ مِنْ كَمَالِ فِطْنَتِكَ وَ غَايَةِ عَفْلَتِكَ عَنْ غَلَطِ حَسَنِكَ وَ عَجْزِ عَقْلِكَ وَ نَهَيْكَ دَلِيلًا عَلَى عَجْزِ عَقْلِكَ عَجْزَهُ عَنْ إِدْرَاكِ خَوَاصِّ الْأَشْيَاءِ مِنْ غَيْرِ تَجْرِبِهِ أَوْ إِيْهَامٍ.»

۲. «وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْمُخَاطَبِ ابْنَ سِينَا، لِأَنَّهُ فِي حَالِ حَيَاتِهِ كَانَ مِنَ الْمَوْتَى وَ أَمَرَ اللَّهُ نَبِيَّهُ الْمُصْطَفَى بِأَنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى، وَ كَيْفَ أَظُنُّ أَنْ أَقْدِرَ إِسْمَاعَ الْمَوْتَى، وَ لَكِنِّي قُلْتُ هَذَا الطَّالِبِ النُّورِ وَ الْهُدَى الَّذِي وَ قَعَ فِي بَدَائِهِ طَلْبُهُ لِعَايَةِ اشْتِيَاقِهِ فِي شَبْكِهِ أَهْلِ الرَّدَى وَ الْهَوَى، لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى، أَوْ تَنْفَعَهُ الذِّكْرَى. فَيَهْتَدِي بِهَذِهِ الْحِكَايَةِ إِلَى الطَّرِيقِ الْهُدَى.»

صادق(ع)، بیان می‌دارد. وی عقل را ابزاری می‌داند که به انسان داده شده است تا به عبادت و بندگی خدا پردازد، نه برای درک ذات الهی. او تأکید می‌کند که اگر کسی از عقل خود برای فهم ربوبیت استفاده کند، در واقع از مقام عبودیت فاصله گرفته و درک صحیحی از خداوند نخواهد داشت. این بیان به محدودیت‌های عقل در مواجهه با حقیقت الهی و اهمیت عبودیت در سیر و سلوک معنوی اشاره دارد^۱ (Martini, 2017: 252).

علاءالدوله سمنانی و پاسخ به شبهات ابن‌سینا

شیخ علاءالدوله سمنانی، در مواجهه با آرای مخالف و معارض، به تبیین درستی و نادرستی دیدگاه‌های گوناگون می‌پردازد و با استدلال‌هایی، دلایل خود را در تأیید یا ردّ یک موضوع بیان می‌کند. او با بهره‌گیری از علم کلام و عرفان، و باتکیه بر اصولی که ریشه در شریعت و سلوک روحانی دارد، به نقد و بررسی آرای برخی متفکران پیش از خود می‌پردازد. این رویکرد تا حدودی نشان‌دهنده تسلط و اطلاع او بر مباحث فلسفی و کلامی است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، سمنانی در چهار مسئله کلیدی علم خدا به جزئیات، قدیم‌بودن عالم، انکار معاد جسمانی و تنعم و تألم روح در قیامت، به منازعه با ابن‌سینا برخاسته است.

او در این مباحث، با استناد به آیات قرآن، احادیث نبوی و تجربیات عرفانی خویش، دلایلی اقامه می‌کند که نه تنها که با کشف و شهود قلبی نیز هم‌خوانی دارد. سمنانی با این رویکرد، سعی در تبیین درستی و نادرستی آرای گوناگون دارد و به دنبال راهی میانه است که در آن، عقل و شهود، فلسفه و عرفان و شریعت و حقیقت در هماهنگی کامل قرار می‌گیرند.

الف. علم حق تعالی به جزئیات

علم حق تعالی یکی از مباحث مورد مناقشه میان متکلمان، فلاسفه و عرفا است. این علم به معنای دوام ادراک حق تعالی از همه ادراکات پیش از وجود عالم غیب و شهادت است؛

۱. «العقلُ أله أعطینا لإقامه العبودیة لا لإدراکِ الربوبیة، فَمَنْ استعملها فی إدراکِ الربوبیة فاتتة العبودیة و لم یدرکِ الربوبیة»

زیرا خداوند خلاق را برای معرفت ذات و صفات خود آفرید و بیان کرد که همه غیب و شهادت را می‌داند و هیچ چیزی از علم او دور نمی‌شود (سمنانی، ۱۳۶۲: ۸۰). علم خدا را می‌توان به سه صورت تقسیم‌بندی کرد: علم به ذات خود، علم به مخلوقات پیش از آفرینش و علم به مخلوقات پس از آفرینش. در مورد علم خدا به ذات خود، هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد و تمامی فلاسفه و متکلمان، از جمله ابوعلی سینا، به این موضوع اعتراف کرده و آن را از نوع علم حضوری می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). علم حضوری به معنای آگاهی مستقیم و بدون واسطه خداوند به ذات خود است که از ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد علم الهی به شمار می‌آید.

از نظر سمنانی، علم او بعد از این که خلاق موجود شدند، عبارت است از ادراک کردن ادراکات خود و مدرکاتی که مخلوق اویند. او همه مدرکات عالم غیب و شهادت را می‌داند و در وقت وجود خلاق، همان علمی را دارد که نسبت به ذات و صفات خود، بدون این که چیزی کم‌و زیاد شده باشد، دارد و در وقت وجود مخلوقات ظهور کرده است (سمنانی، ۱۳۶۲: ۸۱). شیخ بیابانکی در آثار خود، به مذهب حکمای یونان، درباره علم حق تعالی به کلیات و جزئیات می‌پردازد و عقیده ایشان را در این مورد که خداوند به کلیات آگاه است و از جزئیات در ضمن کلیات آگاهی دارد، توضیح می‌دهد. شیخ تعجیل در تکفیر چنین فردی را به دلیل این که جوینده کمال حق است، روا نمی‌داند؛ اما واجب می‌داند که باید او را به این موضوع آگاه کرد که نباید علم واجب‌الوجود قدیم را با علم ممکن‌الوجود مقایسه کند (همان: ۱۳۵).

پیر بیابانکی در پاسخ به شبهه «عالم‌نبودن حق تعالی به جزئیات» می‌گوید که معتقدان به این عقیده را نباید تکفیر کرد؛ زیرا آن‌ها در جست‌وجوی کمال حق هستند. با این حال، او تأکید می‌کند که چنین افرادی به استناد علم خود که در امر تنزیه حق متغیر می‌شود، این عقیده را مطرح می‌کنند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۹۹). سمنانی همچنین به اعتقاد اهل سنت و جماعت اشاره می‌کند که بر علم خداوند به جزئیات و کلیات تأکید دارند. او معتقد است که حق تعالی به تمامی جزئیات و کلیات آگاه است و این عقیده را کامل‌ترین باور در این زمینه از همه جهات می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۳۸-۱۳۶). همان‌طور که شیخ بیان کرده، اهل سنت و جماعت به علم خداوند به جزئیات و کلیات اعتقاد دارند. البته در دیدگاه

اهل بیت نیز، حق تعالی به جزئیات و کلیات علم دارد (رضوانی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). در سوی دیگر، ابوعلی سینا علم خدا به اشیا را به صورت کلی تفسیر می کند. با این حال، تأکید می ورزد که هیچ چیز مشخص، جزئی یا حتی ذره ای در آسمان و زمین از آگاهی الهی دور نمی ماند. به عبارتی، این نکته از شگفتی های علم الهی است که درک و تصور آن، مستلزم داشتن قریحه ای لطیف و باریک بین است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۵-۳۸۴). براساس نظر ابوعلی سینا، علم واجب به ذات، از نوع علم حضوری است. به همین ترتیب، علم او به صورت های علمی معلول اول و سایر موجودات در ابعاد طولی و عرضی نیز به طور مشابه، علم حضوری تلقی می شود.

این دیدگاه به این دلیل است که اگر علم به این صورت ها از نوع علم حصولی باشد، تحقق آن نیازمند واسطه های دیگری خواهد بود که این امر به تسلسل منجر می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸). از جانب دیگر، علم واجب به اشیا خارجی به صورت حصولی است و از طریق صور علمی اشیا محقق می گردد. این نوع علم، زائد بر ذات است و نه عین ذات؛ به عبارتی، علم واجب به اشیا خارجی به عنوان فعلی واجب محسوب می شود و ارتباط آن ها با واجب به صورت صدوری است، نه حلولی؛ بنابراین هیچ نوع اتحادی میان آن ها و واجب وجود ندارد و اشیا خارجی به عنوان معلوم بالعرض برای واجب تلقی می شوند، نه به عنوان معلوم بالذات (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۱)

محمد غزالی بر این باور بود که مشائیان و به ویژه ابن سینا، به دلیل ترس از ورود تغییر به ذات خداوند، علم خداوند به جزئیات را انکار کرده اند؛ در حالی که مشائیان خود «قدیم متغیر» را به عنوان یک فرض عقلانی تلقی می کردند؛ بنابراین، بهتر بود که آن ها با مبنای خود، علم خداوند به جزئیات را می پذیرفتند و نگران تغییر نیز نمی بودند. غزالی به این نکته توجه نکرده است که مشائیان نمی توانند همان «قدیم متغیر» باشند و بنابراین، نتیجه گیری این نوشته نشان می دهد که انگیزه مشائیان، به ویژه ابن سینا، در تبیین و تفسیر چگونگی علم خداوند به جزئیات، مقدس تر از آن است که نسبت کفر به آن ها روا باشد (توازیانی، ۱۳۹۱: ۹۳).

درواقع، از یک سو، ابن سینا با تأکید بر علم کلی خدا به مخلوقات، ممکن است جزئیات و تنوع آفرینش را نادیده گرفته و به تسلسل در علم حصولی دچار شود. از سوی

دیگر، سمنانی و عارفان با تأکید بر علم الهی به جزئیات، ممکن است خداوند را به نوعی وابسته به مخلوقات تصور کنند.

در آرای سمنانی و ابن سینا درباره علم خداوند، باید گفت که سمنانی معتقد است که علم خداوند به تمامی جزئیات و کلیات عالم غیب و شهادت کاملاً جامع و کامل است و هیچ چیزی از آگاهی او دور نمی ماند. او علم خدا به ذات را از نوع علم حضوری و بدون تغییر می داند. البته صبغه عرفانی در آرا سمنانی غالب است. در مقابل، ابن سینا علم خدا به اشیا خارجی را از نوع حصولی می داند و تأکید می ورزد که این علم به صورت بالعرض است؛ نه بالذات، اما او علم واجب به ذات را حضوری می داند و علم او به مخلوقات را به عنوان فعلی واجب و زائد بر ذات تفسیر می کند. در نتیجه، سمنانی بر جامعیت و ثبات علم خدا تأکید دارد؛ در حالی که ابن سینا به تفکیک بین علم حضوری و حصولی اشاره می کند.

ب. قدیم یا حادث بودن عالم

در بحث قدیم یا حادث بودن عالم، دو رویکرد اصلی وجود دارد که هر یک بر اصول فلسفی و عرفانی استوارند. رویکرد قدیم بودن بر وجود یک حقیقت قدیم و ازلی تأکید دارد و معتقد است که عالم به عنوان تجلی خداوند همواره وجود داشته است. در مقابل، دیدگاه حادث بودن عالم، بر آغاز زمانی آن و ایجاد آن از عدم تأکید می کند.

سمنانی در آثار خود، به ویژه در کتاب *العروه*، به نقد عقیده قدیم بودن عالم می پردازد و آن را با کتاب، سنت، احادیث و اجماع صحابه در تضاد می داند. او تأکید می کند که اگر منظور از قدیم، صرفاً طولانی بودن زمان باشد، فرد را تکفیر نمی کند. سمنانی در تعریف قدیم، انواع آن را بررسی کرده و بیان می کند که قدیم باید همواره وجود داشته و از غیر بی نیاز باشد. در این صورت، قدیم ذات واجب الوجود است؛ اما اگر از غیر بی نیاز نباشد، باید به ذات نسبت داده شود (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۷۰). او همچنین به بررسی وضعیت وجود در زیر امر کن می پردازد و می گوید اگر وجود پیش از زمان آفاقی باشد، آن بسائط حقیقی و نسبی است که به فیض موجود محتاج است (همان: ۱۷۳). اگر وجود پیش از زمان آفاقی نباشد، آن مرکب است و به فیض موجد قدیم ازلی نیاز دارد (همان: ۱۷۴).

در رساله *بیان الاحسان لاهل العرفان*، سمنانی بیان می کند که کسی که جهان را از نظر

زمان قدیم می‌داند، کافر نیست و نباید او را تکفیر کرد. او تأکید می‌کند که زمان، تعدد ادوار فلک است و عقل و نفس پیش از صورت و ماده وجود داشته‌اند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۰۷). سمنانی همچنین به اعتقاد گروهی اشاره می‌کند که اسم «قدیم» را یکی از نام‌های حق تعالی می‌دانند و این قول را مورد پذیرش مذهب سنت و جماعت می‌داند. او این عقیده را صحیح تلقی کرده و قدیم بودن را به عنوان حقیقت ذات الهی می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۷۵). در نهایت، سمنانی نظریه حادث بودن عالم را نیز تأیید می‌کند و آن را با مشاهدات بزرگان و احادیث هم‌خوان می‌داند (همان: ۱۷۴).

ابن سینا در کتاب *نجات* به تفصیل به بحث حدوث ذاتی پرداخته و فصلی را به این موضوع اختصاص داده است. او بیان می‌کند که یک شیء می‌تواند نه تنها از نظر زمانی حادث باشد، بلکه به لحاظ ذات خود نیز قادر به حدوث است. حدوث به معنای وجود موجودی پس از عدم است و این مفهوم می‌تواند در ذات نیز مطرح شود. ابن سینا تأکید می‌کند که وجود برای شیء ممکن، ذاتاً ضروری نیست و تنها در پرتو وجود علت است که شیء به وجود می‌آید. در این راستا، امر بالذات بر امری که از ناحیه غیر ذات است، تقدم دارد. هر معلولی در مرتبه ذات خود معدوم است و تنها در مرتبه ثانوی از ناحیه علت خود موجود می‌شود؛ بنابراین، هر معلول به دلیل کسب وجود از ناحیه علت، حادث محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۴۳-۵۴۲).

در کتاب *الاشارات و التنبیها*، ابن سینا دلایل متکلمان بر حدوث عالم را بیان می‌کند. متکلمان می‌گویند که خداوند بوده و هیچ موجودی وجود نداشته است و آفرینش از زمانی آغاز شده است. این دیدگاه مستلزم محصور شدن بی‌نهایت پدیده‌های پی‌درپی است که محال است. برخی معتقدند جهان در زمانی خلق شد که برای وجود یافتن اصلح بود و دیگران بر این باورند که وجود پدیده‌ها تا زمان خلق ممکن نبوده است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۳/۱۲۹).

در بررسی تفاوت‌های نظری شیخ علاءالدوله سمنانی و ابن سینا در خصوص حادث و قدیم بودن عالم، دو رویکرد متفاوت قابل مشاهده است. سمنانی به شدت با عقیده قدیم بودن عالم مخالفت می‌کند و آن را با آموزه‌های دینی در تضاد می‌داند. او تأکید دارد که عالم حادث و دارای آغاز زمانی است و تنها وجود واجب‌الوجود را حقیقت قدیم و

ازلی می‌داند. سمنانی بر این نکته تأکید می‌کند که قدیم باید از غیر بی‌نیاز باشد و موجودی که تحت امر کن است، باید به فیض موجد قدیم وابسته باشد. در مقابل، ابن سینا در آثار خود، به‌ویژه در کتاب‌های *نجات و الاشارات و التنبیها*، به بررسی عمیق‌تری از مفهوم حدوث و قدم می‌پردازد. او معتقد است که حدوث می‌تواند به لحاظ ذاتی و زمانی مطرح شود و وجود یک شیء تنها در پرتو وجود علت ممکن است.

ابن سینا به این نکته اشاره می‌کند که هر معلول به دلیل کسب وجود از ناحیه علت، حادث محسوب می‌شود و حدوث ذاتی می‌تواند قدیم زمانی باشد؛ بنابراین، سمنانی بر حادث بودن عالم تأکید دارد؛ در حالی که ابن سینا به پیچیدگی‌های حدوث ذاتی و امکان قدیم زمانی آن می‌پردازد. این دو دیدگاه نشان‌دهنده تنوع و عمق تفکر فلسفی در تاریخ اندیشه اسلامی است.

ج. معاد جسمانی و حشر بدن

در خصوص حشر انسان در قیامت، دو دیدگاه اصلی وجود دارد. نخستین دیدگاه به معاد روحانی اشاره دارد که معتقدان به آن بر این باورند که روح انسان پس از مرگ باقی می‌ماند و تنها جسم او فانی می‌شود. در این دیدگاه، روح به‌عنوان قدرت عقل و علم انسان تلقی می‌شود که تا ابد پایدار است؛ دیدگاه دوم، معاد جسمانی را مطرح می‌کند و پیروان این نظر بر این نکته تأکید دارند که پس از خروج روح از بدن، در عالم برزخ قرار می‌گیرد و ارواح به اجساد تعلق می‌گیرند. این گروه معاد جسمانی را از ضروریات دین مقدس اسلام و قرآن می‌دانند و اندیشمندان کلامی آن را امری ضروری و قطعی محسوب می‌کنند. برخی نیز معاد را هم روحانی و هم جسمانی می‌دانند؛ شخصیت‌های شیعه مانند شیخ مفید، شیخ طوسی و علامه حلی و اهل سنت مانند غزالی و راغب اصفهانی به این نظر اعتقاد دارند (اسدعلی زاده، ۱۳۸۷: ۶۴).

شیخ علاءالدوله سمنانی نیز به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارد و این دیدگاه او با نظرات گروهی از متکلمان و فیلسوفان اسلامی هم‌سو است. او به بررسی امکان حشر بدن و دلایل فلسفی و کلامی آن می‌پردازد و با استناد به اصول حکمت و عرفان، به تبیین این موضوع می‌پردازد. سمنانی به نقد عقاید مخالفان پرداخته و تأکید می‌کند که حشر بدن

ممکن است. او بیان می‌کند: «اگر کسی معتقد باشد که حشر بدن ممکن نیست، باید بگوید که آیا آن بدن در وجود یا عدم ممکن بوده است یا نه؟» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۴۵).

شیخ در کتاب *چهل مجلس* به مسئله حشر پاسخ می‌دهد و بیان می‌کند که خداوند جوهر ماده را که اصل ممکنات در جهان است، به گونه‌ای آفریده که قابلیت پذیرش تغییرات را دارد (سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۹۱). در رساله *سربال البال لذوی الحال*، سمنانی به خاصیت مغناطیسی اشاره می‌کند که می‌تواند ذرات ریز آهن را به یکدیگر جذب کند و می‌گوید که به همین ترتیب، هنگامی که خداوند اراده کند، مغناطیس لطیف انسانی می‌تواند اجزا متفرق بدن را جمع‌آوری کند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۳۳).

در رساله *بیان الاحسان لاهل العرفان*، شیخ به بحث حشرونشر و باقی ماندن لطیفه مدر که اشاره می‌کند و اظهار می‌دارد که ادراک خاصیتی است که به غیر از بدن مجعول تعلق دارد (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۱۳). این دیدگاه‌ها نشان‌دهنده عمق تفکر سمنانی در ارتباط با حشر و ارتباط آن با روح و بدن است.

علاءالدوله سمنانی در نقد انکار معاد جسمانی توسط حکما و به‌ویژه ابن سینا، معتقد است هر زمانی که حق تعالی بخواهد حشر اجساد کند، به جوهر نفس اشاره می‌کند تا به قوت مغناطیسی که در او به ودیعت نهاده است، آن ذره قابل فیض تربیت او را جذب کند و محشور گرداند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۰۹). وی در توضیح این مطلب می‌گوید: «بدان که بدن مجعول محلول مشیمه در شکم مادر عالم کون و فساد و قابل فیض نفس، آن ذره‌ای است که در صلب آدم ودیعت نهاده و بدان ذره نفس زید از نفس بکر ممتاز می‌شود و بدن مکتسب، لطایف امریه است که در عناصر مستکن بوده و به علت جنس فیض جوهر نفس آن را به خود جذب کرده است و متشبه ابدی او که هرگز از او منفصل نشود، بدن مکتسب است و بدن محشور، آن ذره‌ای قابل مودعه در صلب آدم که اجزاء عنصری او که در وقت عروج، جهت بدل مایتحلل بدن مجعول بدو متصل شده، پس هرچه در حیات شخص و بعد از وفات او در گور محلول می‌شود بدن مجعول است و هرچه با آن ذره اصیله مناسبت دارد که نفس مغناطیس صفت آن را جذب خواهد کرد، به فرمان حق عند قیام قیامت الکبری فی ارض الساهرة، بدن محشور است و آن لطایف امریه مستکنه که جان عناصر است و به علت جنسیت فیض نفس که مدبر بدن مجعول است، به خود جذب کرده

و متشبه باقی غیرمنفصل او گشته، بدن مکتسب است» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۰۹).

برخی با استناد به مجموعه‌ای از آثار ابن سینا، او را قائل به معاد جسمانی دانسته‌اند؛ در حالی که برخی دیگر، با استناد به کتاب *اضحویه*، او را مخالف معاد جسمانی تلقی کرده و به کفر او حکم کرده‌اند. ابن سینا در برخی از آثار خود معاد جسمانی را پذیرفته و حکم آن را به شرع محول کرده است؛ اما در کتاب *اضحویه* به نظر می‌رسد که به صراحت معاد جسمانی را انکار کرده و آن را مخالف با استدلال‌ات عقلی می‌داند (پژوهنده، ۱۴۰۲: ۲۲۳).

آنچه از ابن سینا در ارتباط با معاد جسمانی به عنوان یک دیدگاه شناخته شده است، این است: «و بِالْحَرِيِّ... فَتَقُولُ: يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْمَعَادَ مِنْهُ مَا هُوَ مَنْقُولٌ مِنَ الشَّرْعِ وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِثْبَاتِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرِيعَةِ وَ تَصُدِّيقِ خَبَرِ النَّبِيِّ وَ هُوَ الَّذِي لِلْبَدَنِ عِنْدَ الْبُعْثِ» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۲۸). ابن سینا در آثار خود، به ویژه در *الهیات شفا*، دیدگاه مشهور درباره معاد جسمانی را رد می‌کند و معاد را به دو دسته تقسیم می‌کند: معاد جسمانی که تنها با شریعت قابل اثبات است و معاد عقلی که با استدلال فهمیده می‌شود.

او معتقد است که شناخت خدا و معاد باید به صورت رمز و مثال برای عوام بیان شود تا قابل فهم باشد. حقیقت معاد و سعادت و شقاوت اخروی فراتر از تجربیات حسی است و باید به گونه‌ای مطرح شود که مردم بتوانند آن را درک کنند (همان: ۴۴۳-۴۴۲). ابن سینا در فصل مربوط به معاد در *الهیات شفا* تأکید می‌کند که معاد جسمانی تنها از طریق شریعت و تأیید پیامبران قابل اثبات است و هیچ راه دیگری برای اثبات آن وجود ندارد. در مقابل، او معاد روحانی را که مرتبط با سعادت و شقاوت نفس ناطقه است، از طریق عقل و برهان قابل درک و اثبات می‌داند. به این ترتیب، ابن سینا در بحث معاد، بین عقل و شرع تفکیک قائل می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۱۳۵/۲).

در مقام جمع‌بندی نظر ابن سینا درباره معاد، می‌توان گفت که او به معاد جسمانی اعتقاد دارد؛ در حالی که نحوه و چگونگی آن را به شریعت واگذار می‌کند و بر این باور است که عقل نمی‌تواند این موضوعات را تبیین کند. ابن سینا بیشتر به تبیین معاد روحانی پرداخته و بحث از معاد جسمانی را به متون دینی ارجاع می‌دهد (پژوهنده، ۱۴۰۲: ۲۳۹-۲۳۸). در برخی آثار او، عباراتی مشاهده می‌شود که به انکار معاد جسمانی اشاره دارند؛ اما این موضوع به نقد دیدگاه کسانی مربوط می‌شود که تنها به معاد بدن اعتقاد دارند.

در بررسی دیدگاه‌های سمنانی و ابن سینا، اشتراکات و افتراقات قابل توجهی وجود دارد. سمنانی به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارد و با استناد به اصول فلسفی و عرفانی، امکان حشر بدن را تبیین می‌کند. او بر این باور است که خداوند می‌تواند ذرات بدن را جمع‌آوری کرده و آن‌ها را با روح در قیامت محشور کند. در مقابل، ابن سینا بیشتر بر معاد روحانی تأکید دارد و معاد جسمانی را به شریعت ارتباط می‌دهد؛ بنابراین، سمنانی معاد جسمانی را به‌عنوان یک واقعیت ضروری مطرح می‌کند، درحالی‌که ابن سینا تمرکز بیشتری بر معاد روحانی دارد.

د. تنعم و تألم روح

مسئله تنعم و تألم روح و بدن در آخرت، جایگاه ویژه‌ای در اندیشه شیخ سمنانی دارد. او به بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه پرداخته و به عقاید گروه‌های مختلف احترام می‌گذارد. برخی معتقدند که تنعم و تألم به هر دو، یعنی روح و بدن، مربوط می‌شود؛ درحالی‌که گروهی دیگر بر این باورند که این تجربیات تنها مختص روح است. سمنانی در رساله *تبیان الاحسان لأهل العرفان* به بررسی این عقاید می‌پردازد و در رساله *فتح المبین لأهل الیقین* به نقل حدیث پیامبر (ص) اشاره می‌کند که روح مؤمن در عِلّیین و روح کافر در سَجّین قرار می‌گیرد (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۷۴ و ۲۱۸).

سمنانی به دیدگاه گروهی که تنعم و تألم جسم را تجربه‌ای شهودی می‌داند، اشاره می‌کند و معتقد است که این افراد بصیرت لازم برای درک مراحل بالاتر را ندارند. او بر این باور است که بدن اهل قیامت لطیف خواهد بود و به سه نوع بدن اشاره می‌کند: بدن محلول، بدن مکتسب و بدن محشور (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۸۳-۱۸۲). سمنانی همچنین به نظریات حکمای یونانی و مخالفان اهل سنت می‌پردازد که تنعم و تألم را مختص روح می‌دانند. او تأکید می‌کند که هرچند این دیدگاه با نصوص قرآن و حدیث مغایرت دارد، اما نمی‌توان گوینده را کافر دانست. او این بدن مکتسب روحانی را به روغن درون گردو تشبیه می‌کند و به وجود بدن ذری اشاره می‌کند که قادر به تحمل سطوات تجلی است (همان: ۱۸۴).

در مناظره‌ای با شیطان، سمنانی به شبهه‌ای درباره بقای ادراک پس از خرابی بدن پاسخ

می‌دهد و به اتفاق نظر حکما و اولیا بر بقای ادراک و تنعم و تألم در عالم غیب اشاره می‌کند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۳۷). او توضیح می‌دهد که ادراک خاص بدن نیست و وقتی فیض مدبر از بدن جدا می‌شود، ادراک نیز از بین می‌رود. درنهایت، سمنانی به این نتیجه می‌رسد که ادراک مختص روح است و پیامبر (ص) به ارتباط ارواح در عالم غیب اشاره کرده است (همان: ۳۴۱). او تأکید می‌کند که با ضعیف‌تر شدن بدن، ادراک افزایش می‌یابد و این نکته نشان‌دهنده عمق تفکر او در موضوع تنعم و تألم روح و بدن است.

در سوی دیگر، ابن‌سینا، الم و لذت را از صفاتی می‌داند که مشترک میان نفس و بدن هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۱). او با توجه به اعتقادش به حدوث نفس، برای اثبات جاودانگی آن، دو موضوع را بررسی می‌کند: نخست، عدم تأثیر فساد بدن بر فساد نفس و دوم، فسادناپذیری نفس به طور کلی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۳-۲۰۲). از دیدگاه ابن‌سینا، رابطه میان نفس و بدن یک رابطه تأثیر و تأثر است. او معتقد است که نفس هم‌زمان با حدوث بدن به وجود می‌آید؛ اما هیچ نوع رابطه علی و معلولی میان این دو وجود ندارد؛ بلکه هر یک به طور مستقل حادث می‌شود و بدن به عنوان مملکت و ابزار نفس عمل می‌کند؛ بدون این که پای حلول در میان باشد؛ بنابراین، تنها نوع رابطه‌ای که میان نفس و بدن وجود دارد، اشتغال نفس به بدن است.

نگرش ابن‌سینا درباره نفس چنین است که نفس بخشی از روح خداست که از سوی او در بدن انسان به ودیعه نهاده شده است. نفس در بدن مدتی باقی خواهد ماند و در این روند اگر به مرحله تزکیه نائل شد، به اصل خدایی‌اش بازمی‌گردد. او وجود نفس را جوهری مستقل و معنوی می‌داند و وجودی بی‌پایان برای آن قائل است (جابری، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

ابن‌سینا بر این باور است که هنگامی که بدن انسان به حالت متعادل و مناسب می‌رسد و قابلیت خدمت به پادشاهی نفس را پیدا می‌کند، در این لحظه، عقل فعال، نفس انسان را خلق کرده و از عالم علوی بر بدن افاضه می‌کند تا بتواند بر آن تصرف کرده و آن را تدبیر کند؛ از این رو، تعلق نفس به بدن یک تعلق عرضی است و نه ذاتی. به‌راستی، او مرگ را به عنوان مفارقت نفس از بدن تعریف می‌کند که در این فرایند، نفس دچار فساد نمی‌شود؛ بلکه این بدن است که دچار فساد می‌گردد و جوهر نفس باقی و پایدار می‌ماند.

شیخ سمنانی و ابن‌سینا در بررسی مسئله تنعم و تألم روح و بدن در آخرت نظریات

مشابهی دارند؛ اما تفاوت‌های قابل توجهی نیز در دیدگاه‌های آن‌ها وجود دارد. سمنانی به دو گروه از اندیشمندان اشاره می‌کند: گروهی که معتقدند تنعم و تألم به هر دو، یعنی روح و بدن، مربوط می‌شود و گروهی دیگر که این تجربیات را مختص روح می‌دانند. او به این عقاید احترام می‌گذارد و در رساله‌های خود به بررسی آن‌ها می‌پردازد و تأکید می‌کند که بدن در قیامت لطیف خواهد بود (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۱۸). در مقابل، ابن سینا بر این باور است که نفس و بدن به‌طور مستقل حادث می‌شوند و مرگ را جدایی نفس از بدن تعریف می‌کند. او تأکید دارد که فساد تنها متوجه بدن است؛ در حالی که سمنانی بر بقا ادراک پس از مرگ تأکید می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۳۳۷). ابن سینا از روش استدلال فلسفی بهره می‌برد؛ در حالی که سمنانی به روش کلامی و عرفانی متعهد است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی روابط پیچیده میان فلسفه و عرفان در اندیشه شیخ علاءالدوله سمنانی (۷۳۶-۶۵۹ق) و تأثیرات آن بر نقد و تحلیل دیدگاه‌های ابوعلی سینا پرداخته است. بخش اعظم این انتقادات در زمینه‌های مختلف کلامی و فلسفی، به‌ویژه در موضوعات علم خدا به جزئیات، قدیم یا حادث بودن عالم، معاد جسمانی و تنعم و تألم روح، نشان‌دهنده دو رویکرد متفاوت در اندیشه اسلامی است. سمنانی به‌عنوان یک عارف و متکلم، بر اهمیت و تأکید بر آموزه‌های دینی و عرفانی تأکید دارد. او معتقد است که علم خدا به جزئیات کامل و جامع است و هیچ چیزی از آگاهی او دور نمی‌ماند. در مقابل، ابن سینا علم خدا را به‌صورت کلی تفسیر می‌کند و تأکید دارد که این علم به‌صورت حصولی است، نه حضوری. این تفاوت در نگاه به علم خدا، نشان‌دهنده تضاد بنیادین بین دو دیدگاه عرفانی و فلسفی است. در مورد قدیم یا حادث بودن عالم، سمنانی به‌صراحت بر حادث بودن عالم تأکید می‌کند و آن را با آموزه‌های دینی تطابق می‌دهد. او بر این باور است که عالم دارای آغاز زمانی است و وجود واجب‌الوجود تنها حقیقت قدیم و ازلی است.

در مقابل، ابن سینا به پیچیدگی‌های حدوث ذاتی و امکان قدیم زمانی آن پرداخته و نظریه‌ای جامع‌تر ارائه می‌دهد. در بحث معاد جسمانی، سمنانی به‌طور قاطع به وجود حشر

بدن در قیامت اعتقاد دارد و با استناد به اصول فلسفی و عرفانی، این موضوع را تبیین می‌کند. او بر این باور است که خداوند می‌تواند ذرات بدن را جمع‌آوری کرده و آنها را با روح در قیامت محشور کند؛ درحالی‌که ابن‌سینا بیشتر بر معاد روحانی تأکید می‌کند و معاد جسمانی را به مسائل شرعی محول می‌نماید. نهایتاً، در مسئله تنعم و تألم روح و بدن، سمنانی بر این باور است که هر دو، یعنی روح و بدن، در آخرت تجربه تنعم و تألم خواهند داشت. او به نقد دیدگاه‌های مخالفان می‌پردازد و تأکید می‌کند که بدن در قیامت لطیف خواهد بود. ابن‌سینا رابطه میان نفس و بدن را به اشتغال نفس به بدن محدود می‌کند و معتقد است که فساد بدن بر جاودانگی نفس تأثیری ندارد. به‌طور کلی، ابن‌سینا از روش استدلال آزاد در فلسفه استفاده می‌کند؛ درحالی‌که شیخ‌علاءالدوله سمنانی به روش کلامی و متعهد به موازین شریعت روی می‌آورد؛ درواقع، روش ابن‌سینا فلسفی و روش سمنانی کلامی-عرفانی است. به نظر می‌رسد که سمنانی در سیر مطالعات و تأملات خویش درباره ابن‌سینا، به ژرفای جامعیت وجودی او راه نیافته و از این رو، بی‌محابا و با جسارتی عارفانه، به نقد او پرداخته است. گویی در وادی معرفت، گاه شتاب‌زده و بی‌توجه به لایه‌های پنهان حقیقت، تنها به ظاهر قضایا می‌نگرد و از باطن غافل می‌ماند. شاید این نقد، بازتابی از تلاش او برای رسیدن به حقیقتی والاتر باشد؛ ولی گویا در این مسیر، از درک کامل ابعاد وجودی ابن‌سینا بازمانده است. این مقایسه نشان‌دهنده تنوع و عمق تفکر فلسفی و عرفانی در تاریخ اندیشه اسلامی است و تأکید می‌کند که هر یک از این دو اندیشمند، با رویکردهای متفاوت خود، به تبیین و تحلیل مسائل بنیادین وجود و حقیقت پرداخته‌اند. این تفاوت‌ها نه تنها به غنای مباحث کلامی و عرفانی کمک کرده، بلکه به درک بهتر تعامل میان عقل و عرفان در اندیشه اسلامی نیز منجر شده است.

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *دفتر عقل و آیت عشق*. تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. جلد ۲. تهران: طرح نو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲). *اشارات و تنبیهات؛ تقریرات حسن حسن زاده آملی*. به اهتمام علی حسینی آملی و دیگران جلد ۳. تهران: آیت اشراق.
- _____ (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی البحر الضلالت*. ویرایش محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۸). *الهیات از کتاب شفاء*. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۶). *الشفاء*. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مرکز چاپ دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی. قم: مرکز النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. به تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*. به تحقیق آیت الله حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء الطبیعیات*. مقدمه ابراهیم مدکور. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- اسدعلی زاده، اکبر. (۱۳۸۷). «معاد جسمانی». *مبلغان*. (۱۱۲). صص ۶۳-۷۵.
- پژوهنده، امیر. (۱۴۰۲). «حل تناقض در دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی». *حکمت سینوی*. ۲۷(۷۰). صص ۲۴۱-۲۲۳.
- توازیانی، زهره. (۱۳۹۱). «واکاوی تکفیر این سینا از سوی غزالی در مسئله علم خداوند به جزئیات». *پژوهش های فلسفی کلامی*. دانشگاه قم. ۱۳(۴). صص ۹۳-۱۳۱.
- جابری، محمد عباد. (۱۳۸۰). *جدال کلام*. عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی. ترجمه رضا شیری. تهران: یادآوران.
- خوشدل روحانی، مریم. (۱۳۸۷). «حدوث عالم از دیدگاه ابن سینا و حکیم سبزواری». *حکمت سینوی*. (۴۰). صص ۱۴۴-۱۲۵.
- خیاطیان، قدرت الله. (۱۳۸۱). «گرایش عرفانی ابن سینا». خلاصه مقالات همایش بین المللی ابن سینا. همدان. صص ۱-۱۳.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۰، بهار ۱۴۰۴ / ۱۵۳

رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۷). *اصول عقاید از دیدگاه اهل بیت (ع)*. قم: مسجد جمکران.
زمانیها، حسین. (۱۳۹۷). «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا با تأکید بر نفس نباتی و حیوانی». ذهن. (۷۳). صص ۱۳۸-۱۱۵.

سمنانی، شیخ علاءالدوله. (۱۳۶۴). *دیوان کامل اشعار فارسی و عربی شیخ علاءالدوله سمنانی*. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
_____ (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: شرکت علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۷۸). *چهل مجلس*. تحریر امیراقبال سیستانی. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: اساطیر.

_____ (۱۳۸۰). *مناظرالمحاضر للمناظرالحاضر*. ترجمه میرزا عابدین قائمی. تهران: گنجینه هنر.

_____ (۱۳۶۲). *العروة لاهل الخلوّة و الجلوّة*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
صفا، ذبیح الله. (۱۳۹۲). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*. چاپ ۶. تهران: دانشگاه تهران.
طاهری، حسین. (۱۳۹۹). شرح و تبیین اندیشه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی. سمنان: حبله رود.

مصطفی پور، محمدرضا. (۱۳۸۹). «تحلیل و بررسی علم خدا به جزئیات از منظر ابن سینا». *اندیشه نوین دینی*. ۶(۲۲). صص ۷۰-۵۱.

Martini, Giovanni Maria (2017), *Ala al-Dawlaal-Simnani between Spiritual Authority and Political Power*, BRILL. LEIDEN, BOSTON

References

The Holy Quran

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (2001). *The Notebook of Intellect and the Sign of Love*. Tehran: Tarh-e No Publications.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (1997). *The Adventure of Philosophical Thought in the Islamic World* (Vol. 2). Tehran: Tarh-e No.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah. (2003). *Isharat wa Tanbihat*; Lectures by Hassan Hassanzadeh Amoli; Edited by Ali Hosseini Amoli, Vali Tajeddini, & Sadegh Hassanzadeh (Vol. 3). Tehran: Ayat-e Eshraq.
- Ibn Sina, Hussein. (1985). *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat*. Edited by Mohammad Taqi Daneshpajouh. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Sina. (2009). *Theology from the Book of Shifa*. Edited and translated by Ebrahim Dadju. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Ibn Sina. (1997). *Al-Shifa*. Researched by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office Printing Center.
- Ibn Sina. (1984 A.H.). *Al-Ta'liqat*. Researched and introduced by Abdurrahman Badawi. Qom: Islamic Publishing Center.
- Ibn Sina. (1992). *Al-Mubahathat*. Researched by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah. (1996). *Al-Nafs from the Book of Shifa*. Researched by Ayatollah Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah. (1984 A.H.). *Al-Shifa*. Introduction by Ibrahim Madkour. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Asad Alizadeh, Akbar. (2008). "Physical Resurrection." *Moballeghan Journal*, No. 112.
- Pajouhandeh, Amir. (2023). "Resolving the Contradiction in Ibn Sina's View on Physical Resurrection." *Biannual Journal of Avicennian Philosophy*, 27(70), 223–241.
- Tavaziani, Zahra. (2012). "An Analysis of Ibn Sina's Condemnation by Ghazali on the Issue of God's Knowledge of Particulars." *Theological-Philosophical Research Journal of Qom University*, 13(4), 93–131.
- Jaberi, Mohammad Abed. (2001). "The Conflict of Theology, Mysticism, and Philosophy in Islamic Civilization." Translated by Reza Shirazi. Tehran: Yadavaran.
- Khoshdel Rouhani, Maryam. (2008). "The Creation of the World from the Perspective of Ibn Sina and Hakim Sabzewari." *Avicennian Philosophy Journal*, 40, 125–144.
- Khayyatian, Ghodrattollah. (2002). "The Mystical Tendencies of Ibn Sina." *Summary of Articles from the International Conference on Ibn Sina*, Hamadan, 1–13.
- Rezvani, Ali Asghar. (2008). *Principles of Belief from the Perspective of the Ahl al-Bayt (AS)*. Qom: Jamkaran Mosque.
- Zamani Ha, Hossein. (2018). "The Relationship Between Soul and Body from the Perspective of Aristotle and Ibn Sina with Emphasis on Vegetative and Animal Souls." *Mind Quarterly*, 73, 115–138.

- Semnani, Sheikh Ala al-Dowleh. (1985). **Complete Divan of Persian and Arabic Poems of Sheikh Ala al-Dowleh Semnani**. Edited by Abdolrafe' Haqiqat. Tehran: Iranian Authors and Translators Company.
- Semnani, Sheikh Ala al-Dowleh. (1990). **Persian Works**. Edited by Naji Mael Heravi. Tehran: Scientific and Cultural Company.
- Semnani, Sheikh Ala al-Dowleh. (1999). **Chihil Majlis**. Written by Amir Eqbal Sistani; Edited by Abdolrafe' Haqiqat. Tehran: Asatir.
- Semnani, Sheikh Ala al-Dowleh. (2001). **Manazir al-Muhazir li al-Manazir al-Hazir**. Translated by Mirza Abedin Qaemi. Tehran: Ganjineh-ye Honar.
- Semnani, Sheikh Ala al-Dowleh. (1983). **Al-Urwah li Ahl al-Khawwah wa al-Jalwah**. Edited by Naji Mael Heravi. Tehran: Mowla.
- Safa, Zabihollah. (2013). **History of Rational Sciences in Islamic Civilization** (6th ed.). Tehran: University of Tehran.
- Taheri, Hossein. (2020). **Explanation and Analysis of the Philosophical, Theological, and Mystical Thoughts of Sheikh Ala al-Dowleh Semnani**. Semnan: Hableroud.
- Mostafapour, Mohammad Reza. (2010). "Analysis and Examination of God's Knowledge of Particulars from Ibn Sina's Perspective." **Modern Religious Thought Quarterly**, 6(22), 51-70.
- Martini, Giovanni Maria (2017), *Ala al-Dawlaal-Simnani between Spiritual Authority and Political Power*, BRILL. LEIDEN, BOSTON



©2025 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Journal of Mystical Literature, Vol. 17, No. 40, 2025
Alzahra University, <http://jml.alzahra.ac.ir/>
Scientific-research
pp.127-156

The Philosopher in the Eyes of the Sufi: The Place of Ibn Sina in the Thought of Sheikh Ala' al-Dawlah al-Sammani*

Ghasem Raufi¹, Ghodratollah Khayatian²
Azim Hamzeian³

Received: 2024/12/07

Accepted: 2025/02/19

Abstract

This paper examines the views of Sheikh Ala al-Dawla Semnani, a jurist and mystic from the 7th and 8th centuries, in his criticism of Avicenna and the philosophers. Semnani adopts a critical and analytical approach and examines the philosophical and mystical foundations. The research employs library-based methods and descriptive-analytical methodology to present Semnani's perspective as a Sufi scholar on Avicenna as a philosopher. In his critique of various theological, philosophical and mystical theories, Semnani raises serious objections to Avicenna's views and categorizes him among the philosophers and followers of Greek wisdom. Semnani claims that the philosophers' statements are often erroneous and baseless, primarily relying on reason and contradict Sunni orthodoxy. He engages with Avicenna's ideas on four central themes: God's knowledge of the particulars, the eternity of the world, the denial of bodily resurrection, and the soul's pleasure and suffering in the afterlife, responding to them according to his theological-mystical approach. The examination reveals fundamental differences between Semnani's and Avicenna's theological and philosophical approaches. As a mystic-theologian, Semnani emphasizes religious doctrines, affirming God's comprehensive knowledge and the temporal creation of the world, while Avicenna adopts a philosophical and liberal approach with his universal interpretation of God's knowledge and emphasis on the complexities of creation and spiritual resurrection.

Keywords: Ala al-Dawla Semnani, Avicenna (Ibn Sina), Mysticism ('irfan), Philosophy, Resurrection (Ma'ad), Soul, God's knowledge, Eternity of the world.

* DOI: 10.22051/jml.2025.49421.2656

1. PhD Student in Islamic Mysticism and Sufism, Semnan University, Iran: ghasem.raufi@semnan.ac.ir

2. Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author): khayatian@semnan.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran: ahamzeian@semnan.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997