



عرفان ابن سینا

تَحْقِيق

پوهندوی سیند نورالحق کاوش



پلنجرى، حوت ۱۳۷۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



3 ACKU 00031923 5



عرفان ابن سینا

تحقیق

پوهنډوی سید نورالحق کاوش



پلمخري، حوت ۱۳۷۲



نام اثر : عرفان ابن سینا / مجلد اول
تحقیق : پوهندوی سید نورالحق کاوش
انتشارات : کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی
تاریخ نشر : حوت ۱۳۷۲ خورشیدی
تیراژ : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپخانه کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی
حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

مجلد اول

صفحه	عنوان
یک - چهار	سخن ناشر
یکم - پنجم	تقریظ
ششم - هشتم	به منزلهء پیشگفتار
۱ - ۱۳	مقدمه

(الف)

فصل اول

۴۹-۱۵	<u>فشرده عرفان و تصوف پیش از اسلام</u>
۱۹-۱۵	پیدایش ریشه های اولیه عرفان و تصوف
۲۶-۲۰	ریشه های تصوف در اندیشه ها و عقاید هندی
۳۱-۲۷	اندیشه های تصوفی در چین باستان
۳۶-۳۲	عرفان و تصوف در یونان باستان
۴۱-۳۷	ریشه های تصوف در ایران باستان
۴۴-۴۲	عرفان و تصوف نو افلاطونیان
۴۹-۴۵	رهبانیت و تصوف در آیین مسیحیت

فصل دوم

۹۱-۵۰	<u>فشرده ای از تاریخ عرفان و تصوف در اسلام تا ابن سینا</u>
۵۶-۵۰	درآمدی به موضوع
۷۷-۵۷	عوامل داخلی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام
۶۱-۵۸	مرحله اول - طلایه های تصوف (زهد)
۶۶-۶۱	تصوف در قرن دوم هجری
۷۱-۶۶	تصوف در قرن سوم هجری
۷۷-۷۱	عرفان و تصوف قرن چهارم (عهد ابن سینا)
۹۱-۷۸	زمینه ها و عوامل خارجی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام

صفحه	عنوان
۸۲-۷۹	مسیحیت
۸۴-۸۲	نوافلاطونیان
۸۸-۸۴	آراء هندی
۹۱-۸۸	حکمت اشراقی

فصل سوم

۱۳۰-۹۲	<u>زندگی، آثار و افکار فلسفی ابن سینا</u>
۱۰۱-۹۳	زندگی
۱۰۵-۱۰۱	آثار
۱۳۰-۱۰۶	فشردهء افکار فلسفی ابن سینا

فصل چهارم

۱۵۶-۱۳۱	<u>رویکرد عرفانی ابن سینا</u>
۱۳۶	فشردهء نظریه معرفت ابن سینا
۱۴۲	۱ - معرفت فطری
۱۴۲	۲ - معرفت اکتسابی
۱۴۴	۳ - معرفت لدنی

مجلد دوم

فصل پنجم

۱۸۵-۱۵۷	<u>منابع عرفان ابن سینا</u>
۱۷۸-۱۶۲	نقش فارابی در عرفان ابن سینا

صفحه	عنوان
۱۸۵-۱۷۹	منابع دیگر عرفان ابن سینا
	فصل ششم
۲۱۵-۱۸۶	<u>مشخصات عرفان ابن سینا</u>
۱۸۸	رویکرد تصوف عقلی و خصلتهای آن
۱۹۰	الف - خصلت وحدت
۱۹۱	ب - خصلت استدلال
۱۹۲	مشخصات عرفان ابن سینا
	فصل هفتم
۲۵۶-۲۱۶	<u>عرفان فلسفی ابن سینا</u>
۲۲۸-۲۱۹	۱ - نظریهء فیض
۲۴۱-۲۲۹	۲ - نظریهء عشق
۲۵۶-۲۴۱	۳ - نظریهء سعادت
	فصل هشتم
۲۹۸-۲۵۷	<u>درجات سلوک عرفانی از دیدگاه ابن سینا</u>
	تعریف ، مشخصات ، مقامات و احوال عرفا
۲۶۶-۲۶۲	از نظر ابن سینا
۲۷۷-۲۶۶	تعاریف و مشخصات زاهد، عابد و عارف
۲۹۳-۲۷۷	مراحل سیر و سلوک (مقامات و احوال عرفا)

صفحه	عنوان
۲۹۷-۲۹۴	نموداری از پارهٔ اوصاف اخلاقی عرفابه نزد دیگران
	فصل نهم
۲۹۹-۳۴۳	<u>عرفان رمزی - تمثیلی ابن سینا</u>
	۱- آغاز سفر سالک (از آشنایی با شرق تا دعوت پیر
۳۱۵-۳۰۷	سالک را به ادامهٔ سفر)
۳۲۱-۳۱۵	۲- ادامهٔ سفر سالک (عروج به مقاماتی بالاتر)
۳۲۸-۳۲۱	۳- پایان سفر سالک (وصال و عدم بازگشت)
۳۲۸	تاءویل عرفانی - رمزی داستان سلمان و ابسال
	بیان رمزی شیخ الرئيس از حرکت روح در قوس
۳۳۴	نزول و صعود عرفانی
۳۳۷	ترجمهٔ متن قصیدهٔ عینیه
۳۵۹-۳۴۵	نتیجه
۳۷۴-۳۶۱	فهرست مآخذ و مراجع

سخن ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

درمیان اندیشه های متنوع معارف اسلامی ، آنچه بیش از همه دلیلی تر می نماید ، عرفان و تصوف است . شاید یکی از دلایل آن ، ارجناکی مطلق ((تعالی گرایی)) عرفان و دیگری جلال ((وارستگی عرفا)) باشد. از همینجایوده که پیرامون عرفان و تصوف اسلامی آثار فراوانی به دست

پژوهشگران شرقی و غربی نگارش یافته و این آثار از پیر خواننده ترین آثار بوده است . لیکن باتوجه به اینکه درپاره ای موارد، برخی از خدا جویان که درعرفان و تصوف ادعای ((حاله)) و ((مقام)) داشته و یا از سوی دیگران درزمره بزرگان صاحب مقام در این رشته معرفت اسلامی معرفی شده اند، کمتر از تحصیلات علمی متعارف برخوردار بوده و احیاناً بی سواد محض نیز بوده اند، مقام اهل عرفان و تصوف در نزد پژوهشگران شکاک و سختگیر، مورد سؤال واقع شده است، زیرا این گروه از پژوهشگران دشوار است پذیرا شوند که بدون دانش کافی بتوان به شناخت نوعی ازحقیقت دست یافت . مظنهء همچو پژوهشگران ، بیشتر در مواردی قرین ادعان می شود که ملاحظه می دارند اصحاب استدلال با عرفان و تصوف و اهل آن، میانهء خوشی ندارند و جدال ((عقل)) و ((عشق)) همچنان نافرجام است . و گویا به همین دلیل بوده که پژوهشگران شرقی و غربی در باره عرفان و تصوف ابن سینای فیلسوف که منطق را ((ترازو)) می خواند و بدون داورى شاهین این ترازو ، چیزی را نارای وزن نمی شناسد ، در حد کفایت اثری ننوشته اند و یا اصلاً برای او عرفانی نشناخته اند. هرچند در برخی از مقالات

معدودی از پژوهشگران ، راجع به عرفان ابن سینا ، اشارات نسبتاً مختصری شده است ، ولی تا کنون حق سخن در همین زمینه ادا نشده بود و عرفان اوهمچنان در هاله ای از ابهام بود. خوشبختانه کتاب ((عرفان ابن سینا)) تحقیق استاد محترم پوهندوی سید نور الحق کاوش که اینک در دست خواننده عزیز قرار دارد، به همه این ناباوریه‌ها و ابهامات خاتمه بخشید . زیرا در این اثر بکر تحقیقی ، ابن سینای منطقی و فلیسوف دیر باور را مشاهده می کنیم که بنیاد های عرفان را به ترازوی منطق و تمقل فلسفی آنچنان ((برهانی)) می کند که بوسعیدایی الحیر ، صوفی پشت کرده به استدلال را، در حقانیت مقام عرفانی خود به شهادت وامیدارد و پژوهشگری را، گرم تحقیق عرفان بوعلی فیلسوف و منطقی ملاحظه می داریم که سختگیری او در پذیرش بسا از دعاوی ((متصوفان))، مانند سختگیری ابن سینا در همین زمینه ، بی نیاز از بیان است. متکی بر ارزشمندی دو نکته استثنایی اشاره شده و باتوجه به اهمیت کلی موضوع مورد پژوهش و اینکه چنین موضوعی ، به دست دانشمندی با صلاحیت ، به گونه معیاری و اکادمیک ، تحقیق شده است و جای همچو کتابی

چهار

درمیان گنجینه های پژوهشی خالی است، کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی ، وجیبهء خود دانست ، افتخار چاپ و نشر آن را نصیب شود و این اثر نفیس علمی را به دسترس مشتاقان آثار تحقیقی قرار دهد و از خدای متعال برای محترم استاد کاوش توفیقات فراوان ثری استدعا نماید.

الحاج سید منصور نادری

موسس و رئیس کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی

تقریظ

((عرفان ابن سینا)) تحقیق محترم استاد سید نورالحق کاوش
عضو دیپارتمنت فلسفہء پوهنتون علوم اسلامی کہ غرض
مطالعہء ارزیابی و ابراز نظریہ ارسال شدہ بود، بہ دقت مورد
مطالعہ و بررسی قرار گرفت . اینک بہ صورت فشرده پیرامون
آن ابراز نظریہ می داریم:

۱ - طوری کہ اہل دانش و تحقیق آکاہند پیش از نگارش
این اثر ، تاءلیف یا تحقیق مکفی کہ شامل شناخت ہمہء آراء
عرفانی ابن سینا باشد، صورت نگرفته است . این کہ استاد

موصوف با صرف مساعی فراوان در همین زمینه، اثر بکرتحقیقی بسیار سودمندی را فراهم آورده و نیاز مراجعین مشتاق بازگشایی راز عرفان ابن سینا را مرفوع داشته، کاری درخور نهایت تمجید است.

۲- باوصف اینکه در کتابخانه‌های کشور ما متأسفانه بسا از آثار ابن سینا وجود ندارد، نویسنده اثر بر اساس تلاش‌های شخصی خود موفق شده است بر همه آثار به خصوص آثار عرفانی ابن سینا دسترسی پیدا کند و با استفاده از روش‌های علمی، در تحقیق و تصنیف عرفان ابن سینا، حق مطلب را ادا نماید.

۳- نگارنده اثر به منظور تمهید در ایضاح مقایسوی پیوند اندیشه‌های عرفانی ابن سینا با منابع آن طی فصول اول و دوم، تاءریخ عرفان و تصوف را به صورت اجمالی و در عین حال بسیار جامع به گونه‌ای فراهم آورده است که خواننده اثر می‌تواند به فهم این مطلب نایل آید که تاپیش از ابن سینا، مجموعه اندیشه‌های عرفانی و تصوفی درازمنه و امکانه مختلفه، از چه قرار بوده است و نیز آگاه گردد که دین مقدس اسلام میرا از هرگونه افراط و تفریطی است که در تصوف نظری و عملی برخی از صوفیان اسلامی به ملاحظه می‌رسد.

۴ - در فصل سوم نگارنده اثر به هدف مطالعه و بررسی زندگانی، آثار و افکار فلسفی ابن سینا، سوانح و کارنامه‌های او را چنانکه لازم بوده به گونه‌افشوده بیان کرده که این بحث اثر، خواننده را در فهم چگونگی دلایل رویکرد عرفانی ابن سینا نیز یاری می‌کند.

۵ - مسأله پیدا کردن دقیق سرچشمه‌های آراء اندیشمندان، فلاسفه و عرفا از جمله کارهای پر زحمت و مشکل در امور تحقیقات علمی است. نگارنده اثر توانسته است پس از تشبیه مستند ثوق عرفانی برای ابن سینا در فصل چهارم، به گونه دقیق، همه منابع عرفان ابن سینا را دریافت و معین کند و آنها را به نحو کامل و احسن آن در فصل پنجم انعکاس دهد.

۶- نکته برجسته دیگری که نگارنده اثر بدان دست یافته، شناخت مشخصات ویژه عرفان ابن سینا است که نگارنده اثر در فصل ششم با تحلیلی علمی، آن را عرفانی عقلی، علمی، تاءملی و اعتدالی تشخیص کرده و حقیقت امر را به میدان کشیده است.

۷ - نگارنده اثر، ضمن فصل هفتم، توفیق یافته است از ابلاهی افکار فلسفی ابن سینا نیز پاره اندیشه‌های مهم عرفانی نظیر ((نظریه فیض))، ((نظریه عشق)) و ((نظریه سعادت)) را بیرون آورد و این همه را در سیستم عرفانی

ابن سینا به گونهء مستند آن تنظیم و تصنیف کند.

۸ - نویسندهء اثر در فصل هشتم، عرفان سلوکی ابن سینا را به گونهء منقح و دقیق آن تدوین نموده و نشان داده است که شرح عرفان سلوکی ابن سینا در ((مقامات العارفین)) صرفاً گزارشی از عرفان سلوکی گذشتگان نبوده، بلکه ذوق عرفانی شخص ابن سینا نیز در تقریر این سلوک مدخلیت داشته و عرفان ویژهء خودش را بیان کرده است، چنانکه در فصل نهم زیر عنوان ((عرفان رمزی - تمثیلی ابن سینا)) این ذوق و کششها را به گونهء سمبلیک آن از مطالعهء آثار رمزی او به صورت دلپذیر آن توضیح و توجیه داشته است.

۹ - نگارندهء اثر به قصد بیان هریکی از مطالب مربوط به عرفان ابن سینا به ابتکار خودش، عناوینی را طرح نموده و به ارتباط آنها مدارک مناسبی از آثار ابن سینا فراهم و توضیح نموده و این همه را با تصنیفی عالی و مطابق به اصول معیاری تحقیق و تالیف تدوین کرده است که بیانگر شخصیت مستقل و ابتکاری او در تحقیق موضوع بوده و درخور هرگونه تحسین است.

۱۰ - مقدمه و نتیجهء اثر، بر طبق معیار های علمی مقدمه نگاری و نتیجه نویسی نگارش یافته است. - مخصوصاً

نسبت احاطهء کامل علمی که نویسندهء اثر بر همهء ابعاد عرفان ابن سینا داشته ، توانسته است از همهء مباحث اشخود، چکیده ای از عرفان ابن سینا را فراهم آورد و در همین چکیده با اشاره به دلایلی ، نظریهء خودش را در زمینه ، نیز ابراز دارد.

۱۱- از آنجا که این اثر تحقیقی حایز اهمیت زیاد وارزش علمی - تحقیقی فراوان ابتکاری است ، به هدف تعمیم استفاده ، چاپ حروفی آن را توصیه می کنیم و برای نگارندهء اثر توفیق مزیدتری را از خدای متعال استدعا داریم.

پوهاندخان محمد شلگری

پوهاند اسدالله شینواری

پوهنوال عبدالمنان مددی

به منزلهء پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

اوراق پریشانی که زیرنام ((عرفان ابن سینا)) در دست خوانندهء عزیز قرار دارد ، حاصل پژوهشهای نگارنده در سالهای ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ خورشیدی است . نگارنده نسبت قصور خود در تحقیق موضوع ، هرگز مسألهء چاپ آن را در نظر نداشت ، ولی همین که دستنوشتهء اثر آماده گردید مورد دلچسپی دیپارتمنت فلسفهء پوهنتون علوم اسلامی واقع شد و از این طریق به ملاحظهء استادان با صلاحیت

علمی پوهنتون علوم اسلامی و پوهنتون کابل رسید و در پی آن کمیته نشراتی پوهنتون علوم اسلامی به اتفاق نظر چاپ آن را سفارش کرد و این نوشته در سال ۱۳۶۹ راهی چاپخانه آریانا گردید و نگارنده نسبت گرفتاریهای پژوهشی دیگر فرصت نیافت آن را بازبینی کند. به همه حال تا اواخر سال ۱۳۷۰ چاپ حروفی آن به هزینه مرکز تحقیقات علوم اسلامی پوهنتون علوم اسلامی به پایان رسید و هنوز صحافت نشده بود که در پی انقلاب اسلامی افغانستان و آغاز جنگهای خانمانسوز و تاراج ثروتهای مادی و معنوی کشور، اوضاع کابل دگرگون شد و در جریان آن نه تنها این پاره اوراق در جمع بسا از آثار دانشی و فرهنگی نفیس کشور ما در کابل پابیرحمی عام و تام به سر نوشتی فاجعه آمیز مواجه شد، بل نگارنده آن نیز به دلیل ناامنی در کابل با درد و دریغ، کوله بار مهاجرت برشانه کرد و در شهر پلخمري رحل اقامت افکند. در این جا بود که بر اساس خواهش یکی از دوستان فرهنگی، نسخه چرکنوشته اثر، از طریق کمیسیون نشراتی کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی به ملاحظه جناب الحاج سید منصور نادری مؤسس و رئیس آن کانون قرار گرفت و چاپ آن به هزینه شخصی جناب موصوف در مطبعه کانون یاد شده

توصیه گردید. جادارد از جناب ایشان که همواره اهل دانش و فرهنگ رانوازش نموده اند ، ابراز امتنان نمایم.

لازم به یادآوری دیگر این که نسبت مختصری بودن اثر قرار نبود، این نوشته در دومجلد چاپ شود، ولی ضخامت نسبی اوراق و بر افتادن رسم حسنهٔ جزوه‌بندی در فن صحافت کشور ما، و ضرورت تسهیل استفاده خوانندگان ، دو مجلدشدن اثر را ناگزیر ساخت .

در فرجام این یاد آوریه‌ها از همه دوستان فرهنگی ، به ویژه از ذوات محترم نورالله ایمان ، علی خان ، عبدالولی حمید، محمدحامد گلپان ، محمدجاهد گلپان و فضل احمد فضل که زحمات چاپ اثر را با حوصله مندی تحمل نموده اند و از محترم جهانگیر مهرزاد که طرح و خوشنویسی پستی را برعهده داشته و محترم اصیل الدین احمدی عادل و مسعود که در امور صحافت صرف مساعی کرده اند ابراز تشکر می کنم و برای همهٔ آنانی که به نحوی در امر روشن نگه داشتن چراغ دانش و فرهنگ سهمی ادا می دارند از خدای توانا توفیقات فراوان آرزومی‌کنم.

پوهندوی سیدنورالحق کاوش

پلخمري ۱۵۰ حوت ۱۳۷۲

مقدمه

الحمد لله رب العالمين و الصلوة والسلام على محمد
الذى و صل الى علم اليقين و العاقبة لمن عرف
ربه عرفان الحق المبين . و اما بعد :

تحليل دقيق روانشناختى و منطقى از گونه هاى متنوع
آرمانها، آرزوها، اندوه ها و شادمانيهائى انسانى و مطالعه
انگيزه ها و علل تلاشهاى بيدرنگ انسان در جهت وصول به

اهداف بزرگ آرمانی، بیانگر آن است که انسانها و به ویژه انسانهای آگاه و آگاهتر، بیش از دیگران با انبوهی از دردهای بیدرمان اینجهانی مواجهند ، دلیل امر در این نکته نهفته است که انسان با تعداد بیشماری از عوامل و عوایق باز دارنده در جهت وصول به کام آرمانی مواجه بونه و حتی آنچه در این جهان به نام وسایل تسلی به خدمت او قرار می گیرند، در اشباع خواستههای طبیعی و " کمال گرایی" درونذهنی او کافی نمی باشند.

انسان مواجه با چنین کابوسی، زمانی که به هدف حل ذهنی - معرفتی این مشکل، راههای نستیایی به مرام را باز می جوید، ملاحظه می کند که وسایلی نظیر " حس"، " عقل" و استدلال به واسطه این دو، آنچنان دچار ضعف و ناتوانی اند که حتی از درک آنچه در پشت یک پرده نازک قرار گرفته، نیز عاجزند. این ذهنیت او هنگامی تقویت میشود که با توجه به تجارب گذشته، همین "حس" و "عقل" بارها اسلاف او را فریفته و در " معرفت" به کجراهه کشانیده است .

چنین انسانی ظاهرا گویا درمانده است و چون به "عجز" نمیخواهد تن در دهد، درک چنین وضع روانی برای خود او ،

درد ناکتر از هر درد بی درمان دیگر تلقی میگردند. او که همی بلند دارد و حاضر به پذیرش هر خس و خاشاکی به عنوان وسیله دستیابی به "کام آرمانی" نیست، تنها راهی را که در نتیجه تفکر درونی خود، می تواند به حیث راه "نجات" بشناسد، همان فراچنگ آوردن "بال شوق" است که به مدد آن بتواند چون "مرغ"ی به پرواز در آید و در رسیدن به هدف، از رنج خاها، سنگلاخها و کج و پیچهای درد آور زمینی فارغ باشد و در نتیجه "نجات" به معنای کامل کلمه را برای خود فراهم آورد و به تعالی آرمانی دست یابد.

چنین تلاشهایی در طول تاریخ بشر وجود داشته و مسأله "نجات" روح همه مذاهب و فلسفه های به ویژه قدیم است. در همه مذاهب دینی و فلسفه های قدیم، سخن بر سر این مطلب است که انسان از وضعی که دارد، باید بالا و بالاتر رود، به بهترها و بهترینها برسد و نهاء "نجات" کامل پیدا کند. چنانکه اصولاً روح فلسفه آریایی، روح فلسفه چین و هند "موکشا" است، یعنی رفتن به طرف آن عالم مطلق (نیروانا) و نجات از "این عالم" (سامسارا) که نا پایدار، پست و پلید و پر از رنج است و رفتن به طرف

جهان " نیروانا " ، " آتش خاموش " ، " مطلق " " بیدغدغه " ،
 " بدون اضطراب " و آنجا که روح آدم با همه نیازهایش
 سیراب میشود.

در فرهنگ " آتن " قدیم چنین تلاشی همواره به
 ملاحظه میرسد : رفتن و دست یافتن انسان به دنیای خدایان .
 آتنی همواره در آرزوی آن یونه که خود را از این " زمین
 پست " به قله " مونپارناس " برساند . قله مونپارناس به زعم
 او جایی است که " زئوس " خدای بزرگ بانه دخترش که هر
 کدام مظهر یکی از زیباییها است زندگی میکند . آنجا کجا
 است؟ بنا بر اندیشه یونانی آنجا جایی است که باید باشد و
 شایسته انسان است ، اما بر روی خاک نیست و بنا بر این
 باید از روی خاک " نجات " یابد و خود را به قله
 مونپارناس ، جای که زیباییها و خوبیها به طور مطلق وجود
 دارند ، برساند .

در ادیان سماوی از دین آدم (ع) تا خاتم (ص) که
 کاملترین ادیان سماوی است ، باز می بینیم که مساله " فلاح "
 و " رجعت به طرف خدا " و " نجات از عالم ماده " اساسی
 ترین تلاش و احساسی است که در این ادیان وجود دارد .
 همچنین فرهنگ شناسی بدوی نشان میدهد که انسان بدوی

که حتی بدون لباس، بدون خط و بدون زبان زندگی میکرد، در تلاش رسیدن به آنجایی است که بهتر از اینجا است. جایی که شایسته انسان است، جایی که انسان آن را گم کرده است و آنجا همه چیز است. و از همین جهت است که "بهشت" همواره در ذهن انسان و در همه مذاهب وجود داشته است و حتی در فلسفه های غیر مذهبی همین مقصد دروازه های "مدینه فاضله"، "یوتوپیا" و "سن سیت" افاده گردیده و تلاشهایی در جهت رسیدن بدانها به عنوان تلاش به خاطر رسیدن به "جهان آرمانی" تبلور یافته است. و هر چند که در همین طرحها مسأله "بهشت" به معنای مذهبی-دینی آن مورد انکار قرار میگیرد، باز هم، این نیاز دایمی و اضطراب و احساس خفقان در این جهان، زمینه تصور فرض و ساختن یک جهان زیبا و مطلق است.

هنر و اقسام آن در واقع تلاشهای انسانی بوده که این دنیا را زشت احساس میکرده، و به زیباییها و تعالیهای بیشتری نیاز داشته که در این خاکی خانه بر آورده نمیشده و از اینرو برای این کار، دست به خلق هنر شعر، موسیقی، نقاشی و تصویرهای گوناگونی زده که در این جهان وجود دارند، ولی زشتند و نیز به خلق آثاری که در ایمن

جهان نیستند ولی زیبا و آرمانی اند، پرداخته است .
 بنا بر آن همه هنرها نهاء عبارت است از دست زدن
 به آفرینش و خلق زیباییها و خوبیهای که در این عالم نیستند
 و هنرمند دلش میخواهد وجود داشته باشند .

از تلاشهای گوناگون که بیش از هر تلاشی در همین
 زمینه مورد بحث ما ، پیگیر تر و عمیق تر است، تلاش عرفان
 و تصوف است . عرفان و تصوف با توجه به قطعیت این نکته
 که در این جهان ، کام آرمانی فراچنگ انسان نمی آید، چیزهای
 برای نشاط واقعی وجود ندارند و عملاً هرگونه نشاط اینجهانی
 کم نوام و دل زننده است ، به جهان جاویدان و همیشه بهار
 " آنسویی " و به نعمات و لذات واقعی نشاط بخش جاوید
 و به سوی ذروه کمال زیباییها روی می آورد . و بنا بر این
 به دنیای دنی و مافیهای آن پشت میکند ، به حنای این
 روزگار رنگ زیبایی نمی ببند ، این جهان را تنگنای تاریک و
 خفقان آور میداند ، خود را " اسیر " احساس میکند و از
 اینروی " بال شوق " پرواز میخواهد ، پرواز به هدف تقرب به
 وصال یار جاوید، ثمثال همه زیباییهای کامل و آرمانی (خدا)
 که همیشه در صدد وصول بدان بوده است .

اما رسیدن به چنین آرمانی را که در نتیجه تجارب قبلی

با پای پیاده و مرکب " حس " و " عقل " نا میسر دانسته و در عوض " بال شوق " را به عنوان وسیله پذیرفته ، هنگامی برایش مساعد می بیند که همه عوایق بار دارنده ، نفسی ، نظیر بخل ، حسد ، کینه ، غرور ، تکبر و مظاهر وابستگی به این جهان و هرگونه " انانیت " را با آب زلال عبادت ، ریاضت و طهارت باطن ، فروتنی و تسلیم ، از خود بشوید و از کسالت خواب آورناشی از انهماک در لذات ظاهر فریب این دنیا ، رهایی یابد . و آنچنان به تطهیر ضمیر و باطن و قلبی بپردازد که شایسته " وصال یار " شود . یاری که او را آفریده است و تنها کسی را به آغوش میکشد که " حق " را شناخته و به سوی او شتافته و او را باز یافته است .

این گونه تلاشهای عرفانی - تصوفی ، در حدود سه هزار سال پیش معمولا در جوامعی به ظهور پیوسته که از نگاه تأریخ تمدن ، دانش و فرهنگ ، از پیشآهنگی ویژه برخوردار بوده اند . نظیر هند باستان ، چین باستان ، یونان باستان ، ایران باستان و ... و این بدان معنا است که گرایشهای عرفانی - تصوفی ناشی از دلتنگی انسان در چهار دیوار زندگی پر از درد مادی و میلان او به جانب

به ، بهتر و بهترین (خنا) است و علی رغم برخی از نظریات متعارف و مشهور عده ای در همین زمینه ، رویکرد عرفانی- تصوفی به مثابه گونه هایی از پدیدارهای جهالت و زبونی انسان در برابر دشواریها نبوده، بلکه در واقع الگوی "استعلاءگرایی" و نمونهء همت عالی در جهت وصول به جهان آرمانی در خور "انسان واقعی" بوده است .

این گرایشها آنچنان عمیق و پیگیر بوده که در طول تأریخ مدون بشری ، بلا وقفه جاری و ماندگار بوده و چنانکه میدانیم از نفوذ چشمگیری در همه آئین های دینی و از جمله آئین مقدس اسلام بر خوردار بوده است . جالب تر آنکه در پارهء موارد ، برخی از راهیان این رویکرد عرفانی - تصوفی در اسلام، و از جمله بایزید بسطامی و منصور حلاج وغیره از حدود مرز های مقبولهء دینی پا فراتر گذاشته و از این بابت مورد نكوهش برخی از رجال دین قرار گرفته اند. و پاره ای از محققان نظیر علی شریعتی آنان را " الینه " شده معرفی کرده اند.

نگارندهء این سطور طی این اثر که به " عرفان ابن سینا" ، اختصاص دارد ، پیش از ورود به ابحاث اصلی، به هدف فراهم آوری زمینه های ذهنی درک " عرفان ابن سینا" با

کار برد میتود کرونولوژیک (ترتیب تأریخی) این گونه تلاشها را در مطالعه و بررسی اندیشه های عرفانی و تصوفی پیش از ابن سینا در نظر گرفته و ضمن فصل اول ، مهمترین اندیشه های عرفانی و تصوفی پیش از اسلام را در مجامع باستانی هندی ، چینی ، یونانی ، ایرانی و مسیحی پیش کش نموده و آنگاه طی فصل دوم ، اجمالی از تأریخ تصوف در اسلام و عوامل داخلی و خارجی پیدایش آن را مطرح بحث قرار داده و پس از این که ویژگیهای عرفان و تصوف اسلامی را بررسی داشته است ، زمینه آن را مساعد یافته تا آشنایی کلی با زندگی ، آثار و اندیشه های ذو جوانب منطقی و فلسفی ابن سینا را طی فصل سوم در میان گذارد ، تا دانسته آید که خواننده ، عرفان چه کسی را مطالعه میکند.

از این به بعد، منحصراً سخن پیرامون عرفان ابن سینا است که در مقدم آن ، ضمن فصل چهارم رویکرد ابن سینا منطقی ، عالم و فیلسوف به سوی عرفان به گونه مستند توجیه و تثبیت می شود . آنگاه در فصل پنجم به گونه مشخص ، منابع عرفان ابن سینا باز جویی میگردد و تأثیر عرفان اسلاف او چون فارابی و غیره در رویه عرفانی او پژوهش میگردد و در فصل ششم مشخصات عرفان ابن سینا و تفاوت آن با عرفان

و تصوف پیش از او در قرون اول ، دوم ، سوم و حتی چهارم
هجری قمری مورد گفتگو و بررسی قرار میگیرد و تا اینجا
که به رویکرد ابن سینا به عرفان ، منابع و مشخصات عرفان
او دست یافتیم ، طی فصل هفتم ، عرفان فلسفی ابن سینا
به گونه تحلیلی و مستند مورد بحث، پژوهش و بررسی قرار
میگیرد. و آنگاه در فصل هشتم درجات و احوال سلوکی عرفان،
از دیدگاه او که در واقع به عرفان تدوینی ابن سینا اختصاص
دارد ، مطرح بحث قرار داده شده و به دنبال آن در فصل
نهم ، عرفان رمزی - تمثیلی او مطالعه و بررسی میشود.

و در فرجام اثر ، نتیجه کلی از مجموعه ابعاد عرفان
ابن سینا توأم با نظریه نقدی نگارنده این سطور پیشکش
میگردد که طی آن دیدگاههای نگارنده با عرفان ابن سینا
و دلایل آن طرح و واریسی می شود .

" عرفان ابن سینا" به عنوان موضوع مورد انتخاب در
پژوهش ، برای نگارنده ، کلاً ناشی از سه دلیل عمده بوده
است :

نخست این که ابن سینا یکی از بزرگترین مفاخر اسلامی
و ملی ماست و ثانیاً این که به زعم نگارنده پیرامون عرفان
او تا کنون در کشور ما و حتی بیرون از آن ، پژوهش وسیع

و کار در خور توجه تحقیقی نسبتا وسیع و جامع انجام نیافته است و ثالثا این که محتوا و مشخصات علمی - فلسفی عرفان شیخ ما که نسبت به هرگونه عرفان و تصوف افراطی، نزد این نگارنده ارجحیت دارد، مورد دلچسپی ویژه قرار داشته است .

روش پژوهش نگارنده در این اثر ، روش معروف به " کتابخانه یی " یا " مأخذی " و نیز روش " تحلیلی و تاریخی " بوده و تا جایی که توان پژوهشی میسر بود، اکثریت قاطع و قریب به اتفاق آثار عرفانی ابن سینا دستیاب و مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در موارد لازم ، با عرفان و تصوف اسلاف او مقایسه گردیده و امتیاز ابن سینا در زمینه ، نشان داده شده است .

در نگارش این اثر علاوه بر مراجعه به آثار عرفانی ابن سینا، به بسا از جرقه های عرفانی مندرج در آثار فلسفی او نیز مراجعه صورت گرفته و با توجه به فهرست موضوعی آنها و رعایت اصول تصنیف ، در موارد مناسب آن ، این جرقه ها مورد بحث و بررسی قرار داده شده است .

کتابه هدف وسیع سازی زمینه های پژوهشی ، به برخی از آراء محققان برجسته معاصر پیرامون عرفان ابن سینا نیز

مراجعة گردیده و در جای مناسب آن انعکاس داده شده است.
 نکته دیگری که شایان ذکر میدانم ، این است که در
 پژوهش عرفان ابن سینا ، از " پیشناوری " جدا پرهیز شده
 و تنها آراء و دیدگاههای خود ابن سینا و متکی به آثار و گفتار
 خود او و یا مطالبی که مدلول اندیشه و یا نال بر اندیشه
 عرفانی او بوده به بحث و بررسی و ارائه گذارده شده است
 و بنا بر آن ، بیطرفی کامل و اجتناب از هرگونه پیشناوری
 نگارنده رعایت گردیده است .

در فرجام این مقدمه بر ذمه خود میدانم ، از استاد
 محترم جناب پوهنوال عبدالمنان " مددی " که مطالعه این
 اثر و مشوره های را ازم نریغ نداشت است ، تشکر کنم ،
 هکذا از جناب استاد بزرگوار جناب پوهاند خان محمد " شلگری "
 که پیرامون دیدگاههای قرآن نسبت به عرفان و تصوف با من
 صحبت های موثر ، مفید و موافق داشته اند ، منت پذیرم .

همچنان از همسر عزیزم " رحیمه کاوش " که با همه
 دشواریها و آلام توانفرسای ناشی از تنگدستی اقتصادی ام ،
 صبرانه رنج فراهم آوری زمینه های نسبتا " مساعد کار را ،
 تحمل نموده است اظهار سپاس می کنم .

از خواننده نکته سنج عزیز متواضعانه آرزو مندم تا

همه کاستی های این اثر را با دید خورده گیرانه خود،
 فهرست نموده، به غرض اصلاح مفید بعدی، امتنان
 این بنده ضعیف را نسبت به خود فراهم آورد.
 خدای توانا همه ما را در کارهای پژوهشی شریخش
 یاری رساند، که اوست یار همه کس در هر دیار.
 و من الله التوفیق

پوهنمل سید نورالحق کاوش

کابل - اول حمل ۱۳۶۹ (ه ش)

۲۵ شعبان ۱۳۱۰ (ه ق)

۲۱ مارچ ۱۹۹۰ (م)

فصل اول

فشرده عرفان و تصوف پیش از اسلام

پیدایش ریشه های اولیه عرفان و تصوف : قبل از آغاز
مطالعهء تاریخ عرفان و تصوف و پیدایش ریشه های اولیهء آن در میان اقوام و ملل و مذاهب و مکاتب فکری گذشته، باید به این نکته توجه داشت که تصوفی که ما در اینجا از سابقه و تأریخ آن در ادوار ما قبل اسلام بحث می کنیم به آن معنی از تصوف که اکنون در میان مسلمانان اشتهار دارد نیست . تصوف مورد مطالعه ما در اینجا عبارت از یک

نوع ایدئولوژی مخصوصی است که معمولاً تحت پاره بی از شرایط و اوضاع و جهات درونی و محیط زندگی انسان در افکار و روش وی نفوذ کرده و او را از زندگی نامنه نار و پر درد- سر اجتماعی و دنیوی متنفر و به سوی یک زندگی ساده و بی آرایش فردی و ترک لذایذ و مشتهیات نفسانی و مظاهر و بهره های دنیوی ، ریاضت کشی و اعتزال می کشاند و دست هنرمند تخیل را چنان نیرو می بخشد که در مقابل تمام این محرومیتها و ریاضتها با تصویر اید آلهای جذاب و عوالم زیبا و روءیاهای شیرین وی را تسلی بخشیده و وجدان و عواطف مضطربش را تسکین دهد . به عبارت دیگر " طرز تفکر صوفیانه عبارت از یک نوع تفسیر خاصی است از فلسفه زندگی که عده ای بر اثر یک سلسله جهات و شرایط ویژه ای از آن پیروی میکنند" . (۱)

پژوهش پیرامون تاریخ پیدایش اندیشه های تصوف از ملاحظه تاریخ ادیان نشان میدهد که بشر از قدیمترین ادوار تأریخ و بلکه از همان اولین روز های زندگی که آن را ماقبل

(۱) عمید ، زنجانی ، تحقیق و بررسی در تأریخ تصوف ، تهران : انتشارات دارالکتب الاسلامیه ۴۶ ۱۳ ش ، ص ص

تأریخ می خوانند، همواره از روی خواسته های فطری و به رهنمایی عقل پی به وجود نیروی مافوق طبیعت که خالق و گرداننده چرخهای عظیم جهان پهناور آفرینش و طبیعت است برده و به آن وجود مقدس ایمان داشته و معرفت و بندگی و نیل به قرب او را برای خویشتن " سعادت " میدانسته است .

و از طرفی هم رشته های استوار و عمیق عشق به کمالات عالیء انسانی که در تار و پود وجودش پیوده، او را در جستجوی کمال مطلق واداشته و در این راه همواره شعله های فروزانی در سراچء دلش بر می افروخته است . و نیز مسلم است که رسیدن به سعادت و حقیقت زندگی برای بشر همیشه محور اساسی ترین آرمانها و شیرین ترین رویا ها پیوده و جستجوی راه وصول به آن، هدف اصلی زندگی روحی و معنوی را تشکیل می داده است .

درین میان نیروی تخیل نقش مهمی نیز به عهده داشته و به ویژه در برابر نا کامیها و شکستهایی که برای انسان پیش می آمده ، دست هنرمندش با تصویر عوالم زیبا و رویا های شیرین، وی را تسلی بخشیده و محرومیتهای زندگی خارجی وی را بدین وسیله جبران می کرده است .

همچنانکه نیروی خیال و احساسات ذوقی که در سرشت او بوده در حل مشکلات فکری و روحی وی نیز نقش مهمی ایفا نموده ، پایه و اساس پاره ای از قضاوتها و افکار و عقاید او در باره قسمتی از معماهای زندگی معنوی و روش وصول به سعادت قرار گرفته است .

از مطالب بالا به خوبی روشن میشود که زمینه افکار افراطی و صوفیانه همواره در اندرون ساختمان روحی و فکری بشر وجود داشته و همزمان با پیدایش زمینه های اجتماعی ، اخلاقی و محیطی آن فراهم می آمده ، گاه افکاری از قبیل فرار از دنیا ، تحقیر زندگی ، علم ، استدلال و عقل و گرایش به قربانی و ریاضت کشی به وجود آمده ، بازار تخیل و خلسه و ذوقیات و عرفان رونق می گرفته است ، نهایت افکار مزبور بنا به مقتضیات اجتماعی و عقاید و آداب گوناگون ، در هر جا به گونه خاص و با آداب و رسوم ویژه ای خود نمایی می کرده است .

از آنجا که چنین رویکردی به انسان تعلق داشته و ناشی از مشخصات ویژه درونی و زمینه های بیرونی مربوط به اوست ، ازین رو سابقه تاریخی آن هم بر می گردد به زمانهای بسیار قدیم و به گواهی تاریخ این طرز تفکر صوفیانه

در اغلب مذاهب کهن و مکاتب فکری قدیم ریشه دوانیده و به طور متناسب با آداب و تعالیم هر آئین و مکتبی، به رنگ ویژه ای ظاهر گردیده است . و بنا به قول نگارنده، کتاب " تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف " پیشینه آن تا حدود سه هزار سال پیش می‌رسد. (۱)

اکنون باید ریشه های این طرز تفکر را در قالب مذاهب و مکاتبی که تحت تأثیر این ایدئولوژی قرار گرفته اند و میزان و نفوذ آن را در میان اقوام گذشته مختصر بررسی نماییم . و بنا بر این در آنچه ما به تاریخ عرفان و تصوف پیش از اسلام اختصاص دادیم ، افکار تصوفی را در هند باستان، چین باستان ، یونان باستان ، ایران باستان ، فلسفه نو افلاطونیان و آئین مسیحیت ، با یک نظر گذرا پژوهش و بررسی می کنیم.

ریشه های تصوف در اندیشه ها و عقاید هندی

چنانکه از مطالعه تاریخ عقاید و مذاهب هندی به دست می آید، این سرزمین باستانی از زمانه های قدیم، محیط مناسبی برای پرورش افکار صوفیانه بونه و اصول تصوف را در قالب بیشتر مذاهب و مکاتب فلسفی و فکری گوناگونی که در آن سرزمین رواج داشته، پرورانه است. تا آنجاکه بعضی معتقد شده اند که هند زادگاه اولیه تصوف بوده و افکار صوفیانه از آنجا به محیطها و مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است. (۱)

" فن کرمر " شرقشناس معروف، نتیجه مطالعات و تحقیقات خود را درین زمینه چنین بیان کرده است :

" تصوف به معنای اصح کلمه چنانکه در مسالک مختلف ظاهر میشود اساساً از عقاید و افکار هند برخاسته است.

۱ - رک : دکتور محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، قاهره : ۱۹۵۰ ص ۸۷ و ما بعد .

و : محمد رشاد ، فلسفه از آغاز تاریخ ، تهران : انتشارات کتابخانه صدر ، ج ، اول ، ۱۳۵۴ ش، ص ۵ و مابعد آن .

و : کیخسرو اسفندیار ، دبستان المذاهب ، بمبئی : انتشارات دارالحکومت ، ۱۲۹۲ هـ ، ص ۶۹ - ۱۹۲

و مبداء و مبنای آن به ویژه یکی از مذاهب فلسفی هندوستان

معروف به " ودانتا " می باشد . (۱)

و تا جایی که به گونه تحلیلی اندیشه های مذهبی و

فلسفی هند مورد مطالعه می گیرد ، به وضاحت روشن می

گردد که بسا مطالب مورد بحث و علاقه عرفان و تصوف

واقعا ، در این اندیشه ها وجود دارد، از قبیل فرار از

دنیا و ریاضت کشی ، سیرو سلوک تصوفی و مراحل آن، وحدت

وجود و غیره . که اینک به اختصار پیرامون آنها گفتگو می

کنیم :

فرار از دنیا و ریاضت کشی:

مذاهب و عقاید مختلف هندی چون برهمایی ، بونایی ،

جینی ، یوگ و غیره در این اصل مشترکند که پایه و اساس

سعادت و نجات بشر، هما نا فرار از دنیا و ترک جمیع لذات

و مشتهیات جسمانی همراه با تمذیب و شکنجهء بدنی و

نوام به ریاضت کشی می باشد . روی این اصل باید نفس

را با انواع ریاضت های شاقه و شکنجه ها عادت داد تا بدین

۱ - عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف ،

وسیله علاقه او از دنیا و خوشیهای جسمانی رفته رفته قطع گردد .

به گونه مثال آئین بودا در اصول چهارگانه خود، موضوع ترک دنیا و ریاضت کشی را چنین توضیح میدهد:

۱- جهان سراسر رنج و عذاب است و الم زندگی از لوازم وجود است ؛ رنجهای مداوم حال حاضر عذابیهای در گذشته داشت ، چنانکه زجر و شکنجه ، جانکاهی و محنت باری نیز در آینده دارد .

۲- ریشه و منشاء تمام این رنجها ، همان آرزوها و خواهشها است و تمنای بقا و خوشیها و لذات دنیوی تنها عامل رنجها و شکنجه هایی است که در زندگی بازگشت بدانها مواجه می شود.

۳- رهایی از علایق مادی و تمنیات و شهوات ، تنها وسیله سعادت و نجات از بازگشت به زندگی مادی (تناسخ) است . و تنها در صورت دوری جستن از بهره های آن و کشتن هواهای نفسانی ، میتوان از الم نجات یافته و به مرتبه " نیروانا " نایل آمد.

۴- انسان همواره باید برای رهایی از شهوات و تمنیات و علایق مادی ، نهایت کوشش را از خود ابراز دارد و مواضع

و عوایقی را که میان او و این گونه رهایی حایل است و او را از فرو نشاندن آتشهای تمایلات و علایق باز میدارد، از میان ببرد. (۱)

آئین یونایی روی این چهار اصل، انقطاع از دنیا و ترک بهره برداری از مظاهر دنیوی و اعتزال و تحقیر جسم و پشت پا زدن به لذات و خواهشهای نفسانی و ترک ازدواج و خانه ناری و سایر تعلقات مادی و بالاخره ریاضت کشی و فقر را تعلیم میدهد. این روحیه در مذاهب دیگر هندی که در بالانام گرفتیم، نیز به گونه های رنگارنگ به ملاحظه میرسد.

مراحل سیرو سلوک (Ashrama) :

از دیدگاه عرفان برهمایی برای رسیدن به سعادت نهایی " نیروانا " سیروسلوکی لازم است و این سیروسلوک چهار مرحله دارد:

۱- انتواسین (Antevasin): در این مرحله دانش آموز خود را در اختیار مرشد گذارده و راه و رسم

۱ - همانجا، ص ص ۳۵ - ۳۶

و : مهر ناد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ص ۵۵ - ۵۶

و : محمدرشاد، فلسفه از آغاز تا تاریخ ج ۱، ص ص ۱۹ و ۱۸



انای قریض و پرهیز از محرمات نینی را تعلیم می‌گیرد.

۲- مرحله گراستها (Grhastha) : در این مرحله

دانش آموز قرائت کتب ادعیه و سرود ها و مناجاتها را به اتمام میرساند و آنگاه با دختری پارسا مزاجت میکند.

۳- مرحله وانپراشتها (Vanprachtha) : در این

مرحله از خانه و زندگی دست کشیده و سر به جنگلها می نهد و به انزوا و ریاضتها و تزکیه نفس میپردازد.

۴- بهکسا (Bhiksa) : در این مرحله به مقام

فنا و استغراق میرسد . (۱)

همچنین در مذهب بونا و آئین " یوگ " نیز سیرو سلوک

با مراحل ویژه ای مقرر است که شرح آنها تناسب حجم این اثر را با توجه به هدف اساسی ما برهم میزند و بنا بر این از ذکر آنها صرفنظر مینمایم .

وحدت وجود :

همان گونه که درخت ، صورت فتنیه و جئه منبسط

شده هسته است ، از نظر آئین بر همایی ، عالم نیز وجود

۱ - محمدرشاد، فلسفه از آغاز تأریخ ج ۱۰، ص ۱۰

و : دکتور محمد غلا ب ، الفلسفة الشرقية ، ص ۱۸ و ۱۹

وسعت یافته، " برهما " است و نیز همان طوری که ذوات لطیفه هسته، در لابلاى اعضا و جوارح درخت، یعنی ریشه، تنه، شاخ و برگ آن مستتر است، " ناما " (Nama) یعنی روح برهما نیز در تمام ذرات وجود کائنات مستتر میباشد. بنا بر آن کائنات عین برهما و برهما عین کائنات است، مگر اینکه " مایا " (Maya) یعنی وهم و خیال، آنها را از هم جدا کرده، یکی را خالق و دیگری را مخلوق، یکی را علت و دیگری را معلول پنداشته است و حال آنکه همگان یک وجود و یک حقیقت اند.

ازینرو دانایان یعنی آنان که به وسیله تقوا و ریاضت نفوس خود را تزکیه نموده و به درجه "موکشا" (Moksha) یعنی به مرتبه فنا و ستغراق رسیده اند، به رأى العین مشاهده می کنند که موجودات ظاهرا " مختلف فلکی و عنصری هیچ گونه مغز و حقیقتی نیست، بلکه حقیقت و لب الالباب هستیها، همانا ذات کبریایی برهما است و بس. (۱)

۱ - محمد رشاد، فلسفه از آغاز تاریخ، ج ۱۰، ص ۸ و ۹ و : محمدغلا ب، المعرفة عند مفکری المسلمین، قاهره : انتشارات دارالمصنوعه للتألیف و الترجمة،

کذا در " اوپانیشاد" (کتاب مقدس هندی) میخوانیم :

«برهمن منزّه از اضافات ، بی نشان و نیندیشیدنی است که همه چیز در او می آرامند.» مانند اوپانیشاد میگوید:

" هرچه هست برهمن است." (۱) در وحدت وجود برهمایی حتی به آن پیمانه تاکید میشود که شناختن " برهمن" از طریق عقل بی فایده تلقی میگردد ، زیرا مستلزم عقیده به شویت " عارف و " معروف " است . (۲)

-
- ۱ - اوپانیشاد، ترجمه داراشکوه ، تهران: انتشارات تابان، ۱۹۶۱، ص ۱۸۶
 - ۲ - دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ، تهران: انتشارات کتابفروشی زوار، ۱۳۴۰ ش، ص ۱۶۶

اندیشه های تصوفی در چین باستان

مراجعه به تاریخ عقاید و فلسفه های شرق باستان و از جمله چین باستان نشان میدهد که در این خطه تمدن قدیم، نیز اندیشه های عرفانی و تصوفگونه ای وجود داشته است که به عقیده برخی از محققان، ناشی از هم سرحد بودن به هند باستان و تأثیر اندیشه های هند تلقی گردیده است.

از یک طرف فساد اخلاقی و اجتماعی که در قرون قبل از میلاد بر اثر تحولات حکومتی و شورشهای سیاسی و ملوک الطوائفی و هرج و مرج و جنگهای خونین داخلی سراسر مردم چین را فرا گرفته و آنها را با اشکالات عدم امنیت و اقتصادی دچار نموده بود و از طرف دیگر هم توسعه و نفوذ تعالیم بودا به توسط مبلغین و نوره گردها و راهبهای بودایی در میان چینیان کاملاً زمینه را برای بروز افکار مشابه با عقاید و آراء صوفیانه هندی فراهم می ساخت .

در یک چنین شرایطی، حکمائی از قبیل "کونفوسیوس"، "لائوتسه" و "چوانگ دزا" ظهور می کنند که در تعلیمات آنها افکاری از قبیل لزوم پیروی از اصول

" ترک دنیا" و " زندگی سانه" و اجتناب از کار و کوشش
برای زندگی و فراگرفتن دانش و هنر و نیز پاره ای از
مطالب عرفانی و تخیلی به خوبی نمایان است. (۱)

اندیشه های حکمای چینی باستان ، به طور کلی توجه
بیشتری به فلسفه اخلاق دارد. این حقیقت در وجود اندیشه
های " کونفوسیوس " (۵۵۱ - ۴۷۹ ق. م) قابل ملاحظه
است . (۲)

ولی " لائوتسه " (۶۰۴ - ۵۱۷ ق. م) بیشتر به جنبه
های عرفانی و تزهّد پرداخته و کتابی که از او به نام
" تائوته کینگ " (Tao Teh King) مانده ، حاوی
اصطلاحات و مطالب عرفانی توأم با ابهام است .

به عقیده لائوتسه بنیادگذار مکتب تائوئیسم، یگانه
کسی که به ماهیت روحی " تائو " پی برده کسی است که
کاملاً از تعلقات زمینی رسته است ، آنکه گرفتار شهوات
است ، فقط شکل ظاهری اشیاء را می بیند، اوقادر نیست به

۱ - عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف ،

ص ص ۴۶ - ۴۷

۲ - مهرداد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ۱۵۹

حقیقت آنها پی ببرد. (۱) به عقیده لائوتسه باید سعی کرد تا دوباره به جای اصلی رسید و راه برگشتن ه——م، ریاضت کشی و اعتزال و ترک دنیا می باشد.

در آئین " تائو " دانش نه تنها لازم شمرده نشده، بلکه موجب بدبختی و مضر و منبع هرگونه فساد شناخته شده است .

برای نیل به مقام وحدت، باید از دانشها روگردان شد. (۲) و به زندگی پشت پازد و عقل را طرد نمود و به مکاشفه قلبی پرداخت و در خود فرو رفت . در مقابل هرچیز و هرکس و هر حادثه، بی اعتنا و بی تفاوت بود و به سانگی محض گروید. (۳) با آن هم دانشی از دیدگاه لائوتسه مجاز و مورد پسند است که به " خود شناسی " منجر شود

۱ - همانجا ، ص ۷۸ و غرض مزید معلومات، مراجعه شود به: بول ماسیون - اورسیل، الفلسفة فی الشرق، قاهره : انتشارات دارالمعارف ، ۱۹۴۷، ص ص ۱۸۱ - ۱۸۶

۲ - باید دانست که این طرح تنها به تائوئیسم اختصاص ندارد، بلکه تحقیر علم و استدلال از مظاهر هرگونه تصوف متعارف است ؛ زیرا در علم و استدلال، زمینه شک پیدا میشود که مخالف اصول تصوف است .

۳ - عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص ۴۹

ولاثوتسه مرکز چنین علمی را " دل " میدانند. از نظر او هرکس خود را شناخت ، نارای عالی ترین دانشها می شود و هرچه شخص از خود شناسی نورتر گردد، به همان نسبت جاهل می ماند، ولو اینکه این اطلاعات او در باره اشیاء کامل باشد. (۱)

برطبق آئین تائو، هدف یک انسان واقعی، اتحاد با " تائو" است و وصول فرد با " تائو " شرط نجات او از نابودی می باشد . وحدت سراسر جهان هستی است و این اصل اساسی بر کثرت حکمفرما است و جهان محصول آمیختگی هستی با نیستی میباشد و تمام پدیده ها ظواهری بیش نیستند . تائو هم علت است و هم معلول و همه چیز از او به وجود می آیند و با او بسر می برند و با او باز می گردند.

اصولا " اساس معتقدات این آئین بر پایه همین اصل یعنی وحدت وجود عرفانی بنا شده است و برای رسیدن به آن باید به مکاشفه قلبی و تفکر پرداخت . (۲)

در آئین تائو طرقی برای ریاضت و تربیت نفس تعیین گردیده است که خود لاثوتسه با گوشه نشینی آن را بکار

۱- مهرداد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ۱۸۰

۲ - عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص ۵۰

عرفان و تصوف در یونان باستان

سرزمین یونان از قدیم مهد عقاید گوناگون اندیشه های فلسفی و مکاتب مختلف فکری ، ذوقی و عرفانی بی‌شمار است . وجود زمینه های ویژه در این سرزمین، سبب شد تا علاوه بر فلسفه های متنوع، ذوقیات و اندیشه های تصوفی و عرفانی نیز مجال وجود ور شد یابند. این اندیشه ها بیشتر در افکار " افلاطون" (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) ، کلبیون و رواقیون به ملاحظه می رسند.

مکتب افلاطون که یکی از مهمترین سیستم های فلسفی و عرفانی یونان باستان به شمار می رود، از نظر اینکه واجد روح تصوف و یک سلسله مطالب و نظریات تصوفزای بوده است، برای ما در خور مطالعه و شایان توجه است .

افلاطون بنیاد گذار این مکتب ، به مسأله عشق و اشراقات معنوی و روحانی اهمیت زیادی قابل بود، به طوری که مکتب فلسفی خود را بر اساس اشراق و کشف و شهود بنا نهاده و معتقد بود که انسان تنها در صورتی می تواند به کمال دانش و معرفت برسد که آن را از راه کشف و شهود و تصفیه باطن دنبال کند تا اشعه و اشراقات علوم از عالم

غیب و مبادی عالیہ بر قلب و روان وی تابش نماید.

وی معتقد بود که کمال و هدف نهایی انسان عبارت از وصول به حق و مشاهده وی است و حقیقت دانش در همین اصل نهفته است ، تا مانامی که انسان به این مقام نرسیده هنوز کمال دانش و معرفت را نیافته است . (۱)

از نظر او ، درک این عالم و حصول معرفت آن برای انسان از طریق اشراق است که مرتبه کمال علم می باشد و مرحله سلوک که انسان را به این مقام میرساند "عشق" است . (۲) افلاطون مشاهده جمال مطلق را ناشی از "عشق" میدانند. (۳)

از جمله اندیشه های عرفانی در یونان باستان، پاره ای از اندیشه های " کلبیون" در ترک لذات دنیوی است؛ کلبیون عده ای از فلاسفہ یونان قدیم هستند که دارای یک روش و مشرب

۱ - عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تمدن، ص ۵۴

۲ - محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا ، ج ۱ . اول ، تهران: انتشارات زوار ، چاپ دوم ، ۱۳۱۷ ش، ص ۲۰

۳ - امیل بریه، تأریخ فلسفہ (دوره یونانی)، ترجمه داکتر علی مراد ناودی ، تهران: انتشارات دانشگاه

۱۳۵۲ ش ، ص ۱۵۹

خاص فلسفی و عجیبی بوده و در صوفیگری و درویشی منشی، گوی سبقت را از مرتاضان هندی ربوده بودند.

عقاید و طرز زندگی کلبیون بسیار حیرت آوراست. کلبیون معتقد بودند که سعادت و فضیلت در ترک تمام لذات و پشت پازدن به کلیه تمنیات جسمانی و روحانی بوده و زندگی حقیقی، همان زندگی با فقر و تهیدستی و رنج و مشقت و ریاضت کشی می باشد. روی این عقیده همواره با سروپای برهنه و لباس ژنده و موی ژولیده در میان مردم به سیاحت و نشر عقاید و مرام خود مشغول میشدند و در زندگی به هیچ چیز پابند نبودند.

انتیس تنس، یکی از مروجین مکتب کلبی، حتی وجود قوانین اجتماعی را زاید شمرد و دولت، قانون مالکیت، زناشویی و ... را محکوم کرد. دیو جانس، شاگرد انتیس تنس و بنیاد گذار این مکتب، به همه چیزهای مربوط به رفاه در زندگی پشت پا زد و از خانه و زندگی، به پای مخروبه دیوار قناعت نمود و از مال دنیا فقط یک کاسه گلی داشت که با آن آب می نوشید و چون روزی جوانی را دید که با مش آب می نوشد، آن کاسه

را نیز به دور افکنند . (۱)

هرچند گفتار و کردار کلیون ، گفتار و کرداری خدا خواهانه به شیوه صوفیه متعارف نبود، ولی از نقطه نظر مشخصات خود ، دایر بر ترک لذات و پشت پازدن به امتعه دنیوی ماهیت تصوفی داشت .

دسته دیگر از فلاسفه یونان قدیم معروف به 'رواقیان' هستند که از نظر فکری و فلسفی معتقد به یک نوع " وحدت وجود " در کلیه عوالم هستی بودند و از نظر روش عملی نیز از اصل " فرار از دنیا " و زهد و ترک لذایذ و الفاء آداب و رسوم پیروی میگردند و فقر و آوارگی را بر انواع خوشیهای زندگی ترجیح میدادند و این رویه را به عقیده خود کمال و ارستگی می شمردند و آن را برای انسان از ضروریات حیاتی میدانستند تا آنجا که عده ای از آنان برای اینکه به کمال " آزادی " و " ارستگی " از قیود زندگی برسند، تا پای خودکشی هم حاضر میشدند و لذا انتحار در میان آنان شیوع یافت و آن را یک امر آسان و عادی تلقی می نمودند . (۲)

۱ - محمدرشاد ، فلسفه از آغاز تاریخ ، ص ۱۷۸

۲ - عمیدزنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف ص ۵۵-۵۶

در فرجام این گفتار باید تذکر دهیم که حتی در افکار
شکاکنهء "شکاکیون" یونانی نیز اندیشه های عرفانگونه مضمحل
است که شرح آنها از حوصلهء این مقال بیرون است.

ریشه های تصوف در ایران باستان

پژوهش پیرامون کشف ریشه های عرفان و تصوف در ایران باستان ، نشان میدهد که ایرانیان در قدیم از یک مشرب مخصوص فلسفی که بعد ها " فلسفه اشراق " نامیده شد، برخودار بوده و متفکرین و حکمای ایرانی با مبانی و اصول این فلسفه ، مسایل کلی جهان و کیفیت اسرار آمیز روابط موجودات را نزد خود حل و فصل مینمودند.

از فلاسفه بعد از اسلام، شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ه ق) و نیز صدرالمتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ ه ق) و حاج ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ه ق) با تفاوت درجات و سلیقه ، از فلسفه اشراقی قدیم ایران یاد نموده و پاره ای از اندیشه های این فلسفه را پذیرفته اند.

ما درینجا به مطالبی ازین زمینه ها تماس میگیریم که با عنوان مطروحه ما مناسبتی داشته باشد و بنا بران مختصرا " ریشه های عرفان و تصوف را در میان اندیشه های " زردشتیان " و " آئین مانی " مورد مطالعه قرار میدهیم.

عرفان و تصوف زردشتیان : از زردشت که در حد ود

شش هزار سال قبل از میلاد تولد نمونه، (۱) تعلیمات دارای ابعاد مهم دینی، اخلاقی، اجتماعی، فلسفی و عرفانی ویژه‌ای به ما رسیده است. جوانب عرفانی-تصوفی این تعلیمات که مشابهت‌های زیادی با مناسک تصوفی هندی دارد، بیش از همه قابل توجه است. زیرا در آنها مشخصه‌های تیپیک تصوف به معنای اعتزال از دنیا، ریاضت‌های شافیه و غیره به نظر میرسد. زنجانی به نقل از "ریاض السیاحه" در زمینه می‌گوید:

گروهی از زردشتیان و مه‌آبادیان نیز اهل "حال" هستند و طریق ریاضت و مجاهدات و روش باطن می‌سپارند و از این راه در ترکیه، نفس و تخلیه سر و تخلیه روح می‌کوشند و به حالت تجرید و پرهیزگاری و توکل و برابری بسر می‌برند. به عقیده این گروه، طالب یزدان، باید نخست ترک نین و مذهب آباء خویش نماید و با همه خلق، صلح کند و با مرد دانا خلوت گزیده و از غذای معتاد روزانه مقداری کم کند و طریقه ریاضت را از راه گرسنگی و خاموشی و بیداری و تنهایی و یاد یزدان، دنبال نماید.

این گروه، اذکار و آداب متنوع مخصوصی دارند که

به منظور جلوگیری از طوالت کلام درینجا تنها به ذکر یکی از انواع این آداب و اعمال پارسا یا نه آنها اکتفا می کنیم :

سالک چهار زانو می نشیند، پای راست خود را بالای پای چپ و پای چپ را بالای ران راست می گذارد و دستها را از پشت سر به پاها بند می کند به طوری که با دست راست، سر انگشت پای چپ و با دست چپ سرانگشت پای راست را می گیرد و چشمهای خود را بر بینی می اندازد. این جلسه را که توأم با ذکر نیز می باشد "فرشین" می گویند. (۱)

رویه های تصوفی در آئین مانی : آئین مانی بر خلاف فلسفه باستان ایران که جنبه های نظری و عرفانی تصوف

۱- مراجعه شود به: عمیدزنجانی، تحقیق و بررسی درتاریخ تصوف، ص ۶۳ و ۶۴

و :محمد غلاب ، الفلسفة الشرقيّة، ص ۱۸۴ - ۱۹۹
و :بول ماسیون اورسیل، الفلسفة فی الشرق، ص ۹۱- ۱۰۳
و :مهرداد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ۱۹۹ و مابعد آن .

و :کیخسرو اسفندیار ، دبستان المذاهب،
ص ۶۵ - ۱۰۳

در آن نفوذ داشت ، بیشتر روح تصوف عملی را در خود
 پرورانده است . این آئین توسط مردی از بابل به نام " مانی "
 (۲۱۶-۲۷۷م) ظهور نمود و در حقیقت مخلوطی از آئین
 زردشت ، مسیحیت، تعلیمات بونا و افکار عرفانی ایران
 باستان محسوب می شود.

آئین مانی حصول علم را فقط از راه " مکاشفه و اشراق"
 میسر میدانست و در " فلسفه تکوین " نیز معتقد به دو
 منشاء " خیر و شر " و هفت قوه خالق و یک مادر بزرگ
 " خدای آسمانها " و یک انسان قدیم و یک آدم ابوالبشر بود
 و ضمناً معتقد بود که روح انسانی وقتی میتواند از عالم شر
 نجات یافته و به عالم خیر ارتقا جوید که زهد و تقوا و
 امساک و ریاضت را پیشه خود ساخته و مخصوصاً از مباشرت
 با زنان دوری کند. (۱)

مانی روح را باقی میدانست و مانند بونا معتقد بود
 که ارواح اشخاصی که به درجه علیای تقوا، نایل گشته اند،
 پس از مرگ مستقیماً رو به عالم نور اوج گرفته و در آنجا
 با سعادت ابدی هم آغوش می گردند ، ولی ارواح اشخاصی

که هنوز به مرحله کمال نرسیده اند ، برای تکمیل خود
 لاجرم با اجساد دیگر حلول کرده و زندگی در این جهان را
 از سر می گیرند و اگر با زنتوانستند خود را تصفیه و تکمیل
 نمایند، پس از مرگ مجدداً به اجساد دیگر داخل میشوند
 تا به مرحله کمال رسیده و قابلیت عروج به عالم بالا را
 پیدا کنند . (۱) چنین دیدگاهی پیرامون سرنوشت روح که
 توأم با عقیده به " تناسخ" است ، حاکی از عقیده به ریاضت
 عرفانی و تصوفی است که آن را در اندیشه های عرفانی هند
 نیز ملاحظه کردیم و اصولاً ریاضت در هر نحله عرفانی
 به هدف کشتن نفس ، تصفیه باطن و فراهم آوری زمینه های
 قرب و اتصال به جانب مقصد اعلی است .

عرفان و تصوف نو افلاطونیان

مکتب فلسفی - عرفانی نو افلاطونیان ، پس از دوره رکود فلسفه در یونان ، در قرن سوم میلادی به دست شخصی به نام " آمونیاس ساکاس " از مردم اسکندریه بنیاد گذارده شد و توسط پلوتینوس (فلوطین) (۲۰۵ - ۲۷۰ میلادی) به کمال رسید . خود فلوطین شخصی مرتاض بود و به زندگی دنیوی توجهی نداشته و تعلیمات و روش عملی وی دربارهٔ حیات دنیوی سخت و افراطی بوده است . (۱)

به گفته " امیل بریه " فرانسوی ، آئین نو افلاطونیان در اساس طریقه ای برای وصول به وجود معقول ، علم به هیأت بنای این وجود و وصف این هیأت بود . (۲)

مهمترین مسألهٔ عرفان و تصوف در مکتب نو افلاطونیان، موضوع " وحدت وجود " بود که در حقیقت اساس و

۱ - محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا ، ج ۱ ، ص ۵۱ و ۵۷

۲ - امیل بریه ، تاریخ فلسفه (دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی) تهران : انتشارات دانشگاه ،

محور سایر عقاید عرفانی این مکتب محسوب می شود.

مسأله دیگر از مسایل اساسی عرفان و تصوف در این مکتب " اتحاد و فنا " بود که به عقیده نو افلاطونیان تعینات مادی و شخصیت فردی ، حجاب اکبر در راه نیل به این هدف عالی محسوب می شود.

نو افلاطونیان به مسأله " عشق " نیز اهمیت بزرگ می دادند و مانند افلاطون ، تنها راه وصول به دانش حقیقی و معرفت به خدا را ، همان طریقه کشف و شهود می دانستند که توأم با " عشق " صورت می گرفت .

فلوطین معتقد بود که برای رسیدن به وجود مبدا اعلی باید از حس و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد و به سیروسلوک در عوالم و جد و حال پرداخت . هر چند فکر و تعقل نردبان عروج به سوی حق است ، اما برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرم قدس شده نمی تواند. (۱)

از نظر فلوطين مراد از حکمت همین وصول به حق است و روح « قوس صعودی و نزولی » را می پیماید. به این توضیح که روزگاری روح انسان از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمده

(قوس نزولی) و میتواند با تزکیه نفس و تطهیر باطن دوباره به سوی مبدا اعلی و اولی سیر نماید (قوس صعودی) .
این سیروسلوک سه مرحله دارد: هنر ، عشق و حکمت
(۱) که سالک باید آنها را طی نماید .

به عقیده فلوطین سالک باید طالب وصال و جویای اتحاد با حق باشد، چه وطن حقیقی انسان، " وحدت " است . این وصول به حق " حالت بیخودی " یا " فنا " است که به انسان دست میدهد و در آن حالت از همه چیز و حتی از خود "بیگانه" می شود . لیکن این عالم وقتی دست میدهد که از تعلقات بدنی رهایی یابد . (۲)

۱- همانجا ، ص ۵۴

۲- همانجا ، ص ۵۵ و ۵۶

و: شارل ورتز، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادر زاد،

تهران : (۱۳۴۷ ش) ص ۲۱۶ - ۲۴۴

و: امیل بریه ، تاریخ فلسفه (دوره انتشار فرهنگ یونانی

و دوره رومی) ص ۲۴۳ - ۲۶۹

رهبانیت و تصوف در آئین مسیحیت

بارزترین مطلبی که در ارتباط به روشهای عرفانی در آئین مسیحیت به نظر می رسد، "رهبانیت" است که مفهوم گوشه نشینی، ترک دنیا و فرار از زندگی اجتماعی را افاده می کند. این روش زاهدانه که در حقیقت، عکس العمل مؤمنان افراطی مسیحی در برابر اوضاع آشفته امپراطوری روم، موجودیت تساوتها و بیدانگریهای اجتماعی و اختلافات فکری و عقیدتی در جامعه رومی بود، در قرون چهارم و پنجم میلادی به میان آمد. وعده ای از زنان و مردان مسیحی را بر آن واداشت تا به عنوان پیروی از روش مسیح و آئین وی، به دیرها و صومعه ها روی آورند و زندگی خود را وقف اعتکاف، ریاضت و عبادت نمایند و رهبانیت را پیشه خود سازند.

این روش که یک نوع تصوف عملی بود، به زودی تحت تأثیر شرایط تصوفرا، در میان مسیحیان به ویژه کشیشها و روحانیون مسیحیت رواج پیدا کرد و ازینرو عده ای از زنان و مردان مسیحی، زیر نام "راهبه" و "راهب" به همه چیز پشت پا زدند و به حالت انقطاع از زندگی، در صومعه

ها به خلوت نشینی و عبادت پرداختند. برخی دیگر به صورت
ژنده پوشان دوره گرد به سیاحت پرداخته و خانه بدوشی را
اختیار و با علایم مخصوصی به صورت "تارکین" و "توابین" در
آمدند.

در قرن پنجم میلادی که مقارن هجوم و حمله سخت
بر برها و ژرمن ها به اروپا، متصرفات امپراطوری روم
و سرزمینهای مسیحی به کلی از هم متلاشی شده و وضع بسیار
وخیم و طاقت فرسایی به خود گرفته بود، بازار رهبانیت و
تصوف مسیحی بیش از پیش گرم تر شده و بنا بر این مؤمنین
و روحانیت مسیحی، دیر ها و صومعه ها را برای خود
پناهگاه اختیار نمودند. (۱)

اما این قضاوت عامیانه که رهبانیت و عزلت گزینی،
از تعالیم عیسی مسیح منشاء گرفته، یا این ادراک پاره‌ای
از محققان دایر بر اینکه " رهبانیت و زهد فقط از تعالیم
انجیل استنباط می‌شود، بلکه از مهمترین تعلیمات آن و موافق
با روح مسیحیت است و می‌توان گفت که بیش از
مذهبی مستعد اخذ آراء زاهدانه و عارفانه

است " (۱) ، مسلم پذیرفته شده نمی‌تواند. زیرا چنانکه میدانیم عیسی مسیح هیچگاه در دنیا عزلت و گوشه گیری اختیار ننمود و خود غالباً در مهمانیها و مجالس عمومی ظاهر می‌شد و گویا اولین معجزه او نیز در یکی از مجالس عروسی روی داد.

عیسی مسیح چون خود را نجات دهنده مردم میدانست، بنا بر این همیشه به اماکنی که مردم اجتماع می نمودند می‌رفت و حتی بابدترین گنهگاران معاشرت میکرد ، تا وظیفه خود را بهتر انجام دهد. او هرگز مردم را به عزلت و گوشه گیری دعوت نمی نمود ، بلکه آنان را به خدمت و محبت به مردم دعوت می نمود . (۲)

باین همه ، پس از اینکه انجیل بعد از ناستان صلیب به دست عده ای از حواریون و شاگردان آنها به رشته تحریر و تبلیغ در آمد . عواملی از قبیل تحریف انجیل از یک سو و عواملی که قبلاً در بالا بدانها اشاره کردیم از سوی دیگر،

۱ - دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: ۱۳۴۰ش، ص ۶۵

۲ - نورالدین عبدالرحمن، جامی، نفحات الانس، (مقدمه توحیدی پور) تهران : انتشارات کتابفروشی محمودی ، ۱۳۳۶ش ص ۲۶

زمینه ایجاد یک نوع رویکرد تصوفی را در دامن مسیحیت تطبیقی فراهم آورد که از دیدگاه تحقیقی یک بدعت تلقی می شود و با اصل مسیحیت کاملاً بیگانه است .

قرآن کریم در تأیید این مدعا که رهبانیت، بنیاد مسیحی نداشته ، بلکه پدیده ای نو ظهور و به تعبیر دقیق "بدعتی" در آئین مسیحی به حساب می رود، می گوید: " ثم قضینا علی آثارهم بر سلا و قضینا بعیسی بن مریم و آتینا الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه راقّة" و رحمة "و رهبانیة" ابتدا عوہا ما کتبناہا علیہم ، الا بتغاء رضوان اللہ فما رعوہا حق رعایتہا فاتینا الذین آمنوا منهم اجرہم و کثیر منهم — فاسقون " (۱)

یعنی " سپس از پی نوح و ابراهیم و فرزندان آن دو پیامبران خویش فرستادیم و عیسی را از پی آنان آوردیم و او را انجیل دادیم و در دل پیروان او رحمت و رأفت و شفقت نهادیم (ولی آنها) رهبانیت را " بدعت " گذاردند و حال آنکه ما آن را بر آنان مقرر ننموده بودیم ، ما جستجو و طلب رضائیت خدا را بر آنان مقرر داشتیم ولی آنها رعایتی شایسته از آن ننمودند . پس ما به مومنین آنها اجر دادیم

ولی بسیاری از ایشان فاسقانند. "

از آیهء متذکره به خوبی دانسته می شود که آنچه پیروان مسیحیت از رهبانیت انجام داده اند، از تعالیم اصیل و مورد پسند خدا نبود و به نام " بدعت " مسمی گردیده است که ضمناً مورد نکوهش قرار گرفته است و عاملین آن به گروه فاسقین منسوب گردیده اند.

فصل دوم

فشرده ای از تاریخ عرفان و تصوف در اسلام تا ابن سینا

در آمدی به موضوع :

پیرامون این مسأله که آیا در اسلام ، عرفان و تصوف وجود دارد یا نه ؟ و اگر وجود دارد، منشاء پیدایش و مشخصات آن از چه قرار است ، نظریات گوناگونی وجود دارد. دکتر ابراهیم مدکور محقق برجسته معاصر، به این نظر است که " اسلام با رهبانیت مسیحی و ریاضت هندی میانه خوشی ندارد. اسلام پیروان خود را به فعالیت‌های دنیوی

و بهره مند شدن از لذات مباح زندگی دعوت میکند:

" قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة " يوم القيامة " (۱) به این ترتیب اسلام از طریقه ای که رهبانان در دیرها و صومعه های خود معمول می دارند و روش فقرا و زهاد هند و رنج و شکنجه مطلوب آنان فاصله بسیار دارد. "

برخی از خاور شناسان معتقدند که تصوف از خارج به اسلام در آمده است ، مثلاً " لامنس " میگوید: " فرقه های قدیم اسلامی چون خوارج و امامیه با تصوف مبارزه داشتند. و " کارا نوو " معتقد است که قرآن کتابی نیست که نتوانسته باشد مسلکاً ، متصوفین را به سوی خود جذب کند، زیرا قرآن بیشتر به مسایل زندگی خارج پرداخته و به مسایل درونی و روحی چندان توجهی ندارد. بنا بر این باید برای تصوف اسلامی مأخذی پیدا کرد خارج از اسلام.

اما نظر " ماسینیون " محقق مشهور فرانسوی چیز دیگری است ، او معتقد است که " بذر حقیقی تصوف در قرآن است و آن بذرها آن چنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان

نیست که بر سفرهء اجنبی نشست." و نیز می‌گوید: "هر محیط دینی که در مورد تقوا و تأمل و اخلاص به پیروان خود تأکید اکید کرده باشد، صلاحیت آن را دارد که روح تصوف در آن ظهور کند. بنا بر این، تصوف مخصوص یک نژاد یا یک زبان یا یک ملت به خصوص نیست، بلکه پدیده ایست روحی، که به حدود مادی، لغت و نژاد محدود نمی شود، پس تصوف اسلامی، از قرآن... سرچشمه گرفته و تطوّر پذیرفته است (۱)

ولی با توجه به نصوص قرآنی و احادیث قولی و فعلی پیامبر اسلام به خوبی قابل درک است که اسلام، بر خلاف رویکرد های تصوف متعارف، آئین اعتزال و ترک مطلق دنیا و فروختن در انزوا و اجتناب از لذات حلال دنیوی نبوده، بلکه آئین فطرت و اعتدال (۲) و دور از هرگونه افراط و تفریط است که پیروان خود را در پهلوی تحریض به اهتمام در امور دینی، از استلذاذ به امور دنیوی نه تنها منع

۱ - حنا الفاخوری و خلیل البحر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان چاپ دوم، ۱۳۵۸ ج ۰ اول، ص ۲۴۴

۲ - وکذالک جعلناکم امه وسطا سوره البقره آیه (۴۳)

نمی کند، بلکه به تمتع از آن فرا میخواند : " و ابتغ
فیما آتک الله الدار الاخرة ولاتنس نصیبک من الدنيا" (۱)

و نیز اهداف مورد نظر از ارسال پیامبر اسلام ، اصلاح
جامعه و هدایت مردم در امور دنیوی و اخروی است که
طبعاً این مأمول و مأموریت توأم با مداخله قطعی و جدی
پیامبر در امور دنیوی و همراه با کرداری است که با اعراض
از دنیا و اعتزال از جامعه و مردم آن، جور نمی آید. این
مدعا را علاوه بر اینکه اشتراک پیامبر اسلام در همه امور
اجتماعی و حتی اشتراک او در نبرد های رویا روی با دشمنان
اسلام، تأیید می کند ، بلکه روایات متعددی از او وجود
نارد که مثبت این مدعا را است . چنانکه از پیامبر
اسلام روایت است: " بهترین شما آن نیست دنیا را برای
آخرت ترک کند، یا آخرت را برای دنیا از دست بدهد، بلکه
بهترین شما آن است که از این و آن بهره مند شود" (۲) و
نیز روایت است که : " عده ای از یاران پیامبر که به سفر

۱ - سورة القصص ، آیه ۷۷

۲ - ابن قتیبہ ، عیون الاخبار ، ص ۳۷۵ به نقل
از : گولد تسیهر ، زهد و تصوف در اسلام ، ترجمه
محمد علی خلیلی، تهران: انتشارات اقبال،

رفته بودند، تعریف یکی از همسفران خود را نموده و گفتند.
 این شخص تا وقتی سوار بود به خواندن او راد وادعیه سرگرم
 بود و چون به منزل می رسید به نماز می پرداخت .
 پیامبر پرسید : پس چه کسی شتر او را علوفه می
 داد و غذای او را آماده می کرد؟ گفتند ما همه این
 کارها را برای او انجام می دادیم . پیامبر گفت : پس
 همه شما از او بهتر هستید. " (۱)

از سوی دیگر با مراجعه به منابع تاریخی در همین
 زمینه، ملاحظه می نمایم که گرایشهای عرفانی و تصوفی
 در اسلام از اواخر نیمه اول قرن دوم هجری آغاز گردید،
 و پیش از این تاریخ، نام و نشانی ازین مسلک در اسلام
 بمشاهده نمی رسد . و این مطلب را سران صوفیه و از جمله
 جامی ، به حواله از سخن امام القشیری (۲) و دیگر پژوهشگران

۱ - ماوردی ، اعلام النبوة ، قاهره : ۱۳۱۹ هجری، ص ۱۵۳
 به نقل از گولد تسبیهر ، زهد و تصوف
 در اسلام .

۲ - نورالدین عبدالرحمن جامی ، نفحات الانس،
 تهران : انتشارات کتابفروشی محمدودّی،

و محققین بزرگی نظیر ابن خلدون (۱) قبول دارند که اطلاق و استعمال کلمه صوفی و تصوف دربارهٔ مسلک جدید و پیروان آن از قبیل ابوهاشم کوفی و ذوالنون مصری و هم قطاران آنان از قرن دوم هجری آغاز گردیده است .

عوامل پیامد چنین گرایشهایی کلاً همان عللی است که در ایجاد رویکرد های تصوفی پیش از اسلام نیز نقش داشت و در اسلام ، بعد از رحلت پیامبر (ص) و پیدایش فرق مختلفه و اختلافات سیاسی و گروهی این فرق و به میان آمدن برخی رویه های دنیا طلبی یک عده و عکس العمل عمده دیگر نسبت به این وقایع از یک طرف و اختلاط مسلمانان با فرهنگ و عقاید گوناگون ملل و ادیان گذشته از سوی دیگر، مجموعاً زمینه هایی را مساعد گردانید تا عده ای بیش از پیش به امور مربوط به ترک دنیا و گرایش به زهد میلان نمایند، و در نتیجه رفته ، رفته این رویه خود را به سلسله از آیات قرآنی گویا مؤید سلوک تصوفی ، از قبیل لاتلهمک اموالک و لا اولادکم عن ذکر الله (۲) ،

۱- ابن خلدون ، المقدمه ، ترجمه محمد پروین گنابادی ، تهران: انتشارات پناه نشر و ترجمه کتاب ، ج (۲) چاپ

چهارم ، ۱۳۵۹ ش ، ص ۹۶۸
 ۲ - سوره المنافقون ، آیه ۹

((فسوف ياتي الله بقوم يحبهم و يحبونه)) (۱)، ((ومن يتوكل على الله فهو حسبه)) (۲) ، ((رضى الله عنهم و رضوا عنه)) (۳) و ((هو الاول والآخر والظاهر والباطن و هو بكل شئ عليم)) (۴) ، ((فايضا تو لو افثم وجه الله)) (۵) وغيره و نیز احادیثی، نظیر ((اذا رأيت العبد يعطى زهدا في الدنيا و قلة منطق فاقتربو امنه فانه يلقي الحكمة)) (۶) وغيره، مستند سازی نمایند. این گرایش به مرور زمان پیشرفت و انکشاف نمود و بناء در پیروان اسلام نیز تصوف به گونه‌ای حتی افراطی آن به بار آمد ، که اینک ما طی همین فصل به گونه‌ای بسیار فشرده، عمده ترین عوامل تأریخی پیدایش و مسایلی که ازین دو عامل وارد معارف عرفانی اسلام گردید ، به مطالعه و بررسی پژوهشی می گیریم.

۱ - سورة المائدة ، آیه (۳)

۲ - سورة الطلاق ، آیه (۳)

۳ - سورة المائدة، آیه (۱۱۹)

۴ - سورة الحديد ، آیه (۳)

۵ - سورة البقرة ، آیه (۱۱۵)

۶ - ولی الدین، محمد بن عبدالله ، مشکوة الصابیح، انتشارات

عوامل داخلی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام

منظور نگارنده از ((عوامل داخلی)) به طور کلی مجموعه‌ای از زمینه‌های تأریخی، عوامل و انگیزه‌های است که در دایره داخلی اسلام، در پیدایش اندیشه‌ها و رویکرد های عملی عرفان و تصوف نقش داشته‌اند. و چنانکه قبلاً در بحث تمهیدی این فصل اشاره شد، در قرآن مجید و احادیث نبوی مدارکی هم وجود دارد که به گونه‌های متنوع می‌توانند، ته‌مایه‌های استمساک عرفان و تصوف را فراهم آورند که ما در اینجا از ذکر مجدد و تفصیل آنها، به علت تعهدی که در فشرده نویسی نموده ایم، خودداری می‌کنیم، معالوصف به طور کلی باید متذکر شویم که اساسی‌ترین عامل داخلی در رویکرد تصوفی و عرفانی در اسلام، همانا درنید قطعی اسلام پیرامون اعتقاد به حیات اخروی و ایمان به سعادت کامل و خوشی‌های آخرت که نهائاً در مقایسه با نعمات دنیوی ارجحت دارند، نهفته است، عقیده مند چنین دیدی، طبعا می‌باید، به امور مربوط به آخرت که در نهایت قسماً عدم اهتمام او را به امور دنیوی نیز فراهم می‌آورد توجه مزید داشته باشد.

افزون بر این با مطالعه تاریخ اسلام و مراجعه به تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن پس از رحلت پیامبر اسلام، ملاحظه می‌کنیم که زمینه‌های گرایش نسبتاً یک‌جانبه به دنیا از یکسو از جانب عده‌ای و عکس‌العمل عده‌ای دیگر ازین گونه گرایش‌ها از سوی دیگر، زمینه‌هایی را فراهم آورد تا میلان جدی‌تری به جانب امور اخروی و بنا بر آن ترس از خدا و تقوای بیشتر و ضرورت استدام آن ذهن‌ها قابل توجه و عملاً رویه‌مورد پسند واقع گردد.

بنا بر آن چنین زمینه‌ها و عوامل و انگیزه‌ها سبب شد تا تصوف به گونه‌ها و درجات متفاوت و در طی قرون اولیه اسلامی، به عالم پیروان اسلام نیز جای گیر شود. ما در اینجا به گونه‌ای مطالعه و بررسی گذر اسیر تاریخی این رویداد‌های مربوط به پیدایش عرفان و تصوف را دنبال می‌کنیم:

مرحله اول طلایه‌های تصوف (زهد) : در ایلان دوره

که از نگاه تاریخی قرن اول هجری را در بر می‌گیرد، غالب مسلمین، اهل دین و زهد اند و حتی، نام ویژه‌ای که بیانگر فرقه‌ای بنام اهل عرفان و تصوف باشد درین دوره به نظر نمی‌رسد. امام قشیری در بیان وضع این دوره مینویسد:

((۰۰۰ پس از رسول (ص) مسلمانان حتی فاضلترین شان را جز به نام ((صحابی)) ننامیدند... و چون عصر ثانی رسید، آنانکه با صحابه صحبت کرده بودند ((تابعین)) نامیده شدند و آنانکه پس از ایشان آمدند ((اتباع التابعین)) خوانده شدند. پس از این مردمان مختلف شدند و رتبه ها متمایز شد، بنا برآن عده ای را که خاص بودند و به کار دین عنایت بزرگ داشتند ((زهاد و عباد)) خواندند.)) (۱)

ابن خلدون ، عرفان و تصوف را ((دانش جدید)) در معارف اسلامی نامیده و به هدف بیان وضع ابتدایی این رویکرد، اصل آن را ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و توجه به خدایتعالی و اعتراض از آنچه عموم بدان رومی آوردند دانسته است . (۲)

زهد و تقوای مسلمین صدر اسلام عملی و معتدلانه بود، یعنی مسلمانان سرگرم کارهای معاشی و تکالیف اجتماعی

۱ - ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن ، القشیری ، رسالة قشیریہ ، تصحیح بدیع الزمان فروزا نقر، تهران: انتشارات بنگاه نشر و ترجمه کتاب ، ۱۳۴۵ ش، ص ۲۵

۲ - ابن خلدون ، المقدمه ، ج ۲ ص ۹۶۸

خود بودند و با هر مشکلی مبارزه میکردند و میکوشیدند که اوضاع و احوال بهتری در جامعه مسلمین به وجود بیاورند، ولی در عین حال به هیچوجه از تقوا دست بر نداشتند، چنانکه به قول امام قشیری، حضرت ابوبکر گفته بود:

((ما از هفتاد گونه حلال دست برداشتیم، از بیم آنکه در حرام افتیم)) (۱) و کذا حضرت عمر بن خطاب که در کسوت پارسایی و زهد و تقوا بر ممالک وسیعی خلافت داشت (۲) و به همین ترتیب حضرت عثمان و حضرت علی که در علم و تقوا معروفیت خاص دارد و بیشتر صوفیه او را پس از پیامبر رهنما و معلم خود می‌شمارند (۳)

یکی از نشانه‌های برجسته و مشهود زهد و تصوف صدر اسلام، زندگانی ((اهل صفه)) است. اهل صفه فقرایی بودند که بر پیامبر وارد شدند و چون مسکن و اهل و عیال نداشتند، رسول اکرم (ص) دستور فرمود در صفه‌ای از مسجد سکنی پذیر شوند (۴). بنا برآن ایشان در همان

۱- عبدالکریم، القشیری، رساله قشیری، ص ۱۶۶

۲- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۷

۳- نورالدین عبدالرحمن، جامی، نفحات الانس، (مقدمه

توحیدی پور) ص ۲۸

۴- همانجا، ص ۳۰

صفه زندگی میکردند و بازهد و تقوا مصروف عبادت بودند.
 از پیشروان زهد این دوره، میتوان از ابوذر غفاری،
 حلیفه بن یمان، اویس قرنی و صهیب وغیره نام برد و
 بعد از آنها، جماعتی به نام ((نساک)) و ((زهاد)) و
 ((بکاؤون)) پدید آمدند.

مختصر اینکه تصوف در این عهد، طریقهء عملی بود
 نه نظری که با عمل صادقانه به احکام شرعی همراه بود،
 و از مباحث نظری و مجادلات علمی در آن اثری نبود.
 چنانکه ابوالحسن نوری میگفت: ((تصوف نه رسوم است
 و نه علوم، لیکن اخلاق است.)) و ابو محمد رویم گفته
 بود: ((تصوف ایستادن است بر افعال حسن.)) (۱)

تصوف در قرن دوم هجری: تصوف در قرن دوم هجری
 که ابتداء ظهور آن است در قدم اول عبارت بونه از توجه مفرط
 به زهد و عبادت بر طبق اوامر و نواهی شریعت اسلام و
 چون شریعت اسلامی، هم اهتمام به عبادات و معاملات
 داشته و هم اهتمام به مجاهده و محاسبه و مراقبۀ نفس؛
 لهذا یک صنف از علماء به تحصیل مسایل عبادات و معاملات

پرداخته ، به فقهاء مشهور شدندو صنف دیگر به مجاهده و محاسبه و مراقبهٔ نفس مشغول شده، به صوفیه معروف گردیدند.

موضوعات تصوف در این قرن عبارت بوده از ورع ، زهد ، مراقبه ، توکل ، صبر ، شکر ، محاسبه ، مجاهده ، اخلاص ، محبت ، معرفت و ازین قبیل که در آغاز، تمام این مطالب یکسان مورد توجه قرار میگرفت، ولی طولی نکشید که پیشوایان طریقت هریک به یکی ازین موضوعات بیشتر متوجه و مستغرق آن شدند ؛ چنانکه شقیق بلخی اهل توکل ، جیند اهل توحید، معروف کرخی اهل زهد و سری سقطی اهل ورع بوده است. (۱)

بحث رویکرد به ((وحدت الوجودی)) هم یا آنکه بسیار کم در حرقهای صوفیان این عهد دیده می شود، ولی بازهم زمینه آن در دست تهیه شدن است ، چنانکه این مطلب از گفته محمد واسع از صوفیان معروف این عهد که ((مارائیت شیئا الا ورایت الله فیه)) (۱) حاکی از همین امر است.

۱- شیخ محمد لاهیجی ، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۲۷ ش ، مقدمه کیوان سمیع ————— ، ص ۲۲

۲- دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ، ص ۲۶

دیگر از چیز های تازه ای که از اواسط ق——رن دوم هجری در تصوف این عهد شایع میشود، شروع به این زمزمه است که روح و باطن احکام شریعت مهمتر از صورت و ظاهر آن است. مثلاً در "تذکرة الاولیا" ذکر است که ((یکی با بشرحافی ، مشورت کرد که دو هزار درم حلال دارم ، میخواهم به حج بروم ، گفت تو به تماشا می روی ، اگر برای رضای خدا میروی، وام درویشی چند بگذار یا به یتیمی یا عیالنداری، که راحتی به دل ایشان رسد ، از صد حج فاضلتر ؛ گفت رغبت حج بیشتر دارم ، گفت از آنکه این مال نه از وجه نیک به دست آورده ای ، تا به ناوجه خرج نکنی، ق——رار نگیری . (۱)

دیگر از خصوصیات این دوره که در بخش اخیر قرن دوم هجری رویند، پیدایش و رواج کار برد کلمه ((صوفی)) و ((تصوف)) است که پیرامون معنای لغوی و هم اصطلاحی آن در میان محققین اختلاف نظر است ؛

۱ - شیخ فریدالدین عطار، گزیده تذکرة الاولیاء، به کوشش دکتر محمد استعلامی ، تهران : انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۵۲ ش ، ص ۹۹

برخی منشاء اشتقاق لغوی آن را ((صف)) (۱)، بعضی
 ((صوفه القفاء)) (۲)، عده ای ((صوفانه))، گـروہی
 ((صفه))، پاره‌ای ((صفا)) (۳)، بعضی ((صفو))، برخی
 ((سوفوس)) (۴) دانسته اند.

معتبر ترین نظری که پیرامون اشتقاق لغوی و سابقه
 تاریخی این واژه ابراز شده و محققین زیر دستی نظیر امام
 القشیری (۵)، ابونصر سراج (۶)، لاهیجی (۷)، ابن خلدون
 (۸)، نیکلسن انگلیسی (۹) و نولد که آلمانی (۱۰) آن را تأیید

- ۱ - علی بن عثمان، هجویری، کشف المحجوب، لاهور:
 انتشارات سجاده نشین، ۱۹۸۷، ص ۳۶
- ۲ - عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص ۱۶۵
- ۳ - هجویری، کشف المحجوب، ص ۲۶
- ۴ - نیکلسن، اسلام و تصوف، ترجمه محمدحسین مدرس
 نهاوندی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۱ ش، ص ۳
- ۵ - امام القشیری، رساله قشیریه، ص ۲۵ و ۲۶۸
- ۶ - دکتر قاسم غنی تأریخ تصوف در اسلام، ص ۴۱
 و: ابوالعلاء عقیفی، الثوره الروحیه فی الاسلام، قاهره:
 انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۳، ص ۳۱
- ۷ - لاهیجی، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۴
- ۸ - ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ص ۹۶۹
- ۹ - جامی، نفحات الانس، مقدمه توحیدی پور، ص ۹
- ۱۰ - نیکلسن، اسلام و تصوف، ص ۴ -

کرده اند ، و واقعا بیش از نظر دیگری قابل توجیه و تأیید است، نظریه‌ای است که کلمه ((صوفی)) را به معنای ((پشمینه پوش)) دانسته است .

کذا در تعریف و افاده اصطلاحی این واژه، اختلاف نظر وجود دارد ، نیکلسن، با توجه مدارک تصوف تا قرن پنجم هجری، ((هفتاد و هشت)) تعریف را برای واژه ((تصوف)) گرد آورده و ابومنصور عبدالقادر بغدادی در حدود ((یک هزار)) تعریف را برای این واژه جمع آوری کرده است . (۱) که ذکر آنها از حوصله این گفتار ما بالا است و صرف به گونه مثال چند تعریف را تذکر می دهیم:

جنید بغدادی میگوید: تصوف فهم آن است که ذات او وحدانی است، نه کسی او را فرا پذیرد و نه اوکس را و نیز گفته است : تصوف آن است که با خدا باشی بی علاقتی . شبلی میگوید: تصوف نشستن است با خدای عزوجل و

— و: ابوبکر محمد الکلا بازی ، التعرف لمذهب اهل التصوف، قاهره : انتشارات مكتبة الكليات الازهریه ، ۱۹۶۹ ص ص ۲۸ - ۲۹

۱ - گولد تسیهـر ، زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمدعلی خلیلی ، ص ص ۸۵ و ۸۷

و تو را هیچ اندوه نه . نوالنون مصری میگوید: صوفیه قومی باشند خدای را بر همه چیز ها بر گزیده و خدای ایشان را بر گزینند به همه چیزی . (۱)

و به گفته جامی ، اولین کسی که او را ((صوفی)) خواندند ((ابوهاشم کوفی)) بود و اولین خانقاهی که برای صوفیان بنا گردید در ((رملهء شام)) واقع است. (۲)

تصوف در قرن سوم هجری : در قرن سوم هجری، تصوف به مرحله رشد و کمال رسید، به طوری که میتوان گفت تصوف به معنای کلمه، از قرن سوم شروع شده است . توضیح اینکه تصوف در این قرن کم کم شکل دیگری به خود گرفت و فرقهء صوفیه رسماً در مقابل فرقه‌ای که در اسلام ظاهر شد به حیث یک فرقه صاحب تشکیلات و آراء و عقاید مخصوص عرض اندام کرد. علت اساسی را میتوان در وجود عام انتشار علوم، فلسفه و اندیشه های عرفانی و تصوفی بیگانگان که در قرن سوم هجری از طریق ترجمه به دست مسلمانان افتاد، دانست. طبیعی بود، گرایندگان عرفان و تصوف قرون اولیه هجری می بایست در قبال اندیشه های بیگانگان نیز موقفی داشتند

۱ - امام القشیری، رساله قشیریه ، صص ۴۷۰، ۴۷۲ و ۴۷۳

۲ - جامی، نفحات الانس ، ص ۳۱

باشند ، ازینرو ایشان در تأسیس بنیاد های نظری تصوف پرداختند و در نتیجه تصوف از بساطت اولیه خود بیرون آمد و رنگ علمی و فلسفی به خود گرفت .

چهره های برجسته تصوف این قرن ، معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ هـ) ، سری سقطی (متوفی ۲۵۲ هـ) و جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ هـ) بود .

معروف کرخی مردی زاهد، عابد، خبیر، حلیم و تارک دنیا بود ، عطار در مورد او می‌گوید: ((پس چون وفات کرد از غایت خلق و تواضع او بود که جهودان، ترسایان و مؤمنان هریک گفتند که وی از ما است)) (۱)

سری سقطی که مرید معروف کرخی است ، علاوه بر زهد و ریاضت بسیار و تقوا ، شفقت به خلق و ایثار را برای نجات مهم می شمرد . از حقایق و توحید و عشق صحبت می‌کند و به باطن معنای شریعت نسبت به ظاهر آن بیشتر اهمیت میدهد . عطار از اقوال او نقل کرده می گوید : و گفت ((اگر نه آنستی که تو فرموده ای که مرا یاد کن به زبان، یاد نکردمی ، یعنی تو در زبان من نگنجی و ربانی که

به لهُو آلوده است به ذکر تو چگونه گـشاه
گردانم؟)) (۱)

اما جنید که به القاب ((سید الطایفه))، ((سلطان
المحققین)) ، ((لسان القوم)) و ((عبدالمشایخ)) خوانده
شده است ، مظهر کمال تصوف معتدلانه است ؛ تصوف با
او، وارد مرحله تازه ای شد، صوفیان این دوره، دست از ریاضت
به حد افراط و میراندن جسد و فخر به فقر، برداشته و فحوای
کلام آنها این است که ریاضت مرحله اول سفر طولانی است
و بمنزله ورزشی است برای حیات مهتر روحانی. از گفتار
او است که ((اگر خدا مرا گوید که مراببین ، نبینم،
گویم چشم در دوستی غیر بود و بیگانه و غیرو غیریت مرا
از دیدار باز میدارد که در دنیا بی واسطه چشـم
میدیدم)) (۲)

از سایر بزرگان صوفیه قرن سوم ، میتوان از نوالنون
مصری (متوفی ۲۴۵ هـ) و یا بزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ هـ)
نام برد که کم و بیش وحدت الوجودی بونه اند.

نوالنون از صوفیان نسبتا معتدل بود و از معرفت الهی

۱- شیخ فریدالدین عطار، گزیده تذکره الاولیاء ص ۲۲۵

۲- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام ، صص ۴۹-۵۰

بیشتر صحبت میکرد تا از اتحاد و وصول . ولی بایزید بسطامی بیشتر و حدت الوجودی بود . همین صوفی بود که گفته بود ((لیس فی جبتی سوی الله)) و نیز از وی حکایت است که گفت : ((... درخت احدیت دیدم ، مرا برگرفت و پیش خود بنشاند . گفت ای بایزید ! خلق من دوست دارند که تو را ببینند ، گفتم بیارای مرا به وحدانیت و در پوش مرا به یگانی تو و به احدیتم برسان تا خلق تو چون مرا ببینند ، تو را ببینند ، آنجا تو باشی نه من)) (۱)

مختصر اینکه هرگاه در سند بیان مشخصات کلی و عمده تصوف قرن سوم هجری بر آییم ، میتوانیم سه مشخصه اساسی زیر را در زمینه دریافت کنیم :

اول آنکه در این عهد تصوف به تفکر و تدبر و امعان نظر، بیشتر اهمیت میدهد تا به ریاضتهای شاقه ؛ به این معنی که زندگی سخت و پر مشقتی را که صوفیان قرن دوم هجری ، نظیر ابراهیم ادهم و رابعه عدویه و امثال آنها اساس نجات میدانستند ، صوفیان این دوره از قبیل جنید و پیروانش

۱ - داکتر ترینس ستیس ، عرفان و فلسفه ، ترجمه بهاء الحق خرمشاهی ، چاپ سوم ، تهران : انتشارات سروش ۱۳۶۷ ش ، صص ۴۸ - ۴۹

کنار میگذارند، یا لاقلاً کمتر مهم می شمارند، بلکه در عوض، درین عهد، پایه های نظری تصوف بیش از پیش استحکام می یابد.

دوم آنکه شیوع افکار وحدت الوجودی، کار را بدانجا کشانیده و پیروانی به خود یافته بود که صوفیه ((اتصال به خدا)) را، تنها منظور و مقصود صوفی میدانستند و از این منظور عالی که گذشت، به هیچ چیز اهمیت نمیدانند، این امر کار را به جایی کشانید که فقها و متشرعین بر آشفته شدند و حتی دست به تکفیر عده ای از صوفیه زدند و صوفیه از این بابت مورد آزار و اذیت و حتی عده ای به قتل رسیدند.

سوم آنکه صوفیه در این عهد به شکل حزب و فرقه خاصی در آمدند، یعنی خصوصیات حزبی و مقررات و رسوم آداب فرقه بی پیدا کردند و هر حزبی تحت رهنمایی و سرپرستی شیخ، مرشد و پیری در آمد، شیخ کاملاً بر مریدان مسلط بود و اعمال مریدان را تحت مراقبت داشت و هریکی از مریدان را وادار میکرد که از او امر مرشد پیروی کند و نظامات را رعایت نماید. (۱)

لزم پیروی از شیخ به حدی قوت گرفت که تأثیرات تاریخی آن در قرون بعدی تصوف نیز اثر گذاشت، چنانکه صوفی و عارف شهید عین القضاة همدانی می‌گفت: ((من لاشیخ له لادین له)) و ((من مات بغیر امام مات میتة جاهلیه)) (۱)

عرفان و تصوف قرن چهارم (عهد ابن سینا): قــــــرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری (عصر ابن سینا) در تأریخ تصوف ، یکی از ادوار مهم شمرده میشود ، مشخصات عمدهء تصرف این دوره که میتوان پیشینه آن را تا اواسط قرن سوم رسانید و تأثیرات آن را به گونه های متفاوت در قرون بعدی نیز ملاحظه نمود عبارت بود از تمایل تصوف به عرفان ، پناه بردن صوفیان به رموز و اسرار ، باطن جویی حاد و برتری حقیقت بر طریقت ، تشکل و تحزب صوفیه ، پیدایش حلقات صوفیه ، پیدایش تألیفات صوفیه و مظاهری از انشعاب بیسابقه در تصوف . (۲)

در اوایل قرن چهارم هجری با فوت جنید بغدادی ، حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی و سایر بنیاد گذاران نهضت

۱ - عین القضاة ، المیانجی الهمدانی ، شکوی الغریب ، تهران :

انتشارات جامعه ، ۱۹۶۴ ص ۱۰

۲ - عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تأریخ تصوف ، ص ۲۱۱

جديد تصوف ، جريان تحولات و انكشافات تصوفى نسبتا به كندى مواجهه شد(۱). علت عمده اين كندى، مقابله نمودن فقها و متشرعين اسلامى با صوفيه بود كه به تكفير و حتى قتل عده اى از صوفيه منجر گرديد و بنا بر اين ميتوان عرفان و تصوف قرن چهارم هجرى را امتداد رشد نطفه هاى قرن سوم هجرى دانست كه در قرن چهارم بيش از پيش دچار مقابله با اندیشه هاى فقها و نيز فلاسفه گرديده است و با توجه به اين سرنوشت، خويشتن را عيار نموده است .

بنابران صوفيه ناگزير بودند آراء و عقايد خود را ضمن اصطلاحات و استعاراتى بيان نموده و ادعا كنند كه گويى مذهب شان رنگ سياسى و گروهى ندارد و با قوانين هر شهر و ديارى نيز مخالف نبوده ، بلكه صوفى در هر كشورى كه هست بايد از قوانين آن كشور اطاعت نمايد. صوفيه اين قرن اصول عقايد خود را روى خدا شناسى كه سر انجام به خود شناسى منجر ميشد، گذاشته و معتقد بودند كه مردمان جهان تازمان پيدايش تصوف براى رسيدن به اين هدف ، دوراه را اختيار كرده بودند: يكي راه دين و ديگرى راه فلسفه ، ولى تصوف هيچ يك از اين دوراه را كافى براى رسيدن به كمال

نمیداند . زیرا اهل دین از خوف نوزخ و امید به بهشت به عبادت می پردازند که این کار آنها اگرچه ظاهراً بسیاری از مفسد اخلاقی را جلوگیری میکند، ولی نمیتواند بیخ فساد و تباهی را در دل‌های انسان‌ها بخشکند و کذا تقلید آنها مانع از پرواز در آسمانهای دل است . همچنان در مقام تردید و انتقاد بر فلسفه، به این نظر بودند که ملاک حقیقی نزد فلاسفه، عقل است و عقل هم محدود، لذا با وسیله محدود نمیتوان به درک حقیقت کامل نایل شد، روی همین دلیل مرشدان خانقاه‌ها، نو صوفیان را از خواندن کتب فلسفه منع میکردند. (۱) با آن هم جسته و گریخته استفاده علمی و بحثی عرفا و صوفیه از فلسفه، پوشیده نیست و حتی رویکرد های عرفانی عده ای نظیر ابن سینا صبیح فلسفی دارد.

اما خود صوفیه که چنان انتقاداتی بر فقها و فلاسفه میکردند، چه راهی را در پیش گرفتند . طبیعی است که راه بر گزیده مورد نظر آنها همان راه ((محبت)) است که از آن به ((عشق)) تعبیر کرده اند. صوفیه به این

۱ - سیدصائق گوهرین، حجة الحق بوعلی سینا، تهران: انتشارات کتابخانه ایران، ۱۳۳۱ ش، صص ۲۴۷ و ۲۴۸

عقیده بودند که عشق اساس تصوف است و بیخ همه بدی ها و زشتی ها و نا پاکیه‌ها و مفساد و تباهی را میسوزاند. راهی را که متشرع با هزاران وسواس، طی چندین سال می‌خواهد بپیماید و فیلسوف با خرده‌گیری های خود عمری در سر آن می‌گذارد، صوفی عاشق در یک آن طی میکند . از نظر آنان هرگاه عشق با تعلیمات آنان توأم شود ، حجابها را از جلو چشم سالک بر خواهد داشت و او را در اسرع وقت به کمال مطلوب خواهد رسانید و به ((بقاء بالله)) خاتمه اش میدهد. (۱)

در قرن چهارم تعداد زیادی خانقاه و رباط وجود پیدا کرد . خانقاهیان برای تربیت نو مریدان نوره اتخاذ میکردند، پیروان طریق اولی معتقد بودند که نو آموز باید برای رسیدن به هدف و کمال مطلوب، مقامات و حالاتی را طی نماید که با ریاضتهای شاقه ، او را دو اذکار فراوان توأم است، پیروان طریق دومی برآن بودند که برای رسیدن به کمال ، ریاضت و مشقت لازم نیست ، بلکه هدف مذکور به وسیله مصاحبت و یاری و رفاقت با مردان کامل، قابل حصول می باشد. (۲)

از جمله صوفیه قرن چهارم ، شیخ ابوسعید ابوالخیر،

۱ - همانجا ، ص ۲۴۹

۲ - همانجا ، ص ۲۵۰

برای رسیدن به هدف مورد نظر عرفانی - تصوفی، طی طریق
 رالازم می‌شمارد و ضمن این سفر به احوال و مقاماتی اشاره
 دارد که شامل هفت مرتبه می‌گردد . (۱)

مطلب دیگری که در تاریخ عرفان و تصوف قرن چهارم
 به میان آمد و در قرون بعدی به انکشاف آن افزوده شد،
 ((سماع صوفیه)) است . ولی رواج آن در این قرن، نسبتاً کم
 بود، علت آن بود که عده ای از صوفیه آن را تردید و انکار
 میکردند و به ویژه فقها و متشرعین آن را، ناروا، تلقی
 مینمودند، ولی با این هم برخی از صوفیه این قرن و از جمله
 شیخ ابوسعید ابوالخیر، آشکارا آن را ترویج میکردند و در
 سفر و حضر از سماع آغانی ابا نمی ورزیدند. (۲)

در ارتباط به عرفان و تصوف قرن چهارم هجری، قابل
 یادآوری میدانیم که در این قرن، در خراسان و سایر نواحی
 نزدیک به محیط زندگانی ابن سینا، مردان بزرگی که هر یک
 در عرفان و تصوف شهرتی داشته اند، بسر میبردند مانند

۱- مراجعه شونده: محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ
 ابی سعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات امیرکبیر
 چاپ سوم، ۱۳۵۴ ش صص ۴۹۶ - ۳۰۰

۲- دکتر ذبیح الله صفا، مقدمه‌ی بر تصوف، انتشارات امیرکبیر،

ابو مزاحم شیرازی (متوفی ۳۴۵ هـ) در فارس ، ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی (متوفی ۳۰۳ هـ) در ری و جبال ، ابوبکر و راق ترمذی در بلخ ، حسین بن منصور البیضاوی مشهور به حلاج (مقتول ۳۰۹ هـ) در بغداد ، شیخ ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ هـ) در سرخس ، ابوالحسن علی بن جعفر خرقانی (متوفی ۴۲۵ هـ) در خرقان (۱) و غیره که ذکر نام همه ای آنها از حوصله این مقال بیرون است .

و در فرجام بحث مختصر اوضاع عرفان و تصوف قرن چهارم ، ناگفته نگذاریم که تألیف کتب پیرامون مقامات صوفیه با شرح و تدوین مبانی تصوف ، هم ، از همین قرن آغاز گردید که از آثار این دوره ، از جمله کتاب ((التعرف)) تألیف ابوبکر بن اسحاق بخاری و کتاب ((قوت القلوب)) تألیف ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ هـ) و کتاب ((اللمع فی التصوف)) تألیف ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸ هـ) قابل یاد آوری است (۲) که بحیث مراجع معتبر از شهرت فوق العاده

۱ - دکتر ذبیح الله ، صفا ، تاریخ ادبیات ایران ، ج اول ، تهران : انتشارات امیر کبیر ، چاپ پنجم ، ۱۳۵۶ ش ، ص ۲۵۵

۲ - همانجا ، ص ۲۵۷ و نیز : دکتر صفا ، مقدمه بی بر تصوف ، ص ۴۸

برخوردار است.

این بود فشرده ای از اوضاع و روزگار عرفان و تصوف و عواملی که سبب گسترش این رویکرد در قرن چهارم هجری گردید. طبیعی است که اطلاع شیخ الرئیس بر آنچه از عرفان و تصوف در این قرن وجود داشت محدود نبود، بلکه او عرفان و تصوف را به گونهء مجرد و یادر اختلاط با اندیشه های فلسفی اسلاف خود نیز مطالعه و فراهم آورده بود و در نتیجه در دایره معارف مکتسبه و اختصاصی خود، مقامی را برای عرفان دینه و نظریه ویژه ای را در همین زمینه پرورده و پذیرفته است که مادر اباحات مربوط به عرفان او، به گونهء نسبتاً تفصیلی به ارائه و بررسی آن می پردازیم. ولی تا پیش از این اباحات، به بررسی عوامل خارجی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام می پردازیم.

زمینه ها و عوامل خارجی پیدایش

عرفان و تصوف در اسلام

منظور ما در اینجا از عوامل خارجی در پیدایش وانکشاف عرفان و تصوف ، منابع و مآخذ غیر اسلامی است که به گونه ای در اندیشه های عرفانی - تصوفی اسلامی تاءثیر نموده و جای خود را در چوکات تصوف اسلامی باز کرده است .

انگیزه های پذیرش منابع خارجی به نزد عرفا و صوفیهء اسلامی واضح است. صوفیه پس از اینکه به نام خداجویی ناب، به تفکراتی ، نظیر اندیشه های ((عشق)) ، ((وحدت الوجودی)) و غیره که آن را به گونه ای با منابع و مدارک اسلامی ملایم تصور نموده بودند ، نظر موافق نشان دادند، بعد از انتقال و ترجمهء علوم ، فرهنگ و معارف بیگانگان در قرن سوم هجری به دایرهء اسلامی ، مانعی ندیدند تا ازین معارف بیگانه نیز تا آنجا که به تقویهء نشئهء تصوفی شان بیانجامد، استقبال نمایند. بنابراین پاره ای از اندیشه های فلسفی عرفانگونه و نیز افکار عرفانی و رویه های عملی تصوفی بیگانگان و از جمله عرفان و تصوف مسیحی ، نوافلاطونی ، غنوصی، هندی و غیره را پذیرا شدند و با پذیرش این اندیشه ها، عرفان

و تصوف پیروان اسلام ، به گونه ای بیسابقه دچار تحولاتی شد که در پاره ای از موارد حتی با مدارک اصلی اسلامی در مقابله قرار گرفت و بنا بر این زمینه انتقاد سخت و شدید به ویژه فقها و متشرعین اسلامی را نسبت به خود فراهم آورد. اینک مادرین مطالعه و بررسی مختصر خود، عوامل مسیحی، نو افلاطونی ، هندی و اشراقی رامورد بحث قرار میدهیم:

مسیحیت: پس از آنکه مراکز مهم مسیحیت و رهبانیت از قبیل شام ، مصر و عراق به دست مسلمانان فتح گردید و مسلمانان با مسیحیان و رهبانان آنها تماس و اختلاط پیدا کردند، زمینه نفوذ و تأثیر عادات و آداب رهبانیت در مسلمین بیشتر شد. ازینرو کسانی که تحت شرایط و عوامل گذشته به تزه و ترک دنیا و روش صوفیانه گراییده بودند هنگامی که با مسیحیان و راهبها از نزدیک ارتباط و تماس پیدا کردند، به زودی تحت تأثیر و نفوذ آداب و عادات زاهدانه آنها قرار گرفته و شیفته پارسایی و رویه ویژه آنها شدند و به تقلید از آداب و رسوم آنها ، پشمینه پوشی و تجرد و صومعه نشینی و دیگر ویژگیهای رهبانان را اختیار

نمودند.

نیکلسن، محقق برجسته انگلیسی، در همین زمینه میگوید:

((روشن است که میل به زهد و تفکر ... موافق با مسیحیت بوده و از آن استمداد گرفته است و نیز جامهء ((صوف)) که حتی کلمهء ((صوفی)) را بدان منسوب داشته اند، نیز مسیحی الاصل است و نذر درسلوک و ((ذکر)) و ((ریاضیتهای زاهدانه)) دیگر، نیز بدین اصل می پیوندد، اینگونه دستچینی ها و اقتباسات، خود حاکی از اصل آن یعنی مسیحیت است.)) (۱)

همچنین علاقه و توصیه پاره از متصوفین اسلامی به ترک ازدواج، خود داری از خوردن گوشت، میل به اختصار، صوم دایمی، پوشیدن دلق و توکل افراطی که از ویژگی های رهبانان مسیحی بود، بر صوفیه اسلامی تأثیرات عملی گذاشت.

همانگونه که رهبانان مسیحی در افراط به ((توکل)) به این آیات انجیل استناد میگردند: ((... به شمامی گویم: اربهر جان خوداندیشه مکنید که چه خوردید و چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید، آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نمیکارند

و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند، آیا شما به مراتب از آنها بهتر نیستید؟)) (۱) صوفیه اسلامی هنگام پیروی از این طرح مسیحیت، در صدد پیدا کردن مدارک اسلامی نیز بر آمده و حتی توکل افراطی را به آیه ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه)) (۲) مستند ساختند. و در این راه عملاً در توکل به آن پیمانه افراط کردند که در واقع از توکل مورد نظر و منصوص در قرآن، فاصله گرفتند و عملاً پیروان توکل مورد نظر رهبانیت مسیحی شدند.

مطلب دیگری که عرفان و تصوف اسلامی از مسیحیت نا متأثر نماند، تدوین درجات عرفانی بود و چنانکه قدیس آوگوستینوس (۳۵۴ - ۴۳۰ میلادی) درجات عرفانی تا رسیدن به مقام ((اتحاد)) را، هفت درجه بر شمرده بود که عبارتند از: توبه، طهارت جسم، طهارت نفس، طهارت عقل، فضیلت، طمانیه و دخول در نور و مشاهده (۳) شبیه اینچنین

۱- انجیل متی، ترجمه فارسی از زبانهای اصلی عبرانی و کلدانی، بریتانیا: انتشارات پخش کتب مقدسه، ۱۹۶۶ آیات

۲۵ - ۲۶

۲- سورة الطلاق، آیه ۳

۴- حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی،

ج اول، ص ۲۵۳

مقامات را در درجات معروفه، سلوکی عرفا و صوفیه اسلامی نیز ملاحظه می کنیم . (۱)

نو افلاطونیان : نو افلاطونیان که در قرون اولیه میلادی در اسکندریه به میان آمدند ، بر علاوه آنچه از اندیشه های جوامع شرقی گرفته بودند ، اصولا احیا کنندگان کلیات اندیشه های فلسفی و عرفانی افلاطون به شمار میروند؛ افلاطونی که خود پیرامون مسایل عرفانی در رسالات خود و از جمله ((لیزس)) (۲) و ((سمپوزیون)) (۳) پیرامون مطالب عرفانی و از جمله عشق سخن های مشهور دارد. مؤسس نو-افلاطونیان، آمونیاس ساکاس، از اهل مصر بود، ولی مکتب این گروه به وسیله فلوطین انکشاف و شهرت یافت .

چنانکه میدانیم این مکتب، حاوی اندیشه های وسیع عرفانی و تصوفی است . پس از فتح مصر به دست مسلمانان ،

۱ - مراجعه شود به نفحات الانس جامی (مقدمه توحیدی-پور) ص ۱۱۵

۲- افلاطون، لیزس ، ترجمه دکتر کاویانی و دکتر لحقی-تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۶ ش، ص ۷

۳- افلاطون، سمپوزیون ، ترجمه دکتر کاویانی-و دکتر لطفی، تهران: انتشارات ابن سینا ،

مدرسه اسکندریه که مرکز عمده انتشار علوم نو-
افلاطونیان بود، مدت میدی دایر بود و به همین جهت، اهل
مدرسه مذکور با مسلمانان رابطه مستقیم و آمیزش فراوان
داشتند. مسیحیان به فتوای یعقوب رهاوی که پیرو فلسفه نو-
افلاطونیان و مترجم کتب الهیات بود، این فلسفه را به
مسلمانان تعلیم میدادند و مسلمانان هم به آموختن فلسفه
آنان رغبت زیاد داشتند (۱) * به تأیید این مطلب، احمد امین
محقق مشهور مصری، می گوید: ((فلسفه فلوپین توسط
گروهی از حکمای معتزلی و صوفیان داخل اسلام شد ...)) (۲)
مدارکی که از منبع نوافلاطونی و از جمله آراء فلوپین
وارد تصوف اسلامی شد، عمدتاً عبارت بود از: ((نظریه وحدت
وجود))، ((نظریه قوس نزول و صعود)) و ((نظریه
عشق)) (۳) که تقریباً عین این آراء را نزد عرفا و صوفیان
بزرگ اسلامی ملاحظه می کنیم .

- ۱ - شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز،
ص ۴۴
- ۲ - محمد امین، فجرالاسلام، ترجمه عباس خلیلی، تهران:
انتشارات وزارت معارف، ۱۳۱۶ ش، ص، ۱۵۸
- ۳ - شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴۴

همچنان ((نظریه فیض)) از قلوطنین به یادگار ماند که بر علاوه دیگر عرفا و صوفیه مورد پذیرش فارابی و ابن سینا که در خصوص آن در ابحات بعدی سخن می‌گوییم، نیز قرار گرفت .

دکتر ابوالعلاء عقیفی محقق معاصر مصری، بر این نظر است که نظریات صوفیهٔ اسلامی از قبیل ((نظریه کشف و شهود)) ، ((نظریه معرفت)) و ((نظریه فیض)) از مصادر نو افلاطونیان استمداد کرده است . (۱)

آراء هندی : از عصر بنی امیه که قلمرو اسلام از ((سند)) گذشته و تا سرحدات چین گسترش یافته بود ، مناسبات تجارتي و اقتصادی بین مسلمین و ملی که تحت حکومت مسلمین در آمده بودند و از جمله هندی ها بر قرار شد و اختلاط و ارتباط فیما بین، صورت گرفت .

پیدا است که اینگونه مناسبات همان طور که در افکار هندی تاثیر کرد و جماعت زیادی از هندیها و سایر ملل

۱ - ابوالعلاء عقیفی ، التصوف الممّورة الروحية فی الاسلام ،

به اسلام گرویند، به همین گونه تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی مآبانه مذاهب هندی نیز متقابلاً در مسلمانانی تأثیر نبود. به ویژه آنکه در جریان مناسبات متذکره، بسیاری از کتب و آثار هندی و بودایی از طریق ترجمه به دسترس مسلمانان قرار گرفت. (۱)

چنانکه به گفته نیکلسن در قرن چهارم هجری، در شرق فارس، ماوراءالنهر و بلخ، مذهب بودایی رواج داشته، و صوفیه^۱ اسلامی استعمال ((تسبیح)) را از بودائیها اخذ کردند و اندیشه^۲ ((فنای ذات - نفس در وجود کلی)) صوفیه^۳ اسلامی، ناشی از اصل هندی است که ممثل آن در اسلام بایزید بسطامی بود. (۲)

گولد تسیهر، محقق بر جسته آلمانی، در همین زمینه مینویسد ((... به هر حال باید گفت که عقاید هندی در آراء تصوف^۴

۱ - غرض معلومات بیشتر مراجعه کنید به: عمیدزنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص ۲۷۰ و مابعد آن.

و : دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۵۵ و مابعد آن.

۲ - نیکلسن، اسلام و تصوف، ص ۲۰ و ۲۱ و نیز مراجعه کنید به: ابوالعلاء عقیفی، التصوف الشوریة الروحیة فی الاسلام، ص ۸۲

اسلامی تاثیر نداشته است و در پرتو این تاثیر بود که تصوف اسلامی کسب نیرو و عمق نموده است . مثلاً ((نظریه وحدت وجود)) از وضعی که از نو افلاطونیان گرفته شده بود، تجاوز کرد و ((نظریه فنا)) اگر با نظر ((اتمن)) کلاً متفق نباشد، زیاد به آن نزدیک میگردد.

صوفیها، این حالت را ((فنا)) یا ((محو)) و یا ((استهلاک)) نامیده اند. (۱) ولی ((فن کرمر)) خاورشناس دیگر آلمانی میگوید: ((افکار هندی در اصل تصوف اسلامی اثر نداشته ، بلکه در سیر تکامل این تصوف تأثیرات بسیاری بخشیده است . (۲) که این نظر بیش از هر نظر دیگری مقرون به حقیقت می نماید.

به همه حال تأثیر عوامل هندی و از جمله نظریه وحدت وجود بر تصوف اسلامی واضح به نظر می رسد و همانگونه که ((برهمن)) در اوپانیشاد، منزله از اضافات ، بی نشان، نیندیشیدنی که همه در او می آرامند، توصیف

- ۱ - مراجعه شود به: گولد تسیهر، زهد و تصوف در اسلام، ص ص ۷۶ - ۷۸
- ۲ - شیخ محمد لاهیجی ، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، (مقدمه کیوان سمیعی) ص ۴۴

میشود و گفته میشود، ((برهمن)) همه چیز است (۱)، عرفای اسلامی و از جمله عارف و صوفی بزرگ، محمود شبستری را ملاحظه می‌کنیم که می‌گوید:

جناب حضرت حق رادویی نیست
در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو واوهست یک چیهست
که در وحدت نباشد هیچ تمییز
شود با وجه باقی غیر هالک

یکی گردد سلوک و سیرو سالک (۲)

زیر تأثیر چنین وحدت الوجودی است که منصور حلاج در افاده آن ((انا الحق)) گفت (۳) و با این گفته اش که سخن عادی در وحدت الوجودی است، به دار آویخته شد.

۱- شاهزاده محمد، داراشکوه، ترجمه اوپانیشاد، تهران:

انتشارات تابان، ۱۹۶۱ ش، ص ۱۸۶

۲- محمود شبستری، گلشن راز، باتصحیح و تعلیقات جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت الهی، ۱۳۵۵ ش

ص ۳۱

۳- غرض معلومات مزید مراجعه کنید به: لولی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه دکتر عبدالغفور روان فرهادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران،

محقق بر جسته معاصر انگلیسی ((ستیس)) وحدت‌الوجود صوفیه اسلامی را به حالت از دست دادن فردیت و محو شدن سالک در لائیهات ، افاده نموده و به حواله از گفتار عرفای اسلامی، آن حالت را بقاء جاوید از بعد فنا فی الله معرفی می کند . (۱) منظور عرفای اسلامی از تأکید بر وحدت وجود و حتی گستاخی ظاهری به حضور پرورگار ، اقرار به ترک انانیت و طرد هرگونه ثنویت است که همین منظور را در تصوف هندی نیز ملاحظه می کنیم .

حکمت اشراقی : فلسفه ((اندیه)) یا ((گنوستی-سیسم)) مخلوطی است از فلسفه های شرقی و یونانی و مسیحی که در قرن اول میلادی متوازی با دیانت مسیحی پیش میرفته و بالآخره با تفسیراتی جزئی و گرفتن صبغه مذهبی جزء معتقدات کلیسا شده و در بین مسیحیان ، تقریباً حکم ((علم کل)) را در میان مسلمین داشته است .

این گروه به مثابه عرفای قرن اول میلادی ، تنها راه وصول به حقیقت تامه و معرفت کامل را ((الهام ، کشف و شهود و وحی)) می شمرده اند . یعنی اساساً دنباله معتقدات

مسیحیان قرن اول و ملهم به عقاید حواریون است که به واسطه امتزاج با عقاید بابلی و ایرانی و مانوی و فلسفه یونانی و عقاید هندی و غیره به این شکل عجیب و مخلوط غریب در آمده است .

فشرده نظر ادریون که جنبه عرفانی آن بیشتر است، این است که بین خیر و شر مبارزه وجود دارد، فضیلت با کسی است که در این مبارزه غالب آید . یعنی ماده و جسم را مقهور روح سازد .

در این فرقه او را دو اسماء و رموز اهمیت بسیار داشته و به وسیله اسماء و اوراد خاصی باشیاطین و ارواح شریره مبارزه به عمل می آمده است . و موضوع اسم اعظم مصطلح نزد عرفای اسلامی به گفته نیکلسن مأخوذ از حکمای ((ادویه)) یعنی همین عرفای مسیحی است . (۱)

همچنان نیکلسن معتقد است که صوفیه پیشین کلمه ((صدیق)) را که بر شیوخ خود اطلاق می نماید از مانوی ها آموخته اند . (۲)

۱ - دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ، صص ۱۵۴ و ۱۵۴

۲ - نیکلسن ، اسلام و تصوف ، ص ۱۹

اندیشه های اشراقی این گروه که منبع آن عقاید مانوی مستفاد از آراء زردشتی بوده، بر تصوف اشراقی اسلامی تأثیر بسزا داشته است، تأثیر این اندیشه ها از دو جهت است: یکی اشراق از طریق تفکر و دیگری اشراق رمزی *

شیخ اشراق (سهروردی) در کتب خود ((حکمت الاشراق))، ((هیاکل النور)) و غیره تصریح میکند: زردشت و جاما سب و سایر اعظام مطالب خود را به رمز بیان می کرده اند. و می نگارد ((انوار ساطعه عالم جبروت و ... را کسانی مانند ((هرمس)) و ((افلاطون)) دیده اند ... و زردشت از آن خبر نده است ...)) (۱)

ولی از حکمت اشراق ایران قدیم، اشراق از طریق تفکر و رمز وارد تصوف اسلامی گردیده است، اما بلا فاصله هر دو تغییر شکل و تکامل یافته اند که صورت تکاملی اشراق از راه تفکر در وجود ((مراقبه)) که در بدو پیدایش تصوف اسلام نیز مقامی داشت، وارد تصوف اسلامی گردید. (۲)

از جمله آنچه از مشخصات عرفان اشراقی در اندیشه هجای

۱ - شیخ شهاب الدین یحیی، سهروردی، حکمت الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۵۵ ش، ص ۲۷۴

۲ - شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز (مقدمه کیوان سمیعی)، ص ۳۲

عرفانی ابن سینا بنظر میرسد، در داستانهای ((حی بن
 یقظان))، ((رسالة الطیر)) و ((سلمان و ایسا)) او
 نموداری از میتود نگارش عرفان به زبان ((رمز)) است *

فصل — دوم

زندگی ، آثار و افکار فلسفی ابن سینا

طی دو فصل گذشته به گونه فشرده ، تاریخ عرفان و تصوف را از پیشینه های بسیار دور آن تا عصر ابن سینا ، مطالعه و بررسی نمودیم ، کنون که در آستانه بحث پژوهشی پیرامون عرفان ابن سینا قرار داریم ، مناسب میدانیم ، طی این فصل ، از زندگی ، آثار و اندیشه های به ویژه فلسفی شیخ به ایجاز آگاه شویم ، تا هنگام مطالعه و بحث بر عرفان او دانسته باشیم که ما عرفان چه شخصیت علمی - فلسفی

را به بحث گرفته ایم .

زندگی : شیخ الرئیس در عصری ظهور کرد که دولت بنی عباس رو به ضعف نهاده بود و امپراطوری اسلامی به دولتهای کوچکی که غالباً باهم در نزاع بودند ، تقسیم شده بود . پیش از تولد شیخ ما ، در سال (۳۳۴ هـ) آل بویه با سپاهی از دیلمیان وارد بغداد شدند و خلافت باریجه دست معزالدوله ، یکی از سران این خاندان که خود را سلطان می نامید ، گردید . کار آل بویه بالا گرفت و خلیفه مطیع فرمان آنها شد . در سال (۴۴۷ هـ) دولت آل بویه منقرض شد ، پیش ازین ، حکومت سامانیان در خراسان تشکیل شده بود و چون امیر خراسان منصور بن نوح به سال (۳۶۵ هـ) وفات یافت ، فرزندش نوح بن منصور به جای او نشست . (۱)

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که در مشرق زمین

۱ - حنا الفاخوری و خلیل الجری ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ، ترجمه عبدالمحمد آیتی ، تهران : انتشارات زمان ، جلد دوم ، ۱۳۵۵ ش ، ص ۴۵۰ و نیز مراجعه شود به : نورالله لارودی ، نابغه شرق ابوعلی سینا ، تهران : انتشارات پروین ، ۱۳۳۸ ش ، ص ۸ - ۹
و: سید صادق گوهری ، حجة الحق ابوعلی سینا ، ص ۵۶ - ۱۳۹

به شیخ الرئيس و حجة الحق و در اروپا به ((آویسین)) یا
 ((آویسینا)) و ((شاهزاده اطبا)) شهرت دارد، در صفر سال
 (۳۷۰ هـ) (۹۸۰ م) (۱) در دوره سلطنت همین امیر نوح
 بن منصور (۳۶۵ - ۳۸۷ هـ) نزدیک بخارا در قریه ((افشنه))
 دیده به جهان گشود . پدر او که اصلا از اهالی بلخ میهن
 ما بود، به بخارا مهاجرت کرد ، و حاکم و عامل یکی از قریه
 های اطراف آن شهر به نام ((خور میثن)) شده بود . هنگامی
 که فقط پنج سال از عمر ابن سینا گذشته بود، با خانواده اش
 به شهر بخارا آمد. در سن ده سالگی، صرف ، نحو و فنون
 ادبی را فرا گرفته و با قرآن کریم کاملا آشنا بود. پدر شیخ
 که از پیروان فرقه اسماعیلیه طرفدار خلافت فاطمیان بود،
 علاقه وافری به تربیت فرزند خود داشت و با کوشش فراوان
 به تهیه وسایل تحصیل او همت گماشت . ابتداء برای آموختن
 ریاضیات، بوعلی را نزد سبزی فروشی که تنها معلم این رشته
 در بخارا بود، فرستاد و برای آموختن فقه او را به شاگردی
 اسماعیل زاهد در آورد. بعدا هنگامی که ریاضی دان مشهور
 ابو عبدالله ناتلی به بخارا آمد، پدر ابن سینا، او را به خانه
 ۱ - شمس الدین محمد بن محمود، شهزوری ، تاریخ الحکماء ،
 ترجمه ضیاء الدین دری، جلد دوم، تهران: انتشارات دانش،
 ۱۳۱۶ ش، ص ۱۲۷

خود دعوت کرد و ابن سینا کتاب ((اصول هندسه اقلیدس)) و کتاب ((المجسطی بطلمیوس)) و مقدمات منطق را نزد او آموخت و بر این کتب به حدی تسلط یافت که معلمان او به برتری وی نسبت به خود آنان اعتراف داشتند. (۱)

ابن سینا پس از فرا گرفتن علوم ریاضی ، توجه خود را به طبیعیات و الهیات و طب معطوف داشت . اما در طب تنها به مباحث نظری نمی پرداخت ، بلکه از بیماران عیادت می کرد و تجارب شخصی خود را در باره آنها اعمال مینمود و از میتودی کار میگرفت که امروز در انالیز روانکاوی به کار می رود . (۲)

۱ - عبدالواحد ابوعبید جوزجانی ، زندگینامه ابن سینا ، ترجمه پوهاند عبدالحی حبیبی ، کابل : انتشارات اکادمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش ، صص ۳۳ و ۳۵ و نیز مراجعه شود به : جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف القفطی ، تأریخ الحکماء ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۵ ش ص ۵۵۶

و : سید حسین نصر ، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۲ ش ص ۲۲۷

۲ - فریدون جنیدی ، کارنامه ابن سینا ، تهران : انتشارات بنیاد نیشابور ، ۱۳۶۰ ش ص ۶۵

بعد به فلسفه روی آورد و مدت یک سال و نیم از عمر خود را وقف تحصیل آن کرد. هرگاه مسأله ای بر او مشکل می افتاد، به مسجد میرفت و نماز میخواند و حل آن مشکل را از خدا می خواست . (۱) و چون در طبیعیات و منطق و ریاضیات به درجه کمال رسید ، کتاب ((مابعد الطبیعه)) ارسطو را بدست آورد ولی درک آن بر او مشکل بود تا اینکه این مشکل را با دستیابی کتاب ((اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو)) نوشته فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ هـ) (۲) حل نمود . هفده ساله بود که نوح بن منصور سامانی پادشاه بخارا را که همهء طبیبان از معالجهء او عاجز مانده بودند معالجه کرد ، و از این به بعد دروازه کتابخانه بزرگ او بر روی شیخ مفتوح گردید که در انکشاف علمی و فلسفی او مؤثر افتاد . (۳)

۱- عبدالواحد، ابوعبید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا، ص ۳۷

۲- همانجا، ص ۴۰

و: القفطی ، تاریخ الحکماء ، ص ۵۵۸

۳- عبدالواحد، ابوعبید جوزجانی ، زندگینامه

ابن سینا، ص ۴۲ و: القفطی، تاریخ الحکماء، ص ۵۵۹

و: شهرزوری، تاریخ الحکماء ، ج ۲ ص ۱۲۹

در سن بیست و یک سالگی به تألیف و تصنیف آغاز کرد و نخستین آثار خود ((المجموع)) در ریاضیات و ((الحاصل و الحصول)) در علوم مختلفه و ((البروالاثم)) را در اخلاق نگاشت . در همین ایام نسبت وجود اوضاع نا بسامان سیاسی و هرج و مرج در مملکت، به جانب گرگانج پایتخت خوارزمشاهیان رخصت سفر بست و در دربار علی بن مأمون خوارزمشاه مورد استقبال فراوان قرار گرفت و ابن سینا هم کتاب ((التدارک لاناوع الخطا و قیام الارض فی وسط السماء)) خود را به ابوالحسن احمد بن محمد سهیلی وزیر خوارزمشاه که حامی او بود ، تقدیم داشت + (۱)

با تغییر وضع سیاسی در خوارزم و پخش این آوازه که شمس المعالی قابوس بن وشمگیر در گرگان، از دانش و دانشمندان حمایت می کند، شیخ به امید پیوستن به او، در سال (۴۰۳ هـ) به گرگان عزیمت کرد. در همین شهر بود که ابوعبید جوزجانی به او پیوست و در همین دوره بود که شیخ کتاب ((المختصر الاوسط)) و ((المبناء والمعاد))

۱ - عبدالواحد ابوعبید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا، ص ۴۸

و ((الارصاد الکلیه)) و چند فصل ((از قانون)) و ((نجات))
را تألیف کرد .

بین سالهای (۴۰۵ و ۴۰۶ هـ) بوعلی به سوی ری سفر کرد و در آن شهر خانوادهٔ فخرالدوله دیلمی را معالجه نمود و بار دیگر راه سفر در پیش گرفت و مدتی در ((قزوین)) گذراند و از آنجا بمقصد ملاقات پادشاه مشهور سلسلهٔ آل بویه ((شمس الدوله)) رهسپار همان شد . (۱) درینجا با معالجه شمس الدوله ، مورد عنایت خاص پادشاه قرار گرفت و شاه به او مقام وزارت داد ، ولی این امر مانع فعالیت های علمی شیخ نشد؛ چنانچه در همین دوره بود که شکاهکار بزرگ مشایی خود ((شفا)) را تألیف کرد.

در سال (۴۱۲ هـ) شمس الدوله در گذشت و پسر او سماء الدوله که جانشین پدر شد، از شیخ استدعا کرد که در مقام وزارت خود به خدماتش ادامه دهد، ولی شیخ که از محیط همان خسته شده بود و آرزوی سفر به اصفهان داشت ، تقاضای پادشاه جدید را رد کرد . تاج الملک که از دشمنان دیرینه

۱- سیدحسین نصر، نظرمتفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۲۹

و : شهر زوری ، تاریخ الحکماء ، جلد دوم ، صص ۱۳۰-۱۳۱

و : القفطی، تاریخ الحکما ، ص ۵۶۰

ابن سینا بود از، این فرصت استفاده کرد و باندسیسه و نیرنگ
 بالآخره او را در ((قلعه فردجان)) نزدیک همدان زندانی کرد.
 شیخ هنگام ورود به قلعه مذکور چنین گفت : ((دخولی
 بالیقین کماتراه - و کل الشک فی امرالخروج)) . شیخ مدت
 چهارماه در این زندان بسربرد و در همین مدت، چند اثر مهم
 از قبیل ((کتاب الهدایه)) ، ((حی بن یقظان)) و ((کتاب
 القولنج)) را به عالم دانش ، فلسفه و عرفان عرضه
 داشت . (۱)

پس از چهارماه رنج و مشقت در زندان، ابن سینا از
 حمله علاء الدوله به همدان استفاده کرد و درلباس درویشی
 به اتفاق ((جوزجانی)) به اصفهان گریخت . اصفهان در
 دوره سلطنت علاء الدوله یک مرکز مهم علمی و فرهنگی
 بود و شیخ در این شهر تحت حمایت سلطان با حرمت و

۱- عبدالواحد ابو عبید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا،
 ص ۹۲، القفطی تنها دو کتاب ((الهدایه و حی بن یقظان)) را
 ذکر کرده و شهرزوری ، رساله الطیر را نیز ذکر کرده و
 بیهقی هرچهار اثر متذکره را از تألیفات همین دوره معرفی
 کرده است . مراجعه کنید به : القفطی ، تاریخ
 الحکما، ص ۵۶۴ و شهرزوری، تاریخ الحکما ، جلد دوم، ص ۱۳۳
 و ظهیرالدین علی بن زید البیهقی، تنقیصان الحکمة، لاهور: انتشارات
 یونیورسیتی پنجاب ، ۱۹۳۵، ص ۵۰

عزت در یک محیط آرام به مطالعه و تألیف پرداخت . در اقامت پانزده ساله خود در اصفهان که آرام ترین دوره زندگی پر شور و هیجان او بود، شیخ الرئيس برخی از مهمترین آثار خود را مانند ((نجات)) و ((دانشنامه علایی)) تألیف کرد و کتاب اخیر را به زبان فارسی نگاشت و تقدیم حامی خود علاءالدوله کرد. و نیز در این ایام به نجوم علاقه خاصی پیدا کرد و ساختمان رصد خانه ای را آغاز کرد که متأسفانه به اتمام نرسید . (۱)

این دوران صلح و آرامش در اصفهان، پس از هجوم و غارت این شهر، پایان یافت و این هجوم باعث شد که بسیاری از آثار شیخ و از جمله ((حکمت المشرقیین)) اثر بسیار مهم عرفانی او که آن را در اواخر عمر خود نگاشت ، برای همیشه مفقود شود (۲) و آیندگان از مطالعه آن محروم گردند. شیخ الرئيس که بر اثر ((قولنج)) و جنگ و نزاع و هرج و مرج، مزاجش ضعیف شده بود ، به همان بازگشت و در روز جمعه اول رمضان سال (۴۳۸ هـ) مطابق (۱۰۳۷ م) در سن

۱- دکترسید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت،

۲- ظهیرالدین علی بن زیدالبیهقی، تتمه صوان الحکمة،

(۵۸) سالگی دیده از جهان فروبست و در همانجا دفن
گرفتید . (۱)

آثار : هر چند زندگانی ابن سینا نه آرام بود و نه
طنولانی و از سوی دیگر اشتغالات سیاسی از قبیل
مصروفیت در امور دیوانی ، برای او فرصت کافی باقی
نمیگذاشت تا چنانکه باید به تألیف و تصنیف بپردازد ، با
آن هم او یکی از پرکارترین فرزندان بزرگ جهان دانش ، طب
و فلسفه به طور کلی و پربارترین اندیشمندان و فیلسوف
جهان اسلام به گونهء اخص است و در حقیقت عرض عمر او
نسبت به طول آن زیادتر بوده است .

ابن سینا آثار متعددی در منطق ، طب ، طبیعیات ،
الهیات ، ریاضیات ، موسیقی ، نجوم و روانشناسی ، اخلاق ،
سیاست ، عرفان و تصوف و تفسیر قرآن مجید و غیره دارد
که خوشبختانه اغلب آنها در حدود دوصدوپنجاه

۱ - عبدالواحد ابو عبید جوزجانی ، زندگینامه ابن سینا ،

ص ۱۱۳

و : شهر روزی ، تاریخ الحکما ، ج ۲ ، ص ۱۳۷

و : القفطی ، تأریخ الحکما ، ص ۵۷۰

کتاب و رساله و نامه در دست است . (۱) و بسیاری از آنها در افغانستان، ایران ، هندوستان، پاکستان، شوروی، ممالک مختلف عربی و کشورهای اروپایی به زیور طبع در آمده و حتی پاره‌ای از آنها به زبانهای زنده اروپایی ترجمه نیز شده است . و عده ای از آنها هم با کمال تأسف در نتیجه فتنه های روزگار از میان رفته و اکنون در دست نیست ، مانند کتاب ((انصاف)) در بیست جلد، ((لسان العرب)) در ده جلد و بخش اعظم ((حکمت‌المشرقیین)) و غیره . بعضی از آثار شیخ مانند ((شفا)) و ((قانون)) قطور و برخی دیگر نظیر ((رساله قدر)) و ((ترغیب بردعا)) و غیره مختصر است .

به همه حال ما در اینجا به منظور رعایت فشردگی نویسی و حفظ تناسب حجم این اثر خود، تنها به گونه ای فهرست وار آن ، مهمترین آثار شیخ را ذکر مینماییم:

در منطق : علاوه بر منطقیات مندرج در ((شفاء))،
 ((نجات)) ((نانشنامه))، عیون الحکمه، ((الهدایه)) و

۱- دکتر سید حسن نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۲۳۱
 و: عبدالواحد ابوعبید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا، ص ۵۵ و مابعد آن .

((اشارات و تنبيهات)) ، شيخ آثار مستقلى نيز در منطق
دارد كه مهمترين آنها ازينقرارند:

- ١- ارجوزة فى المنطق ٢ - تلخيص المنطق
- ٣- علم البرهان ٤ - القضا يا فى المنطق ٥ - المسائل
- العشرة ٦ - فى المنطق ٧ - الموجز الكبير ٨ - ريطوريقا
- ٩ - سوفسطيقا ١٠ النكت فى المنطق ١١- الفصول الموجزة
- ١٢- البهجت فى المنطق ١٣ - تعليق فى المنطق
- ١٤ - القياس وغيره .

- در فلسفه عامه (حكمت) : ١ - الشفاء ٢ - النجاة
- ٣- عيون الحكمة ٤- الهداية ٥- ناشنامة عليا
 - ٦- الاشارات والتنبيهات ٧- رسالة الحدود ٨ - كتاب الانصاف
 - ٩- الحكمة العروضية ١٠- المسائل الحكمية ١١- اقسام
 - الحكمة ١٢- المباحثات وغيره .

- در مابعد الطبيعه و توحيد : ١ - اثبات المبدأ الاول .
- ٢- حقايق علم التوحيد (رسالة العرشية) ٣- شرح اسماء الله
 - ٤- اثبات الصانع و ايراد البرهان القاطع ٥ - الفيض الالهى
 - ٦ - القضاء والقدر ٧ - المبدأ والمعاد ٨ - اثبات وجود الله
 - ٩- رساله الاضحوية وغيره .

- در رياضت و موسيقى : ١- تحقيق مبادئ الهندسة

٢ - قانون لفصل الشمس و القمر و اوقات الليل و النهار

٣- رسالة فى الموسيقى وغيره .

در علم النفس : ١ - احوال النفس ٢ - بقاء للنفس

الناطقه ٣ - الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة

٤ - حقيقت الروح ٥ - المدارج فى معرفت النفس ٦ -

مختصر ارسطو فى النفس ٧ - الفصول ٨ - فى احوال الروح

٩- كتاب النفس (مبحث فى القوى النفسانية) وغيره .

در طب : ١ - القانون فى الطب ٢ - فى بيان النبض

٣ - القولنج ٤ - الارجوزة فى الطب ٥ - ارجوزة فى التشريح

٦ - دفع المضارمن الابدان الانسانية ٧ - الادوية القلبية

وغيره .

در عرفان و تصوف : برعلاوه سه نمط اخير ((اشارات و

تنبيهات)) عمده ترين آثار عرفانى و تصوفى شيخ قراريل است:

١- حى بن يقظان ٢ - رسالة الطير ٣ - سلامان و ايسال

٤ - حكمت المشرقيين ٥ - رسالة العشق ٦ - رسالة العهد

٧ - اسرار الصلوة ٨ - ترغيب بردعا ٩ - استجابات دعاء و

كيفيت زيارت وغيره .

در تفسير : ١ - تفسير سورة الاخلاص ٢ - تفسير سورة

الاعلى ٣ - تفسير سورة الفلق ٤ - تفسير سورة الناس وغيره .

- در اخلاق ، تدبیر منزل، سیاست و نبوت : ۱- الاخلاق
- ۲- الاخلاق والانتقالات النفسانية ۳ - البرؤا لاشم
- ۴- تدبیر المسافرین ۵- السياسة ۶ - نصاب الحکماء للاسکندر
- ۷- اثبات النبوة وغيره .

- در علم تعبیر رويا ، سحر و طلسمات : ۱ - کتاب
- الرؤيا و التعبير (رساله المنامية) ۲ - السحر والطلسمات
- والنیرنجیات والاعاجیب ۳ - النیرنجیات وغيره .
- در ادبیات : ۱ - حدوث الحروف (فی تحقیق الحروف)
- ۲- النیروزیه ۳ - مخارج الحروف ۴ - لسان العرب
- و غیره . (۱)

-
- ۱ - غرض معلومات مزید پیرامون فهرست آثار ابن سینا
- مراجعه شود به : دکتریحیی مهدوی . مصنفات ابن سینا ،
- تهران ، ۱۳۳۳ ش
- و : دکترنبیح الله صفا ، جشن نامه ابن سینا
- ج ۱۰ ، سر گذشت ، تألیفات و آراء ابن سینا ،
- تهران : انتشارات انجمن آثار ملی ، ۱۳۳۱ ش
- ص ۶۷ - ۱۰۷
- و : ظهیرالدین علی بن زید البیهقی ،
- تنمۃ صوان الحکمة ، ص ۴۶ - ۴۷

فشرده افکار فلسفی ابن سینا:

تمهیداً به هدف اشاره به پیشینه افکار و علوم اوایل تا ابن سینا باید متذکر شویم که توجه قطعی مسلمین به علوم اوایل ، از اواسط قرن دوم هجری ، یعنی از دوره خلافت ابو جعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ هـ) آغاز شد و از عهد مأمون (۱۹۸ - ۲۱۸ هـ) تا اواخر قرن چهارم به نهایت اعتلاء رسید . در این دوره مترجمان سریانی زبان ، ایرانی و احياناً نبطی و هندی ، کتب بسیاری را در مسایل مختلف علمی از قبیل منطق ، کلیات حکمت ، علم نبات و حیوان و معادن و حساب و هندسه و موسیقی و زراعت و طب و غیره به زبان عربی نقل کردند . منابع مهم مترجمان دوره اسلامی معمولاً آثار علمی به زبان یونانی ، پهلوی ، لاتین ، هندی ، نبطی و سریانی بوده است .

مقارن همین دوره ، تألیف کتبی در طب ، نجوم ، دارو شناسی و غیره به وسیله مؤلفان مسلمان و عیسوی و زردشتی به زبان عربی آغاز شد و در اواسط قرن سوم هجری کار تألیف و تصنیف سخت بالا گرفت . چنانکه از میان مؤلفان آن زمان یعقوب بن اسحاق الکندی (۱۸۵ - ۲۵۵ هـ) در مسایل مختلفی

مانند : منطق ، فلسفه ، هندسه ، حساب ، ارشاطیقی ،
موسیقی ، نجوم ، احکام ، نفس ، جدل ، سیاست ، طبیعی ،
طب و غیره کتاب نوشت *

ولی نخستین کسی که تمام کتب را خواند و شرح کرد
و نیز تصانیف مهمی در علوم و فلسفه از خود بجا گذاشت
و بر سایر کتب ارسطو تفسیر نوشت ، ابونصر فارابی (۳۵۹
— ۳۳۹ هـ) بود (۱)

غیر از این دو دانشمند بزرگ تا پایان قرن چهارم هجری
مصنفان و مؤلفان بزرگی در اسلام ظهور کردند (۲) و تا دوره
تحصیلات ابوعلی سینا ، یعنی تا اواخر قرن چهارم هجری
غالب کتب تحصیلی متعلمان در حکمت و فنون مختلف

۱ - مراجعه شود به : محمد بن اسحاق ، الندیم ،
الفهرست ، ترجمه محمد رضا تجدد ، تهران :
انتشارات امیر کبیر ، چاپ سوم ، ۱۳۶۶ ش ، صص
۴۶۵ - ۴۷۲

و : القفطی ، تاریخ الحکما ، صص ۵۰۱ - ۵۰۸
۲ - مراجعه شود به : حموده غرابه ، ابن سینا
بین الدین و الفلسفة ، قاهره : انتشارات

مجمع البحوث الاسلامیة ، ۱۹۷۲ ، صص ۵ - ۲۴

علمی عبارت بود از ترجمه های نارسا و تألیفات پراکنده و نا منظم که مطالعه و تدریس آن موجب سر درگمی طلبه علم و پژوهندگان می گردید، تا جایی که در پارهء موارد، خود شیخ الرئيس از فراگیری آنها به دشواری و مأیوسیت مواجه گردید؛ چنانکه به گفته او، چهل بار ترجمه کتاب ((مابعد الطبیعه)) ارسطو را خواند، ولی از آن سر در نیاورد؛ تا اینکه این مشکل را به کمک کتاب ((اغراض مابعد الطبیعه ارسطو)) تألیف فارابی، حل نمود . (۱)

ابن سینا در دنبال جریانات عمیق فلسفی و علمی که از اسکندریه تا بغداد امتداد یافته بود، ظهور کرد و او در حقیقت وارث همهء تحقیقات ، بحث ها و کارهای است که علمای اسکندریه و خاور نزدیک و میانه و مترجمان دورهء اسلامی انجام داده و حکمت و فنون مختلف عقلی در قرن چهارم هجری بجا گذاشته بودند.

اهمیت ابوعلی سیناء عمدتاً در آن است که از این میراث عظیم به نیکی استفاده کرد و آن را در کتب منقح و با انشاء فصیح و روش منطقی و اضافاتی از خود برای آیندگان برجـا

۱ - عبدالواحد ابوعمید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا ، ص ۴۰

و : القفطی ، تاریخ الحکما ، ص ۵۵۸

گذاشت . ابن سینا ، نخستین و بزرگترین کسی است که تمامی اجزاء فلسفه را که در آن روزگار در حکم دایره المعارفی از همه علوم معقول بود در کتب متعدد و با سبک ویژه مورد بحث و تحقیق قرار داد . مسایل مختلف که هریک به طور جداگانه قابل بحث بود ، از منطقیات گرفته تا فلسفه ، اخلاق ، طب ، عرفان و غیره کتب و رسالاتی تحریر و برای ما به ارث گذاشت ، که اینک به گونه بسیار فشرده راجع به عمده ترین ایحاث و آراء فلسفی او و در مقدمه آن درباره کلیات اندیشه های او پیرامون منطق سخن فشرده می گویم:

منطق : ابن سینا در تنظیم و توضیح منطق ارسطو و شناساندن آن به مسلمین ، سهم بسیار بزرگی دارد. او علم منطق را به منزله ترازویی معرفتی کرد که برای سنجش هر دانشی به کار رود و افزاری که ذهن را از اشتباه در آنچه تصور و تصدیق میشود باز دارد ، و وسایلی به دست دهد که جوینده را به حق یاری نماید؛ ((... و علم منطق علم ترازو است و علمهای دیگر علم سود و زیان است و رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صورت بستن هستی ها است اندر وی و به دور بودن از آلائش طبیعت

و راه بدین هردو دانش است و هر دانشی که به ترازو سنجیده نشود یقین نبود ، پس چاره نیست از آموختن علم منطق .)) (۱)

این سینا با استفاده از نظر فارابی علم را به ((تصور)) و ((تصدیق)) تقسیم میکند :

- ۱- تصور : و آن علم اولی است که در حصول آن به مبادی که اقدم از آن باشد ، نیازی نیست و آن به ((حد)) کسب می شود مانند تصور سفیدی .
- ۲- تصدیق : علمی است که از قیاس و برهان و امعان فکر نتیجه میشود. مانند تصدیق به اینکه هرکلی را مبدئی است .

پس ((حد)) و ((قیاس)) دو وسیله اند که توسط

۱ - ابن سینا، دانشنامه علایی ، به تصحیح و تحشیه احمد خراسانی ، تهران : انتشارات شرکت سهامی مطبوعات ، ۱۳۱۵ ش ص ۶ و نیز مراجعه شود به ابن سینا : منطقیات شفاء ترجمه احمد آرام (فصل سوم و چهارم) مندرج در شماره اول ، سال دوم مجله جاویدان خرد، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی ایران ،

آن دو معلوماتی که قبلاً مجهول بوده اند ، حاصل می شوند .
 شیخ الرئیس در تقسیم ابیات منطق از فارابی و نهائاً
 از ارسطو پیروی میکند . و همان تقسیماتی را به کار می
 گیرد که در کتاب ((احصاء العلوم)) (۱) فارابی آمده است .
 یعنی بالترتیب به بحث الفاظ ، مقولات عشر ، قضایا ،
 قیاس از نگاه شکل ، برهان ، جدل ، سفسطه ، خطابه و شعر
 می پردازد .

از نظر ابن سینا ، منطق علم به معانی است ، زیرا
 منطق جز در ذهن وجود ندارد . مانند معنی ذاتیت ، کثرت ،
 عموم ، خصوص ، وجوب ، امکان و غیره .

مختصر اینکه منطق ابن سینا ، همان منطق قیاسی
 ارسطویی وزیر تأثیر سلیقه تدوینی فارابی است و مشخصه
 ویژه آن در این است که با حفظ محتوای اصلی منطق نظری
 و قیاسی ارسطو ، علاقه و سویه های مختلف طلبه این دانش
 را در نظر گرفته و در مجموعه آثار منطقی شیخ ، کتب و
 رسالاتی از سویه شاگرد نو آموز گرفته تا محقق پروسواس
 وجود دارد ، ولی شیخ مانند اسلاف مشایی خود به منطق

۱- مراجعه کنید به : ابونصر محمد فارابی ،
 احصاء العلوم ، ترجمه حسین خدیو جم ، تهران : انتشارات بنیاد
 فرهنگ ایران ، ۱۳۴۸ ش ، ص ۵۱ - ۷۴

عملی استقرایی و متد یکی (روش های علوم) چندانى اهتمام نکرده است . با آن هم این امر باعث نمى شود که کارنامه هاى او را در منطق سبک تلقى کنیم، زیرا چنانکه مى دانیم در دوران شیخ همين منطق قیاسى ارسطو ، منطق مروج و مورد پسند بوده و موازى با غلبه نظرى بودن علوم وقت، منطق آن زمان، نیز نظرى بوده و به منطق استقرایی چندان ارجى و اقبالی وجود نداشته است . (۱)

فلسفه : شیخ در تعريف فلسفه مى نویسد: ((بدان که علم حکمت یکی از صنایع علوم نظرى است که انسان مى تواند به وسیله آن حقایق موجودات جهان را ادراک نماید و استنباط کند آنچه را که دانستن و عمل کردن به آن واجب است به هدف استکمال نفس خود به اندازه طاقت و استعداد بشرى برای سعادت به نشاء آخرت .)) (۲)

۱ - غرض مزید معلومات مراجعه شود به: ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل ، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران: انتشارات اقبال ، ۱۳۵۰ ش، صص ۲۷۱ - ۲۸۲ و منطقیات شفاء ، نجات ، و دانشنامه علایی .

۲ - ابن سینا، رساله تقسیم علوم عقلیه ، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران : انتشارات کتابفروشی خیام ۱۳۷۳ ه ، ص ۱

ابن سینا به پیروی از ارسطو، فلسفه را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند، بخش نظری شامل الهیات، ریاضیات و طبیعیات است و بخش عملی، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را در بر دارد. از نظر شیخ فایده حکمت نظری تحصیل اعتمادی‌بینی است به حال موجوداتی که وجود شان متعلق به فعل انسان نیست، بلکه مقصود دانا شدن انسان است به آنها، مانند علم توحید و علم هیأت و اما فایده حکمت عملی و غایت مقصود از آن، فقط اعتقاد به موجودات نیست، بلکه مقصود به دست آوردن چیزی است که به واسطه آن، انسان کسب خیر نماید، پس فایده حکمت نظری همان ((حق)) است و غایت حکمت عملی ((خیر)) است. (۱)

چنانکه میدانیم فلسفه ابن سینا ابعاد وسیع و مشروحی دارد که بیان همه ابعاد آن در حوصله و هدف این رساله ما نیست، بنا برآن درینجا به مطالعه و بررسی عمده ترین ابعاد فلسفه او می‌پردازیم و در قدم اول الهیات خاص او را به بحث می‌گیریم.

الهیات : بحث الهیات به نزد عموم فلاسفه

اسلامی کلا شامل دویخش است: بخش اول شامل مباحثی نظیر شناسایی موجودات با طرح متافیزیکی آن، نظر در اصول و مبادی علوم، هویت، ماهیت، وحدت، کثرت، تضاد، قوه و فعل، علت و معلول، ممکن و واجب و مثال اینها که به ((امور عامه)) موسوم اند. و بخش دوم شامل اثبات واجب الوجود، یگانگی و صفات آن، نبوت و معاد و مسایل مربوط به اینها که به ((امور خاصه)) معروفند. از آنجا که مقصد نهایی از بحث پیرامون مجموع الهیات همین بخش اخیر یعنی ((امور خاصه)) یا الهیات به معنای خاص کلمه است، نخست می پردازیم به بیان نظر شیخ الرئیس پیرامون همین بخش و آنگاه جهانشناسی و سپس طبیعیات او را مورد بررسی قرار میدهیم.

واجب الوجود : ابن سینا ((خدا)) را به دلایل گوناگون اثبات می کند، پاره ای از این دلایل را از ارسطو گرفته و پاره دیگر را از فارابی به گونه ای استفاده برده است که از حیث دقت در بیان و قدرت در استدلال بر استاد خود برتری دارد. منبع ارسطویی او همان ((برهان علت فاعلی)) و ((برهان علت غایی)) در اثبات ((خدا)) است. و آنچه از فارابی متأثر است عبارت از تقسیم هستی به ((واجب و ممکن)) می باشد. استفاده شیخ از براهین متذکره

در همه آثار بزرگ او نظیر ((شفا)) ، ((نجات)) ،
 ((اشارات و تنبیهات)) و ((دانشنامه علایی)) نسبتاً به تفصیل
 ذکر گردیده است (۱) ولی ما درینجا به یکی از متون نفیس و
 موجز او، یعنی ((رساله عرشیه)) مراجعه می کنیم ، جایی
 که می گوید : ((بدان که موجود برای وجودش یا دارای سبب
 و علتی هست یا نه ، اگر دارای سبب شد ، او ممکن است
 اعم از آنکه پیش از وجود خارجی او باشد مثل آنکه او را
 در ذهن تصور نماییم و یا در حال وجود خارجی ، زیرا چیزی
 که بر حسب ذات ممکن شد دخول در وجود سبب زوال امکان
 او نخواهد شد . و اگر برای او سببی نباشد او واجب الوجود
 است .

این قاعده که محقق گردید اکنون در باره موجودی
 که دارای سبب و علتی نیست ، می گوئیم : این موجود
 یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود ، اگر شق دوم
 شد که مقصود ما ثابت است و اگر ممکن الوجود شد، نظر

۱ - مراجعه شود به : ابن سینا : اشارات و تنبیهات (بخش
 الهیات و طبیعیات) تهران : انتشارات مجلس ، ۱۳۱۶
 ش ، ص ۸۷ و مابعد آن .

و : ابن سینا دانشنامه علایی ، ص ۱۰۵ و مابعد آن .

به آنکه ممکن الوجود نمیتواند موجود شود مگر به واسطه سببی که ترجیح دهد وجودش را بر عدمش ، حالا از هماً ((سبب)) سوال می کنیم که آیا واجب است یا ممکن ، اگر واجب شد که باز مقصود حاصل شد، و اگر ممکن شد، نظر به قاعده فوق که ممکن نمیتواند بدون سبب موجود شود، تا چارنقل کلام پیرامون آن ((سبب)) می کنیم و همچنین درین صورت لازم می آید که البته موجودی نباشد، زیرا آن موجودی که ما فرض کردیم نمیتواند داخل در وجود شود تا پیشی نگیرد او را وجودات غیر متناهی و این هم که محال است ، پس ناچار رشته ممکنات منتهی می شود بنه واجب الوجود و هوالمیراد .)) (۱)

یگانگی خدا : شیخ در استدلال به یگانگی خدا می گوید: ((اگر دو واجب الوجود فرض کنیم ، لابد باید آن دو از یکدیگر ممتاز باشند تا درست آید دوتا بودن آنها ،

۱- ابن سینا، رساله عرشیه ، ترجمه ضیاءالدین نری ، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۱ش ، ص ۲ و نیز مراجعه شود به : ارسطو، مابعد الطبیعه (مقاله الالف الصغری) ترجمه اسحاق بن حنین و یحیی بن عدی (مقدمه سید محمد مشکوة- ترجمه مقاله هشتم ((شفا)) درشناخت سرآغاز، ص ۶۰ - ۶۴

این مطلب که معلوم شد، آن چیزی که سبب امتیاز است از دو قسم خارج نیست، یا عرضی است و یا ذاتی، اگر عرضی شد، آن هم بر دو قسم است به جهت آنکه یا در هر دو موجود است و یا در یکی، اگر در هر دو موجود شد، معلوم می شود که هر دو معلول می باشند، زیرا عرضی آن چیزی است که پس از تحقق ذات موجودی بر آن عارض می شود و اگر در یکی از آنها موجود شد بدون دیگری، آنکه دارای عرضی نیست واجب الوجود است و آن دیگری ممکن الوجود و اگر امتیاز آن دو واجب، به ذاتی شد، حال اگر برای هر یک از آن دو واجب یک ذاتی است غیر از آن دیگری، پس هر دو مرکب میباشند و مرکب معلول است نه علت و اگر این ذاتی برای یکی از آنها است و آن دیگری واحد از تمام وجوه است، پس آنکه برای او ذاتی نیست واجب است و آن دیگری ممکن + اکنون ثابت شد که واجب الوجود (یک) است و دو نیست (۲)

۱ - ابن سینا، رساله عرشیه، ص ۳ - ۴
و : الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، الجزء الثالث في علم ما قبل الطبيعة، تهران: انتشارات مطبعه حيريه، ۱۳۷۹ هـ، ص ۶۱

صفات خدا : شیخ پیرامون صفات خدا به این عقیده است که ((... واجب الوجود موصوف است به صفات کمال ... او عالم است و حی ، مرید و متکلم وسیع و بصیر و غیر از اینها از صفات کمالیه ، مرجع کلیه صفات حقیقی ((سه صفت)) است که عبارتند از ((سلب)) ، ((اضافت)) و ((مرکب از سلب و اضافت)) . زمانیکه صفات حق بدینمواَل باشد هر چند هم متکثر باشند به وحدت ذاتی او خللی وارد نمی شود و مناقض و منافعی با وجوب وجودش هم نیست .

اما صفات سلبی از قبیل قدم که مرجع آن سلب عدم اول و نفی سبب است و مثل واحد که مرجع آن نفی انحاء تقسیم از واجب است .

و اما صفات اضافی عبارت است از صفات افعال از قبیل خالقیت و مصوریت و بارئیت .

و اما آن صفاتی که مرکب از هر دو باشد از قبیل مرید و قادر است که از علم و اضافت به حق مرکب می باشند.)) (۱)

نبوت : شیخ پیرامون ضرورت و اثبات پیامبر و صفات او

زیر تاثیر ((نوافلاطونیان) از عقول (فرشتگان) سخن به میان می آورد ، سپس تقسیم فرشتگان را پیش میکند و آنگاه رابطهء عالم لاهوت و ناسوت را مطرح و از صورت انتقال و حی از ((عقل کلی)) به نبی سخن می راند و به دنبال آن برای ((نبی)) شروطی لازم میداند که عبارتند از :
 ((صفای عقل)) ، ((کمال مخیله)) و ((قدرت بیروانشتن مردم به فرمانبرداری)) .

از نظر ابن سینا به واسطهء صفت ((صفای عقل)) اخذ وحی از فرشتگان و ((عقل فعال)) صورت می گیرد .
 و اما ((کمال مخیله)) صفتی است که نبی را در مشارکت با فرشتگان و تحویل علم به وحی و شنیدن اصوات آنان ، یاری می رساند .

و اما ((قدرت بیروا داشتن مردم به فرمانبرداری)) مربوط به اعمال خارجی اوست که صحت رسالت بدان ثابت می گردد .

دلایل ضرورت به نبی از نظر شیخ عبارتند از : ((دلیل فلسفی)) که منظور از آن رهنمایی مردم است به راه راست و ((دلیل ارشادی)) که هدف از آن آشنا ساختن مؤمنان به وسیله نبی به نظام هستی است . بنا بر توضیحی که

شیخ پیرامون ضرورت نبی به دست میدهد ، پیامبر مبلغ شرایع است و تأمین کننده عدالت میان مردم و هدایت آنها به راه راست که موجب فلاح اخروی آنها است . بنا بر این رسالت دارای دو جنبه نظری و عملی است . (۱)

معاد : شیخ در رابطه به مسأله معاد با حفظ کلیات عقاید اسلامی نایر بر عقیده به بعث بعدالموت و مسایل مربوط بدان ، باز هم از اسب تفلسف پایین نیامد ، و علاوه بر نظریه به مقبولیت منطقی و فلسفی معاد، به ((معاد روحانی)) عقیده دارد ، چه از نظر او چیزی که انسان بدان قوام اصلی می یابد ، ((نفس ناطقه)) است که باز میان رفتن بدن ، مرگ به او راه نمی یابد و همین نفس ناطقه است که مسئول بوده و بنا بر آن همین نفس قابل محاکمه در جهان دیگر است . شیخ مدارک قرآنی و احادیث نبوی (ص) را که نال بر اثبات ((معاد جسمانی)) است تحلیل و تأویل می نماید و هدف شارع در همین زمینه را ، قابل قبول سازی شریعت به گونه تمثیلی آن

۱ - دکتر علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفۀ ایرانی ، تهران : انتشارات زوار، چاپ

برای عامه مردم میدانند. (۱) و از همینجا بود که شیخ ما
مورد انتقاد سخت و تکفیر غزالی قرار گرفت (۲).

جهانشناسی : ابن سینا بر مبنای این اصل فلوپینی
که ((از یک، جز یک صادر نشود)) و نیز این قاعده، او که
کافی است ذات باری چیزی را تعقل کند تا آن چیز در وجود
تحقق یابد (۳) جهان شناسی خویش را بنیاد می گذارد و برپایه

۱- مراجعه شود به : ابن سینا ، رساله اضحویه، ترجمه
حسین خدیوچم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ ش
صص ۳۰ - ۳۱

۲- الامام ابو حامد الغزالی ، تهافت الفلاسفه، تحقیق
الدکتور سلیمان دینا، قاهره : انتشارات دارالمعارف ، ۱۹۵۷
صص ۲۸۱ - ۳۰۴

۳- مراجعه شود به : حنا الفاخوری و خلیل الجبر، تاریخ
فلسفه در جهان اسلامی. جلد دوم، ص ۵۰۶
و : هانری کورین ، تاریخ فلسفه اسلامی ، ترجمه دکتر
اسناله مشری ج ۱، تهران : انتشارات امیرکبیر ، چاپ
دوم، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۳۱

و : دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی،
تهران: انتشارات موسسه مطبوعاتی عطایی، چاپ دوم، ۱۳۴۳ ش
و : خواجه نصیرالدین طوسی ، درباره پدید آمدن چند
چیز از یکی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران:
انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۵ ش، صص ۲-۳

آن مسأله صدور به گونه ((افاضه موجودات)) را مطرح می کند. توضیح این نظریه شیخ اینکه: خدا چون ذات خود را تعقل می کند، از آن عقل و احد بالمعد افاضه می شود. عقل اول به مثابه اولین افاضه مبدأ ممکن با لذات است، لیکن چون از علت العلل جنبه وجود یافته است، واجب بالغیر می باشد و چون ذاتا ممکن است، می تواند مصدر عالم کثرت باشد. این عقل همینکه ذات باری را تعقل کند، عقل دوم افاضه می شود و تعقل ذات خودش نفس اول و جرم فلک اول را افاضه مینماید. عقل اول در واقع دارای سه نوع علم است:

- ۱ - علم به ذات خود واجب الوجود ۲ - علم به ذات خود به عنوان واجب بالغیر ۳ - علم به ذات خود به عنوان مسکن بالذات.

این سه نوع تعقل به نحو الاقدم فالأقرب علت ایجاد عقل دوم و نفس اول و فلک اول است. عقل دوم به نوبه خود با تعقل سه گانه عقل سوم و نفس و فلک دوم را ایجاد می کند و به این وسیله، سلسله مراتب عقول و نفوس و افلاک تکوین می یابد که با عقل دهم که واهب الصور و مدبر عالم کون و فساد است خاتمه می پذیرد. (۱)

مدبر این عالم نفس کونیه است و این نفس از عقل فعال
 صدور یافته و بیش از هر چیز شبیه به نفس عالمی که افلاطون
 در کتاب ((تیمایوس)) از آن سخن گفته است. (۱)

پس از عالم فوق القمر ، عالم تحت القمر یعنی عالم
 کون و فساد است که تحت نفوذ طبیعت به ((حرکت)) درآمده
 و ازین حرکت ((حرارت)) پدید شده و به دنبال آن ((خشکی)) ،
 ((آتش)) ، ((سردی)) ، ((زمین)) ، ((هوا)) ، ((آب)) و
 بالاخره سایر اجسام و به دنبال آن اجسام حیه ، نبات ،
 حیوان و انسان به وجود آمده اند که شرح چگونگی پیدایش
 آن ها از حوصله این گفتار ما بیرون است .

طبیعیات : از نظر ابن سینا طبیعت شامل آن قسمت
 از حکمت است که با اشیای متحرک سروکار دارد و آن یک
 تحقیق در عین حال کیفی و کمی از جواهر جسمانی و نفسانی
 و اعراض آن است و با ریاضیات و الهیات حکمت نظری را
 تشکیل میدهد، گرچه نسبت به الهیات یک علم جزئی است. (۲)

۱- حناالفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی،

ج ۲، ص ۵۰۶

۲- ابن سینا، شفا، (فن سماع طبیعی) ترجمه محمدعلی فروغی،

تهران: انتشارات چاپخانه بانک ملی ، ۱۳۱۶ش ، ص ۱۲

طبیعیات شامل تمام علوم می شود که با موجودات تحت القمر یا جهان کوک و فساد ارتباط دارد و شیخ الرئيس آن را چنین تقسیم کرده است : طب ، نجوم ، فراست ، تمبیرخواب ، طلسمات ، نیرنجات و کیمیا .

علوم دیگر از قبیل هندسه و علم تسطیح و جغرافیه و علم حرکت و مناظر که امروزه در زمره علوم طبیعی محسوب می شود، در تقسیمبندی ابن سینا از علوم ریاضی شمرده شده است . (۱)

ابن سینا کلمه ((طبیعت)) را به چند معنی به کار برده است که اساسی ترین آن به معنی نیرویی است که موجب حرکت عناصر است ، بنا به گفته شیخ ((صورت عنصر یک طبیعت است که او را به عقل و حس نبینند)) همین طبیعت است که یک عنصر را اگر در حیز طبیعی خود باشد در سکون نگه میدارد و در غیر این صورت آن را به سوی حیز طبیعی خود به حرکت در می آورد . (۲)

حرکت و سکون : شیخ الرئيس زیر تأثیر ارسطو و

۱ - ابن سینا ، رساله تقسیم علوم عقلیه ، صص ۳-۴

۲ - دکتر سیدحسین نصر ، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت ، ص ۲۸۷

فارابی می گوید: اجسام طبیعی مرکب است از ((هیولا)) که محل است و ((صورت)) که حال در آن است . نسبت هیولا به صورت مثل نسبت مس به مجسمه است ، پس جسم طبیعی را تنها دو مبدا است : هیولا (ماده) و صورت . و آن را لواحقی است از قبیل اعراض چون حرکت و سکون و امثال آنها . (۱)

و در تعریف حرکت می نویسد : ((حرکت تبدل حالت ثابت در جسم است ، اندک اندک ضمن روی آوردن بسوی)) و پیرامون اقسام حرکت همان نظریه ارسطو را پذیرفته و حرکت را شش نوع دانسته است از قبیل : کون ، فساد ، نمو ، نقص ، استحاله و حرکت مکانی .

از نظر ابن سینا هر متحرکی جز به وسیله علتی محرکه حرکت نکند و این علت محرکه یا موجود در جسم است (متحرک بذاته) و یا موجود در جسم نیست (متحرک لابذاته) متحرک بذاته که علت حرکت در آن موجود است می تواند گاه حرکت کند و گاه حرکت نکند، در این صورت او را ((متحرک بالاختیار)) گویند و یا نتواند

۱ - حنا الفاخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه در جهان

حرکت کند در این صورت او را ((متحرک بالطبع)) خوانند.
 متحرک بالطبع یا متحرک به تسخیر است یعنی بدون اراده
 او ، علتش آن را به حرکت در آورد ، در این صورت آن
 را ((متحرک بالطبع)) خوانند ، یا به اراده و قصد متحرک
 باشد که در این صورت آن را ((متحرک بالنفس الفلکیه))
 خوانند . (۱)

زمان : ابن سینا مانند ارسطو می گوید که ((زمان))
 متعلق به حرکت است ((... ازینرو زمان تصور نشود مگر
 با تصور حرکت ، پس هرگاه حرکت احساس نشود ، زمان نیز
 احساس نشود)) . و با پیروی از ارسطو زمان را اینگونه
 تعریف می کند : ((مقدار حرکت نوری به پیش و پس آن))
 و چون زمان را مقدار حرکت میدانند و زمان غیر محدث به
 حدوث زمانی است ، پس حرکت نیز غیر محدث به حدوث زمانی

۱ - ابن سینا ، النجات ، صص ۱۰۸-۱۰۹ به نقل از
 حنا الفاخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ، ج
 ۲ ، ص ۴۶۱ و نیز مراجعه شود به : ابن سینا ، شفاء افن
 سماع طبیعی ، ترجمه محمدعلی فروغی ، تهران : انتشارات
 بانک ملی ایران ، ۱۳۱۶ ش ، ص ۳۹ و مابعد آن .
 و: دکتر حسن ملکشاهی ، حرکت و استیفای اقسام آن ،
 تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۴ ش ، صص ۷۲ - ۷۴

است . عقیده شیخ در مورد حدوث و قدم عالم که آن را قدیم به اعتبار زمان و حادث به اعتبار علت میاند از همین بحث سرچشمه می گیرد. (۱)

مکان : مکان چیزی است که جسم در آن قرار دارد و محیط بر آن است و حاوی آن . و چون جسم حرکت ندهد شود از آن جدا گردد ، نیز مساوی با آن است ، زیرا شاید که دو جسم در یک مکان باشند . مکان نه هیولا است و نه صورت ، زیرا هیولا و صورت جز در چیزی که موجود در مکان است نمی باشد.

ابن سینا مانند ارسطو منکر خلئی است که دیموقراطیس آن را اثبات کرده بود، همچنانکه مقدار غیر متناهی و عدد غیر متناهی را نیز انکار دارد. (۲)

نفس : ابن سینا در مورد چگونگی نفس (روان) و اثبات آن می گوید: دسته ای از موجودات را می بینیم که احساس میکنند ، به اراده می جنبند ، تغذیه می نمایند، می بالند، تولید مثل میکنند، نرمی یابند و... باید دید

۱- حناالفاخوری و خلیل الجری، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ، ص ۴۶۱

۲- همانجا ، ص ۴۶۲

این صفات و این خصوصیات از کجا است ؟ پیدا است که خصوصیات متذکره به اعتبار جسم بودن نیست ، زیرا در این صورت باید همه جسمها چنین خصوصیتی داشته باشند ، در حالیکه چنین نیست و این خصوصیات مخصوص گروهی از موجودات است . بنا بر این ، اصل و مبدا این صفات باید چیز دیگری باشد که جسم و جسمانی نیست و ما آن را ((نفس)) (روان) می نامیم . (۱)

از نظر ابن سینا روان انسانی جوهری مجرد و جاوید است و پس از مرگ باقی خواهد ماند . (۲) اگر چه کارها و فعالیت های گوناگون از روان سر میزند ، ولی با این همه ، بسیط بوده و دارای اجزاء نیست .

از نظر شیخ روان از نگاه تکامل خود دارای سه درجه

است :

اول - نفس نباتی که دارای نیروهای غاذیه ، متمیه

و مولده است .

۱ - ابن سینا ، شفا (بخش علم النفس) ترجمه صیرفی ، تهران: انتشارات بنگاه افشاری، ۱۳۱۶ ش، ص ۵

۲ - ابن سینا ، رساله تحفه ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران: انتشارات کتابفروشی مرکزی، ۱۳۱۹ ش ، ص ۹ و مابعد آن.

دوم - نفس حیوانی که ((کمال اول برای جسم طبیعی آلی)) است از آن جهت که حرکت می کند و چیز های جزئی را در می یابد.

سوم - نفس انسانی که ((کمال اول برای جسم طبیعی آلی)) است از آن جهت که امور کلی را در می یابد و به اراده و اندیشه کارهایی از او سر میزنند.

نفس انسانی کاملتر از نفس نباتی و حیوانی است و علاوه بر نیروهای آن دو ، از خرد نیز بهره مند است . شیخ خرد را دو قسم میداند : نظری و عملی :

خرد نظری آن جنبه از خرد است که میخواهد به حقیقت چیزی پی ببرد و پرده از نا دانسته ها بر گیرد. و خرد عملی آن جنبه از خرد است که انسان را در زندگی و کردارهایش رهنمون می شود.

خرد نظری از نگاه مراحل تکاملی خود چهار مرحله دارد که عبارتند از : خرد هیولایی، خرد بالملکه، خرد بالفعل ، و خرد مستفاد.(۱)

۱- ص، موحد، تأریخ مختصر فلسفه، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۴۴ ش، ص ۱۵ - ۱۶ و در همین زمینه مراجعه شود به : ابن سینا، شفا، (بخش علم النفس) ترجمه صیرفی، و: محمد عثمان نجاتی، الادراک الحسی عند ابن سینا، قاهره: انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۱ ص ۲۷ و مابعدآن.

فصل چهارم

رویکرد عرفانی ابن سینا

ظاهراً بسیار مشکل مینماید که برای ابن سینای فیلسوف
مشایی که عمری را در قیل و قال منطق و فلسفه و سلم و لا
نسلم بسر برده و حتی پیرامون جزئی ترین مسایل بدیهی،
از قوی تری استدلال منطقی کار گرفته ، عرفانی را به
مفهوم شرقی و یا غربی آن که نهاء داخل چنبرهء معرفت
تصوفی است، نسبت داد و یا در بارهء آن سخن گفت، زیرا
چنانکه میدانیم و تا جاییکه تاریخ فلسفه نشان داده برای

منطقی و فیلسوف، حتی بحث الفاظ که نقشی در افاده معانی دارند جالب مینماید، چون در بیان ارزشهای آن بازهم سخن به استدلال می‌کشد، ولی بحث عرفان و تصوف و گرایش بدان به ویژه به گونه متعارف آن که پای استدلالیان را چوبین و بی تمکین میداند، ظاهراً نباید نزد فیلسوف و منطقی مجال و ارزشی داشته باشد، به طوری که عرفان و تصوف معمولاً نقطه مقابل منطق و فلسفه قرار داشته و در تأریخ اندیشه های تدوینی علوم اسلامی، مظاهر فراوانی را از جدل و منازعه فلاسفه و منطقیان علیه عرفا و صوفیه و نیز انتقادات سخت و حتی مجادلات شدید عرفا و صوفیه را علیه فلاسفه و منطقیان ملاحظه می‌کنیم و ظاهراً شاید وقتی این منازعه پایان گیرد که صوفی و عارف، راه عرفان و تصوف را رها کند و به اصطلاح به سر عقل بیاید و یا منطقی و فیلسوف از جروبحث و استدلال خشک دست بکشد و خود را به کشتی توکل بی پایان انداخته و دل به دریای عرفان و تصوف بسپارد.

ولی ماکه در جستجوی پژوهشی عرفان این سینی فیلسوف هستیم، به خود اجازه نمی‌دهیم به چنین ظاهری

متعارف و عنعنوی به ویژه در باره ابن سینا لبیک تأییدی بگوییم و در نتیجه بر آن باشیم که شیخ الرئيس فیلسوف بود و در باره عرفان و تصوف چیزی نداشت ، بلکه تا جای که آثار شیخ را سبک و سنگین کرده ایم، چنین به نظر رسید که عقیده به چنین تقابلی بین فلسفه از یک سو و عرفان و تصوف از سوی دیگر، به ویژه در مورد ابن سینا، مصداق کامل ندارد ، اگر دردوران زندگانی خود شیخ و مابعد قریب آن چنین فهمیده شده بود و به طور کلی و در یک کلمه ابن سینا به عنوان فیلسوف مشایی تشخیص شده بود، این امر ناشی از رواج مورد پسند این رویکرد فکری در همان روزگار ها بود که عباقره و نوابغ وقت در علوم معقول می بایست فیلسوف پیرو کیش مشایی باشند، چه در غیر آن یا در تأریخ روزگار باید قد راست نمی کردند و یا زیر انبوهی از انتقادات ، صدای هستی شان بالا نمی گرفت . ولی بعد ها که زمینه های مطالعه انتقادی و سنجش نقدی مجال تنفس باز کرد ، با توجه به آثار خود شیخ، دانسته شد که ابن سینا این پیر خرد، کار را تا تمام نگذاشته بوده و

عرفان و تصوف را نیز از نظر دور نداشته ، بلکه خود ثوق عرفانی داشته و عرفان ویژه یک فیلسوف را پرداخته و پرورده و به ارتباط آن آثاری گرانبها در همین زمینه برای ما گذاشته است. چنانکه در پارهء باقی مانده از ((حکمه المشرقیین)) او به نام ((منطق المشرقیین)) به صراحت ثوق اصلی او به جانب حکمت اشراقی و عرفان، قابل ملاحظه می باشد. (۱) و حتی در خاتمه ((الاشارات والتنبیها ت)) که انماط اخیر آن به عرفان و تصوف تعلق دارد، خواننده را وصیت می کند (۲) که مطالعه اثر او را از گمراهان متفلسف دریغ دارد.

۱ - مراجعه کنید به : ابن سینا ، منطق المشرقیین،

قاهره: ۱۳۲۸ هـ ، ص ۲ - ۴

مندرج در: نظر متفکران اسلامی دربارهء طبیعت، نگارش دکتر سید حسین نصر ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ص ص ۲۴۰

- ۲۴۳

و : تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۱ ، نوشته دکتر ذبیح الله صفا ، تهران: انتشارات دانشگاه،

ص ص ۲۶۸ - ۲۷۱

۲ - ابن سینا ، الاشارات والتنبیها ت ، ص ۲۰۰

در ((منطق‌المشرقیین)) که شیخ آن را در اواخر عمر خویش نگاشته است ، چنین وانمود می کند که آنچه را از منطق و حکمت‌مشاء گفته است ، معلوماتی برای ((عامه)) بوده و گویا فلسفه مشایی او معلوماتی برای ((عوام)) است و دانشی که باید آن را مهم شمرد حکمتی است اشراقی و عرفانی که لایق ((خواص)) است . از این گفتار شیخ به خوبی میلان شخصی و ذوقی درونی او به عرفان آشکاراست . بر علاوه مندرجات آثاری از شیخ که به عنوان آثار عرفانی - تصوفی او شناخته شده ، بیانگر ذوق و علاقه او به جانب عرفان است .

اکنون درینجا که در مقدمهء طرح آراء عرفانی شیخ قرار داریم ، باید به مطالبی تماس بگیریم که ته مایه های بنیادی تفکر عرفانی شیخ است و آن نظریهء معرفت او است . زیرا چنانکه میدانیم اندیشه های عرفانی و تصوفی بحیث یک مکتب فکری بر بنیاد شناخت از هستی استوار است و از جمله ، نظریهء معرفت ((عرفانی - تصوفی)) یکی ازین اندیشه های مکتبی، در دستگاه نظریه های معرفت است

که بر اساس آن همه‌ای ابعاد و شاخ و برگ های آراء
 ((عرفانی-تصوفی)) ناشی از همین نظریه معرفت است .

بنا بر آن ، چون نظریه معرفت اصولاً بیانگر دید
 معرفتی و میتود آگاهی از هستی است ، ازینرو در این فصل
 که به رویکرد عرفانی شیخ اختصاص دارد ، عمدتاً به همین
 بحث می پردازیم تا ببینیم که آیا به طور کلی میشود برای
 شیخ دید عرفانی قایل شد یا چطور ؟

فشرده نظریه معرفت ابن سینا :

قبل از همه به ارتباط وجوه شباهت عرفان شیخ الرئیس
 با عرفان فارابی که ناشی از شباهت آراء این دو اندیشمند
 در نظریه معرفت می باشد ، تاءکید این گفته پرفیسور هانری
 کوربن، محقق برجسته بزرگ معاصر فرانسوی ضرور است که
 ((... در حقیقت ابن سینا خلف روحانی و واقعی فارابی
 بود و او را معلم خود میدانست ...)) (۱)

چنانکه در بحث منابع عرفان ابن سینا نیز یادآور خواهیم

۱- هانری کوربن، تأریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله
 مبشری ، ج اول ، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸ش، ص ۲۲۴

شد ، ابن سینا هم در فلسفه و هم در عرفان، درپسا مطالب مهم زیر تأثیر فارابی قرار دارد. ازینرو پیش از طرح فشرده نظریه معرفت عرفانی ابن سینا ، مناسب می دانیم به ملخصی از نظریه معرفت فارابی که حاوی نظریه معرفت ((عرفانی، تصوفی)) او نیز می باشد توجه کنیم :

از نظر فارابی معرفت بشری بر سه نوع است ، اول آن معرفتی است که از طریق افزار حسی که محسوسات را در خود نقش و سپس عقل در آنها به تخرین، موازنه، توفیق و تجرید می پرزاند ، حاصل می گردد .
دوم معرفتی است که از طریق اندیشه خالصی که در آن حواس اننی ترین مداخله ای ندارد، حاصل می شود.

سوم معرفتی است که برای انسان از طریق تنسک (سیرو سلوک عرفانی - تصوفی) که صاحب خود را از علایق حسی و آلودگی های مادی بیرون آورد ، حاصل میگردد . (۱)

۱- دکتر محمد، غلاب ، المعرفة عند مفکری المسلمین، قاهره: انتشارات دارالمصریه للتالیف و الترجمة،

ملاحظه می‌نمایم که نوع سوم معرفت از دیدگاه فارابی، کاملاً نظریه معرفه به معنای خاص عرفانی آن است، ولی نباید پنداشت که این گونه طرح در اندیشه فارابی تازگی منحصر به فرد دارد، چون هرگاه پیشینه معرفت تنسکی را که فارابی از آن سخن می‌گوید، در تأریخ اندیشه های عرفانی - تصوفی سراغ نماییم، مشابه چنین طرحی را در کتاب مقدس مذهبی هندی به نام ((وینا)) ملاحظه می‌کنیم و کذا در غرب، این نوع معرفت در قرن اول مسیحی در آثار دنیس اریوپاجی ((Denys L, Areopagite)) به نامهای ((اسماء الهی)) و ((الوهیت تنسکی)) می‌یابیم.

در این دو اثر، معرفت تنسکی، معرفتی وانمود شده که ((حصول آن نه از طریق تعقل منطقی و حجج قیاسی، بلکه به طریق اتحاد آکنده از محبت با خدا میسر میگردد.)) این گونه معرفت زمانی میسر میگردد که، روح همه چیز را ترک کند و خود را فراموش نماید و به نور مجد الهی متحد گردد.)) (۱)

با آنکه در دستگاه تئوری های معرفت فارابی و ابن سینا چنین طرح افراطی که صلیه این دو اندیشمند را با طرح تلطیف شده عقلی- فلسفی، به طور کلی قطع نماید به ملاحظه نمی رسد و صرف وجوه شباهت در این نکته نهفته است که در اینگونه طرح و کذا طرح فارابی و ابن سینا به زمینه های فوق عقل که جنبه عرفانی در آن هویدا است ارزش معرفتی داده می شود.

کنون ، ببینیم نظریه معرفت عرفانی شیخ الرئیس در دستگاه نظریه معرفت او چه مقامی دارد.

قبل از همه باید گفت که ابن سینا فیلسوفی است که به عرفان و نظریه معرفت عرفانی روی می آورد، نه صوفی بیخبر و یا احیانا بیسواد و نادان که از فرط حیرت یا بنا بر تقلید کورانه کورانه و بدون تحلیل علمی و فلسفی ، دل به دریای عرفان و تصوف زده باشد ، بلکه عرفان او ، عرفانی است از موضع فکری یک فیلسوف، چنانکه همین انگیزه در نظریه معرفت او دیده می شود.

ابن سینا در تئوری معرفت خود ، مراتب معرفت را به

اعتبار انواع وجود تنظیم کرده است . از نظراو همان گونه که وجود به واجب و ممکن تقسیم میگردد، میتواند به مجرد از ماده و متصل به ماده نیز تقسیم شود. مجرد از ماده به نام وجود بالفعل یا مجرد شناخته می شود و به جهان معقولات یا مجربات تعلق دارد و آنچه متصل به ماده است موجودات مادی یا محسوس است که به جهان ماده و با عالم محسوس مربوط میگردد.

بنا بر آن وسایل ادراک وجود نیز تابع تقسیم وجود بوده و همچنان متنوع است :

پس انسان - در نظر ابن سینا - به مثابه مدرک وجود یا تلاش کننده در جهت ادراک وجود، به وسیله ((عقل)) به هدف معرفت جهان عقول یا مجربات و به وسیله ((حس)) به منظور آگاهی برجهان ماده یا جهان محسوس می پردازد، زیرا با این طرح بین وسیله و هدف انسجامی به میان آمده می تواند، چون وسیله زمانی هدف را بر آورده می سازد که از جنس آن باشد و چون انسانی از جنس جهان عقول و حواس از جنس جهان ماده است ، ازینرو شناخت جهان عقول با عقل

و شناخت جهان محسوس با حس میسر است . (۱)

ابن سینا مانند فارابی همه انواع وجود را در مرتبهء واحدی قرار نداده، بلکه اساس تنوع و تعدد آن ها را در ((مرتبه)) و ((ارزش)) دانسته است . از نظر شیخ، عالم عقول برتر از عالم محسوس و بنا بر این معرفت عقلی و افزار آن برتر از معرفت حسی و اسباب آن است . همچنان شیخ الرئیس در هریکی از دو جهان عقول و ماده، به صورت صعودی و نزولی درجاتی را در نظر گرفته است، به طوری که در جهان عقول از اعلی به انفی و در جهان محسوس و مادی از انفی به اعلی، قوس های نزولی و صعودی را نشان داده (۲) و معرفت و مسیر آن را نیز تابع همین طرح گردانیده است .

از نظر ابن سینا همان گونه که ((عقل فعال)) با توجه به استعداد مادی کاینات، بدنها صور و حدود

۱ - محمد البهی ، الجانب الالهی من التفکیر الاسلامی،

الطبعة الخامسة، بیروت: انتشارات دارالفکر، ۱۹۷۲، ص ۴۰۰

۲ - همانجا ، ص ۴۰۱

می بخشد، خواستگاه معرفت انسانی نیز همان ((فیض)) عقل فعال است. او با توجه به این امر، معرفت را، سه گونه میداند:

۱ - معرفت فطری : و آن عبارت از معرفت مبادی اولی است نظیر ((کل بزرگتر از جزء است))، ((یک، نیم دو است))، ((هرگاه هریکی از دو کمیت، مساوی به کمیت ثالثی باشد، آن دو کمیت نیز بین خود مساوی اند)) و ازین قبیل .

۲ - معرفت اکتسابی : که عبارت از ادراک مجردات پیچیده و کلیات عامه است . حصول این گونه معرفت نسبت به معرفت فطری ، تلاش بیشتری میخواهد و بنا بر آن لازم است که پروسه تفکر با آگاهی موثق آغاز گردد تا صور مجرده از جهان محسوسات به صورت کامل انتزاع گردد. این معرفت مقید به رابطه زمان و مکان، شرط و کمیت نیست ، بلکه عام و کلی می باشد، به این توضیح که شخص تصور نماید آنچه در عقل اوست، نه سنگ و حیوان، بلکه صورت هایی از آن نومی باشد که از هراعتبار مجرداند، پس از چنین تعقلی به

ربط دادن صور جزئی با یکدیگر حسب وجود صفات مشترکه آنها می پردازد که نتیجه آن تشکیل ((کلیات)) است . (۱)

افزار معرفت نیز به اعتبار خصلت معرفت بر دو قسم است :

الف - افزار معرفت فطری : افزار معرفت فطری مشتمل بر نیروی ویژه ای که مستعد درک مبادی اولی بدون آموزش و اکتساب است . این نیرو به صورت عموم، نزد بنی نوع انسان وجود دارد و دارای دو مرتبه است : مرتبه اول ((عقل بالقوه)) و مرتبه دوم ((عقل بالفعل)) است .

ب - افزار معرفت اکتسابی: عبارت از توانایی حاصله از ممارست مثقف انسانی است که قادر به درک ((کلیات عام)) است و تنها ((خواص)) به چنین نیرویی مجهز اند، این نیرو ((عقل مستفاد)) نامیده می شود .

توضیح کیفیت حصول معرفت در ((نفوس خواص)) اینک: حواس ، پس از برخورد با محسوسات صور آنها را

انتزاع می کند و پس از فراهم شدن این صور در ((حس مشترک)) ، نیروهای مختلفهء نفس، از قبیل ((مخیله))، ((واهمه)) و ((ناطقه))، صور متذکره را یکی پس از دیگری تجرید می کند . خصلت هریکی از نیروهای مذکور نسبت به مابعد آن بالترتیب در مرتبهء نازلتری قرار دارد، به طوری که خصلت نیروی مخیله، صرف تجرید صور از ماده است نه از روابط آن و نیروی ((واهمه)) نسبت به ((مخیله)) تجرید را فزون می کند ؛ اما نیروی ((ناطقه)) همه ای علایق مادی را به کلی محو نموده و صور را به مرتبهء تجرد خالصی در می آورد ، که پس از آن ، این صور دیگر قابل انقسام حتی اعتباری و فرضی هم نیستند ، زیرا درین مرحله ، صور مجرده، به خود نیروی ناطقه که آنها را تجرید کرده است شباهت پیدا میکنند، این تجرید به پیمانه ای عالی است که امکان نفوذ و حلول نیروی ناطقه در آن ممکن می گردد. (۱)

۳ - معرفت لدنسی؛ علی رغم آن که ابن سینا در بیشتر آراء تدوینی خود ، زیر تأثیر ارسطو است، مشاهده

می کنیم که بخشی از آراء او ، از جمله در دو بخش نظری و عملی معرفت تنسکی، خود زیر تأثیر افلاطون است، زمانی که یک پژوهشگر پاره ای از آثار او را ملاحظه نماید، ملتفت می شود که در آن ها پیرامون وحی ، الهام و ریاضت سخن رفته و باتوجه به گفتار او که ((فضیلت می تواند برای نفس اسرار هستی را کشف کند و الهامی که خدا بهندگان بر گزیده اش را بدان اختصاص داده ، یکی از وسایل معرفت بشری بوده و مقام نبوت فقط با مساعدت شروط آن فراهم می آید))، بین او و ارسطو فاصله وسیعی احساس می گردد و به ملاحظه می رسد که او به افلاطون و فلوطین بسیار نزدیکی پیدا می کند .

بر علاوه، موقف ابن سینا در معرفت حاصله از ریاضت با آراء غزالی و همنظران او در زمینه ، متفاوت است ، زیرا از نظر ابن سینا تنها ((فضیلت)) نمی تواند ادراک مطلق را میسر سازد، بلکه ثقافت علمی شرط اساسی است که باید مقام آن قبل از فضیلت در نظر گرفته شود، زیرا اگر دیدگاه او ((سیرو سلوک)) همراه با جهالت، کار را به جایی

نمیکشاند ، در حالیکه علم به تنهایی ، نفس را آماهد ،
 انطباع عالم عقلی در خود، می سازد. ولی متصوفان اخیر اذعان
 دارند که تنها ریاضت در کشف حقایق برای نفس کافی است ،
 همان طور که پاره ای از آراء صوفیان متأخر را در آراء
 افلاطون و فلوپین و اصحاب سیروسلوک هندی و مسیحی ملاحظه
 می نماییم ، دیده میشود که در آراء معرفتی ابن سینا ،
 میلان به سوی نو افلاطونیان و ریاضت افلاطون و سلوک فلوپین
 نیز به چشم میخورد . (۱)

ابن سینا در مذهب تصوفی خود بر آن است که راه
 تصوفی همان راهی است که رهروش را به معرفت بینظیر و
 عالی خدا منتهی میسازد، این معرفت ، معرفت عقلی نیست
 که از طریق قیاسات منطقی حاصل شده باشد ، بلکه اینگونه
 معرفت از طریق نوری فرا میرسد که در آئینهء نفس انعکاس
 می یابد.

ولی نفس بشری از نظر او در همه حالات معرفت عادی
 عقلی جز با اتصال بر عقل فعال بوده نمی تواند، لیکن

این اتصال همیشه ناقص است ؛ زیرا نفس بشری به طور
 دایم با آلودگیهای مادی و حس توأم است و هرگاه از لوث
 این آلودگیها رها گردند ، اتصال کامل به عقل فعال به او
 میسر میگردد. (۱)

به نزد ابن سینا، بین اساسات معرفت فلسفی و معرفت
 تنسکی، تفاوتی وجود ندارد. به این توضیح که نفس در هر
 دو حالت منقعل از توجه به انوار عالم عقلی است. تنها
 با این تفاوت که این توجه در حالت معرفت تنسکی قوی
 تر و کاملتر از حالت تأمل فلسفی است. (۲)

ابن سینا در کتاب ((شفا)) در مقام بیان معرفت
 تنسکی- عرفانی و افاده نقش آن از واژهء ((حدس)) کار
 میگیرد که به معنی عقل قدسی است . او معتقد است که
 حدس عبارت است از استعداد اتصال به عقل فعال در برخی از
 مردم ، بدون نیاز به تعلم (معرفت لدنی) ، چنانکه گویی
 این مردم، خود، همه چیز را می دانند و این درجه از عقل
 را عقل قدسی میخوانند و آن از جنس عقل بالملکه است.

جز آنکه این مقامی ارجمند است که همه مردم از آن بهره‌مند نیستند، بلکه ((چنان اتفاق می افتد که شخصی از میان مردم که نفس او به نهایت صافی گشته و به مبادی عقلی رسیده می تواند از ((حدس)) یعنی از الهامات عقل فعال بر خوردار گردد؛ بدین طریق که صورتهای که در عقل فعال است، در ذهن او مرتسم می گردد و این قسمی است از ثبوت ؛ بلکه برترین اقسام آن است و بهتر است که این قوه را ((قوه قدسی)) بنامیم که بر ترین قوای انسانی است.)) (۱)

با آنچه گفته آمدیم، اذعان کرده می توانیم که حتی در درون اندیشه های فلسفی ابن سینا، تنها ((عرفان و اهمیت نقش آن)) فراموش نشده است ، بلکه بدان تأکید صورت گرفته است . چنانکه اندیشه های فلسفی از صبغه دینی نیز خالی نمی باشد ؛ زیرا چنانکه می دانیم پس از انتقال حکمت مشاء در اسلام، به گونه های متنوع تلاشهای در جهت توفیق دین و فلسفه، به میان آمد و قبل از آن در اندیشه های

۱ - حنا الفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان

فرق اسلامی و از جمله متکلمین و اشاعره که به هدف اثبات عقلی مذهب دینی، نیز می کوشیدند، صنف فلسفی در افکار ایشان به نظر می خورد و از همینجا است که ابن رشد، حکمایی از قبیل فارابی و شیخ الرئیس را بیشتر((متکلم)) میدانند . معالوصف در محتوا و روش فکری همین فیلسوفانی که ابن رشد آنها را ((متکلم)) میخواند، اندیشه های عرفانی رسوخ دارد . از همینجا است که ابن سینا با استفاد از موضوع اتصال عقول و نفوس ذکویه به عقل فعال، موضوع کرامات مشایخ صوفیه را ممکن شمرده و تحقیق مدون و مرتب خود را در باره صوفیه و مبانی اعتقادات شان در ((الاشارات و التنبيهات)) و نیز در بعضی از رسالات دیگر خویش، آورده است .

موضوع اتصال عقول و نفوس جزئی به عقل فعال که از دست آویزهای حکمت منشاء برای اثبات نبوت و معجزات انبیاء و کرامات اولیاء است ، واقعا موضوع اتصال نفوس مذهب را به عوالم ملکوت تسهیل میکند و به منزله ای گامی است از صلح جویی و آشتی گری که فلسفه به جانب

تصوف می نهد . (۱) ازینرو نظر تحقیقی یکی از محققین برجسته معاصر که می‌گوید: ((در جهان اسلام عالی‌ترین صورت معرفت هرگز یک علم خالص نبوده که در سطح علم بشری باقی بماند ، بلکه ((حکمت)) بوده است که در آخرین تحلیل به معنی ((عرفان)) است)) (۲) در همه موارد و از جمله در اندیشه های ابن سینا بجا می نماید.

بر علاوه، در مورد گرایش های عرفانی شیخ الرئیس که ظهور و شهرت عوامشناسانه ندارد، آثاری از شیخ بجا مانده که به هیچ وجه نمیتوان از ذوق و رویکرد عرفانی آنها انکار کرد . از جمله قصیده‌ای از شیخ و یا منسوب به او، به نام ((قصیده عینیه)) در دست است که در آن جریان هیبوط نفس از عالم لاهوت به عالم ناسوت به ملاحظه میرسد ، مطلبی که در عرفان افلاطون و نوافلاطونی نیز وجود داشت.

روح نظریه عرفانی ابن سینا پیرامون نفس را با توجه به قصیده موصوف میتوان چنین تلخیص کرد که ((نفس))

۱ - دکتر ذبیح الله ، صفا ، مقدمه یی بر تصوف ، ص ۱۹

۲ - دکتر سید حسین نصر ، علم و تمدن در اسلام ، ترجمه احمد آرام ، تهران: انتشارات اندیشه ، ۱۳۵۰ ش، ص ۳۶۸

جوهر شفافى است كه از عالم ازلى به اجسام بشرى هبوط
 كرده و حكم بارى چنين بوده كه نفس مدت محدودى را در
 جسد باقى بماند . نفس در نخستين مرحله آگاهى از بریده
 شدن خود از نفیرش ، با تأسف ، خویشان را در تنگناى غربت
 درین دایره مادی ، فكر نموده ، ولى چیزى نگذشت كه به
 شادمانى بزرگى آگاهى حاصل كرد ؛ زیرا او حین اقامت در
 جسد چیزى را ملاحظه كرد كه هرگاه همیشه در عالم علوى
 بسر مى برد ، بدان دست نمى یافت ، با آنهم در اختلاط با جسد
 به او زیانهای متوجه گردیده و بنا بران خود را نیازمند
 پاکی و تصفیه دانسته كه این تصفیه اکنون بدون در نظرناشت
 نفس و جسد برای او میسر نیست . نفس هرگز نمى تواند
 به مقام اولی خود كه در عالم علوى ناشته نایل آید ، مگر پس
 از فراهم شدن دو شرط زیر : اول اینکه پس از مشقف شدن ،
 فضیلت را شعار خود قرار دهد تا به آنچه مناسب شأن اوست
 آگاه گردد و این زمانی متحقق میشود كه نفس بر دستگاه
 عقل و معارف ذهنی ، علماً محیط گردد . دوم اینکه در
 اندرون خود همهء معقولات رفیعہ را طوری تلقی كند كه

نمونه کوچکی از مبدع اول در آن نقش شود و قادر به خلق صور عقلی برای همه ای آنچه از حقایق حس در عالم هستی است، گردد. (۱)

تحلیل فلسفی - عرفانی ابن سینا در باره نفس به وضوح حاکی از گرایش های ذوقی او به سوی عرفان است، ولی با این هم، پاره ای از محققین پیرامون نسبت عرفان و تصوف برای شیخ رئیس، توأم با احتیاط و شک و تردید سخن میگویند، از جمله بدیع الزمان فروزانفر محقق برازنده معاصر در مقاله ای که زیر عنوان ((ابوعلی سینا و تصوف)) در جشن هزاره شیخ فراهم آورده بود، نهائاً در حق او چنین ابراز نظر کرد:

((شیخ بزرگوار اصول متصوفه را تقریری تمام و در خور توجه نموده و به بیانی عالی و استدلالی خود وسایل رواج طریقت را فراهم فرموده ، ولی او خود حکیم و اهل استدلال بوده است نه مرد خلوت و انقطاع و با این هم در حل

۱ - دکتر محمد ، غلاب ، المعرفة عند مفکر

مشکلات سلوک و کشف اسرار طریقت، آنجا که در بحث آمده،

مشریش عالی و سخن وی بسیار والا است ((۱))

از سوی دیگر محققین دیگری را ملاحظه می کنیم که به خود اجازه میدهند ابن سینا راحتی به مثابهء نارنگان مشخصات یک صوفی تحمل کنند، از جمله ((مونتگمری وات)) محقق انگلیسی در مقام توجیه انگیزه های گرایش شیخ الرئیس به عرفان و تصوف می نویسد: ((... ابن سینا در عین حال متوجه بوده که اهمیت و شکوه با دوام، خیلی به ندرت در اثر اعمال سیاسی به دست می آید. بنا بر این در وضع موجود هیچگونه امیدواری برای انجام اصلاحاتی در مملکت به وسیله سیاستمداران و فلاسفه نداشته و ناچار توجه وی به پرورش زندگی باطنی و معنوی جلب می شود. روی این توجه، ابن سینا در بعضی از آثار خود از سه نوع مردم صحبت میکند: زاهد، عابد و عارف. او افکار و نظریات عرفاء را در کتاب ((الاشارات و التنبیها ت))

توضیح میدهد که میتوان گفت این توضیحات قسمت عمده ای

از تجربیات خود وی بوده است ۰۰۰ (((۱)

ولی نگارنده این سطور بر آن است که با توجه به تعریف نظری و سیرو سلوک عملی تصوف متعارف ، نمی شود شیخ الرئیس را کسی معرفی کرد که احوال و مقامات توضیح شده در ((الاشارات و التنبیهات)) را خودش طی کرده باشد و در نتیجه آنچه را که در نمط نهم (مقامات العارفين) کتاب نامبرده گفته است، خود تجربه شخصی داشته باشد . به همه حال درین زمینه در بحث مربوط به مشخصات عرفان شیخ به گونه نسبتا تفصیلی سخن می گویم، مگر باز هم درینجا قابل تذکر میدانیم که شیخ از فراست بزرگ علمی به آن پیمانه پرمایه بوده که سوال منکرین معرفت عرفانی در حق خود را، به قوه علم حل کرده است ؛ تا جاییکه

۱ - مونتگمری وات ، امام محمدغزالی متفکر بزرگ مسلمان،

ترجمهء محمود اصفهانی زاده ، تبریز: انتشارات

کتابفروشی مهر، ۱۳۴۷ ش صص ۷۴ - ۷۵

شیخ ابوسعید ابوالخیر در حق او گفت : ((آنچه ما می بینیم ، او میداندد.)) (۱)

معنی سخن صوفی مشهور نامبرده این است که مقام علمی شیخ الرئيس، آن قدر بالا و عظیم است که می تواند به واسطه همان علمش ، آنچه را که صوفیان و عرفا مسلم و تثبیت شده از مقامات و احوال، بدان دست یافته اند، دریافت کنند.

و با توجه به مندرجات دیگر آثار شیخ از قبیل رساله ((حی بن یقظان)) ، ((رساله الطیر)) ، ((سلمان و ابسال)) ، ((رساله عهد)) ، ((رساله کیفیت استجابت دعا)) ، ((رساله ترغیب بر دعا)) ، ((رساله اسرار الصلوة)) و غیره که از محتوای تفصیلی آنها در جای مناسب سخن خواهیم گفت از گرایش صریح شیخ به عرفان و میلان او به ثوق باطنی عرفانی، نمیتوان انکار کرد. ولی با این هم، عرفان او مشخصات ویژه دارد که مطابق سنت تصوفی متعارف نیست و چون این

۱ - محمد بن منور ، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ
ابی سعید، به اهتمام دکتر نبیح الله صفا، تهران: انتشارات
امیرکبیر، چاپ سوم ، ۱۳۵۴ ش، ص ۲۱۰

رویکرد شیخ به عرفان، در بسا موارد توأم با استدلال و تعقل است، ارینرو نام شیخ الرئيس را در تذکره های صوفیانه ملاحظه نمی کنم و همین انگیزه یکی از انگیزه هایی بوده که نگارنده را به انتخاب ((عرفان ابن سینا)) بحیث مسأله مورد پژوهش، وادار کرده است .



عرفان ابن سینا

تحقیق

پوهندوی سید نورالحق کاوش

پنجمی، حوت ۱۳۷۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



عرفان ابن سینا

تَحْقِيق

پوهندوی سید نورالحق کاوش



پلخمری، حوت ۱۳۷۲



نام اثر : عرفان ابن سینا / مجلد دوم
تحقیق : پوهندوی سید نورالحق کاوش
انتشارات : کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی
تاریخ نشر : حوت ۱۳۷۲ خورشیدی
تیراژ : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپخانه کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی
حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

مجلد اول

عنوان	صفحه
سخن ناشر	یک - چهار
تقریظ	یکم - پنجم
به منزلهء پیشگفتار	ششم - هشتم
مقدمه	۱ - ۱۳

(الف)

فصل اول

۴۹-۱۵	<u>فشرده عرفان و تصوف پیش از اسلام</u>
۱۹-۱۵	پیدایش ریشه های اولیه عرفان و تصوف
۲۶-۲۰	ریشه های تصوف در اندیشه ها و عقاید هندی
۳۱-۲۷	اندیشه های تصوفی در چین باستان
۳۶-۳۲	عرفان و تصوف در یونان باستان
۴۱-۳۷	ریشه های تصوف در ایران باستان
۴۴-۴۲	عرفان و تصوف نو افلاطونیان
۴۹-۴۵	رهبانیت و تصوف در آیین مسیحیت

فصل دوم

۹۱-۵۰	<u>فشرده ای از تاریخ عرفان و تصوف در اسلام تا ابن سینا</u>
۵۶-۵۰	درآمدی به موضوع
۷۷-۵۷	عوامل داخلی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام
۶۱-۵۸	مرحله اول - طلایه های تصوف (زهد)
۶۶-۶۱	تصوف در قرن دوم هجری
۷۱-۶۶	تصوف در قرن سوم هجری
۷۷-۷۱	عرفان و تصوف قرن چهارم (عهد ابن سینا)
۹۱-۷۸	زمینه ها و عوامل خارجی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام

صفحه	عنوان
۸۲-۷۹	مسیحیت
۸۴-۸۲	نوافلاطونیان
۸۸-۸۴	آراء هندی
۹۱-۸۸	حکمت اشراقی

فصل سوم

۱۳۰-۹۲	<u>زندگی، آثار و افکار فلسفی ابن سینا</u>
۱۰۱-۹۳	زندگی
۱۰۵-۱۰۱	آثار
۱۳۰-۱۰۶	فشردهء افکار فلسفی ابن سینا

فصل چهارم

۱۵۶-۱۳۱	<u>رویکرد عرفانی ابن سینا</u>
۱۳۶	فشردهء نظریه معرفت ابن سینا
۱۴۲	۱ - معرفت فطری
۱۴۲	۲ - معرفت اکتسابی
۱۴۴	۳ - معرفت لدنی

مجلد دوم

فصل پنجم

۱۸۵-۱۵۷	<u>منابع عرفان ابن سینا</u>
۱۷۸-۱۶۲	نقش فارابی در عرفان ابن سینا

صفحه	عنوان
۱۸۵-۱۷۹	منابع دیگر عرفان ابن سینا
	فصل ششم
۲۱۵-۱۸۶	<u>مشخصات عرفان ابن سینا</u>
۱۸۸	رویکرد تصوف عقلی و خصلتهای آن
۱۹۰	الف - خصلت وحدت
۱۹۱	ب - خصلت استدلال
۱۹۲	مشخصات عرفان ابن سینا
	فصل هفتم
۲۵۶-۲۱۶	<u>عرفان فلسفی ابن سینا</u>
۲۲۸-۲۱۹	۱ - نظریهء فیض
۲۴۱-۲۲۹	۲ - نظریهء عشق
۲۵۶-۲۴۱	۳ - نظریهء سعادت
	فصل هشتم
۲۹۸-۲۵۷	<u>درجات سلوک عرفانی از دیدگاه ابن سینا</u>
	تعریف ، مشخصات ، مقامات و احوال عرفا
۲۶۶-۲۶۲	از نظر ابن سینا
۲۷۷-۲۶۶	تعاریف و مشخصات زاهد، عابد و عارف
۲۹۳-۲۷۷	مراحل سیر و سلوک (مقامات و احوال عرفا)

عنوان	صفحه
نموداری از پارهء اوصاف اخلاقی عرفانه نزد دیگران	۲۹۴-۲۹۷
فصل نهم	
<u>عرفان رمزی - تمثیلی ابن سینا</u>	۲۹۹-۳۴۳
۱- آغاز سفر سالک (از آشنایی با شرق تا دعوت پیر	
سالک را به ادامهء سفر)	۳۰۷-۳۱۵
۲- ادامهء سفر سالک (عروج به مقاماتی بالاتر)	۳۱۵-۳۲۱
۳- پایان سفر سالک (وصال و عدم بازگشت)	۳۲۱-۳۲۸
تاءویل عرفانی - رمزی داستان سلمان و افسال	۳۲۸
بیان رمزی شیخ الرئيس از حرکت روح در قوس	
نزول و صعود عرفانی	۳۳۴
ترجمهء متن قصیدهء عینیه	۳۳۷
نتیجه	۳۴۵-۳۵۹
فهرست مآخذ و مراجع	۳۶۱-۳۷۴

فصل پنجم

منابع عرفان ابن سینا

می‌دانیم که ابن سینا از جمله بزرگترین فلاسفه جامع
الاطراف و محیط به علوم و معارف اسلامی و غیر اسلامی
زمان خود بود. او همه اندیشه های منطقی ، علمی ، فلسفی
و عرفانی گذشته و روزگار خود را مطالعه، بررسی، تحقیق
و نقد کرد و همان گونه که در ابعاد مختلف منطق ، علوم و

فلسفه، با ذوق و میتود ویژه خودش دست به کار آفرینش آثار گرانبها شد، می بایست در برابر عرفان و تصوف که ریشه های کهن تاریخی داشت بی علاقه نمانده و به نحوی ابراز نظر کند ؛ شیخ الرئیس نه تنها از ابراز نظر پیرامون عرفان و تصوف دریغ نکرد ، بلکه در بخش پایانی عمر خود به صراحت گرایش خود را به فلسفه اشراق اعلام و نهاء در گنجینه آثار خود ، تألیفاتی نیز در باره عرفان و تصوف به ارث گذاشته که در نوع خود کم نظیر است .

طبیعی است که هر فیلسوف ، عالم ، منطقی و عارف در جامعه بشری زیست می کند و بنا بر این ناگزیر، معارف روزگار خود و گذشته اش تا جایی که ممکن است به دسترس او قرار میگیرد و خواهی نخواهی در اندیشه های او به گونه ها و میزانهای متفاوت گاه موافق و گاه مخالف اثراتی بر جای میگذارد و گاهی هم اندیشه های ابتکاری از خود طرح میکند که این اندیشه ها به نوبه خود همان گونه که اندیشه های پذیرفتنی برای خودش می باشد، بر اخلاقش نیز تأثیرات موافق و یا مخالف بر جامی گذارد. از همینجاست که محققین

اسلاف است، بلکه باید این تأثیر را به گونه‌ای مستند برهانی نماییم .

بنا برآن قبل از همه باید تذکر دهیم که ابن سینا از آن دسته اندیشمندانی است که برخلاف عرفا و صوفیه، متعارف، سخنان دیگران را در بست نپذیرفته بلکه آنچه را که در قالب سیستم فکری او جای مناسب و ملایمی داشته پذیراشده و آن را به گونه‌ای باز گفته، که در پاره‌های موارد با مراجع اصلی آن مشابهت کامل ندارد، به این توضیح که از خود نیز سلیقه ویژه‌ای را به کار برده است و مزید بر آن دیدگاه‌های اختصاصی خود او، مطلب دیگری است که کارنامه‌ی عرفانی او را پربار تر گردانیده است و این همه باروش خود او در همه آثار او اعم از فلسفی و عرفانی به ملاحظه می‌رسد.

شیخ الرئيس زمانی به عرفان روی می آورد که کوره راههای سفر در قلل پریپیچ و خم فلسفه را از بام تا شام آن به کمال موفقیت پیموده و با داشتن اندیشه‌های فلسفی، صاحب مکتب فکری و در یک کلمه فیلسوف شده بود. بنا برآن برای یک فیلسوف که از کوره تحیرات و تحلیلات فلسفی بدون

سر خوردگی بدر آید، ناگزیر به اسرار هستی به گونه علمی آن دست کم چیزی با خود دارد و آن چیز شمرهء مجموعهء معاملهء عمری او در برابر هستی و اسرار آن است که آن را به رایگان از دست نمی‌دهد. این مشخصه در شیخ الرئیس به ملاحظه می‌رسد، او قبل از آن که رسماً اعلان گرایش به عرفان و تصوف و اقدام به نگارش آثارش در زمینه بنماید، در همان معرکه فلسفهء خود، جای عرفان را خالی کرده بود، فلسفه‌ای که زیر تأثیر اسلاف نزدیک او و از جمله فارابی بود، عرفانی که در همین فلسفه، جایی برای خود باز یافته بود. حال ببینیم در دستگاه فکری او چه مطالب عرفانی به فارابی باز می‌گردد.

نقش فارابی در عرفان ابن سینا:

همان گونه که دستگاه فلسفی ابن سینا در ارتباط به مسأله جهانشناسی و نظریه عقول از فلسفه فارابی متأثر است . عرفان او هم به ارتباط همین مسأله زیر تأثیر ((نظریه فیض)) فارابی است که منشأ نو افلاطونی دارد. (۱)

نظریه عرفانی فارابی با علم النفس و نظریه معرفت و با مبادی جهانشناسی متافیزیکی آمیخته و در پیوند است؛ فارابی پیرامون نظام فلکی چنین می اندیشید که در هر فلکی قوه روحانی مغارقی وجود دارد که بر حرکات و شئون مختلفه آن حکمروایی میکند . در مرتبه آخرین آنها عقل فعال و یا

۱ - هر چند اصل نظریه فیض و عقول منشاء افلاطونی و به ویژه نو افلاطونی دارد و علی القاعده می بایست تأثیر این نظریه را بر فلسفه و عرفان ابن سینا به مرجع نو-افلاطونی آن باز گردانید، ولی از آنجا که ابن سینا این نظریه را از آثار فارابی و به گونه تحلیل و سلیقه فارابی بیان می کند، به صراحت دیده می شود که منبع او فارابی بوده است ، ازینرو ما درینجا منبع نظریه فیض ابن سینا را به فارابی نزدیک تر دانستیم .

به تعبیر فارابی ((روح القدس)) قرار گرفته که متصدی امور فلک ادنی و عالم روی زمین است و آن را واسطه فیض بین واجب الوجود در کاینات و بین عقول و عالم ماده میداند که توسط آن عالم بالا به عالم پایین مربوط میگردد ؛ عقل فعال، یعنی عقلی که در سلسله مراتب موجودات، نزدیکترین موجود روحانی به مبدا اولی است که فوق انسان و فوق جهان انسان قرار دارد و نفوس بشری از آن فیض میگیرند و اثر اشراق اوست که اندیشه ها یا صور علمی را براندیشه ها و صور علمی نفوس می تا باند و افکار و صور علمی را بر نفوس منعکس میسازد که قابلیت آن را کسب کرده اند، تا به سوی عقل دهم توجه کنند و به هر پیمانه ای که ساحت دید و معلومات انسانی فراختر گردد، به همان پیمانه، فاصله او با عالم بالا کمتر گردیده و به سوی عقول مفارق تقرب می جوید و زمانیکه به مرتبه ((عقل مستفاد)) ارتقاء نماید، استمداد و اهلیت تحمل تجلیات انوار الهی در او پدیدار میگردد و یا کیفیت اتصال با عقل

دهم متجلی می شود . (۱)

اتصال با عقل فعال را فارابی پایان و نهایت همه بی
آمال عملی و نظری افراد بشر و عالی ترین مایه و سعادت
میداند که در منتهای سفر عرفانی و پروازهای فلسفی و اعمال
اخلاقی قرار دارد و آن رامری و انمود میکند که در آن مرز،
انسان بار قیود و آلودگی های مادی را ، کنار گذاشته
و از رنجیر خطاها و گمراهی ها آزاد می شود و به اثر انگیزه
و نیروی فیض و برکات آن به دگر گونی روحانی مواجه و
جمع تعینات و قوای خود را در اشعهء آن مضمحل
می سازد . (۲)

مختصر اینکه هرگاه به سابقهء نظریه ((فیض)) که
جنبهء جهانشناسی در فلسفه و جنبهء عرفانی در عرفان

۱ - پوهنوال عبدالمنان ، مندی ، فارابی و تصوف ،
مندرج در مجلهء آریانا ، شماره ۲ کابل، ۱۳۵۴، ص ۵۶

۲ - همانجا ، ص ۵۷ و نیز مراجعه شود به ——— :
حنالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی،
ترجمه ——— عبدالمحمد آیتی، ج ۲، صص ۴۱۴ - ۴۱۶

فارابی و ابن سینا دارد، مراجعه بناریم، اصل این عقیده به افلاطون بر می گردد (۱)، که در دوران تجدید نظریات افلاطون به دست نوافلاطونیان، در چوکات نظریه ((الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)) و نظریه خلق و ایجاد عالم از صادر اول و تئوری عقول عشره فلوطین در آمده و همزمان با ترجمه و نقل علوم یونانی و اسکندرانی به عالم اسلام، رفته رفته شامل معارف فلسفی اندیشمندان اسلامی و از جمله فارابی و ابن سینا گردیده است.

ابن سینا ازین نظریه، هم در جهان شناسی، هم در تئوری شناخت و هم در تأسیس عرفان نظری خود استفاده می برد و ما در بحث فلسفه ابن سینا نیز چگونگی پیدایش جهان و نقش عقول و به ویژه عقل فعال را، در زمینه تأثیرات آن بر نفوس انسانی مختصر سخنانی داشتیم .

و اما در خصوص جنبه عرفانی نظریه فیض، ابن سینا

۱- جمیل صلیبا، من افلاطون الی ابن سینا، بیروت:

درپارهء از آثار خود به ویژه به جنبهء عرفانی موضوع پرداخته است و حتی زیر عنوان ((فیض الّهی)) رسالهء جداگانه دارد، که در آن از فعل و انفعالات موجودات در یکدیگرو اشارات آن سخن می گوید.

در مقدمهء این رساله می خوانیم که : ((بدان که کلیهء فعل و انفعال و تأثیر و تأثری که در عالم وجود به ظهور می رسد، بر حسب امور عقلیه نفسانی، متفاوت و متباین می باشند ، به واسطه آنکه هر مقدار موجود فاعل با قوت تر و در فاعلیت کاملتر باشد، تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیاد تر است و هر مقدار ((موجود قابل)) در استعداد قبول اتم و اکمل باشد، تأثیر فعل غیر در او ظاهر و واضح تر است)) (۱)

سپس شیخ، این فعل و انفعال موجودات در یکدیگر را به چهار کته گوری تقسیم می کند:

((اول آنست که فاعل و منفعل هر دو نفسانی باشند))

۱- ابن سینا، فیض الّهی ، ترجمه ضیاء الدین دری ، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی ، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش، ص ۱

((دوم آنست که هر دو جسمانی باشند))

((سوم آنست که فاعل نفسانی و منفعل جسمانی باشد))

((چهارم بر عکس سوم)) . (۱)

و در ارتباط مسأله مورد بحث ما در اینجا، که به تأثیر نفسانی بر نفسانی مربوط می‌شود، شیخ، وحی و کرامات را داخل می‌سازد، به همین ترتیب آیات و معجزات را عمدتاً شامل تأثیر نفسانی بر نفسانی نموده و از جمله ((علم)) را فیضی معرفی می‌کند که از جانب خداوند بر نفوس مستعده افاضه می‌شود . (۲)

فارابی بر این نظریه بود که هرگاه برای انسان اتصال به عقل فعال میسر گردید، برایش اطلاع از هر دانشی ((به طریقۀ فیض)) از انوار الّهی مهیا می‌گردد.

از نظر فارابی اتصال به عقل فعال و بنا براین — استفاضه از انوار الّهی برای فیلسوف، از طریق ((بحث نظری)) حاصل می‌شود، در حالیکه برای نبی و ولی از طریق —

۱ - همانجا، همان صفحه .

۲ - همانجا، ص ۳ - ۴

((بحث نظری)) حاصل می شود، در حالیکه برای نبی و ولی از طریق ((قوه مخیله)) ای که می تواند الهامات را در رویاهای صادق و در بیداری به صورت وحی پذیرا گردد، فراهم می آید. بر پایه همین نظریه است که فارابی بین فلسفه و شریعت موافقت ایجاد می کند، زیرا حقایق دینی و حقایق فلسفی هر دو ثمره فیض الهی است، چه از طریق ((مخیله)) حاصل گردد و یا از طریق نظر و تأمل حاصل شود. (۱)

در عرفان ابن سینا هم ملاحظه می کنیم که از نظر او تقویه ذهن و اشراق عقل و تزکیه نفس به منظور آماده شدن برای پذیرش فیض ((عقل فعال)) است.

ابن سینا می گوید که نفوس به اساس موضوع معرفت و نیز بر پایه مقدار آنچه از معرفت حاصل داشته است متمایز نمی شود، بلکه تمایز آن بر پایه استعداد آن برای اتصال به ((عقل فعال)) است، عقلی که از آن معرفت تراوش می کند و افاضه می شود، این استعداد در برخی از مردم آنچنان

۱- الدكتور فؤاد، الاهوانی، المدارس الفلسفية، قاهره :

قوت دارد که در اتصال به عقل فعال نیازی به مشقات بزرگ و تعلیم ندارد، بلکه وضع در آنها چنان است که گویی همه چیز را از خود میدانند . بنا بر این ممکن است چنین شخصی که نفس وی مؤید به شدت صفا و اتصال به مبادی عقلی است ، آنچنان مشتعل به ((حدس)) باشد که آمادگی قبول الهام عقل فعال را در معرفت هر چیزی دارا گردد. (۱)

ابن سینا پیرامون ((سعادت)) که بر علاوه جنبه اخلاقی آن، داعی عرفان و تصوف نیز می باشد، بر این نظر است که سعادت حقیقی نه در استمتاع از لذات کامل جسمی است، بلکه همانطور که فارابی بر آن بوده، در کسب خیرات روحی و نزدیکی انسان به خدا است . ولی چنین فضیلتی برای انسان از نظر ابن سینا از طریق کسب محض حاصل نمی شود، بلکه حصول آن نیازمند جوهر مناسب فطری انسانی برای پذیرش فیض الهی است. (۲)

۱ - الدكتور عثمان امین ، شخصیات و مذاهب فلسفه،

قاهره: انتشارات داراحیاء الكتب العربیه، ۱۹۴۵، ص ۷۱

۲ - همانجا، ص ۷۹-

کذا ابن سینا در یکی از مکاتیب خود که مندرج است در مقدمهء محمود شهابی بر اثرنفیس شیخ به نام ((فصول)) (رساله در روانشناسی) نیز از ((افاضه)) نام برده است که از نگاه پژوهش منبع، به اندیشهء فارابی در همین زمینه باز می گردد. چنانکه می گوید: ((بایستی خدایتعالی، آغاز فکراو (یعنی شخص سالک الی الله. نگارنده) و انجام آن باشد و نگاه به حق را سرمهء دیده قرار دهد و عقل وی همواره به دربارگاه کبریایی به پای ایستاده و ملکوت اعلی و آیات کبرای آلهی را در آنجا ببیند و هرگاه از آن مقام پاک، پائین آید و به آثار توجه کند، خدای را در آنجا متجلی ناند و چون این حال در وی رسوخ باید و ملکهء او شود، نقش ملکوت در وی انطباع یابد و قدس لاهوت برای او متجلی شود، پس عالم بالا ماءنوس او گردد و بالاترین لذت را در یابد و سکونت و طمانیه بر او ((افاضه)) گردد. (۱)

۱ - ابن سینا، فصول، با تصحیح و تحشیه و مقدمه، محمود شهابی، تهران: انتشارات کتابخانهء خیام، ۱۳۱۵ش، مقدمه، ص ۲۵

همچنان شیخ، در خود رسالهء فصول می نگارد: ((...))
 نفس انسانی مستعد است از جواهر عقلی و از نفوس سماوی
 قبول علم کند و درین میان از آن جانب هیچ حجاب نیست، لکن
 حجاب از جهت ((قابل)) است و هرگاه از جهت قابل
 (یعنی خود شخص سالک ، نگارنده) حجاب بر خیزد ،
 از آنجا فیض علم باو می پیوندد . (۱)

همچنین ابن سینا در رسالهء عرفانی دیگر خود، به نام
 ((رسالهء تحفه)) در بیان استمداد از ((فیض آلهی)) می
 نویسد: ((... معانی کلیه و صور متعلقه که در نفس
 انسان پدید می آید، از دو قسم خارج نیست: یا به واسطه
 استقرار در جزئیات و تفحص کردن از محسوسات است و یا به
 واسطهء اتصال به عوالم کلیه عقول مجرد، که اکتساب آنها
 به طرق الهام می باشد)) (۲) ((...)) این معانی به واسطهء
 اتصال به عالم غیبی و انوار آلهی و فیوضات نامتناهی علوی
 در نفوس بشری پدید می آید ... آن نور مجرد عقلی و یا آن

۱ - همانجا ، ص ۲۷

۲ - ابن سینا، رسالهء تحفه، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران:
 انتشارات کتابخانه مرکزی ، ص ۳۰

فیض الهی، هرگاه متصل شود به نفوس بشری ... تابش میکند
از ذات مجرد عقلی در نفس انسان)) (۱)

شیخ الرئيس درین رساله، پس از توضیح اینکه اجرام
علوی صاحب نفس ناطقه اند، به ارتباط وضع اجسام تحت
القمر می گوید: ((اما اجسام واقع در تحت فلک قمر ،
چون دارای لطافت و صفای ذاتی نیستند، مستعد و مهیا برای
اكتساب فیوضات ربانی نمیباشند، لکن از اظلال و ترشحات
فیض حقیقی هم خالی نمی باشند و پس از اینکه به سرحد
اعتدال رسیدند ، در آن وقت سزاوار ند برای کسب فیض الهی،
مسلم است که هر مقدار بر اعتدال آنها افزوده شود برای
فیض الهی مهیا و مستعد تر می شوند)) (۲)

با آنچه پیرامون ((نظریه فیض)) از دیدگاه های فارابی
و ابن سینا گفته آمدیم (۳)، به وضاحت به ملاحظه می رسد
که شیخ الرئيس درخصوص این نظریه زیرتأثیر فارابی است.

۱ - همانجا ، ص ۳۱

۲ - همانجا ، ص ۳۶

۳ - غرض مزید معلومات در همین زمینه مراجعه شود به:
جمیل صلیبا، من افلاطون الی ابن سینا صص ۸۴ - ۱۰۱

اکنون مطلب دیگری از مطالب عرفانی را به اختصار مطرح می‌کنیم که در آن باز هم ابن سینا را زیر تأثیر فارابی می‌یابیم . این مطلب همان مسأله ((قرب)) است که در تأریخ عرفان و تصوف، پیشینه بسیار سابقه دارد و در اندیشه های عرفانی و تصوفی هندی، صورت انکشاف یافته آن به نام حلول و فنا و وحدت‌الوجودی یاد میشد و در تأریخ عرفان و تصوف اسلامی نیز در همین رساله به نمونه های آن در وجود اندیشه های منصور حلاج و بایزید بسطا می‌تماس گرفتیم. حالا بدون اینکه به تکرار این سابقه تاریخی پرداخته باشیم، تنها مختصر آراء فارابی را در زمینه مطالعه می‌کنیم و آنگاه فشرده سخنانی از ابن سینا در همین زمینه می‌آوریم که بیانگر متأثر بودن عرفان شیخ الرئيس از فارابی در همین خصوص است .

چنانکه میدانیم مسأله ((قرب)) در قاموس صوفیه، یکی از مسایل مهم تصوف است . صوفیه درین خصوص گاهی سخن را تا سرحد ((حلول)) لاهوت در ناسوت و به تعبیر فلسفی آن ((اتحاد عاقل و معقول)) کشانیده اند، ولی فارابی درین

مسأله هم از همان شیوه عرفان تأملی و فلسفی خودخارج نمی شود، چنانکه در کتاب بسیار مهم و مشهور خود به نام ((فصوص الحکم)) ضمن فص شصتم می نویسد : ((قرب یا مکانی است یا معنوی، قرب معنوی یابه حسب ماهیت است یا به حسب وجود. از آنجا که ((حق)) را مکانی نیست ، بنا بر این، با موجودات ابداً قرب مکانی ندارد و چون او را ماهیتی نیست، ازینرو قرب و مناسبت ماهیتی هم با چیزی ندارد؛ پس قرب او تنها ((قرب وجودی)) است ؛ به این توضیح که قرب وجودی حق همان موجود کردن ممکنات است به تجلی فعلی و اشراقی خود که به مثابه ((معیت)) و حضور در تجلی است در آفاق و انفس ، ولی باید دانست که ((حق)) از قرب به معنی مخالطت به موضوع (یا به تعبیر فلسفی آن اتحاد عاقل و معقول، نگارندم منزه است .)) (۱)

ابن سینا زیر تأثیر قاعده ((الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)) که فارابی قبلاً آن را پذیرفته بود و اصل آن سه

۱ - ابونصر الفارابی ، فصوص الحکم، باشرح مهدی الهی، تهران : انتشارات موسسه مطبوعاتی اسلامی، ۱۳۴۵ش، ص ۱۸۷

نو افلاطونیان بر میگردد ، مانند فارابی به قرب و اتصال به معنای حلولی و وحدت الوجودی آن مخالف است ، تنها چیزی را که با توجه به تناقض ظاهری این قاعده با کثرت در جهان شناسی، پذیرا میشود همان مطلبی است که در نظریه فیض بدان قایل است ، در ارتباط به مسأله اتحاد عاقل و معقول که بسا از صوفیه و حدت الوجودی بدان نظر موافق دارند، شیخ الرئیس نظر مخالف دارد و مانند فارابی قرب و اتصال به معنای وحدت عاقل و معقول را شدیداً مورد تردید قرار میدهد . این نظریه شیخ در آثار او، از جمله ((شفا)) و ((اشارات)) قابل ملاحظه است.

فرفوریوس صوری قایل به اتحاد عالم ، علم و معلوم و در نتیجه قایل به اتحاد عاقل و معقول است . از نظر این حکیم نوافلاطونی، نفس ناطقه مانند صفحه بدون نقش نه ، بلکه ماده بدون صورت است که صور علمی بدیهی و نظری تدریجاً در لوح آن منتقش میشود و صورت و فعلیت نفس را تشکیل میدهد . صور علمی عین نفس و فعلیت

خلاصه ایراد و افادهٔ شیخ در مقام رد نظریهٔ ((اتحاد عاقل و معقول))

این است که اگر مثلاً انسان، ((درخت)) را تعقل کند، پس،
 ((آب)) را، اولابنا بر صحت نظریهٔ ((اتحاد عاقل و معقول))
 لازم می آید که ((نفس)) انسان، ((درخت)) شود، سپس
 ((نفس)) انسان ((آب)) شود، چنین انقلابی برای نفس
 محال است.

از نظریهٔ منطقی - فلسفی متذکرهٔ ابن سینا، این
 نظریه عرفانی پدید می آید که تقرب و اتصال به معنای
 اتحاد عاقل و معقول که در آراء صوفیه، نظیر حلاج و بایزید
 بسطامی به وحدت الوجودی تبلور یافته، درست نیست؛
 این نظریه مانع از آن نمی باشد که عارف در جهت وصول به
 حق، از تزکیه نفس و تقویه ذهن بخاطر کسب فیض از
 واهب الصور یا عقل فعال تلاش نماید.

((شیخ معتقد است که بنده از اثر اشراقی از عقل
 فعال به سعادت میرسد، این اشراق برای او نوعی اتصال حاصل
 میکند، نه اتحاد.)) (۱) گویا شیخ رئیس بین ((اتصال)) و

۱- حنا الفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلاسفة در جهان اسلامی،

((اتحاد)) تفاوت بسیار جدی می بیند و بنا بران ((اتحاد))

متعارف را تردید میکند .

با مراجعه به آثار عرفانی ابن سینا و از جمله به گونهء مثال ((نمط هشتم)) از کتاب ((اشارات)) که پیرامون لذت و انواع آن زیر عنوان ((بهجت و سعادت)) سخن به میان می آورد (۱)، تأثیر آراء افلاطون و ارسطو و همچنان اپیکوربر اندیشهء ابن سینا، به ملاحظه میرسد . او درین اثر لذات باطنی به معنای عرفانی آن را بر لذات ظاهری بزرگتر و شریفانه تر میداند ، طوریکه فلاسفه یونانی نامبرده نیز در صد توضیح همین امر بونه اند .

به همین ترتیب، ((نمط نهم)) که به بیان ((مقامات عارفین)) اختصاص دارد ، به توضیح احوال و مقامات و مشخصات و ارزشهای اصناف جویندگان عرفانی خدا، پرداخته است ، که این روش او به روش عرفای اواخر قرن سوم و قرن چهارم هجری و از جمله معاصر او شیخ ابوسعید ابوالخیر و دیگران بر میگردد . طوری که در گذشته ملاحظه نمودیم،

شیخ ابوسعید ابوالخیر در مقابل این سوال که کس چگونه به خدا راه می یابد، مطالبی طرح داشت که در آن همه مقامات و احوال عرفا و صوفیه بیان گردیده بود. (۱)

هكذا تأثير افلاطون و فلوطين را ميتوان در رسايل عرفاني ((حى بن يقظان))، ((رسالة الطير)) و ((قصيدة عينية)) اين سينا که داستان های عرفانی پیرامون سیرو حرکت نفس بوده، به گونه رمزی نگارش یافته است نیز ملاحظه نمود. (۲)

در آثار اخیر الذکر، شیخ الرئيس از روش رمزی استفاده کرده که کاربرد این روش علاوه بر اینکه نزد متفکران یونانی سابقه داشته است، نویسندگان و شاعران معاصر این سينا نیز این روش را در شعروادب و فلسفه و دین اعمال میگردند. (۳)

۱ - محمد بن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ —————، دوم،

داستان ((سلامان و ابسال)) شیخ الرئيس تا جایکه معلوم است ، اصل آن یونانی است و از روایات قدیم یونان به شمار میرود که در عصر انتقال علوم و تراجم کتب یونانی که از اوایل دوره اموی تا اواسط عهد عباسیان صورت گرفت، از آن زمان به عربی ترجمه شده بود. (۱) ترجمه این رساله به گفته محقق طوسی توسط حنین بن اسحاق از یونانی به عربی صورت گرفت. (۲)

تشبیه نفس انسانی به ((مرغ)) که در داستان ((رسالة الطیر)) ابن سینا آمده است، در فلسفه افلاطون

— ۲ — حنا الفخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه

در جهان اسلامی ، ج دوم ، ص ۴۹۸

۳ — همانجا ، ص ۵۰۳

۱ — عبدالحی، حبیبی، نگاهی به سلامان و ابسال جامی

و سوابق آن، کابل : انتشارات انجمن جامی،

۱۳۴۳ ش ، ص ۳

۲ — خواجه نصیرالدین، الطوسی، شرح الاشارات والتنبیها،

تهران : انتشارات المطبعه الحیدریه،

۱۳۷۹ ه ، ص ۳۶۶

و کذا در اندیشه های نو افلاطونی، به ملاحظه می‌رسد و قبل از ابن سینا، اخوان الصفا هم به همین عنوان رساله‌ای داشته اند که در آن ناستان هبوط نفس انسانی از عالم لاهوت و زندانی شدن آن در قفس مادی در عالم ناسوت، حکایت دارد که بر علاوه این رساله ابن سینا، در رساله دیگرش به نام ((قصیده عینیه)) نیز انعکاس یافته است. همین ذوق نگارش رسالات طبری، بعد از شیخ الرئیس نیز رواج پیدا کرد، چنانکه احمد غزالی، به همین نام رساله‌ای نوشت و نیز رسالة الطیر ابن ابی اصبیعه صاحب ((کتاب طبقات الاطباء))، ((رسالة الطیر)) یحیی سهروردی، ((منطق الطیر)) خاقانی شروانی، ((منطق الطیر)) عطار، ((باب ۱ احما مة المطوقه)) و ((کلیله و دمنه))، در همین زمینه و در بیان چنین هدفی نگارش یافته است. (۱)

۱ - مایل هروی، پژوهش در باره، حی بن یقظان ابن سینای بلخی، (منرج در مقدمه
حی بن یقظان ابن سینای بلخی)، کابل: انتشارات
آکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش، ص (ه مقدمه)

میدانیم که شیخ الرئیس در اواخر عمر به حکمت اشراقی روی آورد و درین خصوص اثر گرانبهائی به نام ((حکمة المشرقیین)) نگاشته که متأسفانه قسمت ناچیزی آن به نام ((منطق المشرقیین)) باقی مانده است ، پس از ابن سینا ، این نظریه به وسیله سهروردی رواج یافت و استادان آن را به نامهای ((هرمس)) و ((افلاطون)) ، ((جاماسب)) و ((زردشت)) ، معرفی نمود . (۱) و طبیعی است که شیخ الرئیس ازین منابع بیخبر نبوده است ، هرچند که سهروردی از رسیدن ابن سینا به منابع متذکره ابراز تردید میکند .

به همین ترتیب در رساله ((فی ماهیة العشق)) ابن سینا ، منابع افلاطونی ، ارسطویی و فلوپینی قابل ملاحظه می باشد :

۱- مراجعه شود به : شیخ شهاب الدین یحیی سه — سهروردی ، حکمة الاشراق ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۵۵ ش ، ص ۲۷۴ و نیز : دکتر سید حسین نصر ، سه حکیم مسلمان ، تهران ، ۱۳۵۴ ش ، ص ۸۳ و ۸۴ .

و : دکتر سید حسین نصر ، معارف اسلامی در جهان معاصر ، تهران ، ۱۳۵۳ ش ، ص ۳۰

افلاطون می‌گوید که نفس‌های شایسته و فرزانه چون در اشیاء محسوس تصویر ایدهء مطلوب را در یابند، و بسته آن شوند. ابن سینا در ((رساله عشق)) می‌گوید که عشق فرزندگان و جوانمردان را به نیکو رویان موجب کمال است. (۱)

ارسطوعقیده دارد که پندار خالص، خداوند است و چون کامل است خود غایت خود است و آن پندار، پنداری است که جهان را به حرکت در می‌آورد، چنانکه مطلوب و معشوق، طالب و عاشق را به حرکت می‌آورد. ابن سینا در ((رساله عشق)) می‌گوید که ذات او تعالی غایت در خیریت است و غایت در معشوقیت و غایت در عاشقیت و اذن ناله است موجودات را، تا به وسیلهء عشق، به او موجود باشند و هویت‌ها ازین عشق خالی نباشند. (۲)

- ۱- دکتر عبدالغفور، روان‌فرهادی، میلان ابن سینا از فلسفه به عرفان، (مندرج در ابن سینا و عرفان)، گابیل: انتشارات اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش، ص ۴
- ۲- همانجا، ص ۵

در فلسفه فلوطین ، هنر ، عشق و حکمت، مثلی بود که با انهماک سالک در آن، زمینه وصول به هدف اصلی میسر بود و بنا بر این، عشق به نزد فلوطین مقامی بس ارزنده و مهم دارد . فلوطین می‌گوید که هرگاه هیولا مانع نشود، میلان غریزی ، آدمی را به سوی منبع میبرد. (۱) این افاده فلوطین پیرامون نقش عشق که درینجا به نام ((میلان غریزی)) یاد شده ، در ((رساله العشق)) ابن سینا، به خوبی واضح است .

در فرجام این مقال ناگفته نباید گذاشت که منابع دینی و از جمله آیات و احادیث نبوی و به ویژه تفسیر باطنی شیخ براین منابع ، در عرفان ابن سینا، نقش داشته است . از جمله تفسیر باطنی و تأویل شیخ الرئیس پیرامون ((آیه نور)) مثبت این ادعای ما است. (۲)

۱ - همانجا ، ص ۶

۲ - دکتر سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت ، ص ۳۴۶

فصل ششم

مشخصات عرفان ابن سینا

درک مشخصات عرفان ابن سینا مستلزم مطالعه و بررسی پژوهشی مجموعه آثار ، دستگاه و روش فلسفی شیخ بطورعام و مطالعه دقیق و بررسی آثار عرفانی - تصوفی او به گونه خاص است . ما در اینجا پیش از آنکه وارد بحث نسبتا تفصیلی پیرامون مشخصات عرفان شیخ الرئیس شویم ، یاد آور

می شویم که عرفان شیخ یک عرفان فلسفی ، عقلی ، تأملی ، علمی و تحلیلی است که جوانب دینی مسایل را نیز از نظر دور نداشته است .

شاید عجیب به نظر آید که چگونه می شود این خصلت های ظاهرا مختلف و این همه ابعاد وسیع فکری را در عرفان شیخ متبلور دانست ! بلی در باره عرفان شیخ ، حقیقت همین است که گفتیم . اجمال دلایل این امر به طور کلی ناشی از جامع الاطراف بودن مجموعه معارف خود شیخ است .

چنانکه در ابحات گذشته نیز یاد آور شدیم، شیخ الرئيس پس از پیمودن قلل پر پیچ و خم منطق ، فلسفه و علوم ، به عرفان و تصوف روی آورد. ما به طور کلی تأثیر جوهر تحلیلی همه ای معارف او را در عرفان وی ملاحظه می کنیم، ازینرو عرفان او را ، عرفانی فلسفی - عقلی و تحلیلی می یابیم، نه چون تصوف مردم عامی، نادان و بیسواد و همچنان نه چون صوفیه ای که پس از اندک آگاهی از دین و عمل مقلدانه به ظواهر شرع و بدون آگاهی از دنیای فلسفه و علم، به

همه ای مسایل ظاهر شرع و علم، عقل و فلسفه پشت پازره و دست به شطحیات گویی زده اند.

چشم انداز زود گذری در تأریخ تصوف نشان می‌دهد که پیش از ابن سینا، پیـــرامون تصـــــوف رویکرد های معرفتی فلسفی - عقلی، به گونه ای ، وجود داشته است . هرگاه معرفت تصوفی را از نگاه طرح نظریه های شناخت در نظر بگیریم ، بر علاوه ((حسگرایی))، ((عقلگرایی))، ((نقد گرایی))،((تحقق گرایی))، ((کشف و شهودگرایی)) ، نظریه معرفت ((تصوف عقلی)) نیز از خود جایگاه تأریخی و مشخصات ویژه داشته است ، که اکنون به آن اشارات مختصری داریم :

رویکرد تصوف عقلی و خصلت های آن : صرف نظر از آنچه در بحث منابع عرفان ابن سینا به ویژه از فارابی یاد آور شدیم ، هرگاه به هدف جستجوی پیشینه رویکرد تصوف عقلی که در حقیقت یک رویکرد روحی - فلسفی است که میتواند از طریق ریاضت و تجربه ، احساس را تا مرحله تعقل ارتقاء دهد ، تأریخ عرفان و تصوف اسلامی را

مورد بررسی قرار دهیم ، می توانیم به طور کلی دو گروه صوفیه را از هم تشخیص دهیم .

اول گروهی که نمی توانند احساسات را تا مرحله عقل ارتقاء دهند . این گروه همیشه در دایره انفعالات قاصر وجدانی خود در گردش اند و در نتیجه با عقل و استدلال جور نمی آیند . دوم گروهی که می توانند احساسات ، انفعالات و عواطف را به اصل آن تا عین عقل ارتقاء دهند و از افراط و تفریط در امان و دایما عقل برایشان تسلط دارد. (۱)

گروه اول دو بخش اند : بخش اول آن همان زهاد و عباد یا به تعبیر تأریخی همان صوفیه قرون اول و دوم هجری اند . مانند سعید بن جبیر (متوفی ۹۵ هـ) ابو سلیمان داود بن نصرالطائی (متوفی ۱۶۵ هـ) ، رابعه عنویه (متوفی ۱۸۵ هـ) ، فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷ هـ) و شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴ هـ) . و بخش دوم همان سطحیات

۱ - حسین القوتلی ، التصوف العقلي فی الاسلام ، انتشارات داراقرء للتألیف والترجمة ، مالتا ، ۱۹۸۸ ، ص ۲۵

گویان افراطی صوفیه اند، نظیر بایزید بسطامی و منصور حلاج
و غیره .

اما گروه دومی شامل یک کتّه گوری از صوفیه می باشند
که در اساس مذهب تصوفی شان ، عقل نقش مهم داشته و خود
زیر تأثیر عقل اند، از نظر این گروه ، احساسات و وجدانیات
در حدود چوکات عقلی می توانند نقش معرفتی داشته باشند.
نخستین راهی این رویکرد تصوف عقلی ، حسن بصری
(متوفی ۱۱۵ هـ) است که بعد از و حارث بن اسد المحاسبی
(متوفی ۲۴۳ هـ) ازین روش پیروی کرد. (۱) این رویکرد را
می توان ((تصوف فلسفی)) یا ((فلسفه تصوفی)) نیز
نامید.

تصوف عقلی دو خصلت عمده دارد : خصلت وحدت
و دیگری خصلت استدلال .

الف. خصلت وحدت : قبلا اشاره کردیم که وسایل
معرفت احیانا حواس ، یا وجدان و یا عقل است . همان
گونه که اصحاب مکتب اشراق توانستند این اسباب

معرفت را در واحد داخلی ((باطن)) توحید کنند، اصحاب رویکرد عقلی از متصوفین اسلامی، نیز توانستند امثال امر خدا و اجتناب از نواهی او را چنانکه در قرآن و سنت نبوی (ص) آمده، در همین معرفت توحید شده اضافه نمایند و واژهء تعبیر کننده ازین وضع را ((قلب)) بنامند. این ((قلب)) در تصوف اسلامی، به مثابهء نوع ویژه ای از عقل است . آن هم، عقلی که به جز نزد متصوفین اسلام، در حقیقت نزد دیگری نمیتواند وجود داشته باشد . این قلب حاوی آنچنان ظرفیتی است که قرآن درباره اش ((ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید)) (۱) می گوید و از نظر استمداد می تواند از حقیقت خدا، هستی و انسان تعبیر نماید . (۲)

ب. خصلت استدلال : ملاحظه کردیم که اصحاب رویکرد عقلی در تصوف، به خاطر تحصیل معرفت یقینی، به روش قلب اعتماد نمودند و نیز اشاره دارند به اینکه این روش

۱ - سورۀ ق ، آیه ۳۷

۲ - حسین القوتلی، التصوف العقلی فی الاسلام، ص ۳۶

قابل تعبیر نمی باشد، زیرا احساس، وجدان، عقل و اسلام آنچنان در آن متداخلند که قابلیت تعبیر را غیر ممکن میسازند، این گروه متصوفین پس از وصول به اینگونه معرفت یقینی به منظور اثبات یقینی بودن اینگونه معرفت، به ((استدلال)) به وسیله خود عقل می پردازند که در نزد ایشان به ((اقامه حجت)) معروف است. اقامه حجتی که بر معارف حاصله از ((قلب)) و آنچه از مکتسبات حاصل می گردد صورت می گیرد. درینجا ملاحظه می کنیم که معرفت نو راه را تعقیب می کند :

یکی معرفت مطلق به مطلق که روش آن ((حدس)) و دیگری معرفت نسبی به نسبی که روش آن ((استدلال)) است. در گام نخست معرفت به وسیله قلب و در گام نومی به وسیله ((عقل)) فراچنگ می آید. (۱)

و اما مشخصات عرفان ابن سینا : نگارنده بر این نظر

است که با وصف وجوه اشتراک عرفان ابن سینا با تصوف عقلی که در بالا فشرده مطالبی را در باره آن تذکر دادیم ، نمی شود شیخ الرئيس را یکی از حلقات تأریخی و زاده تیبیک

این رویکرد تصوفی به حساب آوریم ، زیرا شیخ ما به طور کلی، هم از نگاه منابع عرفان و هم از نظر تجربهء تصوفی و هم از نگاه محتوا و میتود عرفانی، از راهیان سربه‌خط این رویکرد تصوفی نیست ، بلکه همان‌گونه که در اباحت گذشته نیز اشاره داشتیم ابن سینا، پس از پیمودن قُللِ پریپیچ و خم منطق و فلسفه و متأثر بودن از تعقل فلسفی، به عرفان روی آورد . و با آنکه طبعا در مجموعهء این رویکرد خود دید دینی در زمینه، به خواطر او بوده و در همهٔ ابعاد احتیاط را از دست نمیداد ، ولی انگیزه‌هایی که در رویکرد حسن بصری و حارث المحاسبی از اسلاف و غزالی و ابن عربی از اخلاف تصوف عقلی، موثر دست اول بود، برای ابن سینا جنبهء نسبتا کمتر قابل توجه دارد. حسن بصری از موقف یک عالم دین و متکلم و المحاسبی بحیث یک متدین گوش به زنگ اوامر و نواهی قرآن، به تصوف عقلی روی آورد، در حالیکه ابن سینا به اساس عبقریت ، نبوغ و پیرمایگی آزاد فلسفی و عقلی خود به عرفان میلان پیدا می‌کند. به گونه‌ای که به خود حق میدهد پارهء از سور قرآنی را چنانکه خود

او می خواهد، تفسیر باطنی - فلسفی نماید. با آن هم باید اذعان کنیم که عرفان ابن سینا یک عرفان فلسفی، تأملی، عقلی و حتی علمی است و ازینرو در عرفان او افراط و تفریط که ویژهٔ روشهای صوفیان شطحیات گوی است، به نظر نمیخورد.

طبیعی است که ابن سینا در پذیرش عرفان ویژهٔ خودش، روش تعقلی قرآن را که به وضاحت نقطهٔ مقابل صوفیهٔ افراطی شطحی گوی است، در نظر نداشته است. چون در قرآن مجید به عقل و مفاهیم و ارزشهای آن ارج فراوان گذاشته شده است.

ذکر کلماتی از قبیل ((افلاتمقلون))، ((افلایتفکرون))، ((واعتبروا))، ((قل انظروا))، ((افلاتبصرون)) و غیره که در قرآن مجید آمده، ناشی از همین تأکید قرآن بر اهمیت عقل و روش عقلی است. حتی خدای عزوجل، دلایل شناخت خودش را در آیه ((و سنبهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق)) (۱) برای مردم از طریق تفکر و تعقل و استدلال میسر دانسته است و در بیان تلویحی اهمیت

خطیر بودن نقش استدلال عقلی می فرماید ((الخلا یكون للناس على الله حجة)) (۱) و حتی در افادهء ثمرهء کار عقل و دانش در آیهء مبارک ((و انما يتذكر اولوالالباب)) (۲) صاحبان مغز و خرد را میستاید.

بحث و نقل مدارک قرآنی بر تأیید عقل و اهتمام به روش عقلی ، مستلزم نگارش کتاب مستقل است و برای ما که در صدد افادهء این مطلب هستیم به آنچه اشاره داشتیم بسنده است و کافی است سخن محقق معاصر عبدالسلام التونجی را نقل کنیم که میگوید: ((قرآن مجید (۹۹) بار از ((عقل)) (۲۰) بار از ((فقه)) ، (۱۹) بار از ((فکر)) با ذکر لفظ این واژه ها سخن گفته شده است.)) (۳)

تأکید قرآن بر اهمیت عقل ، برای انسان نیز مفهوم

۱- سوره النساء ، آیه ۱۶۵

۲- سوره الرعد ، آیه ۱۹

۳- عبدالسلام التونجی ، العقيدة في القرآن ،
انشارات جمعية الدعوة الاسلامية ،

است ، زیرا ((مبدأ عقل‌حریت ، مصدر آن فطرت ، معدن آن نور ، منطق آن بدهت و غایت آن هدایت است)) (۱) از همینجا است که پیش از ابن سینا ، صوفی معروف حارث المحاسبی، در اثر نفیس خود به نام «القصود و الرجوع الی الله» که یکی از مراجع معتبر و تاریخی در تصوف اسلامی است، می نویسد : ((عقول انوار بینایی اند که خدا آنها را در قلوب بندگان جایگزین کرده تا به وسیله آنها حق و باطل را در مواقع و ساوس شیطانی از یکدیگر تمیز دهند)) (۲)

ابن سینا در نمط نهم ((الاشارات والتنبیها)) در بیان برتری ((عارف)) برزاهد و عابد، به تحلیل علمی و عقلی پرداخته و اینگونه گرایشها در ذوق تصوف و عرفان او به

۱ - غرض مزید معلومات در همین زمینه مراجعه شود به :

حسین القوتلی ، التصوف العقلي فی الاسلام ،

ص ۴۷ - ۵۷ .

۲ - الحارث بن اسد ، المحاسبی ، القصد و الرجوع

الی الله ، انتشارات نارائات - راء

للتألیف و الترجمة ، مالتا ۱۹۸۸ ص ۱۳۵

وضاحت قابل ملاحظه می باشد؛ چنانکه می گوید: ((...زهد به نزد غیر عارف یک نوع داد و ستدی است ، به این توضیح که متاع آخرت را در بدل متاع این جهانی خریداری می کند. این را میدهد و آن را می ستاند . لیکن نزد عارف پاک کردن دل است از دلبستگی به آنچه غیر حق است و کوچک شمردن همه چیز است جز حق و عبادت در نزد غیر عارف عبارت است از نوعی معامله ، گویا کاری درین جهان انجام می دهد که مزد آن را در جهان دیگر بگیرد ، لیکن نزد عارف عبارت است از ریاضت و ورزش دادن نیروی فهم و خیال تا اینکه آنها را عادت دهد بر دوری از چیزهای فریبندهء نابکار و نزدیکی به درگاه حضرت حق ، تا اینکه همه ای این قوا سر فرمانبرداری پیش عقل فرود آورند و هنگامی که تجلی و مشاهدهء حق برای باطن وی رخ می دهد با عقل او کشمکش نکند تا اینکه عقل وی به آسودگی به اشراقات ساطعه متوجه گردد و این برای او ملکه شود ، به طوری که هرگاه عقل بخواهد بر نور حق اطلاع یابد، همه ای قوا از وی پیروی کنند و به هیچ وجه برایش مایه زحمت نشوند

پس انسان سر تا پا و به تمام قوا وارد فضای عالم قدس
گردند...)) (۱)

همچنان در مقدمه فصل اول رساله (اسرارالصلوة))
می‌گوید: ((... انسان که اشرف مخلوقات عالم کون و فساد
است و به منزلهء عالم اکبر می باشد در شرافت نفسانی ،
افعال جسمانی آن بر دو قسم است : بعضی افعال و اقوال
موافق عقل و مطابق افعال ملک است و پارهء کردار او مشابه
رفتار شیطان می باشد ...)) (۲) ملاحظه می کنیم که شیخ ضمن
این مطلب، اقوال و افعال معقولهء انسان را، افعال ملک میداند و
همهء اعمال و کردار دیگر او را به رفتار شیطان تشبیه میکند.
کذا در همین رساله ، حقیقت نماز را علم داشتن به وجود
خدا و تنزیه ذات مقدس و صفات او (که همه ای اینها امور

۱ - ابن سینا، الاشارات والتنبیہات ، (الہیاتیات
والطبیعیات) ص ۱۷۸

۲ - ابن سینا، اسرارالصلوة ، ترجمه ضیاء الدین
نری ، تهران : انتشارات کتابخانه مرکزی ،
چاپ دوم ، ۱۳۶۰ ش ص ۳

عقلی و تأملی است) معرفی می‌کند: ((... پس حقیقت نماز علم داشتن به وجود واجب الوجود است و تنزیه ذات مقدس او است بر وجه خلوص نیت ...)) (۱)

همین تحلیل عقلی و حتی منطقی او در قضایای عرفانی-تصوفی در همه آثار عرفانی او دیده می‌شود: شیخ در رساله ((فیض الهی)) ظهور منامات ، کرامات ، الهامات و حتی معجزات را برای اصحاب آنها به اعتبار فعل و انفعال و تأثیر و تأثر عالم وجود دانسته و پیرامون طرح مسأله، به تحلیل عقلی ، علمی و منطقی می‌پردازد و صورت های فعل و انفعال را با استفاده از ((میتود منطقی تقسیم)) به چهار بخش تقسیم می‌نماید. (۲)

مشخصه‌گرایش فلسفی - عقلی، به آن پیمانه در عرفان شیخ مستولی است که حتی در کار برد آن در ارائه جواب به سوال شیخ ابوسعید ابوالخیر صوفی مشهور که معاصر ابن سینا بوده ، ابانمی ورزد. محتوای این سوال و جواب

۱ - همانجا ، ص ۱۰

۲ - مراجعه شود به: ابن سینا، رساله فیض الهی ، ص ۲-۸

در اثر شیخ رئیس به نام ((رساله کیفیت استجاب دعا))
مندرج است .

در این اثر شیخ رئیس پیش از آنکه به جواب بپردازد
ذکر مقدماتی لازم می‌شمارد و ضمن آن از قوای موثره در
کاینات و سلسله آن بحث می‌کند و طی آن عوامل فلسفی
تأثیر نفوس مزوره بر زائرین را به دو بخش جسمانی و روحانی
تقسیم می‌نماید و استمداد را مشروط به قوت نفس ناطقه زائر
به هدف فراهم شدن وجوه تشابه میان زائر و مزور میداند که
در واقع یک بحث علمی - فلسفی را به خدمت عرفان قرار
می‌دهد و در همه جا و موارد ، استدلال و روش عقلی و
تحلیل منطقی را از کف نمی‌دهد . (۱)

ابن سینا در نمط دهم ((الاشارات و التنبیها))
در صدد تحلیل علمی امور خارق العاده ای که از صوفیه و
عرفاء صادر می‌شود ، بر می‌آید و تلاش می‌کند تا به

۱ - مراجعه شود به : ابن سینا ، رساله کیفیت استجاب
دعا ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران : انتشارات کتابخانه
مرکزی ، ۱۳۶۰ ش ، ص ۴ و ۵

پیروی از فکر و استدلال علمی ، همه خوارق را، پدیده های معلول به علل علمی نشان دهد و این پدیده های خارق را بر امور طبیعی تطبیق کند، تا بیخبران از اسرار علمی ، اینگونه قضایا را مستبعد نشمارند. چنانکه شیخ میگوید: ((... اگر بشتوی که عارفی خلاف معمول از خوردن غذا دست کشیده است باورکن و ببین که در مذاهب و مجاری مشهور طبیعت، نظیر آن موجود است ۰۰۰)) (۱)

((... اگر به تو اطلاع دهند که عارفی توانسته است به نیروی کار خود ، کاری کند یا چیزی را حرکت دهد که دیگران را توانایی آن نیست ، آن را انکار مکن ، زیرا اگر به مذاهب طبیعت و کارهای آن بنگری ، راهی به یافتن ((علت)) آن پیدا میکنی ۰۰۰)) (۲)۰

((... اگر شنیدی که عارفی از غیب خبر داده و آنچه گفته ، چنان شده است ، باور کردن آن بر تو دشوار نباشد، زیرا این امر را در کارهای طبیعت و مذاهب آن ((سبب))

۱ - ابن سینا ، الاشارات والتنبیها ، ص ۱۸۴

۲ - همانجا ، ص ۱۸۵

معلول به علت و قابل فهم در آورده است .

نگارنده این سطور بر این نظر است که تطبیق خوارق عادات بر نوامیس طبیعی که به دست ابن سینا انجام یافته به هیچ وجه بیانگر فقدان نوق عرفانی برای شیخ نیست، بلکه مایه بزرگی خود شیخ و بیانگر مشخصه ویژه عرفان او است که آنچه صوفیه دیگر بدان دست نیافته اند، شیخ آن را حایز بوده است و از همینجاست که ما برای عرفان او مشخصه علمی قایل شدیم .

مشخصه علمی در عرفان شیخ از گفته خود او نیز به صراحت فهمیده می شود: چنانکه می گوید: ((و اما اشخاص جاهل و نادان به واسطه خواندن او را و انکار ، آن مقصود ذاتی را نمی یابند و آن خلوص نیست برای آنها حاصل نمی شود، زیرا که حقایق الفاظ را نمیدانند و از ظاهر بی به باطن نبرده اند ... و شناخته اند اینهارا مگر به توهم و خیال ...)) (۱)

۱ - ابن سینا، رساله تحفه، ترجمه ضیاء الدین نری، تهـران؛

یکی از بهترین شواهدی که مشخصه علمی عرفان ابن سینا را ثابت می‌سازد، از نظر نگارنده، حکایتی است که محمد منورنوازه شیخ ابوسعید ابی‌الخیر صوفی معروف و معاصر ابن سینا در ((اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر)) آورده است. نظر به اهمیت این حکایت در جهت اثبات علمی بودن عرفان شیخ الرئيس، آن را نقل می‌کنیم: ((یک روز شیخ ما ابوسعید در نیشابور مجلس میگفت. خواجه ابوعلی سینا (رح) از در خانقاه در آمد و ایشان هر دو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند، اگرچه میان ایشان مکاتبت بود. چون بوعلی از در در آمد، شیخ ما روی به او کرد و گفت: حکمت دانی آمد. خواجه بوعلی در آمد و بنشست. شیخ بر سر سخن شد و خواجه بوعلی با وی در خانه شد و در خانه فراز کردند و سه شبانه روز با یکدیگر بودند به خلوت و سخن می‌گفتند که کسی ندانست و هیچ‌کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دانند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبانه روز بوعلی رفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه

یافتی؟ گفت: ((هرچه من میدانیم ، او می بیند)) و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ ابوسعید در آمدند از شیخ سؤال کردند که ای شیخ ابوعلی را چون یافتی؟ گفت: ((هرچه مامی بینیم او میداند)) (۱)

ببینیم ، ((هرچه ما می بینیم ، او میداند)) این جواب شیخ ابوسعید ابوالخیر است که به جز در حق ابن‌سینا، در حق هیچ کس دیگری چنین نگفته است . این گفته نه تنها بیانگر مقام بلند عرفانی ابن‌سیناست، بلکه از سوی دیگر، دلیل روشن و شهادتی بی بدیل در حق علمی بودن عرفان ابن‌سیناست که از جانب صوفی بلند مقام تصوف و عرفان انا میگردد . و این گفته در واقع اشاره به دانش مقام و حال برای ابن‌سینا نیز میکند.

روحیه همین مشخصه عرفان شیخ، حتی در ((رساله‌ی اضمحیه)) که به بحث معاد و نظریات مختلف در همین زمینه

۱- محمد بن منور ، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، به اهتمام دکتر ذبیح‌الله صفاء، تهران: انتشارات امیرکبیر،

اختصاص دارد، نیز انعکاس یافته ؛ به طوری که شیخ می‌گوید: ((... حکما و اهل حق بر آنند که نیکبختی او (یعنی نفس، نگارنده) در آن است که گوهر خود را تمام کند و تمام کردن گوهر او به دانش است و نیکوکاری ، و بیزار شدن از آثار طبیعت، چون حرص و شهوت و دوستی دنیا و مانند آن . و بدبختی او در آن است که به ضد این باشد که گفتیم.)) (۱) می بینیم که سعادت مطرح شده درینجا که حاوی مشخصات عرفانی است که از تمام شدن جوهر نفس به دانش ناشی میشود.

در رسالهٔ ((ترغیب بر دعا)) که شیخ در آن از شروط و مراتب سلوک الی الله، مختصرا سخن می گوید، می نگارد: ((... هر آنکس که بخواهد خود را در عداد اولیا به شمار آورد، باید ابتدا غلبه دهد تفکر نمودن در آلاء و نعمات حق را بر انکار و او را در ...)) (۲) ملاحظه می کنیم که وجه

۱ - ابن سینا، رسالهٔ اُضحویه، تصحیح، مقدمه و تعلیق حسین خدیوچ، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران،

۱۳۵۰ ش، ص ۱۲

۲- ابن سینا ، رسالهٔ ترغیب بر دعا، ترجمهٔ ->

تأملی بودن عرفان شیخ بحیث یک مشخصه جداگانه که باز هم حاکی از مشخصه علمی - عقلی عرفان اوست، درگفته متذکره شیخ مندرج است، معنی سخن شیخ این است که قبل از پرداختن به انکار و او راد، سالک بایست در آلاء و نعمات حق تفکر و تأمل کند و حتی این تفکر و تأمل یاید بر انکار^۱ او راد غلبه داشته باشد.

همین مشخصه تأملی - عقلی و فلسفی را در عرفان شیخ الرئیس در ((رسالهء عشق)) نیز ملاحظه میکنیم ، هر خلاف سایر صوفیه که در تعبیر و افادهء عشق به فرسنگ ها از مفاهیم علمی و روانشناختی آن خود را دور نموده و به تعبیرات ذهنی و خیالپرورانه میگیرایند، شیخ الرئیس در تعبیر عرفانی عشق نیز از تحلیل علمی ، فلسفی و تأملی دست بردار نیست. از نظر او ((... کلیهء موجودات عالم عاشق و شایقند به خیر مطلق به عشق غریزی، و خیر مطلق هم تجلی کننده است به عشاق خود و لکن تجلیات بر حسب

- مضیاء الدین دری، تهران : انتشارات کتابفروشی

مراتب موجودات متفاوت است، زیرا هر قدر به ((خیر مطلق)) نزدیکتر باشند، تجلیات آنها زیاد تر است و هر قدر دور باشند کمتر. و ((خیر مطلق)) هم نظر به ((جود)) ذاتی خود، مایل به ((افاضه)) تجلیات خود است. و در نتیجه هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات ((خیر مطلق)) است. (۱)

((... انسان هرگاه صورت نیکو را بخاطر لذات حیوانی دوست میدارد، مستحق ملامت و عذاب میشود، چون گروهی که زنا و لواطت کنند و علی الجملة کسانی که فسق کنند، اما اگر کسی چهرهء گیرایی را به اعتبار عقلی دوست بدارد، به مثابهء وسیله ای برای رفعت و وصول او به خیر می باشد. (۲))

یکی دیگر از مشخصات عرفانی شیخ ((اعتدال)) است، افراط و تفریط که در بسا افکار صوفیانه و گفتار

۱- ابن سینا، رساله فی ماهیه المشق، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران: انتشارات کتابفروشی مرکزی، ۱۳۶۰ ش، صص ۱۲۲ - ۱۲۳ و ترجمه همین رساله از: عبدالله سمندر غوریانی، کابل: انتشارات اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ص ۲۵.

۲- همان مراجع، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۸ و ۱۹.

عارفانه غیر مجاز شرعی که از نزد صوفیه و عرفاء سرزده و نقل شده است، در عرفان ابن سینا به ملاحظه نمی رسد. چنانکه میدانیم عده‌ای از صوفیه وحدت‌الوجودی برپایه عقیده بر اینکه جز خدا هستی دیگری نیست و بنا بران همه جا و همه چیز ((خدا)) است و عقیده‌ای جز نظریه وحدت، کفر و شرک است،- این گروه از صوفیه- در تأیید و قبول این نظریه کار را به جایی کشانیده اند که خلاف اصول عقیده اسلامی و متناقض به ظواهر صریح شریعت اسلام، دست به گستاخی به مقام خدایی زده اند و بد مستانه و بی باکانه حتی خود را ((خدا)) گفته اند. زیرا از نظر عقیده به وحدت‌الوجودی، انسان، حیوان و همه چیز تجلی وحدت است پس همه خدا است و جز او دیگری اصلاً نیست. این گروه از صوفیه که بی باکانه و گستاخانه سخنان بلند پرنازانه و بی ادبانه گفته اند، به نام شطحیات گویان معروف اند.

به گونه مثال ((بایزید بسطامی صوفی قرن سوم هجری راحصیری فرستادند که شب برآن نماز کند، در جواب فرستنده گفت : من عبادت آسمانیان و زمینیان جمع کردم و در بالش

نهام و آن را در زیر سر گرفتم .)) و باز از همین صوفی نقل است که گفت : ((سی سال خدای را می طلبیدم چون بنگریستم او طالب بود و من مطلوب.)) و همین صوفی است که ((سبحانک ما اعظم شأنی)) گفت و با این گفته دست به افاده مقام الوهیت برای خود زد.)) (۱)

همچنان جنید بغدادی، یکی دیگر از صوفیان قرن سوم هجری، هیچگاه روزه نمی گرفت و چون در بغداد دید که به حکم شرع نزدی را آویخته بودند ، رفت و پای او را بوسه کرد و گفت : ((هزار رحمت بروی باد که در کار خود مرده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سر آن کار نثار کرده است.)) (۲)

به همین ترتیب ((حسین بن منصور حلاج)) صوفی معروف که به جرم زندقه کشته شد، روزی چیزی می نوشت و ((عمرو بن عثمان)) صوفی دیگر، بر او گذر کرد و پرسید چه می نویسی ، گفت چیزی می نویسم که با قرآن مقابله کنم (۳) و

۱ - سید صادق گوهرین، حجة الحق بوعلی سینا ، ص ۲۴۱

۲ - همانجا ، ص ۳۴۲

۳ - همانجا ، همان صفحه .

هم، همین منصور حلاج بود که گفته بود ((انا الحق)) و مورد محاکمه قرار و در نتیجه به قتل رسید.

ولی در عرفان ابن سینا، ما هیچگاه به اینگونه سطحیات بر نمی خوریم و از اینگونه افراط گری، حتی نقلی از او نمی شنویم و در آثار او به چنین گستاخی های افراطی مواجه نمی شویم، بلکه ملاحظه می کنیم که حتی ظواهر شرع را توصیه می کند و اجراء این ظواهر را جزء افکار و اندیشه های عرفانی خود قرار میدهد. چنانکه خودش می گوید: ((...انسان کامل و سالک الی الله، باید در اعمال شرعی و اوضاع و سنن آلهیه و از مواظبت کردن بر تعبدات بدنییه مادام العمر کوتاهی نکند...)) (۱)

همچنان شیخ الرئیس در ((رساله تحفه)) می نویسد: ((پس وقتی که از جمیع امور مضاد، رهایی یافت و به خلوص نیت خود آگاه گردید و از امور بدنییه اعراض کرد، آن وقت، آن خلوص نیت و صفای باطن مؤکد می گردد و برای

۱ - ابن سینا، رساله العهد، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران:

قلع نمودن امور راجع به بدن، قوی تر می‌شود. این حالت تجرد و اشتیاق به منبع قدیم به دست نمی‌آید و ملکه نمی‌گردند مگر به واسطه تحمل بر مشقات و ریاضت بد نیه و بجا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز ، روزه ، رفتن به اماکن مشرفه و خواندن او را در انکاروارنه ۰۰۰)) (۱)

و نیز در همین رساله می‌گوید: ((پس از وصول به این مرتبه ، هرگاه برای آن نفس زکیه ، ظاهر شود آنچه را که در ذات اوست و تصدیق بنماید به امور غریبه و اطلاع حاصل کند بر جزئیات ، پدید می‌آید برای او چگونگی و حی و الهام ، چه در خواب باشد و یا در بیداری ۰۰۰ پس واجب است بر شخص حکیم که سستی نکند و در بجا آوردن اعمال و اوراد مشروعه ، کوتاهی و غفلت نشاید، تا برسد به آن مقام و مرتبه ذاتی خود ۰۰۰)) (۲)

مطلب دیگری که در عرفان و تصوف ابن سینا ، مشخصه ((اعتدال)) او را ثابت می‌کند، کرار عملی او در

۱ - ابن سینا ، رساله تحفه ، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران :

استفاده از لذات مادی و گفتار او در همین زمینه است .
 چنانکه می دانیم، بسیاری از صوفیه به نام ترک هوای نفس
 و خوار شمردن مشتهیات مادی، به آن پیمانه در حق حیات
 مادی خود تقصیر و تفریط روا میدارند که اکثر عمر خود
 را به روزه داری و ((صوم وصال)) سپری می کنند و در
 نتیجه از لذات مادی نفرت دارند . ولی شیخ الرئیس با
 توجه به جوانب دینی این امر از یک سو و حفظ صحت انسانی
 از سوی دیگر ، روش اعتدالی را در زندگی خود تعقیب نموده
 و با اشاره به همین امر در یکی از ((مکتوب))های خود
 گفته است : ((... و امالذت ها را به آن اندازه به کار
 اندازد که طبیعت در اصلاح بدن نیازمند و بقاء شخص و
 نوع و سیاست و اجتماع بر آن بسته و پای بند است...)) (۱)
 بنا بر آن در عرفان شیخ تاکید شد ید و پیگیر به زهد

— ۲ — همانجا ، ص ۴۹

۱ — ابن سینا ، رساله فصول، (مقدمه محمود شهابی)، تهران:
 انتشارات کتابخانه خیریه

و ترک مطلق جهان مادی به ملاحظه نمی رسد . (۱)

مشخصه دیگری که در عرفان شیخ الرئيس به ملاحظه می رسد و نیز سوابق پیشینه تری هم دارد، همان روش ((رمزی)) است . چنانکه میانیم شیخ الرئيس سه اثر معروف به نام های ((حی بن یقظان))، ((سلامان و ایسال)) و ((رساله الطیر)) دارد. او ترین آثار از سیرو حرکت نفس نا- طقه، به زبان ((رمزی)) سخن گفته است . این روش تنها به عملیه نگارش او اختصاص ندارد، بلکه خود او بر توجیه ارزش و دلیل کاربرد این روش، سخن گفته است . چنانکه در ((رساله سرالقدر)) در جواب سؤال شخصی پیرامون این سخن صوفیه که می گوید ((من عرف سرالقدر فقد عرف الحد))، می گوید: گرچه این مسأله خالی از اشکال نیست و اگر بخواهی بنویسم ، ناگزیر باید به ((رمز)) باشد، زیرا که نمی توان آن را به همه کس تعلیم داد، باید از کسانی که استعداد

۱ - الدكتور عبدالحلیم محمود، التفكير الفلسفی فی الاسلام، الطبعة الثالثة ، قاهره : انتشارات

فهم آ نرا ندارند دريغ داشت؛ به مفاد كلام خاتم
 الانبياء كه فرمود: ((القدر سر الله و لاتظهروا
 سر الله)) (۱)

۱ - اين سينا ، رساله سر القدر ، ترجمه ضياء الدين
 نري ، ته ران: انتشارات
 كتابخانه مركزي ، ۱۳۶۰ ش ، ص ۱

فصل هفتم

عرفان فلسفی ابن سینا

همان گونه که در ابیات گذشته اجمالاً افاده کردیم، ابن -

سینا از موقف یک فیلسوف بزرگ به عرفان روی آورد و بنا

برآن عرفان او حاوی و یزگیهای مادر زادی فلسفی است. همه

مشخصاتی از قبیل مشخصه عقلی، تأملی، نظری و علمی

که قبلاً به گونه مستند به عرفان ابن سینا نسبت دادیم

پذیرش این سخن می باشد که عرفان شیخ مولود پاره‌ای از اندیشه ها و تفکرات فلسفی است .

اگرچه خود ابن‌سینا در مقدمه ((منطق المشرقیین)) (۱) از داشتن ذوق و گرایش عرفانی خود و اینکه آنچه قبلاً از منطق و حکمت مشاء گفته است، برای ((عامه)) و آنچه ازین به بعد در ((حکمت المشرقیین)) می گوید برای ((خواص)) است، یاد نموده ؛ ولی اگر توأم با دید شکاکانه و نقدی و تحلیلی بر مجموعهء کارنامهء ابن سینا و حوادث سیاسی و دیوانی مواجه شده به او بنگریم ، میلان عرفانی ابن سینا بر علاوه آنچه خود او بدان صراحت و یا اشارتی داشته است، از نظر نگارنده، قسماً ناشی از وجود بن بستهای معقد فلسفه مشاء از یک طرف و وجود پاره اندیشه های فلسفی ((عرفانزرا)) در فلسفه او از سوی دیگر است . مزید براینها، ضرورت جامع الاطراف بودن شیخ و عوامل ناشی از کناره گیری او از امور دیوانی مجموعاً زمینه های بوه که برای شیخ گرایش به

۱ - مراجعه کنید به : دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی

سوی عرفان ویژه او را فراهم آورده اند.

در بحث ((رویکرد عرفانی ابن سینا)) مهمترین زمینه های معرفتی شیخ را از ملاحظه ((نظریه معرفت)) او بررسی نمودیم که هدف ما افاده نهاد های میتودیکی معرفت شیخ در میلان به سوی عرفان بود و نیز در همانجا اشاره داشتیم که این گرایش عرفانی او از ملاحظه آثار دیگر شیخ نیز مفهوم است . اکنون درین مقال (عرفان فلسفی ابن سینا) از لابلای آثار فلسفی شیخ مطالبی را به میدان می‌کشانیم که ظرفیت زایش اندیشه های عرفانی را در خود فراهم داشته و در مجموعه دستگاه عرفان او اثرات تعیین کننده و سرشتی دارد و از آنجا که این مطالب ، حاوی اندیشه های عرفانی توأم با طرح و محتوای فلسفی بویه و در ابیات فلسفی آثار وی جای گرفته است ، ما مطالعه و بررسی آنها را از نظر تدوینی زیر عنوان ((عرفان فلسفی ابن سینا)) جای می دهیم .

این اندیشه ها به طور عمده عبارتند از :

((نظریه فیض)) ، ((نظریه عشق)) ، ((نظریه سعادت)) این نظریات هم محتوای فلسفی و هم محتوای عرفانی دارند .

۱- نظریه فیض : نظریه‌ای ست که شیخ الرئیس در آن کیفیت صدور موجودات را از مبدا اول (خدا) توجیه و بیان می‌کند و براین باور است که این ((صدور)) یک امر ضروری ناشی از طبیعت مبدا اول است و بنا بر این، صدور موجودات ازین مبدا به مثابه صدور نور از آفتاب و صدور حرارت از نور است .

درین نظریه، قانون جهان‌شناسی تطور هستی‌ها، توجیه می‌شود و پیرامون پیدایش کثرت‌ها از واحد و انتقال هستی از مبدا اول به عقول صحبت به عمل می‌آید و بر پایه این نظریه است که منشاء وجود متغیر زمانی به وجود مطلق ابدی تحلیل و تنظیم می‌گردد. این نظریه از نگاه پیشینه خود به افلاطون بر می‌گردد. (۱) نظریه مذکور در دوره فلسفه نو افلاطونیان به ویژه نزد فلوپین به گونه جدی مورد قبول و انکشاف قرار گرفت و پس انتقال علوم و فرهنگ دیگران به دایره اسلام در قرن سوم هجری مورد پذیرش

۱ - جمیل صلیبا ، من افلاطون الی ابن سینا ، بیروت : انتشارات دارالاندلس، الطبعة الرابعة، ۱۹۶۶ ص ۸۴

اندیشمندان اسلامی و از جمله فارابی قرار گرفت و از طریق فارابی به ابن سینا رسید.

نظریه فیض ابن سینا متکی بر سه مبدء ((تقسیم موجودات به واجب و ممکن)) (۱)، «صدور کثرت ها از واحد» (۲) و «ابداع یا تعقل» (۳) است .

ملخص این نظریه آن است که تمام موجودات سماوی (عقول، یعنی فرشته ها و افلاک) وارضی، بر سبیل استنام سلسله فیض الهی از مبدء اول شرف وجود یافته اند . ولی با توجه به این قانون که ((از یک جز یک صادر نمیشود)) بنا بر آن، وجود همه ای سماویات و ارضیات مستقیما و به یک دفعه از مبدء اول (خدا) صادر نشده است ، بلکه چگونگی پیدایش جهان بالا و پایین به این ترتیب است که چون (خدا) ذات خود را تعقل نمود، از برکت و فیض این تعقل ((عقل اول)) که از نگاه عدد ، واحد است، به میان آمد . این عقل از نظر

۱ - همانجا ، همان صفحه .

۲ - همانجا ، ص ۸۶

۳ - همانجا ، ص ۷۸

ذات خود ((ممکن الوجود)) و از نگاه اینکه از اثر فیضان تعقل خدا بر ذاتش پدید آمده ((واجب بالغیر)) است. این عقل که عقل اول نام دارد ، همینکه مبدء پیدایش خود را تعقل نمود، عقل دوم (عقل کلی) از آن بر سبیل فیض، تراوش نمود و به وجود آمد و چون ذات خود را با توجه به اینکه ((واجب بالغیر)) است، تعقل کرد ((نفس فلک اقصی)) از آن به طریق فیض پدید گردید و چون ذات خود را ازین نقطه نظر تعقل کرد که او ((ممکن الوجود)) است ((جرم فلک اقصی)) از آن فایض شد. به همین ترتیب تعقل ، عقول دوم، سوم و... ادامه می یابد تا اینکه عقل دهم که آن را شیخ ((واهب الصور)) میخواند و از نظر او ((مدبر عالم کون و فساد)) است و نیز فلک نهم (فلک قمر) به میان می آید. و از آنجا که عقل دهم (واهب الصور) به آن پیمانها از قوت و درجه، قرب به مبدا برخوردار نیست که از تعقل او عقل دیگری پدید بیاید، بنا برآن سلسله فیضان عقول عالم لاهوتی در همینجا توقف و پایان می پذیرد. (۱) و به وسیله همین عقل (واهب الصور) است

که ارتباط عالم بالا (لاهورت) به عالم پایین (ناسوت) و از جمله با انسان تنظیم می یابد ، درجهء ارتباط ((واهب الصور)) با عالم پایین (عالم تحت القمر) بیشتر بستگی دارد به استعداد پایینیان (و از جمله انسان) به مستعد گردیدن به اخذ فیض از واهب الصور و بنا بر آن کسانی می توانند از فیض عقل فعال (واهب الصور) بر خوردار گردند که استعداد تقویه و انتصار ذهن و اشراق عقل و تزکیه نفس (۱) را در خود فراهم آورده باشند. بنا بر همین نظریه شیخ الرئیس است که موضوع ((نظریه فیض)) که اصلاً جنبه جهان شناسی و فرشته شناسی دارد ، جنبه عرفانی نیز پیدا میکند. شیخ بر علاوه آنچه در سایر آثار خود پیرامون ((فیض)) سخن گفته ، به همین نام (فیض الهی) رساله جادگانه دارد. او در مقدمه این رساله می نویسد: ((بدان که کلیه فعل و انفعال و تاثیر و تأثیری که در عالم وجود به ظهور میرسد، بر حسب امور عقلیه نفسانیه، متفاوت و متباین می باشند به واسطه آنکه هر مقدار موجود

۱ - الدكتور عبدالحلیم محمود، التفكير الفلسفی فی الاسلام،

فاعل با قوت تر و درفاعلیت کامل تر باشد تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیانتر است و هر قدر موجود ((قابل)) در استعداد قبول ، اتم و اکمل باشد، تأثیر فعل غیر در او ظاهر تر و واضح تر است و در علم فلسفه هم ثابت شده است که فعل و انفعال از ((مقولهٔ اضافت)) می باشند که آن عبارت است از تأثیر چیزی در چیز دیگر و تأثیر موجودی از موجود دیگر.)) (۱)

شیخ پس از اینکه این تأثیر و تأثر را در چهار کته گوری (اول : اینکه فاعل و منفعّل هر دو نفسانی باشند. دوم: اینکه هر دو جسمانی باشند. سوم: اینکه فاعل نفسانی و منفعّل جسمانی باشد . چهارم : اینکه فاعل جسمانی و منفعّل نفسانی باشد) تقسیم می کند، در مقام توضیح و بیان با مثال مطالب، از جمله می گوید: ((... کلیهٔ اقسام وحی و کرامات و اصناف آیات و معجزات و فنون الهامات و منامات و انواع سحر و عیون مؤثره و شعب نیر نجات و طلسمات، ناچار در تحت یکی از اقسام چهارگانه داخل می باشند.

اما وحی و کرامات داخلند در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی .
 زیرا که حقیقت وحی القاء امر عقلی است به طورخفا به اذن
 خدایتعالی به نفوس مستعدہ بشری ... چگونگی کرامات
 هم نظیر وحی است، مگر اینکه وحی مختص است به آن
 کسی که ادعای نبوت و رسالت نماید و از جانب حق مأمور
 برای تبلیغ بشارت و انذار خلق شده باشد ولیکن ابراز کرامات
 از اشخاص صالح مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست.)) (۱)

((و اما آیات و معجزات به سه قسم منقسم می شوند:
 دو قسم از آنها داخل است در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی
 و یکی در تحت نفسانی در جسمانی . صنف اول متعلق است
 به علمی که ((افاضه)) میشود از جانب خداوند عالم به نفوس
 مستعد ، بدون تعلیم و تعلم بشری . این نحو از علم که
 او را ((علم لدنی)) و ((موهبتی)) گویند، محیط است به تمام
 موجودات ارضی و سماوی از کلی و جزئی و کیفیت مبداء
 و معاد وحشر و نشر و شناسائی به وجود حق و صفات او.)) (۲)

۱ - همانجا، ص ۳ و ۴

۲ - همانجا، ص ۵

((... با اشاره به این نوع از نفوس مستعده است که خداوند می فرماید: ((یکاد زیتها یضئ و لولم تمسه النار)) (۱) نفس مقدس نبوی ، به منزلهء گوگرد است و عقل فعال به مثابهء آتش که در آن واحد ، آن را مشتعل میکند و جوهر دانش را به ((عالم بما کان و مایکون)) مینماید.

اما صنف دوم از معجزات ، متعلق است به تقویت قوهء خیال، به این که ((افاضه)) می شود به نفوس ((مستعد)) بشری آنچه را که موجب تقویت تخیلات امور حاضر و گذشته و اطلاع دادن از وقایع آینده است ... این صنف از علم ممکن است برای غیر نبی هم در خواب حاصل شود . (۲)

((و اما الهامات و منامات داخلند تحت تاءثیر نفسانی در نفسانی ، کثرت و قلت در الهام و یا صدق و کذب در منام ، منوط و مربوط به شدت قوهء استعداد نفوس و ضعف آنهاست . هر قدر ، نفس صافی تر و از آلایش و کدورت پاک تر باشد ، الهامات او بیشتر و صدق مناماتش زیاد تر است . (۳)

۱- سورهء النور ، آیه ۳۵

۲- ابن سینا ، فیض الهی ، ص ۶

۳- همانجا ، ص ۷

ماهیت عرفانی این تکه پاره های که از گفتار ابن سینا نقل شد ، در آن است که رابطه تاءثیر و تاءثر بین عالم لاهوت و ناسوت را در خود همراه دارد و نشان میدهد که در صورت وجود زمینه هایی که تصفیه و تزکیه نفس را فراهم آورد، میشود که نفس از جانب خداوند عالم مورد افاضه قرار گیرد و با استمداد از چنین افاضه ای ، نفس به همان مقامات عالیه ای نایل آید که مورد نیاز وخواست نهایی یک عارف است. چنانکه شیخ در رسالهء ((اسرار الصلوه)) میگوید: ((نماز باطنی عبارت است از تضرع نمودن نفس ناطقه و استدعا کردن آن به درگاه حضرت باری تعالی تا نازل شود بر او برکات و فیوضات مقدس الهی ...)) (۱) و در رسالهء ((ترغیب بردعا)) می نویسد: ((... تا آنکه نفس اماره را زمام و مهار نکند و حواس ظاهره و باطنه را از شهوات و رفتار زشت محفوظ ندارد و از هواجس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز، لازم نشمرد و باطن خود را مصفا و مزین ننماید و از غیر حق دوری نجوید و قلب خویش را از خار و خاشاک معاصی پاکیزه و تطهیر نکند، مورد

هبوط انوار الهی و فیوضات نامتناهی حق واقع نمیگردند...)) (۱)
 همچنان شیخ ضمن یکی از نامه های خود می گوید: ((نفس
 انسانی مستعد است قبول علم را از جواهر عقلی و از نفوس سماوی
 و از آن جانب هیچ حجاب نیست و لکن حجاب از جانب
 ((قابل)) است و هرگاه از جهت ((قابل)) حجاب برخیزد، از آنجا
 ((فیض علم)) بدو پیوندد ...)) (۲)

به همین ترتیب در رسالهء ((تحفه)) می نویسد : ((معانی
 کلیه و صور متعلقه که در نفس انسان پدید می آید از دو قسم
 خارج نیست یا به واسطه استقراء در جزئیات و تفحص کردن
 از محسوسات است و یا به واسطه اتصال به عوالم کلیه عقول
 مجرئه که اکتساب به آنها به طریق الهام می باشد... این
 به واسطهء اتصال به عوالم غیبی و انوار الهی و فیوضات نامتناهی
 علوی ، در نفوس بشری پدید می آید ... آن نور مجرد عقلی
 و یا آن فیض الهی هرگاه متصل شود به نفوس بشری ... تابش
 می کند از ذات مجرد عقلی در نفس انسان...)) (۳)

۱- ابن سینا ترغیب بر دعا، ص ۲

۲- ابن سینا ، فصول (رساله در روانشناسی) مقدمهء
 محمودشاهی، ص ۲۷

۳- ابن سینا، رساله تحفه، ص ۳۰ و ۳۱

((... اما اجسام واقع در تحت القمر چون دارای لطافت و صفای ذاتی نیستند و مهیا برای اکتساب فیوضات ربانی نمی باشد... و لکن از اظلال و ترشحات فیض حقیقی هم خالی نمی باشند... و لکن پس از اینکه به سرحد اعتدال رسیدند ، در آن وقت سزاوارند برای کسب فیض الهی ، مسلم است که هر قدر بر اعتدال آنها افزوده شود... برای فیض الهی مهیا و مستعد تر میشوند)) (۱)

با ذکر مطالب متذکره پیرامون جنبه های عرفانی ((نظریه فیض)) شیخ الرئیس ، سخن را در همین زمینه به پایان می آوریم و می پردازیم به جنبه عرفانی ((نظر به عشق)) شیخ که همزمان با طرح فلسفی ، جنبه عرفانی نیز دارد.

۲- نظریه عشق : یکی دیگر از مدارک عرفان فلسفی

شیخ الرئيس، نظریه او پیرامون ((عشق)) است. شیخ زیر همین نام (رساله عشق) اثر بسیار نفیسی دارد که در اواخر عمر خود (۴۲۶ هـ) نگاشته است. و لی همان گونه که در بحث ((منابع عرفان ابن سینا)) یادآور شدیم نظریه شیخ در زمینه، منبع افلاطونی، ارسطویی و فلوپینی دارد.

از نظر تحلیلی ((عشق)) میتواند هم از نظر فلسفی، هم از نگاه روانشناختی و هم از دیدگاه زیبا شناختی مورد بحث و بررسی قرار گیرد و هم همه ای این ابعاد می تواند کلا در چوکات فلسفه به معنی متعارف کلاسیک آن جای گیرند. ابن سینای ما هم، همین ابعاد را از نظر دور نداشته و این حقیقت در چگونگی نظر او پیرامون ((عشق)) به خوبی قابل فهم است. ولی جنبه عرفانی که اکنون در صدپویش آن هستیم، در واقع علاوه بر آنچه خود شیخ ضمن ((رساله عشق)) بدان صراحت دارد، طی نتیجه گیری کلی بحث و بررسی شیخ از ماهیت و اهداف ((عشق)) نمایان است.

طرح و کار برد واژه ((عشق)) و واژه های معادل المعنی

آن و نیز مفاهیم عرفانی آن در سراسر تاریخ عرفان و تصوف از اموری است که نسبت وضاحت و مسلم بودن آن، ما را از بیان موضوع بی نیاز می سازد، چه تمام کَششها و کوششهای عرفا و صوفیه اصولاً روی همین نکته عشق به خدا نور می خورد. و از همینجا است که چه از نگاه دینی و چه از نگاه فلسفی و چه از نگاه عرفانی، خدا به مثابه تنها ذات قابل پرستش، خیر مطلق، نور مطلق و جمال مطلق تمثیل می شود و دیدار خدا عالیتین درجه و مقام برای سالک عاشق توجیه میگردد، عاشقی که شوریده حال سالها اندر طلب چنین مقصدی بونه است. ازینرو جوانب عرفانی عشق بیشتر از جوانب دیگر آن اهمیت و بر جستگی پیدا نموده و مورد دلچسپی عرفا قرار می گیرد و شیخ الرئیس نیز با توجه به اهمیت همین جنبه ((عشق)) رساله بی جداگانه نگاشته است. با توجه به توجهت بودن ((عشق)) به طور کلی از یک سو و دیدگاه های فلسفی - عرفانی شیخ در همین زمینه از سوی دیگر، ما بحث و بررسی نظریه عشق شیخ را زیر عنوان ((عرفان فلسفی)) او تنظیم و تبویب می کنیم.

پیرامون تعریف و ماهیت ((عشق)) نظریات گونه گونه‌ای وجود دارد . افلاطون عشق را جنون الهی دانسته که نفوس قدسی و ارواح عالی به این جنون مبتلا میشوند و علاجش جز فنا و مستغرق شدن در معشوق و بقاء و شهود وصل یافتن نخواهد بود . ارسطو آن را ((کوری حس از ادراک عیوب محبوب)) تعریف کرده است (۱) ، دیو جانس کلی، عشق را اختیار سوئی دانست که با نفس بیخیالی تصادف نموده است (۲) و فلوپین آن را دومین مرحله سیرو سلوک نفوس پاکیزه ((میداند (۳)

ابن سینا در آوانی که هنوز ذوق عرفانی نداشت و از موقف یک عالم روانپزشک به عشق مینگریست، عشق را در کتاب مشهورش به نام قانون ((مرض وسواسی شبیه به

۱ - مهدی الهی قمشای ، حکمت الهی ، ج ۱ ، تهران :

انتشارات دانشگاه ، ۱۳۳۰ ش ، ص ۱۴۱

۲ - ابن سینا ، رساله عشق ، ترجمه ضیاء الدین نری

تهران : ۱۳۶۰ ش ص ۲

۳ - نورالدین عبدالرحمن جامی ، نفحات الانس، مقدمه

توحیدی پور ، ص ۸۹

مالیخولیا)) تعریف کرد (۱). ولی پس از رویکرد به عرفان با دید و ذوق دیگری چنین گفت : ((... پس هریک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در او ست همیشه شایق به کمالات و مشتاق به خیر می باشند و بر حسب فطرت و ذات خود از شرور و نقصان که لازمه جنبه ماهیت وهیولاست متنفر و گریزانند ، همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جبلی که سبب بقاء وجود آنها است، آن را ((عشق)) می نامیم...)) (۲) و در جای دیگر سخن کوتاه کرده و می گوید: ((... عشق در حقیقت جز نیک پنداشتن امر کاملاً زیبا و موزون چیز دیگری نیست ...)) (۳)

از نظر ابن سینا ((عشق به گونه ای غریزی و شوق فطری در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه نهاده

۱ - مهدی الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ص ۱۴۱

۲ - ابن سینا، رساله عشق ، ترجمه ضیاءالدین‌ری، ص ۳-۴

۳ - ابن سینا، رساله فی ماهیة العشق، ترجمه عبیدالله غوریانی ، کابل : انتشارات

شده تا بتوانند خود را از نقصان به کمال رسانند و از شرور بپرهیزند و به جانب خیرات گرایند. (۱۰۰۰)) (۱)

شیخ بر این باور است که ((۰۰۰ وجود عالی که مدبر کل است، معشوق تمام موجودات هم می باشد، زیرا برحسب ذات خود، خیر محض و جود صرف است و آنچه را نفوس بر حسب جبلت طالب و شایقند، همان خیر است. پس خیر است که عاشق خیر است، چه اگر خیریت ذاتا معشوق نمی بود، محل توجه همم عالیه واقع نمیگردید، پس هر مقدار خیریت زیاده شود، استحقاق معشوقیت آن زیاده می گردد. (۱۰۰۰)) (۲)

چنانکه به وضاحت ملاحظه می شود، از تحلیل فلسفی شیخ بر ((عشق)) جنبه عرفانی آن نمایان است و شیخ خواسته است عشق را از مفهوم صوفیانه متعارف آن که نزد صوفیه حتی بیسواد وجود دارد، بیرون آورد و زایش عرفان را از محتوای فلسفی آن نشان دهد. ازینرو نظر شیخ پیرامون عشق با نظر دیگران که عشق را مهمترین رکن طریقت تصوف

۱ - ابن سینا، رساله عشق، ترجمه ضیاء الدینری، ص ۴

۲ - همانجا، ص ۵

دانسته و گفته اند که هرگاه عشق نباشد، عارفی هم نیست (۱) به کلی فرق دارد.

شیخ بر این باور است که حرکت و جنبش عالم از بسایط حیه گرفته تا گیاهان، جانوران و مردمان همه ناشی از عشق است و هر موجودی متناسب با موجودیت ، امکان و هویت خویش، کشش و جذب به سوی خیر مطلق دارد. چنانکه می‌گوید: ((... کلیه موجودات عالم شایق و عاشقند به خیر مطلق به عشق غریزی و خیر مطلق هم تجلی کننده است به عشاق خود. ولكن تجلیات بر حسب مراتب موجودات متفاوت است ، زیرا هر قدر به خیر مطلق نزدیکتر باشند ، تجلیات آنها زیاد است و هر قدر دورتر باشند کمتر و خیر مطلق هم نظر به جود ذاتی خود، مایل به افاضه تجلیات خویش است و در نتیجه هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات خیر مطلق است)) (۲)

۱ - نورالدین عبدالرحمن جامی، نقحات الانس، مقدمه

توحیدی پور ، ص ۱۲۴

۲ - ابن سینا ، رساله فی ماهیة العشق ، ترجمه

غوریانی ، ص ۲۳

این سینا در بیان وجود عشق در هستی های بسیط غیر حیه می نویسد: ((وجود های بسیط غیر حیه، بر سه دسته اند: یکی از آنها هیولای حقیقی است و دوم صورت است که تنها به ذات خودش امکان ایستادگی و قوام آن نیست و سوم اعراض است ... هر واحد ازین هویت های بسیط غیرحیه، همراه با یک عشق غریزی است که از آن قطعاً جنایی نمی پذیرد و همین عشق سبب وجود وی است و اما هیولا بخاطر کشش مناوم آن به سوی صورت در حال نبودن آن و اشتیاق آن به ((صورت)) در حالت حضور آن است ... و اما عشق غریزی در صورت؛ از دو لحاظ نمایان است، یکی در تلاش درباهمی درموضوع خویش و نا با همی با هرچه آن را از موضوع آن جدا کند، دوم در تلاش با همی با کمالات خویش و جایگاه های طبیعی آن هنگامیکه در آن قرار می گیرد و حرکت مشتاقانه به سوی آن در لحظه ای که از آن جدا بماند.... و اما هرچه اعراض است، همان طور در تلاش به ملازمت با موضوع عاشق است، ولی این هنگام پیوند به موضوع در مبالغه، اضرار آشکار می گردد. بنابراین هیچ یک ازین

موجنات بسیط، از عشق غریزی که در نهاد آن است، دور نمی ماند. (۱)

و در توضیح وجود عشق در نفوس نباتی می نگارد: ((...همچنانکه نفوس نباتی به اقسام سه گانه تقسیم میگردند، یکی قوه تغذیه‌گر، دوم قوه نمو و سوم قوه تولید، به همان گونه عشق خاص به قوه نباتیه نیز بر سه گونه است: یکی ویژه قوه تغذیه‌گر است که اساس برای قوه میل به مطالبه غذا در هنگام احتیاج ماده بدن به آن و بقاء غذا در جسم تغذیه کننده پس از استحاله به طبیعت آنست، دوم خاص به نیروی نمو یابنده است که اساس شوق به حصول افزونی طبیعی و مناسب در اعضاء غذا گیرنده است. و سوم مخصوص به قوه مولده است که اساس تمایل به فراهم آوری مبدء باشند ایست، مانند آنکه خود در آن است و روشن است که این نیروها در هرجاییکه به وجود آیند همین طبایع عشقی با هم و ملازم با آنها است، و بنا بر این نیز در طبایع خود، عاشقند.)) (۲)

شیخ در مقام بیان عشق نفس حیوانی ، برای حیوان عمدتاً دو بخش ((حاسهء خارجی)) و ((بخش شهوانی)) در نظر گرفته و به اعتبار بخش شهوانی می‌گوید: ((عشق به دوبخش تقسیم می‌گردد، یکی عشق طبیعی است (درجانور) که صاحب آن، هدف خود را در هیچ حالی از احوال تا هنگامی که فشار بیرونی چون سنگ او را مانع نیاید ، ترک نمی‌دهد... دوم عشق اختیاری است که صاحب آن، گاهی با لذات از معشوق به واسطه تخیل ضرری ... رو می‌گرداند. مانند خر، که چون گرگ را به بیند از خوردن جو، منصرف می‌گردد... و گاهی اتفاق می‌افتد که معشوق واحد مرد و عاشق را یکی به عشق طبیعی و دومی به عشق اختیاری باشد، مثل غرض از تولید که در تدبیر علاوه بر نیروی مولده، نباتی در نیروی شهوانی حیوانی نیز هست، ... نیروی شهوانی حیوان از نمودارترین موجودات در نزد همه بخاطر طبع عشق در آن است ... (۱)

ابن سینا، پس از ذکر مقدماتی دربارهء عشق فرزندگان و

جوانمردان به خوبرویان، در همین زمینه می نویسد: ((... خاصه عاقل، شوق به چهره زیبای مردم است و این درپاره اوقات، ازفرزانی و جوانمردی وی به حساب می آید که این حال یا مختص به قوه حیوانی است و یا اینکه خاص به قوه ناطقه و یا اینکه بر حسب ترکیب هر دو است ... وقتی انسان صورت زیبا را بخاطر لذت حیوانی آن دوست میدارد، همانند گروه زانیان و الواط و همه مردم فاسق مستحق ملامت و تعذیب است. اما اگر کسی چهره گیرایی را یا اعتبار عقلی، به گونه‌ای که ما آن را توضیح کردیم دوست بدارد، به مثابه وسیله برای رفعت و وصول به خیر می باشد.)) (۱)

برخلاف آنچه ((شاعران صوفی عشق عرفانی به خداوند را به شکل تمثیلات عشق جسمانی ترسیم میکنند)) (۲)، شیخ را ملاحظه می کنیم که به کلی دید جناگانه‌ای ندارد که با دید متعارف عرفا و صوفیه متفاوت است؛ شیخ عشق را جنبه فلسفی

۱ - همانجا، ص ۱۸

۲ - ایلینا، پاولویچ، پطرشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۴ ش، ص ۳۶۱

میدهد و آنرا به خصلت جبر غریزی و طبیعی موجودات نسبت میدهد و استعداد طبیعی هریکی از موجودات + بنا بر این هریکی از صفوف موجودات بر حسب ظرفیت طبیعی خود میل به کمال و کشش به سوی جمال دارند و منظور هدفمند طبیعی این گرایش ها، همانا کشش به جانب منبع خیر است که در لسان عرفان فلسفی شیخ به نام ((عشق)) تعبیر می شود.

شیخ همان گونه که توضیح نمودیم، عشق را با چگونگی آن در جمادات ، نباتات ، حیوانات توجیه می کند و دریایان رساله، عشق در مقام بیان عشق مهمترین و متکاملترین گروه عشاق از نفوس الهیه و ملکوتی یاد کرده و می گوید: ((... پس علت نخستین از همه ای وجوه خیر مطلق است و چون واضح گردیده بود که کسی خیری را ترک کند، از روی طبیعت خود . خود به آن متمایل میگردند، پس روشن است که علت نخستین معشوق نفوس الهیه است ، و همان طور کمالات نفوس بشری و فرشتگان در تصور معقولات به گونه ای که هست در حدود توان ایشان بخاطر تشبه به ذات خیر مطلق

است و اعمالی که از آنان سر میزند تا در نزد خود شان و نسبت به خود شان عادلانه است، چنانکه فضایل بشری و چنانکه تحریک کردن نفوس فرشتگان جواهر عالم بالا را که موجب دوام هستی و تباهی است، از روی تشبه به ذات خیر مطلق و این جنبش ها را که عهده دار می شوند به خاطر آن است که تا به قرب خیر مطلق بیروند و با این تقرب کمال و فضیلت را به دست آرند...)) (۱)

و در رابطه به عشق نفوس بشری بار دیگر می گوید:
 ((... و اما نفوس بشری را شوق غریزی به شناخت و معرفت معقولات می باشد و همان کمال آن است . و بخصوص آنچه که تصور آن به کمال جدی تر است و برای تصور ما سوای خود رهنما تر باشد و این صفت معقول اول است که علت هر چیز معقولی است سوای خود و معقول در نفوس و موجود در اعیان می باشد. نفوس انسانی را لا محاله عشق غریزی به ذات آن است، اولاً برای حق مطلق و ثانیاً برای سایر معقولات ، ورئه وجود شان با استعداد

۱ - ابن سینا ، رساله فی ماهیه العشق ،

آنها به کمال خاص معطل می ماند، پس معشوق حق و راستین، برای نفوس بشری و نفوس ملکی، همان خیر محض است.)) (۱)

با آنچه پیرامون عشق از دیدگاه و زبان شیخ الرئیس گفته آمدیم، زایش عرفانی را از تحلیل و توجیه فلسفی شیخ پیرامون عشق مفهوم میدانیم و بنا بر آن کلام را درین زمینه به انجام رسانیده و می‌پرانیم به ((نظریه سعادت)) شیخ که هم جنبه فلسفی و هم جنبه عرفانی دارد.

۳ - نظریه سعادت : چنانکه می دانیم انسان به

تأسی از خصلت طبیعی حفظ و بقاء خود در استفاده از آنچه نزد او ((خوب)) است در تلاش بونه و بنا بر آن از میان ((لذت و الم))، ((لذت)) را انتخاب و به آن میل نموده و از ((درد و الم)) گریزان گردیده است. ازینرو در انتخاب خیر یا شر، سعادت یا شقاوت بی تفاوت نبوده، خیر و سعادت را بر ((شر و شقاوت)) ترجیح داده است.

نظریه اهمیت اساسی این موضوع، فلسفه نیز در کلیات

ابحاث خود این مطلب را از نظر دور نداشته و فلاسفه پیرامون آن، ضمن ((فلسفه اخلاق)) به ویژه اینکه ((سعادت)) در چیست، سخن های گونه‌گون گفته اند. برخی سعادت را در لذت، بعضی در فضیلت، عده‌ای در اتباع واجبالوجود و آگاهی از مثل اعلی و ۱۰۰۰ (۱) دانسته و راههای وصول بدان را جستجو و ابراز نظر کرده اند.

فیثاغورس، سقراط و افلاطون، حکمت، شجاعت و عفت را از جمله فضایی می‌دانستند که آورنده سعادت برای نفس است. (۲)

ارسطو در ((اخلاق نیکوماخوس)) در تعریف سعادت می‌گوید: ((سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است.)) (۳)

اپیکور سعادت را در ترک لذات و دیو جانس کلیی آن

۱ - جمیل صلیبا، من افلاطون الی ابن سینا، ص ۲۳

۲ - ابن سینا، رساله تحفه، پانویس مرحوم نری، ص ۱

۳ - ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه

دکتر جلال الدین مجتبی‌ی تهران؛ انتشارات دانشگاه، ۱۳۵۶، ص ۱۶

را در ترک لذات میدانست. (۱) و رواقیان بر این نظر بودند که انسان سعادت‌تمند، کسی است که دارای صحت مزاج و سلامتی اعضای بدن و اوصاف پسندیده باشد. (۲)

تحلیل ابعاد متصور در مسأله ((سعادت)) نشان میدهد که سعادت نیز مقوله ذو جوانب است، چه می‌تواند هم از نظر فلسفه اخلاق و فلسفه اجتماع و سیاست، هم از نگاه فلسفه دین و هم از دیدگاه عرفان و تصوف و غیره مطمح نظر قرار گیرد و پیرامون آن آراء گونه‌گون ابراز شود، چنانکه ابراز شده است. ولی ما که در اینجا در پژوهش اندیشه‌های عرفانی ابن‌سینا می‌باشیم، جنبه عرفانی این مسأله برای ما مورد دلچسپی قرار می‌گیرد، چنانکه خود شیخ نیز به اعتبار جنبه عرفانی آن، سخنان فلسفی - عرفانی جالبی گفته و بر علاوه تماس بدین موضوع، در سایر آثار خود به ویژه در نمط هشتم ((اشارات و تنبیهات)) و نیز در یکی دیگر از رسالات خود به نام ((تحفه)) در قبال پیشنهاد یکی

۱- محمدرشاد، فلسفه از آغاز تا ریخ، جلد دوم، تهران: انتشارات صدر،

۱۳۵۴ ش، ص ۱۷۷

۲- ابن سینا، رساله تحفه، ص ۲

از دوستان او که وی را به کسب و تحصیل دنیا نصیحت و هدایت نموده بود (۱)، پیرامون سعادت واقعی سخن های عرفانی دلپذیر گفته است .

از آنجا که از یک طرف جایگاه ((نظریه سعادت)) به طور کلی در ابیات فلسفی است و از سوی دیگر دید عرفانی شیخ ماهم در همین زمینه توأم با تحلیل فلسفی بوده و در حقیقت امرهم مسأله سعادت چسبندگی نزد یکی به عرفان و تصوف دارد، ازینرو مناسب شمردیم تا نظریه سعادت شیخ را ضمن عرفان فلسفی او به بحث و بررسی بگیریم ، به همه حال کنون می پردازیم به نظریه شیخ پیرامون سعادت و جوانب عرفانی این نظریه :

ابن سینا در ارتباط به مسأله سعادت ((خوشبین)) است، چه او پیوسته متوجه عنایت الهی است که شامل حال تمام هستیهاست و عالم را به بهترین نظامها، منظم کرده است و بنا بر آن، شر امری سلبی و نسبی است که در عالم ممکنات عارض شده است و چون خیر عمومی است و خدا مصدر این

خیر است، پس رسیدن به برترین انواع سعادت هم، به شناختن این خیر منوط است. ولیکن چگونه میتوان به این شناسایی ((سعادت)) دست یافت؟

این سینا در نظریهٔ ((سعادت)) مذهب افلاطون را می‌پسندد. به این معنی که می‌گوید مبدع اول به سبب کمال خود ذاتا سعید است و در درجهٔ بعد از او از لحاظ سعادت، عقول مفارقه قرار دارند، زیرا به او از همه نزدیکتر اند و هر اندازه به او نزدیک می‌شوند، شوق و عشق و بهجت آنها زیادت می‌یابد و هرگاه از او دور می‌مانند، این شور و عشق درجه به درجه کمتر می‌گردد.

ازین مطالب که بیان شد بر می‌آید که تعقل به ذات خود اصل ((سعادت)) است ولیکن ماده در عالم امکان، نفوس انسانی را از تعقل به دور ساخته است. بنا بر این نفوس دارای مراتبی می‌شوند:

نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند و غوطه می‌زنند و در واقع آنها بدبخت‌ترین آفریدگانند .
نفوسی هستند که در دو جهت ربوبیت و سفالت

سرگردانند، گاه به سوی آن بالا میروند و زمانی رو به
این سو، می آورند که حسیض شهوات است.

بالا تر ازین نفوس، نفوس صوفیان عاشق است که به
بهره‌ای از کمال رسیده اند و نفوس آنها طوری است که اگر
احیانا یکی از آنان، آنی ازو دور شوند، دوباره مشتاقتر
میشوند، و همان شوق به کمال در جان آنها آتش بر می افروزد
و غذایی می آفریند که اگر چه درد ناک است، ولی دلپذیر و زیبا
است.

بنا براین بیان سعادت نفس انسانی قایم بر تأمل کمال
و ادراک مبادی کلیه و عقول مفارقه میگرد و برترین واصلان
به این حالت، همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند
که پوششهای کالبد خاکی را بدریده و بشکستند و از آن متوجه
به عالم قدس گشته اند.)) (۱)

این سینا در ((نمط هشتم)) از کتاب ((اشارات و تنبیهات))

۱ - دکتر علی اصغر حلیمی ، تاریخ فلاسفه
ایرانی، تهران : انتشارات

خود به هدف بیان توضیحی از سعادت در انواع لذت بحث میکند و چون اپیکور، افلاطون و ارسطو معتقد است که لذت حقیقی عبارت است از ((درک و رسیدن بدان چیز که نزد در یابنده کمال و خیر است از آن روی که چنان است.)) و این لذت ، لذت حسی نیست بلکه ((لذات باطنی بزرگتر از لذات ظاهری است)) و اشرف لذات باطنی، لذات عقلی است و اگر ((هر چیز که بدان لذت باشد ، سبب کمالی است که مدرک را حاصل میشود . . . پس کمال جوهر عاقل در آن است که حق آشکارا در وی متمثل شود و روشنی و بهاء حق را به قدر امکان در یابد . پس از آن وجود به تمامی آن چنانکه هست مجرد از هرگونه شائبه در آن نمودار گردد و بعد از باری تعالی ، ابتدا به جواهر عالیّه عقلی کند، سپس جواهر روحانی آسمانی و اجرام سماوی و باید که این نموداری جدا از ذات آنها نباشد و این همان کمالی است که جوهر عقلی بدان بالفعل شود و آنچه پیش ازین گفتم کمال حیوانی است .)) (۲) .

طبیعت هر کائناتی این است که شایق به کمال خود باشد و اگر نفس به معقولات که کمال او هستند مشتاق نباشد، به علت آن است که در قفسی بدن افتاده و در لذات جسمانی غوطه ور شده است . نفس انسان درین حال به آزاری که بدو خواهد رسید توجه ندارد، اما چون از جسم مفارقت جست ، از وضع نا پسندی که در اثر عدم بلوغ به کمال بدان دچار میشود در رنج خواهد افتاد و در شراره اندوه روحانی که بسی سخت تر از آتش جسمانی است خواهد سوخت. آدمی میتواند قبل از مفارقت نفس از جسد به این لذت برسد و از آن بر خور نازگردد. البته تنها عارفانی که در تأمل جبروت غوطه ورند و از شواغل بدن رومی گردانند میتوانند ازین لذت ، فراوان بهره مند گردند. (۱)

— اسلامی، ج ۱ ، ص ۴۹۳

و : ابن سینا ، اشارات و تنبیهات ————— ، قسمت

طبیعات و الهیات، ص ۱۶۳

۱ - حنا الفاخوری و خلیل الجر ، تاریخ فلسفه در جهان

اسلامی، ج ۲ ، ص ۴۹۴

اما آنها که بدین درجه در زندگی نرسیده اند و شیخ آنها را ((بله‌اء)) نامیده، چه سرنوشتی خواهند داشت؟ فارابی میگفت نفوس مدینه جاهله فانی هستند. دیگران معتقد اند که این نفوس به تناسخ آن قد راز جسمی به جسمی خواهند رفت تا تطهیر شوند. ابن سینا از فارابی متأثر شده و می‌گوید ممکن نیست که این نفوس از جسم بی نیاز شوند. در کتاب ((المبناء والمعاد)) می‌گوید: ((پاره‌ای از اهل علم که سخن به گرافه نمی‌گویند) شاید مقصود او فارابی است.) می‌گویند که این نفوس هنگامی که از بدن مفارقت یافتند، چون همواره به بدن اندیشیده اند، جز امور بدنی چیز دیگر نشناسند و به چیزی بالاتر از بدن تعلق نیابند)). اما شیخ الرئیس به بقای همه نفوس حتی نفوس جاهله معتقد است و مانند فارابی معتقد به فناى آنها نیست. (۱)

از نظر ابن سینا سعادت در لذتهای عقلانی است و لذت بر چهار قسم است: عقلی، حسی، عالی و خسیس، اما لذت عقلی کمال عقل است به حصول معقولات بدیهی—

معنی که نفس ناطقه بالفعل عالی عقلی شود. اما لذت حسی کمال حس است به وسیله محسوسات ملایم . لذت عالی عبارت است از آن لذتی که ملایم نفس متراکم کمال باشد. و مقصود از کمال، آن است که تمامتر و وافی تر و ثابت تر بود. اما لذت خسیس عبارتست از افعال پست بدن . معلوم است که لذت بطور عموم ، وابسته شعور به کمال است و مقصود از کمال آن است که تمام تر و وافی تر و ثابت تر بود و اگر شعور به کمال نباشد لذت نخواهد بود و همچنان که لذت بر دو قسم است: عقلی و حسی سعادت هم بر دو گونه است: سعادت دایم و سعادت زودگذر. سعادت زود - گذر همان لذت حسی و خسیس است و سعادت دایم لذت عالی است.

مردم نیز نسبت به سعادت بر دو گونه اند: گروهی که چون بهایم طالب سعادت خسیس اند و گروهی که طالب سعادت عقلی هستند و این نوع سعادت چنان بر دیگر انواع سعادت تفوق دارد که نفس بر بدن. و اما سعادت عالی جز مشارکت با ساکنان ملائعالی در لذات عقلی ابدی ایشان نیست. آدمی درین زندگی میتواند به سعادت عالی برسد، به شرطی که از علوم نظری و عملی مقدار زیادی تحصیل کرده

باشد و به فضایل گوناگون متجلی شود. (۱) چنانکه شیخ می‌گوید: ((بدان که عارفان پرهیزگار چون وبال بدن از گردن ایشان بر خیزد و از شواغل منقطع شوند، به عالم قدس همانند شوند و به کمال بزرگ منتعش شوند و عظیمترین لذت را دریافت دارند.)) (۲)

به همین ترتیب شیخ الرئیس در ((رساله تحفه)) می‌نویسد: ((بعضی از مردم فرومایه گمان کرده اند که سعادت، رسیدن به لذات حسی و ریاست امور دنیوی است ، حال آن که از جمله امور مسلمه و مطالب بدیهه است در نزد مردم عاقل که سعادت در میان امور فانیه و چیز های فاسده، زایله یافت نمی شود ، زیرا آنچه را که اشخاص جاهل نام سعادت بر آن می نهند، خالی از عیوب و مفسد و بری از نقایص و شذاید نیست)) (۳)

۱ - همانجا ، ص ۵۱۳

۲ - ابن سینا، اشارات و تنبیهات ، (قسم طبعیهات و الهیات) ص ۱۶۵

۳ - ابن سینا ، رساله تحفه ، ص ۳

پس از اینکه شیخ عیوب و نقایص لذات فاسده را بر می‌شمارد می‌گوید: ((... حقیقت این مطلب وقتی ظاهر و آشکارا میشود که مصفا نماید نیت خود را به چیزی از نیت خالص الهی و مجرد و مرکبی کند نفس خود را به قوه علمیه یا به پیشی بگیرد به سوی تحقیق مسأله حکمت تا روشن نماید دیده بصیرت و قوه نظری خود را . مسلم است که این امر حاصل نمیشود مگر آنکه همت خود را از علایق دنیوی و دواعی شهوانی بهیمی قطع نماید. محقق است که آن چیز های که دارای نقایص مذکوره است فی حد ذاته مطلوب و مقصود نیست و بر حسب واقع نمیتوان نام سعادت بر آنها گذاشت بلکه سعادت حقیقی باید خالی و خالص از نواقص و عیوب و علایق دنیوی باشد ؛ امور حسی و ریاست دنیوی گرچه بر حسب ظاهر سعادت مینماید ، لیکن در واقع و نفس الامر سعادت نیست ، نام سعادت بر آنها نهادن از راه مجاز است ، بلکه اگر به دیده بصیرت نگاه کنیم ، می بینیم که عین شقاوت است ، نه سعادت . پس آن چیزی که لازم و واجب است برای انسان که در صدد تحصیل آن برآید و از کوشش کردن

چنانکه در اثر مشهورش به نام ((نجات)) (ص ۴۹۷) می گوید : ((عاقل نباید بپندارد که همه لذت ها مانند لذتی است که نزد الاغ مطرح است .)) (۱) بلی برای چهار پایان حالاتی گوارا و لذیذ نیز وجود دارد، لیکن این گونه حالات گوارا، ولی پست، نسبت به لذات عالی چه ارزشی دارد؟ جاهلی که لذات عالی را نمیداند، به آن آگاهی پیدا نمیکند، مانند گنگی است که آواز های دلنشین را درک نمی کند به مثابه کوری است که از رنگهایی زیبا آگاهی نمی یابد؛ مگر عدم شعور انسان به لذات عالی به دلالت بر عدم وجود آن لذات عالی، نمی کند؛ بلی حجاب حس و شهوت و آلودگی به رذایل در عالم ماده، مانع از آن است که به مثل اعلایی که اندر طلب آنها هستیم نایل آییم، ولی هنگامی می توانیم به لمحاتی از آن لذات عالی دست یابیم، که قلابه شهوت و غضب را از گردن

به دور اندازیم (ص ۴۸۲ نجات) (۰) (۱)

در (رساله تقسیم نفوس) می نگارد : (۰۰۰)
 عقلا را لذات روحانی باشد، در عالم عقل، به حدی که آن را
 قیاس نبود و هرکه این علم را در نیابد ، او را از آن لذات
 خیر نبود ، زیرا لذات جسمانی مانع از آن لذات است ،
 چون بیماری که از اثر بیماری لذات را دریافت نکند و چون
 از نفس کدورات جسمانی زایل گردد، برای او لذات روحانی
 حاصل آید و هرکه این اصول دریابد، بداند که سعادت نفس
 انسانی آن است که از تحصیل این حالت محروم نماند
 باشد (۰۰۰) (۲)

مختصر اینکه شیخ الرئيس در نظریه سعادت خود که
 جنبه عرفان فلسفی دارد، برآن است که علی‌رغم اینکه عده‌ای
 سعادت را در درک لذات مادی و دنیوی دانسته اند، سعادت
 حقیقی همان استلذاذ از لذات معنوی و روحانی است که از طریق

۱ - همانجا ، همان صفحه .

۲ - ابن سینا، رساله تقسیم نفوس ، ترجمه ضیاءالدین دری ،
 تهران : انتشارات کتابفروشی خیام ، ۱۳۷۳ هـ ص ۵ -

تعقل و تأمل در ملاء اعلی و میلان به مبدع اول و تفکر در مبادی روحانی و اشتیاق به خلود برای انسان حاصل شده می تواند و انسان می تواند به وسیله عقل و نظر بین فضیلت و رذیلت تمیز کند و بنا بر آن به سوی خیر میل نماید و از شر اجتناب کند تا بهجت و سعادت را که جاهلان از ترک آن محروم اند، دریابد. (۱))

ماهیت جنبه عرفانی نظریه سعادت شیخ از آنجا ناشی میشود که او در مجموعه مطالب این نظریه، انسان را به ترک لذایذ مادی و حسی تشویق میکند، لذایذ مادی را تحقیر مینماید و آن را از خواسته های حیوانی بر می شمارد و از جانب دیگر انسان را به تعقل، تفکر و تأمل در عالم روحانی و ملاء اعلی فرا می خواند و این امر را سعادت و کمال مطلوب جاویدان برای او وانمود میکند، و این هدفی است که در طرح هرگونه عرفان و تصوف از نقطه نظر های اساسی می باشد.

۱ - جمیل صلیبا، من افلاطون الی ابن سینا،

فصل هشتم

درجات سلوک عرفانی از دیدگاه ابن سینا

پیش از بحث پیرامون سلوک عرفانی از نظر ابن سینا،
مقدمتا باید متذکر شویم که از همان بامدادان پیدایش رویکرد
های عرفانی - تصوفی، عرفا و صوفیه، اسلامی و سایل عادی
معرفت از قبیل حواس، عقل و استدلال منطقی را در وصول به
معرفت حقیقی ناکافی دانسته و بنابراین جهت دستیابی ((حق)) به تزکیه
و تقویه

نفس و تصفیه قلب و الهامات آن متوجه گردیده و در نتیجه با طرح سلیقه های گونه گون ، کلا بر این نظر شدند که با کاربرد ((طریقت)) ویژه، می بایست نفس و قلب را از لوث گرایشهای مادی منزّه گردانید تا زمینه معرفت کاملاً یقینی و وصول به ((حق)) به گونه ((کشف و شهود)) و یا ((الهام و اشراق)) فراهم گردد.

از نظر عرفا و صوفیه ، کار بست این ((طریقت)) که بر حقیقت میتود طی نمونن یکمفر طولانی است ، کار ساده و آسانی نمی باشد ، بلکه مستلزم سیر و سلوک پیچیده ، مشکل و مفصلی است که هرکس از عهده اجراء آن برآمده نمیتواند ؛ و تنها سالک واقعی با همت و پشتکار فوق العاده خواهد توانست از عهده این مهم برآید.

سالک واقعی مراحل عیدیه^۱ پیمایش این سیرو سلوک، به ((مقامات)) ی دست می یابد که دربرابر هر یک ازین ((مقامات)) اورا ، ((احوال)) ی است . نام و تعداد ایین ((مقامات)) و ((احوال)) نظریه سلیقه های تدوینی و معرفتی عرفا و صوفیه متفاوت است.

به گونه مثال، در یکی از قدیمترین آثار عرفانی -
تصوفی، یعنی کتاب ((اللمع فی التصوف)) نگارش
(ابونصر سراج طوسی) ، برای ((سیروسلوک)) ، هفت مقام بر
شمرده شده است که عبارتند از : توبه ، ورع ، زهد ، فقر ،
صبر ، توکل ، رضا . در برابر هریک از این مقامات ، در سالک
حال یا ((احوال)) ی پیدا میشود که مجموعاً این احوال ده
گونه اند و عبارتند از : مراقبه ، قرب ، محبت ، عشق ،
خوف ، رجا ، انس ، اطمینان ، مشاهده و یقین. (۱)

شیخ ابوسعید ابی الخیر صوفی مشهور قرن چهارم
هجری ، این درجات را در جواب کسی که در همین زمینه از
وی پرسیده بود ، به گونه ای ترتیب و افاده کرده است که
میتوان مقامات و احوال ذیل را از گفتار او مفهوم دانست :
طلب ، توبه ، مجاهده ، تسلیم ، محبت ، یقین ، توحید ،
فنا و بقا . (۲)

۱ - دکتر علی اکبر سیاسی ، مبانی فلسفه ، تهران : انتشارات وزارت
آموزش و پرورش ، ۱۳۵۶ ، ص ۵۱۰

۲ - محمد بن منور ، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ->

شیخ فریدالدین عطار، ازین نرجات سیروسلوک به نامهای:
 طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و
 فنا، یاد می کند. (۱)

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، مشهور به ((شیخ
 اشراق)) در اثرشبه نام ((صغیر مرغ)) میگوید: قسم اول
 در مبادی و آن سه فصل است: فصل اول در تفضیل این علم،
 فصل دوم در آنچه اهل ((بدایا)) را ظاهر شده، فصل سوم در
 ((سکینه)). قسم دوم در ((مقاصد)) و آن سه فصل است: فصل اول
 در ((فنا))، فصل دوم در اینکه ((هرکه عالم تر، عارف
 تر بود))، فصل سوم در اثبات ((لذت بنده مرحق را)). (۲)

خواجه عبد الله انصاری معروف به پیر هرات، منارج
 اهل سلوک را، صد مقام دانسته —————

← ای سعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفیاء،
 تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۴ش، صص ۲۹۹-۳۰۰
 ۱ - فریدون جنیدی، کارنامه ابن سینا، تهران:
 انتشارات بنیاد نیشابور، ۱۳۶۰ش، ص ۶۶
 ۲ - همانجا، همان صفحه —————

اول آن مقام (توبه) (۱) و آخر آن مقام بقا است (۲)۰

نجم الدین رازی در ((مرصاد العباد)) راه سلوک عارفانه را دارای هشت مرحله طلب، تهذیب اخلاق (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا و تسلیم)، پدید آمدن احوال، شوق و اضطراب، عشق و محبت، مستی و حیرت، فنا و بقا و توحید معرفی کرده است (۳)۰

۱. بوتراب نخشی، یکی دیگر از عرفای بزرگ می‌گوید:
 ((سبب وصول به حق، هفده درجه است. ادنای آن ((اجابت))
 واعلای آن ((توکل)) است. (۴)

۱- شیخ الاسلام خواجه، عبدالله انصاری هروی، صد میدان، به تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل: انتشارات مطبوعات، ۱۳۴۱ش ص ۶

۲- همانجا، ص ۲۱۵ و نیز در همین زمینه مراجعه شود به:
 خواجه عبدالله، انصاری هروی، منازل السائرین، با شرح عبدالغفور، روان فرهادی، کابل: انتشارات بیهقی، ۱۳۵۸ش ص ۲۴ و ما بعد آن

۳- فریدون جنیدی، کارنامه ابن سینا - ص ۶۷

۴- همانجا، ص ۶۸

به همین گونه پیرامون تعداد و نام مقامات واحوال صوفیه و عرفا و محتوای منظور از آنها، سخنها، سلیقه ها و بحثهای تفصیلی فراوان وجود دارد، که ذکر آنها از حوصله این مقال ما خارج است . (۱) منظور نگارنده از ذکر مطالب جسته و گریخته بالا ، این بود تا تمهیداً آماده مطالعه و بحث در باره نظریه عرفانی ابن سینا در همین زمینه شده باشیم . پس ببینیم که شیخ ما درین خصوص چه میگوید.

تعریف ، مشخصات، مقامات و احوال عرفا از نظر ابن سینا :

با توجه به تاریخ تصوف در اسلام باید متذکر شویم که زندگی ابن سینا به طور عمده در دوران ((تدوین عرفان و تصوف)) سپری شد . شیخ الرئیس که پس از رسیدن به مقامات بزرگ دانش، منطق و فلسفه تا مقام ((فیلسوف)) را احراز کرده بود و به عرفان تمایل کرد ، می بایست بر علاوه آراء منطقی، علمی و فلسفی ، پیرامون احوال و مقامات و مشخصات

۱ - غرض مزید معلومات در همین زمینه مراجعه شود به :
دکتر قاسم غنی، تاریخ

اصناف پویندگان ((طریقت)) و سلوک عرفانی و جویندگان ((حق)) نیز سخن هایی تدوینی میداشت . شیخ این داعیه موردنظر را لبیک گفت و بنا بر آن ضمن انماط اخیر کتاب خود به نام ((الاشارات و التنبیهات)) زیر عنوان نمط نهم ((مقامات العارفین)) و رسالات عرفانی دیگر خود، در همین خصوص سخنان دقیق و سنجیده ای پیرامون تدوین عرفان گفته است، که این گفتار از زمان ابن سینا تاکنون از مراجع بسیار مهم در عرفان به شمار میرود.

عائزینجا در مقام بیان و بررسی نظرشیخ الرئیس پیرامون سلوک عرفانی، به طور عمده، به نمط نهم ((اشارات و تنبیهات)) او تکیه می کنیم و نیز پارهء مطالب دیگری از رسالات دیگر عرفانی او را که به موضوع چسپندگی داشته و یا به ویژه درباره مطالب عنوان شده، توضیح و افاده ای فراهم آورند، از نظر دور نمی داریم.

شیخ الرئیس پس از اینکه در نمط هشتم ((اشارات و تنبیهات)) زیر عنوان ((البهجت والسعادة)) از سرور و ابتهاجی که بر اثر کمالات مربوط به عموم موجودات است،

بحث میراند، در نمط نهم همین اثر زیر عنوان ((مقامات العارفین)) از احوال اهل کمال در نوع انسان و کیفیت ترقی آنان در مراتب سعادت و نیز در بارهٔ اموری که در تحصیل کمال بر آنان عارض میگردد و همچنین نسبت به منارج و مراحل کمال سخن میگوید.

این فصل (مقامات العارفین) به آن پیمانه دارای اهمیت است که امام فخر رازی در حالیکه از منتقدین شیخ نیز می باشد در باره ارزش آن میگوید:

((این فصل بهترین فصول کتاب ((اشارات)) می باشد. چه علوم صوفیه به ترتیبی درین فصل مرتب و منظم شده که قبل از شیخ الرئیس ابوعلی سینا سابقه‌ای نداشته و بعد ازوهم تاکنون کسی بدین پایه چیزی درین باره ننکاشته است . (۱)

۱ - ابن سینا، الاشارات والتنبیها (نمط نهم - مقامات العارفین) باشرح خواجه نصیرالدین طوسی و آراء امام فخررازی، ترجمه سیدنا ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات خاندانه نعمت الله، ۱۳۴۷ ش، ص ۸

به همه حال تمهیداً. شیخ ما متذکر می‌شود که: ((عرفا را مقامات و مدارجی است که خاص آنهاست. زندگانی و حیات آنها در دنیا، غیر از زندگانی و حیات دیگران است، در عین اینکه در زندان بدن اسیرند با سیروسلوک و تجرد روح به سوی عالم قدس راه می‌جویند.

عرفا را دو جنبه است: یکی خفیه و پنهانی و دیگری جنبه ظاهر و آشکار، کسانی که بدین امور وقوف ندارند، به انکار حالات عرفا می‌پردازند و کسانی که بدان آگاهی دارند، در وصف حالات عرفانی و سیروسلوک آنان راه اغراق می‌پیمایند و به آنها به دیده شگفتی و بزرگی مینگرند. ما درینجا آن را برای تبیین می‌کنیم.)) (۱)

ملاحظه می‌کنیم که بر خلاف شک و تردید های بسیاری از محققین دایر بر اینکه گویا شیخ داخل درنایره عرفان و تصوف نبوده است از جمله به گونه مثال در کتاب دوجلدی ((تاریخ فلسفه در جهان اسلامی)) تحقیق حنا الفاخوری و خلیل الجر می‌خوانیم: ((آنچه در کتاب اشارات آورده

چیزی جز تحلیل تصوف نیست (۱۰۰۰)) (۱)، همانگونه که در متن اشارات او که در بالا نقل شد، شیخ الرئیس از موقف یک شخص آگاه و داخل در دایره عرفان، اشخاص منکر حالات عرفانی را در زمره بیخبران قرار میدهد، چنانکه اغراق گویان سیروسلوک را نیز نمی پسندد. این مطلب از گفتار دیگر او که درین بحث ذکر خواهد نمودیم ثابت تر خواهد شد.

تعاریف و مشخصات زاهد، عابد و عارف:

ابن سینا به هدف افاده عرفان مورد نظر خویش و علی‌رغم آنچه در برخی از حلقه های صوفیانه پیرامون برتری زهد و عبادت نسبت به هر چیز دیگر سختهایی وجود داشته، ((عارف)) را نسبت به ((زاهد)) و ((عابد)) برتر می‌شمارد. به این مقصد نخست ((زاهد))، بعد((عابد)) و آنگاه ((عارف)) را تعریف مینماید تا بر پایه این تعاریف زمینه ذهنی پذیرش برتری ((عارف)) بر کته گوری های دیگر فراهم آید. مطلبی که خود بدان معتقد بوده است. به بینیم خود شیخ چه می‌گوید:

۱ - حناالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه

در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۴۹۸

((آن کس که از تعینات دنیوی و لذایذ و دلفریبی های آن روی بر تاید ((زاهد)) خوانده می شود. آن کس که در انجام عبادات (نماز، روزه و اقسام دیگر عبادات) مواظبت و مداومت دارد، ((عابد)) خوانده می شود.

و آنکس که با قوه تفکر در عالم قدس تصرف مداوم دارد، بدین منظور که دل و قلبش آماده پذیرش انوار الهی شود، ((عارف)) نام دارد. (۱)

ابن سینا به دنبال این تعریفات، زیر عنوان (تنبيه) دیدگاه خود را از مشخصات سه کته گوری بالا روشن می کند:

((زهد نزد کسی که عارف نیست به مثابه یک نوع معامله و نادوستد است بدین وجه که از تعلقات و تعینات دنیوی بدان جهت چشم می پوشد. آنها را می فروشد تا متاع آخرت را بخرد، ولی زهد به نظر عارف بدین منظور است

۱ - ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط نهم - مقامات العارفين) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و آراء امام فخر رازی

که ضمیر خود را منزّه ساخته و از آنچه که دل و قلب او را ازاشتغال به ((حق)) باز میدارد پرهیز کند و زهد عارف عبارتست از بی اعتنائی و استغنا و روی بر گردانی از همه چیز جز ((ذات حق)) .

عبادت هم نزد کسی که عارف نیست نیز به منزلهٔ یک نوع معامله و داد و ستد است که عملی به قصد دریافت اجرتی انجام میدهد. چنین کسی نرین دنیا بدان سبب عبادت میکند که اجرت آن را در آخرت به صورت پاداش و ثواب دریافت نماید، ولی عبادت در نظر عارف به مانند ریاضتی است که با اهتمام و توسل به آن، قوای وهمیه و ((متخیله)) را از آستانهٔ خود خواهی و غرور منعطف و به درگاه حق آشنا سازد تا به هنگام طلب ((جلوات حق)) از قبول سرپیچی نکنند.

عبادت دل را به قبول انوار فروزان الهی مصفا ساخته و تبعیت قوای سرکش را از قوای باطنی، عادت و ملکه مینماید تا هرگاه ضمیر و دل اراده کرد مطلع انوار حق قرارگیرد، قوای سرکش نفسانی نه تنها مزاحم او نباشد، بلکه

درین سیر، ضمیر پاک را مشایعت کرده و در سلوک عالم قدس
ازو متابعت نمایند.)) (۱)

خواجه نصیرالدین طوسی ضمن شرح مقاصد شیخ الرئیس
از گفتار بالا، می نویسد: ((چون شیخ به ذکر عبادت، زهد
و عرفان و جمع شدن این سه به وجوه سه گانه اشارت فرمود، اینک اراده
آن دارد که غرض و مقصود عارف و غیر آن را (کسی که عارف
نیست) از زهد و عبادت بر حسب اختلاف اعمال و نیت آنان
باز گوید، لذا متذکر میشود که زهد و عبادت در نظر کسی
که عارف نیست مانند معامله کردن و داد و ستد است .
زاهدی که عارف نباشد، عملش به مانند پیشه وران و معامله
گران است که متاعی را به متاع دیگر مبادله میکنند و
عابدی که عارف نبود عملش مشابه مزدورانی است که به
آرزوی دریافت و اجرت کاری را انجام میدهند.

هرچند کار پیشه ور و عمل مزدور باهم اختلاف دارد،
ولی مقصد و نیت آنان در اخذ اجرومزد یکسان است. اما زهد
عارف بدین منظور است که پیوسته متوجه حق بوده و از ما سوای او روی پر-

گردانیده است. زهد برای او نوعی پاکی ضمیر است تا او را از آنچه به غیر حق مشغول میسازد باز دارد و در حالتی که به حق مشغول است، جز او به هر چیز دیگری اعتنا است و به همه چیز به دیده تحقیر می‌نگرد.

عبادت عارف نوعی ریاضت است، ریاضتی که قوای شهوی و غضبی و خیالی و وهمی را از عوالم جسمانی باز داشته آنها را متوجه به عالم بالا نماید تا نفس را به هنگام سیر عالم قدس عادت دهد تا در همراهی و همقدمی با او به معارضه برخواسته و در حالت مشاهده و تفکر مزاحم او نشوند و نیز نیت و قصد عارف از عبادت این است که عقل را از قید شوائب مستخلص سازد تا تمام قوای نفسانی تحت الشعاع عقل در آمده و در مقام توجه و سیر به سوی عالم علوی در سلک و پیروی او در آیند ((۱))

شبهه این رویکرد عرفانی شیخ الرئیس را در ارتباط به اهداف و محتوای عبادت عارف، در آثار دیگر عرفانی او نیز می‌یابیم، به گونه‌ای مثال در رساله ((اسرار الصلوه))، شیخ پس از اینکه ((نمار)) را به ((ظاهری)) و ((باطنی))

تقسیم میکند ، می نویسد : ((... اما قسم دوم از نماز که آن نماز باطنی حقیقی است عبارتست از مشاهده نمونن حقتعالی به قلب صافی و نفس مجرد خالی از عیوب و آرزو های حیوانی. زیرا که این قسم از نماز به رویه و روش آن اعداد معینه و ارکان حسیه نیست، بلکه به روش خاطر صافی و توجه روحانی است ، چه بسا بجا آورنده این نوع از نماز به واسطه آن توجه باطنی کامل نسبت به حقتعالی اصلا ملتفت و متوجه به اعداد ظاهری آن نباشد ، زیرا ((وجه)) عقلانی است نه جسمانی و توجه باطنی است نه ظاهری . فرمایش رسول اکرم ((المصلی یناجی ربه)) راجع به همین قسم از نماز است ، زیرا شخص عاقل عالم میدانند که مناجات با پروردگار با اعضای ظاهری و زبان ظاهری ممکن نیست . (۱)

و در جای دیگر از همین رساله می گوید: ((... پس حقیقت نماز علم داشتن به وجود واجب الوجود و تنزیه

ذات مقدس و صفات اوست بر وجه خلوص نیست (۱۰۰۰)) (۱)

چنانکه در بحث ((مشخصات عرفان ابن سینا)) اشاره کردیم عرفان شیخ از افراط و تفریط بر کنار و روحیه اعتدال در همه ای ابعاد آن به ملاحظه میرسد. به طوری که میدانیم برخی از عرفا و صوفیه در تاکید عبادت و زهد به آن پیمانه اغراق دارند که نتیجه عملی تصوف مورد نظر آنها ، به ترک مطلق امور دنیوی و حتی ترک معاشرت با فامیل و جامعه نیز منجر میشود ، ولی شیخ الرئيس این رویه را نمی پسندد و در عرفان خود اعتدال را از دست نمینهد ، او به هدف افاده این مطلب و بیان مشخصه عبادت عارف میگوید: ((چون ممکن نیست که انسان به تنهایی و بدون همکاری هموعان خود امور معاش و حیات را جز با معاوضه و مبادله انجام دهد، لذا هر فرد پیشه و کاری را برای رفاه حال خود و دیگران انجام میدهد، زیرا اگر هرکسی بخواهد تعهد انجام اتمام همه امور و احتیاجات را بنماید، خود به تنهایی از

عهده بر نخواهد آمد و اگر چنین امری محال نباشد بسیار دشوار است. پس ضرور و واجب است که در بین مردم در داد و ستد ها ، قرار داد، قانون و عدالتی وجود داشته باشد؛ این عدالت را باید شریعت حفظ کند و شارع آن را بر قرار نماید؛ شاعری که به واسطه امتیازاتی استحقاق اطاعت دارد و او دارای نشانه های است که دلالت میکند که از جانب خداوند برای ارشاد خلق برگزیده شده است .

بخاطر نظام اجتماع است که برای گناهکار عقاب و برای نیکوکارثوابی در پیشگاه خداوند توانای خبیر ملحوظ باشد و علاوه بر این شناسایی و معرفت به مقنن (پیغمبر) و جزا دهنده (الله) شایسته و غرض است . این معرفت و شناسایی باید مستمر و مداوم باشد. پس برای مردم عباداتی فرض است تا پیوسته به خالق و معبود متذکر باشند و این یاد آوری مکرر و مستمر برای دعوت مردم به عدالت ثابت و پایداری که برای زندگانی نوع لازم است باید تاکید و توصیه شود.

انجام فرایض و عبادات علاوه از نفع دنیا ، اجر آخرت

نیز دارد و برای عرفا انجام عبادات سود و منفعتی ندارد که مختص آنها است. و عبارت از این است که وجه عمل و سیر آنها معطوف به عالم روحانی و الهی میگردد.

بنا بر این به ((حکمت توجه کن و آنگاه به رحمت الهی عنایت نما، تا آستان الهی رانرک کنی و از عجایب آن درشگفت آیی، پس به پا خیز و استقامت بورز.)) (۱)

سپس شیخ الرئيس پیرامون ویژگی های عارف و اهداف عبادت او می نویسد: ((عارف جويا و طالب حق است و جز او به چیز دیگر ارادت نمی ورزد و امر دیگری غیر از حق در عرفان و معرفت او مؤثر نیست. عبادت عارف بدان سبب است که فقط حق را مستحق عبادت میداند و عبادت را شریف و مستحسن میندارد. عبادت عارف از بیم و امید نیست و اگر شوق به بهشت و بیم از نوزخ هم نداشته باشد، این بیم و امید ((محرک)) او است؛ نه ((مقصد)) او. از نظر عارف خدا واسطه ای نیست که با توسل به او، به بهشت راه یابد،

۱ - ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (نمط نهم - مقامات

بلکه مطلوب او غیر ازین است و مطلوب فقط ((حق)) است. (۱)

و ضمن افاده کنایی و بر سبیل تعریض انتقادی، به علل اشتباه آن عده از صوفیه و عرفا که ((هدف)) را ((وسیله)) قرار داده اند میگوید: ((کسی که حق را واسطه و وسیله رسیدن می پندارد، از یک نظر بینوا و قابل ترحم است، زیرا لذت بهجت را نچشیده است و شناسایی لذات محدود و ناقص او را به خود مشغول واز لذایذ بالاتر بیخبر و غافل گذارده است؛ نسبت این قبیل اشخاص را به عرفا، میتوان به مثابه نسبت کودکان با افراد سالخورده و مجرب دانست. کودکان از امور خیر و نیکی که افراد بالغ و برومند به آنها گرایش دارند، غافلند و فقط به بازیها و سرگرمیهای که به نظر شان پسندیده است، اکتفا میکنند و ازینکه افراد مجرب و سالخورده از آنچه که مطلوب آنان است، روی گردانده و به دیگر چیز ها دل سپرده اند و زندگی را جدی تلقی میکنند با تعجب و شگفتی مینگرند.

کسانیکه چشم بصیرت شان از درک سرور و بهجت الهی

بی‌نصیب و کور باشد، دستهای شان را کورمال کورمال ، در پیرامون خود، به سوی لذات کاذب دراز میکنند و گویی امور دنیوی را از آن جهت ترک می‌گویند تا در آخرت چند برابر آن را دریافت کنند ؛ چنین کسانی عبادت خداوند متعال را به آن سبب بجا می‌آورند تا در آخرت رستگار و کامیاب شوند و در روز رستاخیز به آرزوی رسیدن به خوراکیهای لذیذ و آشامیدنی های گوارا و دست یافتن به مهریای زیبا ، سراز خاک بر می‌دارند.

چنانچه پرده از روی کارشان برداشته شود و سر ضمیرشان عیان گردد ، می بینیم که هدف آنان در دنیا و آخرت یک چیز است و آن شکمبارگی و لذایذ مربوط به امور جنسی می باشد.

اما کسی که دیدگانش به هدایت عالم قدس بینا شده و در طریق ایثار گام می‌نهد، لذت و بهجت حق را دریافت و به سوی معبود روی میکند و ازینکه راه راست را برگزیده سپاسگزار و شاکر است، ولی آن مردم بینوایی که وصف آنها گذشت ، آنچه را که با ریاضت خواسته اند ، بدانگونه که

به آنها وعده داده شده، در می یابند.)) (۱)

از آنچه پیرامون اوصاف، اهداف و مشخصات زاهد، عابد و عارف از زبان شیخ در بالا تذکر دادیم، به خوبی واضح میگرد که این سینا عرفان نوع عامیانه و عنعنوی متعارف را نمی پسندد، چنان زاهد و عابدی را که حق را به خاطر منافع اخروی خودش میخواهد، تقبیح میکند و تنها عارف را که از نظر او به خاطر حق، ((حق)) را میخواند و آن را میطلبد، مورد ستایش و در خور مقام منبع عرفانی میدانند.

کنون ببینیم شیخ ما در طی سفر طولانی عرفان چه سیرو سلوکی را پیشروی عارف میگذارد.

مراحل سیرو سلوک (مقامات و احوال عرفا) :

شیخ الرئيس پس ذکر تعاریف و مقاصد عرفا به ذکر حالاتی که به اتصال سالک به مقام قدس می انجامد، می پردازد و سوانح و حالاتی را که در منازل و مراحل سیروسلوک

عارف به نام ((اراده)) خوانده میشود و این اراده برای شخص
 بینا دل (مستبصر) با یقین استدلالی و یا اعتقاد ایمانی موجب
 آرامش (سکون) نفس می گردد و شوق و رغبت برای چنگ زدن
 به عروۃ الوثقای حقیقت پدید می آورد و ضمیر عارف را تا
 آنجا به سوی عالم قدس میکشاند که روح او با آن عالم اتصال
 می یابد، مانامی که سالک دارای این حالت است
 ((میرد)) خوانده میشود. ((

((چون عارف بدین پایه رسید، نیازمند ((ریاضت))
 می باشد و مراد از ریاضت سه چیز است : اول بر کنار داشتن
 عارف از آنچه او را از طریق حق باز میدارد.
 دوم - ریاضت باید ((نفس اماره)) را مطیع ((نفس
 مطمئنه)) سازد تا قوای خیالی و وهمی را تبدیل به قوای
 مناسی سازد که شایسته عالم قدس بوده و آن قوا را از گرایش
 به امور پست باز دارد. سوم - ریاضت باید ضمیر و دل را پاک
 و منزه سازد تا تنبه و آگاهی حاصل آید.

به غرض اول از ریاضت (بر کناری نفس از آنچه عارف
 را از طریق حق باز میدارد) زهد، به معنای حقیقی کمک میکند.

در غرض دوم از ریاضت (اطاعت نفس اماره از مطمئنه)
چند امر دخیل است ، بدین شرح : عبادتی که مقرون به تفکر
باشد - الحان موزونی که با کلام توأم شود تا وجه قبول کلام
را از پرتو الحان فراهم آورد - کلام گوینده پاک طبیعی
که با عبارتی بلیغ و نغمه ای دلنشین و اسلوبی شیوا ادا
شود.

به غرض سوم از ریاضت (پاک و منزه ساختن ضمیر)
فکر لطیف و عشق پاکی که از سیرت معشوق سرچشمه میگیرد
و شائبه تسلط شهوت و غضب مشاهده نشود، کم—
میکنند . (۱)

مراد از ریاضتی که شیخ پیرامون آن سخن میگوید، در
واقع شامل همه ای اعمال و کرداری است که سالک را برای
رسیدن به ((کمال حقیقی)) مساعدت میکند؛ ((کمال حقیقی))
که منجر به حصول امر وجودی یعنی ((استعداد)) میشود
و این امر زمانی فراهم می آید که موانع در ((طریقت)) از بیان
برداشته شود. این موانع چنانکه شیخ بدانها تماس گرفته
خارجی و یا داخلی می باشد، ازینرو در ریاضت مستلزم آنست

تا نخست موانع خارجی رفع گردد و آنگاه برای رفع موانع داخلی نفس اماره تحت اطاعت نفس مطمئنه در آید سپس این زمینه مساعد میشود تا ضمیر تلطیف شود تا استعداد میل به کمال را پیدا نماید.

ابن سینا به دنبال صحبت از ((ارادت)) و ((ریاضت)) می نویسد: ((چون ریاضت و ارادت سالک به حد معینی رسید برای او حالات خلسه ای پیدا میشود که از پرتو انوار حق کسب لذت میکند.

این حالات و خلّسات مانند برقی میدرخشد و خاموش میشود و به زعم عرفا این حالات و خلّسات به ((وقت - اوقات)) اصطلاح شده است . ((وقت)) شامل دو سرور و وجناست ، یکی وجد قبل از پیدایش خلسه و دیگری بعد از آن ، چنانکه سالک در ریاضت مداومت دهد، این حالات ((اوقات)) بیشتر به او دست میدهد.))

چون سالک در سیر معنوی فرو رفت این حالت ((وقت))، بدون ریاضت هم به او دست میدهد ، هر چیز را که می بیند از مشاهده آن شیء به سوی آستان قدس متوجه میگردد

و به زودی حالتی بر او عارض میشود که حق را در همه چیز مشاهده میکند و بر هرچه نظر کند سیمای او را می بیند.

((چه بسا در این مقام چون این حالت)) وقت ((بر عارف مستولی شود او را از آرامش و وقار باز دارد و همنشین او متوجه حالت بیخبری او شده از وضع وحالش وحشت و ترس پیدا کند. چون ریاضت ادامه پیدا کند، عارف از ظهور این حالت لرزش و هراسی پیدا میکند و بروز این حالت را کتمان مینماید.))

((عارف چون بدین مقام رسید، قرار و آرام و سکون می یابد و حالت خلوص به او روی می آورد و در پرتوی فروزان چون شهاب ثاقب در ضمیر او می تابد و معرفت ثابت و پایداری پیدا میکند و گویی همدمی ثابت قدم دارد و از شناسایی او به سرور و بهجت در می آید، ولی به محض اینکه از این حالت خلوص و تجرد بازگشت نمود و پرتو حـق چون شهاب ثاقب از دیدگاهش نور گردید بر ایـن ماجـرا تأسـف می خورد

و حیران می ماند.)) (۱)

((چون عارف بدین مقام برسد آثار اتصال در او ظاهر میشود و اگر در این مقامات متزلزل شد، آثار اتصال در او کم میشود و حالت عارف در جمع به مثابه غایبی است که ظاهراً حاضر باشد، گویی در اینحالت عارف در میان جمع و دلش جای دیگر است و مانند مسافری است که مقیم و بیحرکت می ماند.))

((عارف چون در سیر پیشرفت ، چنان حالت اتصال به آسانی برایش فراهم می آید که هروقت اراده کند و میل داشته میتواند به اتصال و وصال دست یابد.))

((چون عارف به این درجه برسد ، عنان اختیارش را از دست میدهد و به هرچه نظر میکند سیمای یار را می بیند و چون توجهی به امور ظاهری ندارد از عالم ظاهر به سوی عالم حقیقت عروج میکند و در آنجا قرار و سکون می یابد ولی خلقی و گروهی از مردم بیخبر و غافل و نا آشنا گرد

او حلقه میزنند...))

هرگاه عارف در نیل به کمال در ریاضت اصرار بورزد ضمیر او چون آئینهء شفاف و صیقلی میشود که در مقابل و برابر جلوات حق و انوارالهی قرار گرفته و ذات اعلی در آن منقوش میشود و عارف در پرتو آن تجلی به سرور در می آید و توجه اوار یکطرف به جانب حق و از جانب دیگر به نفس معطوف است و این توجه عارف را در تردید مینارد...))

((عارف بجایی میرسد که نفس خود را فراموش میکند و به توجه و ملاحظه عالم قدس میپردازد و چنانچه به نفس هم توجهی نداشته باشد، این توجه بدان سبب نیست که نفس زینت و کمالی پیدا کرده ، زیرا توجه به کمالات نفس موجب غرور و خودخواهی است ، بلکه توجه عارف به نفس ، سطحی و ساده است . اینجا است که عارف شایستگی و استحقاق وصال را دارد...)) (۱)

چنانکه محقق طوسی ضمن تصنیف مراحل سلوک از نظر شیخ الرئیس در پایان مطالب فوق الذکر، تذکار داده ، میتوان مراحل سلوک عرفانی شیخ را پس از انجام مقدمات آن که — ابن سینا به نام دوران ((اراده)) و ((ریاضت)) می نامد، به مراحل ذیل مختصراً فهرست نمود:

۱- مرحله آغاز سلوک :

- الف - مرحله طلایهٔ اتصال که ((وقت)) نامیده میشود.
- ب - مرحله اتصال که بدون ریاضت هم حاصل میشود.
- ج - مرحله نهایی اتصال که در آن تزلزل و خوف زایل میشود.

۲ - مرحله وسطایی سلوک:

- الف - مرحله ایست که مداومت واز دیاد اتصال ((وقت)) مبدل به، ((سکیه)) میشود.
- ب - مرحله ایست که بر اثر ازدیاد اتصال، آثار وصول و عدم وصول برخورد عارف مشتبّه میگردد.
- ج - درین مرحله ازدیاد اتصال به جایی میرسد که

هر زمان عارف میل کند حالت اتصال برایش حاصل میگردد.

۳ - مرحله پایانی سلوک :

الف - حالت اتصال و وصال بدون اراده و میل عارف

دست می دهد.

ب - اتصال بدون ریاضت نصیب میگردد.

ج - شدت اتصال به حدی میرسد که نفس فراموشی میگردد

و توجه و ملاحظه نفس به غیر نیست^(۱).

ولی باید دانست که این اتصال به معنی ، حلول ،

اتحاد عاقل و معقول و وحدت الوجودی نیست ، بلکه منظور از

آن افانده مراحل انکشافی عرفان و تصوف از نظر شیخ است،

زیرا خود شیخ در جای دیگری از نمط نهم (مقامات

العارفین) میگوید :

((عرفان سیری است که برای مرید صادق از تفریق ،

نقض ، ترک و رفض و توجه به جمع آغاز می شود و به وصال

احد ختم میگردد. این سیر در ((آستان وحدت)) متوقف میشود^(۲)))

۱ - همانجا ، ص ۴۸

۲ - همانجا ، ص ۵۰

چنانکه ملاحظه مینماییم با وصف ذکر ((وصال احد)) هنوز هم درجهء قرب و اتصال به معنی ((آستانه وحدت)) است نه خود وحدت و نه اتصال به معنی یکی شدن عارف و معروف یا عاقل و معقول و در اباحت گذشته نیز یاد آور شدیم که عرفان شیخ از افراط به حد عقیده به حلول و اتصال به پیمانه وحدت وجود کاملاً به دور است ، خود ابن سینا چنین ظنی را از عرفان خود برچیده است چنانکه میگوید: ((خداوند همچون شریعه ای نیست که هرکس بر آستان او بگذرد و بزرگتر از آنست که هرکس اراده کرد، بتواند به او دست یازد و به وصال او برسد ، خداوند، اجل از آن است که هرکس به مقام ربوبیت و الوهیت او وقوف یابد...)) (۱)

بر علاوه آنچه از ملاحظه نمط نهم (مقامات العارفین) ((اشارات و تنبیهات)) پیرامون سلوک عارفانه از نظر شیخ الرئيس گفته آمدیم، در آثار عرفانی دیگر شیخ نیز سخنهای به یادگار مانده که حاوی مراتب و مراحل سلوک عرفانی از

نظر شیخ ما است . از جمله در رسالهٔ کوچک او به نام
 ((ترغیب بردعا)) میخوانیم: ((هر آن کس که بخواهد خود
 را در عناد اولیاء به شمار آرد و از جملهٔ واصلین به حق
 گردد، باید قد مردانگی را علم نماید و دامن همت بر کمر
 زند و خود را به اسماء حق تعالی مسلح و مجهز کند تا
 به واسطهٔ آن نام نامی و اسم گرامی او قادر بر قلع
 هواجس و قمع و ساوس نفسانی و خیالات شیطانی گردد و قلب
 خود را به اوراد و اذکار روشن نماید و از خواب غفلت بیدار
 کند ، باید ابتداء غلبه دهد تفکر نمودن در آلاء و نعماء
 حق را بر اذکار و اوراد ، زیرا که گفتن اذکار فقط ، غالباً
 از عادات و اخلاق مردمان دروغگو و کم مایه است و زمانی
 هم مسلط کرده اند ذکر را برفکر به جهت از میان بردن
 آن خیالات وارده در قلب را، مرتبهٔ سوم که برتر از مراتب
 مذکوره است آن است که از این هر دو مرتبه اعراض کند
 و تبری جوید و به واسطهٔ توبه و انابه متوجه پروردگار
 عالمیان گردد. این مراتب مذکوره را خدایتعالی درین آیه
 شریفه ((والذین جاهدوا انفسهم سبلنا وان الله

لمع المحسنين)) (۱) بیان فرموده است.

بلی شخصی سالک به سوی حق، باید این نکته را بداند که خواندن اذکار و اوراد ، باعث نجات و رسیدن به درجات او نخواهد شد و او را از علایق مادی و اموردنیوی خلاص نمیکند تا آنکه نفس اماره را زمام و مهار نکند و حواس ظاهره و باطنه را از شهوات و رفتار زشت محفوظ ندارد و از هواجس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز لازم نشمرد و باطن خود را مصفا و مزین ننماید و از غیر حق دوری نجوید و قلب خویش را از خار و خاشاک معاصی تطهیر و پاکیزه نکند مهبط انوار الهی و فیوضات نامتناهی حق واقع نمی‌گردد. هرگاه جامع این شرایط شد و مقام ((تخلیه)) از ثانیل برای او دست داد، آن وقت اذکار و اوراد منفعت می‌دهد و در قلب او ریشه میدواند و از عالم غیب به او مدد میرسد و قایز میشود به قول خدایتعالی که فرمود ((لنهدينهم سبلنا)) .

پس از اینکه سالک الی الله به این مقام رسید و دارای این مرتبه گردید و از رعایت و نصرت اسماء به حق به مقام ((ان الله لمع المحسنين)) قایز شد، داخل میشود در حرز

و حراست حضرت حق جلت عظمته .

اکنون معلوم شد که هریک از اعضای بدن راجه‌ای است که باید به وظیفه خود عمل نماید و برای رسیدن به مقام مطلوب کوشش کند . مجاهدت زبان به گفتن اذکار است که نخستین مرتبه سالک است و مجاهدت قلب مراقبت نمودن در ذکر و التفات به معانی آن . پس از اینکه مستغرق در اوراد و اذکار شد و قلبش به انوار الهی روشن گردید، آن وقت است که دارای مرتبه مشاهده می‌شود و حقایق موجودات را به چشم بصیرت می بیند و زبانش به کلام ((الوکشف الغطاء...)) (۱) گویا می‌گردد.

با آنکه در مطالب بالا ، شیخ الرئیس به هدف بیان ارزش نقدی - عرفانی اذکار و اوراد ، انشاء کلام کرده است ملاحظه میکنیم که به گونه مختصر به مراحل سلوک عرفانی به طور کلی تماس گرفته و طی آن از مراحل ((تفکر در آلاء و نعماء حق))، «اذکار و اوراد»، ((تبری و اعراض))،

۱ - سوره العنکبوت ، آیه ۶۹

۲ - ابن سینا ، رساله ترغیب بردعا ، ص ص ۱ - ۳

((تو و انابه)) ، ((خلاصی از علایق مادی)) ، ((مهار کردن نفس اماره)) ، ((حفظ حواس ظاهره و باطنه از شهوات و رفتار زشت)) ، ((تصفیه باطن)) ، ((پرهیز از خیالات شیطانی)) ، ((نوری از غیر حق)) ، ((تطهر قلب از معاصی)) ، ((مراقبت)) ، ((انوار الهی)) ، ((مشاهده)) و غیره که با توجه به ترمینولوژی سلوک عرفانی واژه های مهم سلوکی در عرفان و تصوف است، سخن به میان آورده است .

همچنان ابن سینا در ((رساله تحفه)) می نویسد:
 ((... بطور کلی آنچه با زمیبارد نفس را از رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی و دریافت کمال ذاتی ، همانا متابعت کردن از قوایی است که فاسد کننده و ضرر رساننده به اوست... که مانع ارتفاع و حاجب رسیدن به
 ((مقامات)) وی است)) (۱)

((... پس وقتی که نفس از جمیع امور مضاده رهایی یافت و به خلوص نیت خود آگاه گردید و از امور بدنی —————

اعراض کرد، آن وقت ، آن خلوص نیت و صفای باطن موکد میگرد و برای قلع نمودن امور راجع بدن، قوی تر میشود، این حالت تجرد و اشتیاق به مبدع قدیم به دست نمی آید و هلکه نمی‌گردد، مگر به واسطه تحمل، بر مشقات و ((ریاضت بدنیه)) و بجا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز ، روزه و رفتن به اماکن مشرفه و خواندن او را و اذکار وارده .

زمانی که نفس متمهد حالات مذکوره شد و از مقام قوه به سرحد فعلیت رسید و همیشه اوقات مشتاق به سوی حق شد و آنچه که نافع به حال او ست ، و متنفر گردید از آنچه که منافی با طبع اوست ، درین وقت مشاکلت پیدا میکند با ملایک منبره در زمین و صلاحیت دارد برای مصاحبت با آن ملایکه ...)) (۱)

پس وصول به این مرتبه ، هرگاه برای آن نفس زکیه ظاهر شود آنچه را که در ذات اوست و تصدیق بنماید به

امور غریبه و اطلاع حاصل کند بر جزئیات ، پدید می آید برای
او چگونگی و حی و الهام ، چه در خواب باشد و یا در بیداری
(۰۰۰) ((۱)

به همین ترتیب پاره مراحل سلوک عرفانی را در یکی
از اشعار فارسی منسوب به ابن‌سینا نیز می توانیم ملاحظه
کنیم :

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کـرد

نشاط عیش به دار بقا توانی کرد

و گریه آه ریاضت بر آوری نفسی

همه کنورت دلها صفا توانی کرد

ز منزلات هوس گر برون نهی گامی

نزول در حرم کبریا توانی کرد

و گر زهستی خود بگزینی یقین میدان

که عرش و فرش و ملک زیر پا تو آنگرد

ولیکن این عمل رهروان چالاکست

تو نازنین جهانی کجاست توانی کرد

نه دست و پای امل را فرو توانی بست

نه رنگ و بوی جهان را رها توانی کرد

چو بو علی ببر از خلق و گوشه بگزین

مگر که خوی دل از خلق وا توانی کرد

هر چند این غزل عرفانی در مجموعه ها و تذکره ها منسوب به ابن سینا است ، ولی نگارنده با توجه به مشخصات عرفان نظری ابن سینا و همچنان با توجه به جزئیات سوانح زندگی او نمیتواند باور کند که چنین متنی از خود شیخ باشد، به ویژه اینکه درین غزل بریدن از خلق در زمره سلوک عملی عرفان به شیخ نسبت داده شده است . در حالیکه چنین عملکردی رانمی توان به آسانی برای شیخ الرئیس نسبت داد.

به همه حال در فرجام این بحث ملاحظه کنیم که شیخ الرئیس رویه عملی و اخلاقی عرفا را در زندگی و نموداری آن را برای دیگران ، دارای چه اوصافی میداند.

۱ - دکتر ذبیح الله صفا ، جشن نامه ابن سینا

نموداری از پاره ای اوصاف اخلاقی عرفا به نزدیگران:

اگرچه بیان اوصاف نمودار شده عرفا که جنبه بررسی اخلاقی آنها از جانب دیگران مطرح بحث باشد، اصولاً شامل سلوک عرفانی نیست. زیرا منظور از سلوک عرفانی، همان تطبیق برنامه تلاش عارف به جانب هدف (رسیدن به حق) است ولی از آنجا که همین عارف در جامعه انسانی زیست میکند، خواهی نخواهی بایست دارای اوصاف اخلاقی باشد که باملاحظه آن از جانب دیگران، زمینه معرفت او را به عنوان عارف نیز میسر کند و یا بدون در نظر داشت این هدف، علی القاعده دانسته شود که عارف چگونه روش و رحیه ای در برابر دیگران دارد، شیخ الرئیس همین نکته را هم در نظر گرفته و پیرامون اوصاف نموداری عارف می گوید: ((عارف گشاده رو و متبسم است، از راه فروتنی و تواضع بر خورده سالان، همان گونه احترام میگذارد که بزرگ سالان را و با مردم عادی و گمنام همان قدر گشاده رو است که با افراد ممتاز و مشهور. چرا عارف چنین نباشد؟ چه به حق خشنود و قرحناک و به همه چیز خرم و شادمان است و به جهان خرم از آن است

که جهان خرم از او است ، همه چیز را در حق می بیند و چرا
به همه به یک نظر ننگرد ؟ زیرا همه چیز و همه کس
را در مقام رحمت الهی مساوی میدانند و اعتقاد دارد که همه
کس از دریای بیکران فیض بخش الهی یکسان استحقاق استفاضه
دارند و بر این خوان نعمت ، دشمن و دوست تفاوتی ندارند ،
منتها گروهی به امور بیهوده و باطل پرداخته و ازین افاضه بی نصیب
ماندند.)) (۱)

((عارف به تجسس و کسب خبر اهتمام نمیورزد با مشاهده امر
منکر و ناگوار خشمگین نمی شود ، بلکه برعکس عفو و بخشش
میکند ، زیرا به اسرار الهی و سرنوشت آشنا و بینا است .
چون بخواهد امر به معروف کند ، به ملایمت و نرمی نصیحت
و پندگوید ، نه همچون کسانی که به درستی و شدت به ملامت
و سرزنش می پردازند . اگر انجام امری به نظر عارف با ارزش
آید با همت و مسرت بدان اقدام میکند و مقصودش از انجام
آن امر ، امور دنیوی نیست و به

۱ - ابن سینا . الاشارات و التهنیات ، (نمط نهم - مقامات

آن سبب به کار خیر همت می‌گمارد تا مبدا به آن عمل نا-
 اهل و نا آشنا دست یازد.)) (۱)

((عارف شجاع است و چرا نباشد ؟ چه او از مرگ پروا
 وهراسی ندارد. عارف بخشنده است و چرا نباشد؟ چه او علاقه-
 ای به مال دنیا ندارد. عارف عفو کننده و اهل اغماض است
 و چرا نباشد؟ چه روح او بزرگتر از آن است که درمقابل شر
 و بدی که از دیگران می بیند به معامله به مثل پرداخته و
 روح خود را خفیف و خوار کند . عارف کینه را فراموش میکند
 و چرا چنین نباشد؟ چه فکر او به حق مشغول است و از
 امور دیگر، غافل .)) (۲)

عرفا از لحاظ همت بایکدیگر اختلاف دارند و این اختلاف
 ناشی از ((خواطر)) (۳) می باشد و مبتنی بر محرکات و علل
 عبرت آموزی است که برای آنها حاصل میشود . چه بسا که
 تشنگستی و غنا برای عارف بی تفاوت و علی السویه است،
 بلکه فقر را بر غنا ترجیح میدهد و چه بسا که بوییدنی های
 تند و زننده با بوهای خوب و ممطر درشامه اش یکسان است،

۱- همانجا ، ص ۵۶

۲- همانجا ، ص ۵۷

۳- ((خواطر)) اصطلاحی است عرفانی و منظور از آن چیزهای است
 که به ذهن عارف فرا می رسند.

بلکه گاهی بوهای بد را بر بوی خوب رجحان میدهد و این بدان سبب است که عارف جز حق، همه چیز را که به ذهنش بطور کند، ناچیز می انگارد و تحقیر می نماید، چنانچه عارف به زینت و تجمل و زیور تمایل و کششی پیدا نکند زیباتر و ارجمندتر هرچیز را بر میگزیند و از امور پست و ناقص نفرت دارد و اعتبار و ارجی برای آنها قابل نیست. بر هرچه نظر افکند زیبایی و حسن و لطف و جمال آن را مینگرد و از عیب هرچیز غفلت می ورزد و زیبایی و جمال هرچیز را با سبب مورد توجه قرار میدهد که از عنایت الهی بهره مندی دارد و در مقابل زیبایی ها به اعجاز درمی آید و به آنها پای بند و علاقه مند میشود (۱)

محتوای آنچه در بالا از گفتار شیخ الرئیس در مورد توصیف رویه عملی نمودار شده عرفانه نزد مردم، نقل شد، خود بیانگر وجود ذوق درونی شیخ به عرفان و در واقع تحسین کردار و اعمال مستحسن و مورد نظر خود شیخ است که آن

۱ - ابن سینا، الاشارات والتشبيهات

را از سجایای ((عارف)) میداند. و این خود دلیل میلان
و گرایش و جذبۀ شیخ به عرفان و توصیف او از شخصیت
های متصــــف به عرفان است.

فصل نهم

عرفان رمزی - تمثیلی ابن سینا

چنانکه میدانیم یکی از نمودارهای برجستهٔ میتودیک عرفان و تصوف^{۱۴} برد روش رمزی در افادهٔ مطالب عرفانی است .

از نظر نگارنده پیرامون چرایی کار برد این روش میتوان به طور عمده دو دلیل را مؤثر شمرد: یکی اینکه آنچه عارف

می‌خواهد از دنیای آرمانی خود تصویر و تقریر کند، آن قدر بلندپروازانه است که نمی‌شود آن را ضمن واژه‌های مروج و شناخته شده افاده کند. گویی واژه‌های شناخته شده کم ظرف و ناتوان و عاجز از احتوا و تصویر و بیان آرمانهای عارفند. به این توضیح که دانسته شدگی‌های عارف به آن پیمانه بالا و دور از فهم و غریب از درک دیگران است که نمیشود با الفاظ متداول در زبانهای رایج بیان گردد. بنا برآن، عارف به هدف جلوگیری از تقصیر و یا تحریف دنیای عرفان، زبان دیگری انتخاب میکند و آن ((زبان رمز)) است که عارف با کاربرد این زبان، کلمات و جملات تعبیر کننده از دنیای خود را در قوالب آن جای میدهد و بدین وسیله، خوشتن را از مواخذه، تقصیر و تحریف، در تعبیر و افاده، دنیای عرفانی مورد نظر نجات میدهد.

دلیل دیگر کاربرد این روش بر میگرد به احتیاط عارف در افاده همان دنیای او، در قبال قضاوت دیگران + چه اگر عارف از زبان معمولی کار بگیرد، این احتمال قویا وجود دارد که نا آشنایان به دنیای او، آنچه را که او میگوید،

نه تنها نمی پذیرند، بلکه مزاحمت و مخالفت‌های خطیری متوجه او می‌سازند، علیه او تبلیغ می‌کنند و بر او اتهاماتی گونه‌گون نسبت می‌دهند و چنانکه تأریخ تصوف نشان داده نه‌اء به تکفیر او دست می‌یازند . ازینرو عارف در مقام بیان دنیایش ، چاره‌ای ندارد جز آنکه از زبان ((رمز)) استفاده کند و زمینه‌های تحقیر و تکفیر را از خودش به فرسنگها دوربرد. و آرمان خود را طوری به زبان رمز تعبیر نماید که دیگران به گونه‌ای سر خورده شوند که نتوانند دلیل روشن و قاطعی بر علیه او به دست داشته باشند.

ازاین گذشته در ارزشیابی مشخص ازین روش میتوان گفت که مزیت این میتود در بیان تمثیلی عرفان در آن نیز نهفته است که هم عارف می‌تواند با دست باز و به گونه‌ای شیوا دیگران و به ویژه اهل ذوق عرفانی را به صورت سربسته و اجمالی از دنیای دیگر و یا به تعبیر دیگر از معراجهای عرفانی خبر دهد و از سوی دیگر عاطفه پذیرش چنین معراجهای عرفانی را در شنونده و خواننده اش تقویه نماید. چنانکه اشعار شعرا نیز کلا چنین مزیتی را دارا می-

باشد.

همین دو دلیل پیشگفته در بخشی از کارنامه عرفانی شیخ الرئیس نیز تأثیر داشته است؛ زیرا چنانکه می‌دانیم آثار عرفانی از شیخ بر جای مانده که شیخ در افاده و تعبیر دنیای عرفانی خود از ((زبان رمزی)) کار گرفته و این دنیا را با استفاده از کلمات و واژه‌هایی تمثیل نموده که در وراء معنای ظاهری این واژه‌ها، دنیای عرفانی مورد نظر است. این آثار عبارتند از: ((حی بن یقظان))، ((رساله الطیر)) و ((سلامان و ابسال)).

انگیزه‌های کاربرد روش رمزی - تمثیلی شیخ، از نوشته‌های دیگر او نیز مفهوم است، چنانکه در ((رساله سرالقدر)) در جواب کسی که پیرامون سرکردن از شیخ طالب معلومات شده بود، می‌گوید: ((... گرچه این مسأله خالی از اشکال نیست و اگر بخواهی که بنویسم، ناگزیر باید به طور ((رمز)) باشد، زیرا که نمیتوان آن را به همه کس تعلیم داد ...)) (۱) ازینرو میتوان یقین نمود که عوامل نگارش

سه رساله نامبرده به زبان رمز، همان است که در بالا توضیح نمودیم .

پیش از اینکه به مطالعه و بررسی محتوای عرفانی آثار رمزی - تمثیلی شیخ بپردازیم، ذکر این مطلب را نا گفته نمیگذاریم که قبل از ابن سینا نیز نگارش چنین آثاری معمول بوده است .

به گونه مثال داستان ((حی بن یقظان)) شیخ، ریشه یونانی دارد و پیشینه آن بر میگرد به کتاب یونانی به نام ((ایمن دریس)) منسوب به ((هوملس)) که احمد امین مصری نام این کتاب را به ((حافظ الناس)) معنی نموده است . (۱)

همچنین ((رساله الطیر)) شیخ بر علاوه اینکه منبع

— شود به : ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي ص ۳۶۴.

۱ - مایل هروی ، پژوهشی درباره حی بن یقظان

ابن سینای بلخی ، بلخی ، (مقدمه) ، ص (با)

یونانی دارد، به همین نام مقاله‌ای در مجموعهٔ رسایل اخوان-الصفاء نیز ملاحظه می‌کنیم. (۱)

به همین ترتیب ((سلامان و ابسال)) ابن سینا، چنانکه در بحث ((منابع عرفان ابن سینا)) یاد آور شدیم، اصل یونانی داشته و در دورهٔ انتقال علوم و تراجم کتب یونانی به عربی ترجمه شده بود (۲) و مترجم آن به گفتهٔ محقق طوسی (۳) حنین بن اسحاق است.

به طور کلی سه رسالهٔ نامبردهٔ شیخ الرئيس، سه حکایت عرفانی است که در واقع، سه بخش از یک حکایت می‌باشد که از لحاظ مطالب و طرز بیان و میتود نگارش با آثار مشایی ابن سینا فرق دارد.

این حکایات حاکی از مشاهدهٔ عقلانی مؤلف است و چنانکه گفتیم به زبانی رمزی و تمثیلی نگارش یافته و به

۱ - همانجا، ص (ه)

۲ - عبالحی حبیبی، نگاهی به سلامان و ابسال جامی وسوابق

آن، ص ۳

۳ خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیهات،

گفته دکتر ((نصر)) به هیچ وجه امری ساختگی و تصنعی نیست . در این حکایات عرفانی، ابن سینا عالم را به عنوان قلمروی مملو از رموز و تمثیلات نشان میدهد که سالک طریق معرفت باید از آن بگذرد و از محدودیت های آن رهایی یابد؛ جهان بجای اینکه یک واقعیت عینی باشد، در درون وجود عارف منعکس میشود و عارف تمام شئون و مراتب گوناگون طبیعت را در آئینه وجود خود می بیند. واقعیت های نجومی و طبیعی به تئریج جنبهء درونی به خود میگیرد تا اینکه عارف با پیمودن منازل طریق، از مراتب عالم می گذرد و سر انجام از زندان جهانی رهایی می یابد.

همان طور که پیوستگی منطقی جهان خارجی بستگی به آگاهی و وجدان عادی و روزانه بشر دارد، مشاهده جهان به عنوان سایهء عالم معنی و رمز و تمثیل حقایق معنوی کاملاً به وجدان منور و وجود اشراق یافته عارف مرتبط است و برای هرکس چنین مشاهده ای مقدور نیست. (۱)

۱- دکتر سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی در بارهء

قبلا یاد آور شدیم که ((حی بن یقظان))، ((رسالة الطیر)) و ((سلامان و ابسال)) شیخ، در واقع سه بخش از یک حکایت عرفانی است؛ از محققین برجسته ای که به توحید این سه اثر پرداخته و تسلسل عرفانی آنها را دریافته، در درجه اول ((هانری کوربن)) فرانسوی (۱) است، چنانکه خود این محقق در پیشگفتاری که بر ((حی بن یقظان)) شیخ نگاشته، می گوید: ((... با تفکر بر هر سه قصه، تسلسل عرفانی آن را چنین در می یابیم:

۱ - قصه حی بن یقظان که آشنایی است با مشرق، یعنی جهان صورت های پاک ملکوتی و آن صلا کردن است سالک را تا راه سفر عرفانی را به سوی مشرق در پیش گیرد.

۲ - رسالة الطیر یعنی قصه ((مرغ)) که آن را سهروردی (مقتول در ۵۸۷ هـ) به زبان دری ترجمه کرده است و آن عروج ذهنیت به مقصد تکمیل زیارت شرق و بازگشت از آنجا

۱ - دکتر روان فرهادی، میلان ابن سینا از فلسفه به عرفان، کابل: انتشارات اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش، ص ۱۸ مقدمه «ابن سینا و عرفان».

به مقصد همگامی با قاصد سلطان است . منطق الطیر شیخ
فریدالدین عطار متوفی ۶۲۷ هـ متکی بر همین اثر ابن سینا
است .

۳ - قصهء سلامان و ابسال که محتوای آن سر منزل
زیارت عرفانی است بدون بازگشت ، این باز نگشتن
را مرگ ابسال گواه است . ((۱)

از آنجا که همین فهم هانری کوربن در تسلسل
عرفانی سفر سالک در سه اثر شیخ الرئيس لقیق و
موجه است و محققین دیگری نظیر دکتور ((نصر)) آن
را پذیرفته است ، ما نیز به تأیید این تسلسل ، عرفان
رمزی شیخ را بر همین نمط تعقیب مینمایم .

۱ - آغاز سفر سالک (از آشنایی با شرق تا دعوت پیر ،

سالک را به ادامهء سفر) :

سفر عارف در ((حی بن یقظان)) بعد از ملاقات با ملک

۱ - هانری کوربن ، پیشگفتار بر قصهء حی بن یقظان

ابن سینا ، کابل: انتشارات اکادمی علوم ، ۱۳۵۹ ، ص (۱۵)

هادی یا پیر رهنما (۱) آغاز میشود، درین مرحله سالک دو دسته ملک مشاهده میکند، یکی عقول یا کروبیین و دیگری نفوس فلکی که محرک افلاکند و از دسته اولی سرچشمه میگیرند. آخرین عقل که عقل دهم یا عقل فعال است، درین سه اثر، با روح القدس و جبرئیل یکی دانسته شده است. این سلسله مراتب ملکی که همهء عالم را فرا گرفته اند، سهم بس مهمی در ارشاد و رهنمایی عارف به سوی هدف نهایی او دارند.

در ابتدای سفر ، حی بن یقظان صحرائی عظیمی را
که در مقابل سالک قرار گرفته است، برای او شرح میدهد.
برای اینکه بتواند ازین مانع تیرشود، سالک باید از چشمه
آب حیات بنوشد(۲) ، چشمه‌ای که در نزدیکی ((مبداء نایمی
حیات)) قرار گرفته است . آشامیدن آب این چشمه به انسان
علم منطق می آموزد، منطقی که اسرار نطق پرندگان را

۱ - ابن سینا، حی بن یقظان، کلل : انتشارات

اکاډیمۍ علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش، ۳

۲ - همانجا ، صص ۳۶ - ۳۷

آشکار میسازد)) (۱)

پس از نوشیدن آب چشمهٔ حیات ، سالک برای گذشتن از مغرب و رسیدن به مشرق عالم آماده است، شیخ وضع را چنین توضیح میکند:

((۰۰۰ به دورترین جای از مغرب دریایی است بزرگ و گرم که اندر نامه ای خدا او را چشمهٔ گرم نام کرده است و آفتاب به نزدیک وی فرو شود و رودهای که به دریا آیند از زمینی ویران خیزند که کنارش پدید نیست و کسی حد آن نتواند دانستن از فراخی که هست و آبادانی کنندگان آن زمین غریبان است که از جایگاهای دیگر آیند و تاریکی بر روی آن زمین ایستاده است و آن کسی ها که بدان زمین شوند، پارهٔ روشنایی به دست آرند آنگاه که آفتاب فرو خواهد شدن و زمینش شورستان است ۰۰۰)) (۲)

مقصود از دریای گرم، عدم و از زمین ویران ماده و از غرب آفتاب افاضهٔ صورت بر ماده و از شورستان، کون و فساد است

۱- دکتر سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت،

ص ۲۶۰

۲- ابن سینا، حی بن یقظان ، ص ۴۱

که نایما در حال تغییر و تحول می باشد. خورشید نشانهء

عقل جهانی است که سرچشمهء همهء صور است . (۱)

اولین عالمی که باید از آن عبور کرد . منطقهء تحت

القمر و یا قلمرو مادهء زمینی است . در مراحل اول سفر،

سالک باید از چندین منزل عبور کند:

۱ - منطقه ای که از هر گونه ساکنی بری است و هیچ

جماد و نبات و حیوانی در آن یافت نمیشود، بلکه دشتی است

عظیم که نشانهء عنصر هوا است .

۲- عالم عناصر و متصاعدات آنها که از ترکیب شان

مولود جماد و کوه ها و باد و غیره پدید می آید .

۳ - عالمی که در آن عناصر امتزاج کاملتری یافته

است و علاوه بر موجودات مناطق قبلی انواع نبات در آن وجود

دارد .

۴ - عالم همهء موجودات زنده به استثنای آنانکه نارای

شعورند. موجودات این عالم در اثر امتزاج معتدل تر عناصر

۱ - دکتر سید حسین نصر، نظر متفکرات اسلامی در بارهء

به وجود می آیند.

پس از عبور ازین مناطق، سالک به سوی خورشید در
حال طلوع روی می آورد و متوجه مشرق علم میشود. لکن قبل
از رسیدن به این مرحله او باید از مرتبه وجود انسانی
بگذرد، وجودی که آن را ابن سینا با یک شهر مقایسه کرده و
آن را دارای ((پادشاه))، ((عمارت)) و ((کوچه ها)) و غیره
میداند. انسان دارای چند حس درونی است، عبارت از حس
مشترک که در میان تجویف قسمت قدامی مغز قرار گرفته و
نیروی حافظه که در تجویف عقب مغز است و نیروی
متخیله، فعاله که مقرآن در تجویف وسطی می باشد. این
قوای دماغی، طرقی است که توسط آن انسان از عالم حواس به
عالم صور مجرده هدایت میشود. (۱)

نفس دارای دو ((لشکر)) است، یکی آنکه او را به
سوی عالم صور هدایت میکند و دیگر آنکه او را به قلمرو
ماده میکشاند. وانگهی نفس با جن و پری که از آتش

ترکیب یافته و دون ملایکه قرار دارند در تماس است و نارای
 دوملک مؤکل است که یکی او را به سوی اشراق و عالم نور
 میرساند و دیگری به جهل و عالم ظلمت که همان عالم ماده
 است .

باعبور از قلمروهای موالید سه گانه و مرحلهء انسانی
 و خروج از منطقهء تحت القمر، سالک هنوز از مغرب عالم
 نگذشته است ، چون افلاک نیز متعلق به مغرب عالم اند، زیرا
 که از صورت و ماده ترکیب یافته اند. لکن مادهء افلاک لطیف
 و فساد نا پذیر است و از تعقل فرشتگان کروی به وجود
 آمده است. ماده فلکی بر عکس ماده عالم کون و فساد همیشه
 با یک صورت ترکیب یافته و صور را هر لحظه عوض نمی کند.
 بنا بر آن علم ((مشرقی)) آسمانها با علم نجوم یکی نیست ،
 بلکه با قلمرو ماوراء افلاک مشهود سر و کار دارد.

سفر سالک در عالم فلکی همان سیر او از نه فلک منجمین
 اسلامی و پنجاه و پنج فلک فرعی دستگاه نجومی ارسطو است.
 سالک از نه مرحله می گذرد . این نه مرحله عبارتند از قمر،
 عطارد ، زهره ، شمس ، مریخ ، مشتری ، زحل ، فلک بروج

و فلک اقصی .

فلک اقصی، قلمرو انتهای عالم است که هیچکس تا کنون آن را ندیده و به آن نرسیده است. درین قلمرو هیچ شهر و آبادی وجود ندارد و هیچ چیزی که بتوان با چشم ظاهر آن را دید در آن یافت نمی شود. ساکنان آن ملائکه روحانی اند و هیچ انسانی نمیتواند به آنجا دست یابد و یا در آنجا زندگی کند . ازین قلمرو امر الهی برای تمام موجوداتی که در این ناحیه قرار گرفته اند، صادر می شود. ماوراء آن دیگر سرزمینی نیست که مسکون باشد و درینجا زمین و آسمانها که قسمت چپ یا مغرب عالم را تشکیل میدهد پایان می یابد. (۱)

حی بن یقظان پس از شرح مفصل مراتب عالم ، توجه سالک را به مشرق عالم که ماوراء افلاک قرار گرفته است معطوف میدارد:

((... هرکه او را راه دهند تا از این اقلیم اندر می گذرد و یاری کنندش بر آن گذشتن ، راه یابد بشدن از پس

آسمانها و بیند مر آفریده های پیشین را و مر ایشان را
پادشاهی است یگانه و همه فرمان بران اویند. ((۱))

پادشاه عالم را دو دسته از ملائکه احاطه کرده اند:
اول فرشتگان کروی که از همه به او نزدیکتر اند و دیگر
گروه پائین تر ملائکه که در سرحد بالاترین افلاک قرار گرفته
و آماده انجام فرمانهای پادشاهند. پادشاه عالم جمال مطلق
است و مشاهده او بالاترین لذت ها است.

((...)) گوید که ملک بیابانی تراس از ایشان و هرکه
او را به اصلی باز خواند از راه بشد... نیکویی وی بیفزاید
بر همه نیکویی ها و کرم وی حقیر کند همه کرمها را .
هربار که یکی از آنان که گرد بساط وی اندرند، خواهد که
او را نیک تأمل کند، خیرگی چشم ایشان فراز شود تا متحیر
باز گرداند از آنجا ... و هر که نشانی از نیکویی او بیند،
همیشه بدو همی نگرد و هرگز چشم از او نگرداند. ((۲))

۱ - ابن سینا ، حی بن یقظان ، ص ۷۳

۲ - همانجا ، صص ۷۹ - ۸۰

پس ازینکه حی بن یقظان همه مراتب عالم را از مرتبه پست ماده تا عرش الهی شرح داد، سالک را به سیر در آفاق و عبور از ((کوه جهانی)) به سوی عالم ملکوتی دعوت می‌کند.

((... اگر نه آنستی که من‌بین که باتوسخن‌همی‌گویم ، بدان پادشاه تقرب همی‌کنم به بیبار کردن تو والامرا خوبدوشغلهایی است که به تو نپرنازم واگر خواهی که با من بیایی ، سپس من بیای +)) (۱)

سیر این معراج عقلی که سالک به کمک حی بن یقظان یا به گفته شارح ((رساله حی بن یقظان)) (۲) به کمک عقل فعال در ((رساله الطیر)) شیخ ادامه می‌یابد و در واقع مرحله اولی سیر عرفانی خاتمه پذیرفته و مرحله دومی این سیر آغاز می‌یابد.

۲ - ادامه سفر سالک (عروج به مقاماتی بالاتر):

درین نوبه از سپری نمودن میادین سفر عرفانی ، عارف

۱ - همانجا ، ص ۸۷

۲ - همانجا ، همان صفحه

باید بیش از پیش تحمل زحمات را بر خود هموار سازد تا در مواقع خطیر ، به گونه تمام عیار آماده رویارویی با دشواری ها باشد. این مرحله سفر در ((رسالة الطیر)) شیخ الرئيس انعکاس یافته است . مطابق تمثیل رمزی این رساله سالک دعوت پیر را پذیرفته و سفر خود را در عالم به صورت ((پرنده)) ای که میخواهد به آشیانه اصلی خود باز گردد، آغاز میکند ، همان گونه که گفتیم سالک باید آماده تحمل زحمات بیشتری گردد، بنا بر آن او باید دارای خصوصیات حیوانات دیگر بشود تا بتواند از موانع راه بگذرد. خود با اشاره رمزی به دشواری های پیشروی سالک اشاره میکند.

((... ای برادران حقیقت خویش فراهم آرید و باطن های خویش آشکار کنید چنانکه خاریشت باطنهای خود را به ظهور آرند و ظاهر های خود را پنهان کنند که به خدایتعالی که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده . همچنان از پوست بیرون آید که مار بیرون آید و همچنان روید که مور رود تا آواز پای کسی نشنود بر مثالگزدن

باشید که پیوسته سلاح شما در پشت شما باشد که شیطان
جز از پس در نیاید و زهر خورید تا خوش زیید و مرگ
را دوست بدارید تا زنده بمانید و پیوسته می پرید و هیچ
آشیانه معین نگیرید که همهء مرغان را از آشیانها گیرند
و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فروخیزید چندانکه
جای بدل کنید و همچون شتر مرغ باشید که سنگ ها گرم
کرده فروبرید و همچون افعی باشید که استخوانها
سخت فرو برید و همچون سمندر در میان
آتش باشید تا فردا آتش به شما گزند نکند و همچون شب-
پره باشید که به روز بیرون نیاید که بهترین مرغان شب-
پره است ، تا از دست خصمان ایمن باشید. (۱)

لکن در این سفر با وجود رهنمایی قبلی ، پرنده به
نام صیادان می افتند (۲) و نمیتواند خود را رها کند تا اینکه
روزی دسته ای از پرندگان که در آسمان در پروازند او را

۱ - ابن سینا ، رساله الطیر ، (مندرج در ۱۴ رساله)
شماره ۷۲۶ ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۰ ش. ص ۱۵۴-۱۵۶

۲ - همانجا ، ص ۱۵۷

در نام دیده و به حالت او ترحم می آورند و به او میگویند که اگر حاضر شود آنها را دنبال کند او را به سر زمینی هدایت کنند که دیگر از نام صیادان مصون باشد.

((... پس روزی از میان این بندها بیرون نگرستم جماعتی را دیدم از یاران خود که سرها و بالها از نام بیرون کرده و ازین قفسهای تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن میکردند... پس آواز دادم ایشان را وزاری کردم که به نزدیک من آید و مرا در حیلست جستن به راحت دلیل باشید... پس بدان طریق که ایشان حیلست خود کرده بودند مرا معونت کردند تا گردن و بال خود را از نام بیرون کردم ... من با ایشان بر پریدم ، ایشان به من گفتند که ما را در پیش راههای دراز است و منزلهای سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود... پس رنجی تمام تر باید داشت تا یکباره از جایهای مخوف بیرون گذریم و پس به راه راست افتیم ...)) (۱)

پرندهء اولی که همان سالک است کمک آنها را پذیرفته وبا رهنمایی آنها از پیچ و خمها و دره های کوه جهانی

می گذرد و بالاخره از قید این عالم رهایی می یابد. او دیگر فریب صیادان را نمیخورد، بلکه از همه خطرهای عبور کرده و بالاخره به کوهی میرسد که از قلعه آن هشت قلعه دیگر هویدا است، قلعه های که به علت ارتفاع زیاد به چشم دیده نمیشود.

سالک از روی هریک قلعه ها پرواز میکند تا بالاخره به فلک کواکب ثابته میرسد. درین موطن باغ های زیبا و درخشان پر میوه وجوی های جاری زیاد است و آن قدر زیبایی دیده میشود که چشم از آن شاد شده و روح در مقابل آن به حیرت در می آید (۱). آنجا سالک با پرندگان دیگری که این سفر را به سلامتی انجام داده اند و همان ارواح نجات یافته هستند ملاقات میکند؛ آنها از و استقبال میکنند و او را از شهر پادشاه عالم که ما وراء آنان قرار گرفته و هدف نهایی مسافرت همه پرندگان است آگاه میسازند. (۲)

۱ - همانجا، ص ۱۵۹

۲ - دکتر سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۳۷۶

((... بامالطفها کردند و میزبانی کردند به نعمت های که زبان هیچ مخلوق شرح و وصف آن نتواند کرد و چون والی آن ولایت مارا با خویشتن گستاخ گردانید و انبساطی پدید آمد او را به رنج خود واقف گردانیدیم ... پس گفت در پس این کوه شهری است که حضرت ملک آنجا است و هر مظلومی که به حضرت او رسید ... آن ظلم و رنج از وی بر دارد ... پس قصد دیدن ملک کردیم ... چون بگذشتیم حاجایی برداشتند، صحنی دیگر پدید آمد ... چون قدم در حجره نهادیم از نور نور جمال ملک پدید آمد . در آن نور دیده ها متحیر شده و عقلها رمیده شد و بیهوش شدیم ، پس به تلطیف عقلهای ما باز داد و ما را بر سخن گفتن گستاخ کرد ... رنجهای خود پیش آن ملک باز گفتیم ... و در خواستیم تا آن بقایای بندگان پای باز دارد تا در آن حضرت به خدمت باشیم، پس جواب داد که بند پای شما همان گشاید که بستم و من رسولی با شما بفرستم تا ایشان را الزام کند تا بند ها از پای شما بر دارد. (۱)

بقیه این داستان به وصف همین پادشاه اختصاص دارد، تا جایی که شیخ می گوید: ((... هرکه خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هرکه از و اعراض نمود،)) خسرال دنیا والآخره)) شد. (۱) شیخ در پایان رسالة الطیر ، از نا باوری کسانی سخن می گوید که این قصه را به ایشان بگویند.

۳ - پایان سفر سالک (وصال وعدم بازگشت) :

پیش ازینکه به بحث و بررسی پایان این سفر عرفانی بپردازیم ، لازم به ذکر میدانیم که مدارک بیان گر این بخش سفر، همان رسالة ((سلامان و ابسال)) شیخ الرئيس است. ولی این رساله به گونهٔ مشخص و به قلم ابن سینا در دست نیست، تنها شیخ الرئيس در نمط نهم ((الاشارات والتنبیها)) به وجود این داستان اشارت میکند: ((... اگر عارف و اهل بصیرت و صاحب دل هستی و چنانچه داستان سلامان و ابسال راشنیده ای ، بدان که منظور از سلامان مثل و سر گذشت تو است و مراد از ابسال مقام درجهٔ تو در مراحل و مقامات عرفان . بنا براین به کوش و تاجایی که

توانی رمز و معمای را که درین داستان مندرج است دریایی
 وراز آن را بگشایی .)) (۱)

ولی شارح ((اشارت و تنبیهات)) (خواجه نصیرالدین
 الطوسی) نو داستان را در همین زمینه نقل کرده که یکی
 از آندو را به دلیل اینکه ابو عبید جوزجانی شاگرد شیخ آن
 را در زمره تصانیف شیخ ذکر کرده (۲) محقق تر و موافق
 تر به مرام شیخ دانسته و نیز گفته است که همین روایت
 دومی این داستان را آنچه خود شیخ در رساله ((قضا و
 قدر)) گفته نیز تأیید میکند (۳). بنا برآن نگارنده این سطور هم
 به همین متن (روایت دومی) اتکاء مینماید و بنا بر اهمیت و
 ارزشی که دارد، متن کامل آن را تذکار میدهد.

۱ - ابن سینا، الاشارات و التنبيهات ، نمط ثهم (مقامات
 العارفين) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، و آراء
 امام فخر رازی، ص ۹.

۲ - ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (الجزء الثالث)
 مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامه
 قطب الدین رازی، ص ۳۶۷

۳ - همانجا، ص ۳۶۹

بر طبق این روایت داستان رمزی سلامان و ابسال از این قرار است: ((در روزگار پیشین دو برادر بودند به نام سلامان و ابسال ، ابسال برادر کهنتر و کنف حمایت سلامان بزرگ شد و تربیت یافت و جوانی زیباروی و هوشمند و عقیف و شجاع بهار آمد. سلامان راهم سری زیباروی بود که دل بسته و شیفته برادر شوهر خود (ابسال) گردیده بود. برای کامجویی از او به شوهرش سلامان گفت : برای تربیت فرزندان ما، خو بست که اجازه دهید تا ابسال به خانه ما آمد و رفت نماید و کودکان را تعلیم دهد و تربیت کند . سلامان این پیشنهاد را پذیرفت و از برادرش انجام این مهم را خواستار شد ولی ابسال که از مجاورت با زنان و کودکان امتناع می ورزید از انجام این امر سرباز زد سلامان او را گفت: زن من برای تو همچون مادر است و سزاوار است که تربیت فرزندان او را تعهد کنی . ابسال گفته برادر را پذیرفت و بخانه برادر شد، زن برادر مقدم او را گرمی داشت ،روزی زن در خلوت ، شیفتگی و عشق خود را با او اظهار کرد ولی ناگهان ابسال بر آشفت و خانه برادر را ترک گفت ؛ زن چون دریافت که ابسال از اطاعت

او سرباز می زند، چاره دیگری اندیشید و به شوهر خود گفت : ابسال رشید و خواهر من بالغ است چه میشود که اسباب نکاح و ازدواج آنان را فراهم آوریم و از جانب دیگر به خواهر خود که مشتاق همسری با ابسال بود گفت : من بدین شرط مقدمات زناشویی تو را با ابسال فراهم میکنم که ابسال ، تنها خاص تو نباشد، بلکه مرا نیز از صباوت و مباشرت او سهمی باید ! اسباب و مقدمات زناشویی تدارک و عقد بسته شد .

زن سلامان از باب نصیحت به ابسال گفت : خواهر من با کره پر شرم و حیا است ، جز به روز هنگام با او میامیز و تا زمانی که با اومأنوس نشدی سخن از بوس و کنار در میان میاور ... ابسال این پند را بدل پذیرفت و بدان عمل کرد . چون شب زفاف رسید، زن سلامان در بستر عروسی بجای خواهرش آرمید، ابسال به بستر آمد ، نقایقی چند گذشت، زن به وسوسه افتاد و نتوانست بر نفس خود غلبه کند و خویشتن را به ابسال نزدیک و ... نزدیکتر کرد و آرام آرام سینه بر سینه او نهاد... ابسال ازین گستاخی و بیشرمی به شک افتاد و با خود گفت که دوشیزگان با شرم و با حیا در شب زفاف چنین گستاخ نیستند و با چنین نریذگی و پر رویی

دست به بی پرگی نمیزنند...

تا این هنگام هوا تار و ابری تیره بر همه جا پره
 ظلمت و تاریکی کشیده بود. چون ماجرا بدینجا رسیدناگهان
 برقی فروزان درخشید و در پرتو روشنایی چهره زن محیل
 نمایان شد. ابسال او را شناخت و از دیدنش شمشیر گردید،
 سراسیمه از حجله به در آمد و یکسر از سرا خارج و عزم
 به نوری و جدایی کرد، به نزد برادر آمد و ماجرا را نالیده
 و نگفته گذارد و به برادر اظهار داشت، بر آن سرم که
 که کشور هایی را برای تو بگشایم و به انجام این مهم
 توانایم. سلامان فناکاری برادر را ستود و بدین امر رضا
 داد، آنگاه ابسال سپاهیان و جنگجویان فراوان از قبایل مختلف
 گرد آورد و سرزمینهایی را در خشکی و جزایری را در دریا،
 مشرق و مغرب بی محنت و منت برای برادر گشود. این
 فتوحات در آغاز روزگارانی بود که نوالقرنین بر عرصه
 زمین استیلا یافت.

ابسال با فتوحات و افتخارات فراوان بر میگشت و در
 راه می اندیشید که زن برادرش او و عشق او را فراموش کرده

است ، ولی چون به یارو دیار رسید، دید که میل به عشق‌بازی
در دل زن برادر هنوز زیانه میکشد ، برای دومین بار از
بر آوردن کام او سر باز زد و بر آسفت و خشمگین گردید.

درین حین دشمن سهمگین به سر زمین آنها شبخون
زد ، ابسال را فرا خواند و با سپاهی بیکران او را روانه
میدان کارزار بادشمن نمود .

زن سلامان از مکر و حيله خود ناری نکرد، پنهانی
به سران و امراء لشکر زرونقدیه و اموالی به رشوت داد تا
در میدان معرکه کارزار، ابسال را ترک و او را بیکه و تنها
بگذارند، آنها هم به طمع مال چنین کردند و دشمن پیروز
شد و در حالتی که ابسال مجروح شده بود و خونریزی زیادی
داشت در میدان نبرد او را رها کردند و پنداشتند که در حال
نزع و با عفریت مرگ دست به گریبان است و کارش تمام.

درین میان، حیوانی وحشی به سوی او آمد و نوک پستان
خود را در دهان او گذاشت، ابسال... از شیر حیوان تغذیه کرد و از ضعف
و ناتوانی رست... و از چنگ اجل نجات پیدا کرد و به سوی برادر آمد.

سلامان در میان قوای دشمن محاصره شده بود و از مرگ

برادر رنج میبرد و در آستانه اسارت و ذلت بود که ابسال به نیروی خصم یورش آورد و آنان را متفرق و فرمانده آنان را اسیر و سلطنت را برای برادرش راست کرد.

زن سلامان برای نابودی او چاره دیگری جست ، آشپز و پیشخدمتی استخدام و به آنها تحف و هدایایی داد تا ابسال را با شربت زهر آگین مسموم سازند آن خامطمعان به چنین جنایتی دست زدندو به این ترتیب ، ابسال چشم از جهان فروبست . ابسال جوانمردی صدیق واصل و اهل دانش و مرد عمل بود.

سلامان از مرگ برادر بسیار غمگین گردید و با نهایت یأس و ناامیدی از سلطنت کناره گرفت و کشور را و ملک را به هم پیمانان خود وا گذاشت .

پس از کناره گیری از تخت و تاج شاهی ، لطف الهی شامل حال او گشت و گهگاه الهاماتی از عالم غیب به او میشد و درین میان حقیقت حال برادر از جانب خداوند خبیر به او الهام گردید . چون سلامان بدین ناستان آگاهی یافت ، همسر و پیشخدمت و آشپز را که تن به مسموم

ساختن برادرش در دانه بودند، با همان سم و همان وضع هلاک

ساخت ((۱)

واما تأویل عرفانی- رمزی این داستان:

سلامان : نفس ناطقه .

ابسال : عقل نظری که به سوی عقل مستفاد بالا

میرود و در این سیر ، دارای مقامات روحانی است.

زن سلامان: قوه جسمانی سرکش که دارای غضب و

شهوت میباشد.

معشوق واقع شدن ابسال: میل به تسخیر و تسلط بر

عقل ، به آن گونه که نفس میخواهد عقل را مثل سایر قوا

در تحت تسلط خود در آورد، تا دربرآوردن آرزوهای فانی و گذرا

اورا کاملاً یاری نماید.

۱- ابن سینا، الاشارات والتنبیها، نمط نهم) مقامات
العارفین) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و آراء امام فخر رازی
ص ۱۶-۱۸ و: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح
للحق الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الیرازی،

الجزء الثالث، ص ۴۶۵- ۴۶۸

امتناع ابدال : گرایش و کشش عقل به سوی عالم
علوی.

خواهر زن سلامان : نیرویی که بنام عقل عملی نامیده
میشود و مطیع عقل نظری بوده و مشهور به نفس مطمئنه
است .

خواهیدن زن سلامان در بستر خواهر خود : مراد اینست
که نفس اماره میکوشد که نیت پست خود را به صورت
امور نیک قلمداد کند.

جهیدن برق درخشان از ابر تاریک : مراد از پرتو،
نور درخشانی است که در حین یا پس از اشتغال و انجام
اعمال ناروا و ناپسند در زوایای قلب میدرخشد و این امر
کشش و جذبه ای از تجلیات الهی است .

مشمز شدن ابدال از مکرو حيله زن : رخ بر تابیدن
عقل از هوا و هوس .

فتح بلاد : ۱ - آگاهی نفس به مدد عقل نظری
از عالم جبروت و ملکوت و ترقی و کمال او در مقامات و
عوالم الهی است .

۲- مجاهده نفس در چاره اندیشی مصالح تن و انتظام تدبیر منزل و سیاست مدن به کمک عقل عملی .

نوالقرنین : تسلط بر دلو عالمظلمت و روشنائی (علموجهل) .
برگشتن سران سپاه از میدان کارزار : جدایی قوای
 جسمانی و خیالی و وهمی از نفس به هنگام سیر ملاء اعلى و
 نا استواری و بی ثباتی و ضعف قوا در همقدمی با اوست .
تغذیه از شیر حیوانات وحشی : افاضه کمال از
عالم علوی .

پریشان حالی سلامان از مرگ برادر : اضطراب نفس به
 علت اشتغال و توجه به عالم مفارقات به هنگامی که نفس
 از چاره اندیشی و مصالح بدن اهمال بورزد .

برگشت ابسال به سوی برادر : توجه نفس به بدن
 به منظور انتظام امور بدنی و چاره اندیشی های مربوط به جسم .
آشپز : قوه غضبیه که در مقام انتقام سر کشی می کند .

پیشخدمت : قوه شهویه که آنچه را که بدن بدان
 نیازمند است به سوی خود می کشد .

توطئه بر علیه ابسال : اشاره به زوال عقل در اواخر

عمر، به سبب اینکه نفس اماره به علت ضعف و ناتوانی
 او را فرا میخواند ولی عقل نمیتواند به وی مدد رساند و
 او را یاری کند.

به هلاکت رسیدن زن و آشپز و پیشخدمت به دست
سلامان : اشاره به این است که در آخر عمر نفس
 قوای بدنی را ترک میکند و هیجان و غضب و شهوت فرومی
 نشیند.

دوری جستن سلامان از تخت شاهی و تفویض آن به غیر:
 جدایی نفس از بدن و قرار گرفتن بدن در تحت تأثیر و تصرف
 و عناصر نابود کننده زمینی (۱)۰

چنانکه از تأویل متذکره، خواجه نصیرالدین طوسی بر
 ((سلامان و ابسال)) شیخ الرئيس می برآید، حقیقت مندرجه
 این اثر غیر از ظاهر داستانی آن می باشد، هر یکی از کاره

۱ - ابن سینا ، الاشارات والتنبیها ، نمط نهم (مقامات
 العارفین) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و آرا امام
 فخر رازی ص ۱۹ - ۲۰

و : ابن سینا ، الاشارات و التنبیها ،

و مراتب عالم و حتی افلاک را در خود جمع کند. به او اجازه عبور از عالم داده شده است؛ لکن بشرط اینکه همهء عالم وجود را در وجود خود جمع کند. بنا بر این، مرگ معنوی او که همان بازگشت روح او به مبداء اولیهء خود است، بازگشت عالم به اصل خود نیز می باشد. عارف به نام همهء خلقت تقاضای دخول به مدینهء خالق و پادشاه جهان را می کند. عالم با او در حضور خداوند نیایش میکند و در وجد و سرور معنوی که از تعقل و تأمل جمال الهی در او پدید می آید، شریک و سهیم است.

عارفی که این سفر را به پایان رسانیده و از عالم طبیعت گذشته است، خود نمونه و مثال عالم میشود و به صورت واسطه ای در می آید که عنایت و لطف و برکت پرورنگار از آن گذشته و به جمیع موجودات افاضه میشود. در وصال عارف با حق همهء جهان بار دیگر با اصل خود متحد میشود؛ چنانکه حیات عارف، حیات جهان است و دعا و نیایش او در مقابل عرش

الهی، نیایش همهء طبیعت از درگاه صانع توانای خلقت است. (۱)

بیان رمزی شیخ الرئیس از حرکت روح در قوس نزول و صعود عرفانی: چنانکه میدانیم مسأله جایگاه اصلی نفس ناطقه (روح) در عالم روحانی و داستان نزول و هبوط آن به عالم مادی و زندانی شدن آن در قفس جسد انسانی و تلاش این نفس به قصد رهایی ازین زندان و رسیدن به جایگاه اصلی اش، سابقه بسیار کهن و تأریخی دارد. این نظریه یا شبیه آن، هم در مدارک دینی و هم در مدارک فلسفی و عرفانی، به ملاحظه میرسد و تا جایکه تاریخ اندیشه های فلسفی عرفانی، نشان میدهد، پیشینه این نظریه، به فیثاغورس، افلاطون و فلوپین باز میگردد. (۲) در جهان اسلامی این نظریه در رویکرد های فلسفی - عرفانی اخوان الصفا

۱- دکتر سید حسین نصر، نظرمعتقدان اسلامی در بارهء طبیعت،

۲- حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۵۰۲

نیز به گونه تعبیر رمزی سابقه دارد و حتی پس از ابن سینا، این تعبیر رمزی در بسا آثار عرفانی و از جمله در مثنوی مولانای بلخ ما تبلور یافته است. تا جاییکه نظر به اهمیت این مساله، مثنوی مولانای بلخ به هدف افاده همین مطلب آغاز گردیده است: ((بشنو از نی چون حکایت میکند، وز جدائیها شکایت میکند)) که منظور از ((نی)) همان بیان رمزی نفس ناطقه (روح) و جدایی او از جایگاه اصلی و فرو افتادنش به زندان کالبد انسانی و شکایت او ازین بابت است .

در زمره آثار منسوب به شیخ الرئيس ، اثری است به نام ((قصیده عینیه)) به زبان عربی، که به گفته مرحوم ضیاءالدین دری، درخصوص نفس به ((بحرکامل)) انشاء شده (۱) و مشتمل بر بیست و یک بیت است . درین قصیده به گونه رمزی داستان تراژیدی هبوط نفس ناطقه به زندان تن آدمی و شکایت او ازین بابت و نیز تلاش او به رخت

۱ - ابن سینا، قصیده عینیه ، ترجمه منظوم و شرح منشور به وسیله مرحوم ضیاءالدین دری ، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام، ۱۳۷۳، هـ، ص ۴

سفر بستن و پرواز به هدف رسیدن به جایگاه اصلی و پیوستن به عالم روحانی بیان گردیده است .

نسبت این قصیده به ابن سینا ، مورد اختلاف است ، زیرا آنچه ابن سینا درین قصیده پیرامون ((روح)) گفته با آراء فلسفی او در همین زمینه مخالف است ، چه شیخ منکر آن است که روح آدمی قبل از جسد او خلق شده باشد ، بلکه حدوث روح به نظر وی در هنگامی است که جسد برای قبول روح آماده باشد و حال آنکه درین قصیده معتقد است که ((روح از جایگاهی بلند فرود آمده است و با اکراه به جسد داخل شده ، چنانکه گویی سر منزل اصلی را از یاد برده و چون به یاد آن می افتد از گریستن باز نتواند ایستاد)) (۱)

به همه حال از آنجا که در زمره کارنامه های عرفانی ابن سینا ، در کتب معتبر قدیم و از جمله کتاب ((وفيات الاعیان)) ابن خلکان (۲) این قصیده در زمره آثار مربوط

۱- حنا الفخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، جلد دوم

ص ۵۰۳

۲- ابن خلکان، وفيات الاعیان، الجزء الخامس، قاهره: انتشارات دارالمأمون ، ص ص ۲۰ - ۲۶

به شیخ الرئیس تسجیل یافته است ، بنا بر آن ما که درینجا
 به بحث عرفان رمزی شیخ مشغولیم ، مناسب میدانیم نخست
 ترجمه این قصیده را بیاوریم و آنگاه از حرکت نفس در قوس
 نزول و صعود آن که جنبه عرفانی دارد و در همین قصیده
 مضمون است ، سخن بگوییم .

ترجمه متن قصیده عینیّه :

به سوی تو از جایگاهی بلند کیبوتری گرانقدر و والا
 فرود آمد.

با آن که پره از رخ بر افکنده بود و حجابی بر چهره
 نداشت از دیده عارفان (ناظران) مستور بود.

نا خشنود به تو پیوست ، اما درحالیکه ناله زار
 سر میدهد ، جنابی از تو را ناخوش دارد.

سرباز زد و انس نگرفت و چون فرا رسید به آن ویرانه
 تهی الفت یافت .

آنچنان که گویی آن پیمان وفا را که در سر منزل معشوقه
 بسته بود ، از یادبرده و دیار یار را که به فراق آن خرسند
 نمیشد به فراموشی سپرده است .

چون از مرکز خود ، از آن ریگستان جاشد و به این
عالم جسمانی هیوط کرده

بندهای این جهان پست به او نر آویخت و او خود را
در این عالم کثرت ، میان آثار متروک و ویرانه های بیمقدار
اسیر و سرگردان یافت.

گریستن در پیوست و به یاد آن عهدها که با دلدار بسته
بود، اشک غم - اشکی که گویی پایانی ندارد فروبارید.
و بر خرابه های که بر اثر وزش بادهای کهنه شده بودند،
بگردید و نغمه سر داد.

زیرا به نامی سخت افتاده بود و آن قفس تنگ او را
از پرواز به مراتع سبز و خرم باز میداشت .
تا آنگاه که زمان رفتن به سر منزل محبوب نزدیک شد
و پرواز به آن فضای بیکران فرارسید.

بانگ بر آورد و پرده بر نداشته شد و آنچه را که
بایدگان خواب آلوده یاری ندیدن آن نبود ، بدید.

از آنچه وابسته به این عالم خاک بود جدا شد و بر
بالایی بلند سرود دلنشین خود را سر داد.

و دانش ، هرکس را که نه بر مکانی بلند فرا برده
شده ، فرا خواهد برد.

برای چه این کبوتر زیبا از سر منزل ارجمند و عالی
خودش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آورده شد؟
اگر خداوند را در فرو فرستادنش حکمتی است ، پس
آن راز بر زیرکان و خردمندان وهوشیاران پوشیده است .
اگر فرود آمدنش برای آن بود که آنچه را نشنیده است
پشنود.

ودانا به اسرار جهان گردد ، پس آن پارگی همچنان
برجا است (نقص مرتفع نشده است).

او- به مثل - چون رهروی است که روزگار، راهش را
بریده است آنچنانکه پیش‌پیدار گردد نهان شده است.
و یاگویی برقی است که از سر منزل محبوب درخشید و
آنگاه چنان در نوشته شد که گویی اصلا ندرخشیده است.(۱)

ترجمه بالامطابق ضبط ((حنا الفخوری و خلیل الجر))

است که قصیده رابیست بیت دانسته ، ولی مرحوم دری ،
این قصیده را بیست و یک بیت ضبط نموده که ترجمه منظوم
بیت اخیر آن چنین است : ((اگر قلب تو باشد روشن از
علم ، جوابم رابده ای مرد فاضل)) (۱)

ماهیت عرفان رمزی این قصیده در آن است که ضمن
این قصیده ، رویداد های سرنوشتی نفس ناطقه (روح) به
کبوتر تشبیه شده و مطابق حرکات سرشتی ((کبوتر)) که
همراه ((با نزول و صعود)) است ، جریان جدایی روح از
جایگاه اصلی آن (عالم روحی) و نزول آن در زندان تن
(عالمادی) و رنج بردن آن ازین زندان و به دنبال آن الفت
یافتن به این خاکدان تن و سپس پیاد گذشتہ درخشان خود افتادن
و بنا بر آن آهنگ سفر به جایگاه اصلی (عالم روحی) به
شیوه طرح و تمثیل عرفانی ، نمودار گردیده است .

آنچه ازین قصیده به گونهء مشخص دلالت بر

۱ - ابن سینا ، قصیده عینیه ، ترجمه منظوم و شرح

((قوس نزول و صعود)) معروف در سرنوشت ((روح)) دارد،
 درین ابیات قصیده جا دارد که همراه با ترجمه منظوم آن
 تذکار می یابد:

قوس نزول :

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها
 عن ميم مركزها بذات الاجرع
 علقت بهاء الشقيل فاصبحت
 بين المعالم والطلول الخضع
 زاعلى او فرود آمد بجایى
 که بونده خالى از نهرو جد اول
 چو بنمود او وطن در منزل قفر
 بشد محکوم او کوه و معاقل

قوس صعود:

حتى اذا قرب المسير الى الحمى
 ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
 وغدت مفارقة لكل مخلّف
 عنها حليف الترب غير مشيع

چو شد نزدیک رفتن سوی بیالا

همانجایی که بوده در اوایل

نماید چون سفر از نار فانی

جد ا گردد ز مال وهم قبایل

شرحی که بیانگر قوس نزولی روح است به تعبیر مرحوم ((بری)) این است که نفس ناطقهء مجرد پس از اینکه از عالم علوی نزول کرد و میل به عالم اسفل نمود و عالم لاهوت و جبروت و ملکوت را که مرکز اصلی او بود رها نمود و قوس نزول را طی کرد و داخل در عالم ناسوت شد و در بدن جسمانی که بمنزلهء بیابان بی آب و گیاه است، منزل نمود نظر به آن جنبهء ملکوتی روحانی که به مثابهء قوه فاعله است که اشرف و افضل است از جنبهء ملکی خاکی که به منزلهء قوه منفعله است و در مرتبه و مقام هم پست تراز اوست، بر او مسلط گردید و تمام اعضای بدن مطیع و منقاد او شد، اینجا است که آن وحدت ملکوتی او مبدل به کثرت میشود و طبع غالب و او مغلوب آن کثرات میگردد و مغمور در تن میشود. (۱) این مفاهیم از دو بیت اول، بیان گر قوس نزولی

سرنوشت روح پس از مفارقت از جایگاه اصلی خود است .
و اما قوس صعودی حرکت روح، در دو بیت اخیر الذکر
مندرج است . درین دو بیت اشاره رمزی است به صعود و
استعلاء نفس و رفتن به عالم برزخ که میان عالم مادی و
عالم معقول واقع شده است . چون نفس ناطقه نظر به وجه
تجرد ذاتی و جنبهء ملکوتی باقی است و به موت بدن فانی
نمیگردد ، بلکه باقی است به بقاء ابدی ، زیرا منطبع
در بدن نیست ، بلکه علاقه نفس به بدن علاقه تدبیر و
تصرفی است . (۱) ازینرو میتواند به پرواز در آید و به عزم
سفر به صوب جایگاه اصلی با نشاط حرکت کند .
و با ذکر افاده رمزی - عرفانی نفس ناطقه که از
(قصیده عینیه) منسوب به شیخ یاد آوری نمودیم سخن را
پیرامون عرفان رمزی - تمثیلی شیخ خاتمه میدهیم .

نتیجه

اکنون در فرجام پژوهشی قرار داریم که پیرامون ((عرفان ابن سینا)) انجام داده ایم، نتیجه کلی و منقحی که از این پژوهش می توانیم به دست دهیم، این است که ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ ق - مطابق ۹۸۰-۱۰۳۷ م) در مدت کوتاهی از زندگی خود که به حق عرض عمر او را بیش از طول آن دانسته اند، توفیق یافت تحت شرایط تأریخی،

سیاسی، علمی و فرهنگی معینی، همه ابعاد متنوع معارف اسلاف و روزگار خود از قبیل منطق، فلسفه، علوم و فنون را تا مرز ((سرآمدهمگان)) فرا گیرد و در نهایت، مقام ((بزرگترین فیلسوف و طبیب زمان)) را از آن بر حق خود سازد و گنجینه های عظیم و پرباری از آثار حاکی از نبوغ و عبقریت خود را در علوم متداول وقت، به ارمغان یادگار گذارد.

ابن سینا مطابق سنت دوران، بیشترین لیاقت و توانمندی را در منطق و حکمت مشائیان (پیروان ارسطو) و طب، نشان داد. و با آنکه در میتود و سیستم فکری - فلسفی در پاره موارد از استقلال نسبی برخوردار بود و نیز از تعقیب خطوط تفکر دینی اسلام انحراف نورزید، باز هم به طور کلی زیر تأثیر منطق و حکمت مشاء قرار داشت.

ولی با توجه به تقلبات سیاستهای دولتهای کوچک روزگار او که خود زمانی سمت خدمت وزارت یکی از آنها را داشت و پس از نپذیرفتن دوام وظیفه در این مقام و بنا بران زندانی شدن و نیز در نتیجه بر خورد به پاره ای از بـنـ

بستهایی فلسفه مشائی و کذا لزوم جامع الاطراف شدن شیخ و این که عرفان و تصوف هم در دنیای معرفت سخنی ندارد، در سالهای اخیر عمر خود میلان و گرایش ویژه‌ای به سوی عرفان پیدا نمود. به گونه ای که در جهت توجیه و تأیید رویکرد خود به جانب عرفان، حکمت مشاء را معلوماتی برای ((عامه)) و حکمت عرفانی اشراق را ویژه ((خواص)) دانست و در همین زمینه اندیشه های مهم و کم نظیری طرح و تدوین کرد. و حتی در همان دوران استغراق فکری در حکمت مشائی هم از عرفان غافل نماند و سخنانی اندرین باب گفته بود که هر چند در سلسله اندیشه های فلسفی مشایی او قرار داشت، مع الوصف ظرفیت استنباط اندیشه های عرفانی را در خود تعبیه نموده بود. چنانکه ((نظریه فیض))، ((نظریه عشق)) و ((نظریه سعادت)) او، سراپا حاوی افکاری ((عرفانرا)) است.

اما چنانکه گفتیم ابن سینا در سالهای اخیر عمر خود به دلایلی که بدانها اشارت نمودیم، به گونه مستقیم گرایشی عرفانی پیدا کرد و آثاری نظیر انمساط اخیر

((الا شأ رات و التنبيهات))، ((حکمت المشرقیین)) که قسمتی از آن به نام ((منطق المشرقیین)) باقی مانده و نیز ((رساله حی بن یقظان)) ، ((رساله الطیر))، ((رساله سلامان و ابسال))، ((قصیده عینیه))، ((رساله تحفه)) ، ((رساله العهد))، ((رساله ترغیب بردعا))، ((رساله کیفیت زیارت و استجابت دعا))، ((رساله اسرار الصلوة)) و غیره را نگاشت و به ماندگار گذاشت که بدون شک همه این آثار یاد شده حاوی اندیشه های صریح عرفانی نوع ویژه شیخ ما بونه است.

ابن سینا همان گونه که در منطق و فلسفه در بستر مجموعه ای از منابع اسطوی ، افلاطونی ، فلوطینی و فارابی پرورش یافت ، در رویکرد عرفانی و ساز و برگ مربوط بدان نیز به طور کلی از منابعی چون افلاطونی ، فلوطینی و به ویژه از فارابی مدد گرفت. ولی این استمداد به خصوص در مورد عرفان به آن پیمانه در بست و فرا گیر نبود، تا مقام او را در حد یکی از پیروان اسلاف پایین آورد، بلکه اندیشه های عرفانی او و کذا آثاری که اندرین باب فراهم آورد ، آنچنان

وسیع و پربار بود که میتوانست در بسا موارد نسبت به اسلاف او بیسابقه تلقی گردد . به این توضیح که او خود همه ابعاد عرفان و تصوف مکاتب متعدد و مختلف پیش از خود را هضم و با دیدی نقادانه ، نظریات ویژه خودش را پرورد که نسبت به آراء اسلاف او در همین زمینه حاوی مشخصات مخصوص به خود بود.

همچنان به طوری که در فصل مشخصات عرفان شیخ توضیح داشته ایم ، بر خلاف برخی از گرایشهای عرفان و تصوف عصر او که در آنها، گونه های ((وحدت الوجودی)) ، ((عقیده به حلول)) ، ((اتحاد عاقل و معقول)) و ((شطحیات گویی)) که از جمله در گفتار و اندیشه های صوفیانی نظیر بایزید بسطامی و منصور حلاج، به وضاحت قابل ترک است، در اندیشه های عرفانی ابن سینا به ملاحظه نمی رسد ، بلکه بر خلاف چنین گرایشها، عرفان شیخ ما، عرفانی عقلی ، فلسفی، تاءملی، علمی و اعتدالی بود؛ به گونه ای که از یک نگاه کلا با دید فلسفی او نیز در تناقض مانعة الجمع و مانعة الخلو قرار نمی گرفت . و از سوی دیگر به هیچ وجه اعتراضات فقها

و متشرعین اسلامی که در بسا موارد علیه صوفیه وحدت الوجودی و افراطیان شطحی‌گوی، وارد تلقی میشد، نه تنها در حق عرفان ابن سینا وارد نیامد، بلکه در عرفان او که در واقع یک ((عرفان معتدل)) بود، نمیتوانست وارد آید. چه ابن سینا در عرفان خود ابعاد دیدگاه دینی، به شمول اتباع از ظواهر شرع را نیز پذیرفته و بدان توصیه نموده بود.

به همه حال، علی رغم آنچه عده ای از محققان که شیخ مارا با توجه به افکار منطقی و حکمت مشائی او بی بهره یا کم بهره از ثوق و جذبه عرفانی میانند، او حتی در بدو طرحهای معرفتی خود، ((معرفت)) را به اعتبار انواع ((وجود))، به معرفت ((حسی))، ((عقلی)) و ((لدنی)) تقسیم میکند و از بعد ((معرفت لدنی))، بنیاد تفکراو، ته مایه های عرفانی میگیرد و بنا بر این از نظر او، حس محسوسات مادی و عقل، معقولات داخل در چنبره تفکر فلسفی مجرد منطقی را در می یابد، ولی در مواردی که مسأله راه یافتن به دنیای عقل مجرد و مفارق و رابطه انسان با عقل فعال (واهب الصور) (که از نظر او مدبر عالم کون و فساد و

سر سلسله پیوند انسان با خدا است (مطرح میشود، از استعداد ((کمالگرایی)) نفس ناطقه انسانی و ظرفیت آن به امکان پذیرش افاضه عقل فعال، سخن میگوید، که این دیدگاه او، کاملاً دیدگاهی عرفانی است.

بر پایه این طرح، شیخ ما بر این نظر است که زدودن عوایق باز دارنده، نظیر انهماک در هواجی نفسانی و لذات مادی و به تعقیب آن فراهم آوری زمینه های تکامل استعداد معرفتی و کمال گرایی نفسی، بالاخره نفس ناطقه انسانی، میتواند ظرفیت پذیرش ((افاضات)) عقل فعال را حاصل نماید و این بلند ترین مقامی است که در روند تکامل این نفس انسانی برایش ممکن میگردد.

این نظریه ابن سینا همساز با نظریه دیگر او به نام ((نظریه عشق)) است که بر وفق آن همه موجودات اعم از جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی، مطابق استعداد خود، در کشش و حرکت استعلایی و تکاملی به جانب خیر و زیبایی مطلق در تلاشند، ولی از تمامی موجودات، تنها انسان و آن هم انسانی میتواند در سیر به این هدف توفیق

یابد که از نگاه تکامل استعداد و پالایش نفسی از لوث گرایشهای مادی حیوانی رهایی یافته و توانسته باشد از طریق ترجیح لذات معنوی بر لذات مادی و تعقل و تأمل در ملاء اعلی و میلان به سوی مبدع اول که نهاء ((سعادت)) به معنای درست کلمه را برای او فراهم می آورد ، نیروء ((کمال)) را که ویژه و در خور اوست ، نصیب گردد .

ابن سینا کسی را که به چنین مقامی دست می یابد ، ((عارف)) به معنای کلمه میدانند. و بنا بر آن جویندگان و اهل سلوک عرفانی را در سه کتہ گوری ((زاهد)) ، ((عابد)) و ((عارف)) خلاصه میکنند. از نظر شیخ ما کسی که به هدف تلاش وصول به مقاصد عرفانی از تعینات دنیوی و لذایذ بقرب مادی آن رو بر می تابد ، ((زاهد)) نامیده میشود . و کسی که به هدف رسیدن به آن مقاصد، به عبادات (نماز ، روزه و ...) مواظبت و مداومت دارد ، ((عابد)) خوانده میشود . ولی آن کس که به منظور آماده ساختن قلبش به پذیرش ((انوار آلهی)) ، با قوهء تفکر در عالم قدس تصرف مداوم دارد ، ((عارف)) است .

ابن سینا، از جمله سه گروه متذکره راهیان عرفان، تنها ((عارف)) را می پسندد و دو کته گوری دیگر را ((معامله گران)) معرفی میکند . چنانکه از نظر او، زهد، نزد ((زاهد)) ی که عارف نیست به منزله یک نوع داد و ستد است ، به این توضیح که ((زاهد)) به این هدف از تعلقات دنیوی چشم می پوشد تا در بدل ((زهد)) خود، متاع آخرت را خریداری کند . گویا متاع دنیا را به متاع آخرت تبادل میکند و این نه چندان کار مهمی است . به همین گونه ((عبادت)) نزد کسی که عارف نیست، نیز به مثابه یک نوع معامله است . چنین کسی گویا عملی به قصد دریافت اجرتی انجام میدهد. او به این هدف عبادت میکند که اجرتی را در آخرت به گونه پاداش (ثواب) دریافت نماید و ازینرو در واقع به کار مهمی دست نزده است . ولی ((عارف)) را نسبت به ((زاهد)) و ((عابد)) به این دلیل ترجیح میدهد که چنین اهداف معامله گرانه زاهد و عابد، به نزد ((عارف)) اصلا وجود ندارد. بلکه او ((حق)) را به خاطر ((حق)) میخواهد و به سوی او میگراید. و

عبادت هم نزد چنین کسی به معنای ریاضتی است که ((قوای وهمیه و متخیله)) انسانی را از آستانه غرور و خود خواهی به سوی ((حق)) منعطف میکند، تا هنگام ((جلوات)) حق، از قبول پرتو این ((جلوات)) سرپیچی نکند. پس تنها ((عارف)) است که ((حق)) را نه به خاطر منافع خود، بلکه به خاطر ((حق)) میطلبد.

از نظر شیخ ما ((عبادت))، ((دل)) را به قبول انوار فروزان الهی مصفا ساخته و زمینه اطاعت قوای سرکش را از قوای باطنی فراهم می آورد و در نهایت ((ضمیر)) را در سلوک به ((عالم قدس)) کمک میکند. و از همینجا است که ابن سینا، او را د و اذکار متعارف را برای صوفیه عامی و جاهلی که استمداد علمی و کمال نفسی را چنانکه با ((عارف)) همراه است، بر خود فراهم نیاورده اند، بی قایده و فاقد ارزش عرفانی میداند. و بنا بران با ((عابد و زاهد)) عامی و نادان، میانه خوشی ندارد.

یکی از دلایلی که بیانگر لوق عرفانی و میلان خود ابن سینا به جانب عرفان است، هم در همین دیدگاه او

پیرامون اوصاف ((عارف)) نهفته است که ضمن آن بر علاوه بیان مشخصات ((درونی معرفتی)) عارف نسبت به عالم قدس، ابعاد اخلاقی نمودار شده از او به نزد دیگران، نیز توصیف شده است. افاده این توصیف به گونه‌ای ست که گویی ابن سینا، شخصیت عالی و مرد عرفان مورد نظر خودش را معرفی میکند. به طور مثال او، عارف را شخصی غیر متجسس به اخبار مردم، شکیبا و صبور در برابر مشکلات و منکرات، صاحب عفو و بخشش، ناصح دارای رویه ملایم، شجاع و از خود گذر، فارغ از کینه توزی و ستیزه جویی، بی تفاوت در برابر فقر و غنا، خوشبین و دارای سجایای عالی اخلاقی دیگر توصیف میکند.

همین دیدگاه شیخ ما از وضع و تلاش عارف واقعی، که به جانب مقصد اعلی (فراهم آوری زمینه‌های استعداد قبول فیض) دارد، حتی در بیان رمزی حرکت و سیرو سفر نفس ناطقه به سوی عالم قدس و طی طریق دشوار و سپری منازل پر از درد و رنج خطر و در نهایت رهایی از زندان اینجهانی، ضمن آثار رمزی - تمثیلی او

و در نتیجه به مدارجی از مقامات و احوال عرفانی دست یافته باشد؟

یکی از مسایل دشوار در ارتباط به ابن سینا ، دانستن جواب قاطع به همین سؤال است . از نظر نگارنده این سطور که به زعم خود پژوهشی را در زمینه عرفان ابن سینا اینک به مرحله پایانی انتاج میرساند، ابن سینا پس از پیمودن قلل پریچ و خم منطق ، فلسفه ، علوم و فنون متعارف زمان خود، مقامیک فیلسوف تمام عیار را کسب و آنگاه بحیث یک عالم و فیلسوف ، روی علل و انگیزه هایی که در همین ملخص نیز بدانها اشارت نمودیم ، به عرفان میلان و گرایش پیدا میکند و واقعا ذوق عرفانی در وجود او مایه میگیرد و بنا بران بهترین ، معقول ترین و موجه ترین شیوه تطبیقی همین ذوق و مسایل معرفتی ناشی از این ذوق را چنانکه او موجه و قابل تحقق میداند، با تدوینی عالی و دلپذیر بیان میکند و تا پایان عمر هم به عرفان نوع ویژه خودش که حاوی مشخصات عقلی ، علمی ، فلسفی ، تأملی و اعتدالی است وفادار می ماند . و از آنجا که عرفان او دارای

چنان مشخصاتی است ، طبیعی است که او با گفتار و کردار عده ای ظاهراً عارف و صوفی که ته مایه علمی - معرفتی عرفان را همراه ندارند و میخواهند بدون علم و تعقل و حتی جاهل و بیسواد با کاربرد - او راد واذکار ادعای عرفان و تصوف و رسیدن به مقامات و احوال کذایی کنند ، سر موافقت ندارد. ولی این نه بدان معنی است که از آنچه عرفا و صوفیه معتدل به نام ((علم)) حاصل کرده باشند به طور کلی دورویا محروم مانده باشد، بلکه همان گونه که شیخ ابوسعید ابی الخیر صوفی مشهور معاصر او گفته بود: ((... آنچه ما می بینیم ، او (یعنی ابن سینا) میدانند...))، میتوان گفت که شیخ ما با کار برد نیروی تفکر و تأمل ، قسماً به اهداف کلی عرفان دست یافته باشد.

ولی با این هم ، همان گونه که خود او هیچگونه ادعایی نایر بر دست یافتن به ((مقامات و احوال)) عرفانی نکرده است ، به یقین میتوان اذعان کرد که ابن سینا به مقاصد عرفان و تصوف به گونه که صوفیه آن را تقریر کرده اند، که گویا چنان مقامات و احوالی پس از تن در دادن به

ریاضتهای شاقه و مواظبت به عبادت و او راد و اذکار ،
توأم با ترک یکجانبه ومطلق از لذات مادی ، برای صوفی
حاصل میشود ، دست نیافته و خود او نیز به چنین طرحی
چندان پاور نداشته است .

نگارنده این سطور نیز متکی به تحلیل علمی و به
تأسی از دیدگاه قرآن و رویه، پیامبر اسلام ، با آنچه
متصوفان سی باک و شطحی گوی که به همهء موازین و
نوامیس دانش، تعقل و زندگی دنیوی و حتی تعقیب مشروع
امور اخروی، مجنون وار پشت پازده و به کمک حالت پیخبری،
بی خودی و جهل ، می خواهند به خدا برسند کمتر می
تواند اذعان کند، چه این گونه عرفان نه ممکن است، نه
معقول و نه هم مشروع .

پایان



فهرست مآخذ و مراجع

- ۱ - قرآن کریم .
- ۲ - انجیل ، بریتانیا، بنگاه پخش کتب مقدسه ، ۱۹۶۶م
- ۳ - ابن خلدون . مقدمه ، ترجمه محمد پروین
کنابادی، تهران : بنگاه نشر و ترجمه کتاب ، ۱۳۵۹ ش
- ۴ - ابن خلکان . وفيات الاعيان ، قاهره :
دارالمأمون، ب ت .

۵ ابن سینا . شفا (فن سماع طبیعی) ، ترجمهء

محمدعلی فروغی، تهران: بانک ملی ایران، ۱۳۱۶ش

۶ - ابن سینا . شفا (علم النفس)، ترجمهء صیرفی

(اکبردانا سرشت) ، تهران: افشاری، ۱۳۱۶ش

۷ - ابن سینا . شفا (منطقیات) ، ترجمهء احمد

آرام، تهران : شماره دوم، سال اول مجله جاویدان خرد،

۱۳۵۴ش

۸ - ابن سینا . اشارات و تنبیهات (الهیات

وطبیعیات)، تهران: مجلس ، ۱۳۱۶ ش

۹ - ابن سینا . اشارات و تنبیهات (مقامات العارفین)

با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و آراء امام فخرالدین

رازی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی ، تهران: خانقاه نعمت

اللهی، ۱۳۴۷ش

۱۰ - ابن سینا . دانشنامهء علایی، تهران: شرکت

سهامی مطبوعات ، ۱۳۱۵ش

۱۱ - ابن سینا . رسالهء اضحویه ، تصحیح حسین

خدیوچم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش

۱۲ - ابن سینا . رسالۃ فی ماهیۃ العشق ، ترجمه
عبدالله سمندر ، غوریانی ، کابل : اکادمی علوم
افغانستان، ۱۳۵۹ ش

۱۳ - ابن سینا . رسالۃ عشق ، ترجمه ضیاءالدین
دری ، تهران : کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۰ ش

۱۴ - ابن سینا . رسالۃ تحفه ، ترجمه ضیاءالدین
دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۱۵ - ابن سینا . رسالۃ المعهد ، ترجمه ضیاءالدین
دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۱۹ ش

۱۶ - ابن سینا . رسالۃ ترغیب بر دعا ، ترجمه
ضیاءالدین دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۱۷ - ابن سینا . رسالۃ عرشیه ، ترجمه ضیاءالدین
دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ۱۳۶۰ ش

۱۸ - ابن سینا . رسالۃ فیض الهی ، ترجمه ضیاءالدین
دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۱۹ - ابن سینا . رسالۃ کیفیت زیارت و استجابات
دعا ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۲۰- ابن سینا . رسالهء اسرار الصلوه ،
ترجمهء ضياءالدين نرى ، تهران: كتابخانه
مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۲۱- ابن سینا . رسالهء سرالقدر ، ترجمهء
ضياءالدين نرى ، تهران : كتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۲۲- ابن سینا . رساله تقسم علوم عقلی ، ترجمه
ضياء الدين نرى ، تهران : كتابخانه خيام ، ۱۳۷۳ق

۲۳- ابن سینا . قصيده عینیه ، ترجمه
ضياءالدين نرى ، تهران: كتابخانه خيام ، ۱۳۷۳ ق

۲۴- ابن سینا . رساله ای در روانشناسی ، ترجمه
محمود شهابی ، تهران : كتابخانه خيام ، ۱۳۱۵ش

۲۵- ابن سینا . حی بن یقظان ، کابل : اکادمی علوم
افغانستان ، ۱۳۵۹ش

۲۶- ابن سینا . رساله الطیر ترجمه شیخ شهاب الدین
یحیی سهروردی ، تهران: دانشگاه تهران ، ۱۳۴۰ش

۲۷- ابن سینا . سلامان و ابال ، تهران: المطبعه
الحیدریه ، ۱۳۵۷ ق

۲۸- ابن ندیم. محمد بن اسحاق ، الفهرست ، ترجمه

محمد رضا تجدد، تهران : امیر کبیر ، ۱۳۶۶ ش

۲۹- ابوریان محمد علی . الفلسفه الحديثه ، اسکندريه :

دارالکتب الجامعيه ، ۱۹۶۹ م

۳۰- ارسطو . مابعد الطبيعه (الالف الصغرى) ترجمه ،

اسحاق بن حنين ، تهران ، : ۱۳۴۶ ش

۳۱- افلاطون . سيمپوزيون ، ترجمهء کاويانى و لطفى

تهران، ابن سينا ، ۱۳۴۶ ش

۳۲- افلاطون . ليزس ، ترجمهء کاويانى و لطفى ، تهران:

ابن سينا ، ۱۳۴۶ ش

۳۳- انصارى هروى، عبدالله . صد ميدان، کابل : مطبوعات،

۱۳۴۱ ش

۳۴- انصارى هروى ، عبدالله . منازل السائرين، کابل:

بيهيقي ، ۱۳۵۵ ش

۳۵- امين، احمد. فجرالاسلام ، ترجمه عباس خليلي

تهران: وزارت معارف ، ۱۳۱۶ ش

۳۶- الاهوانى ، فواد . المنارس الفلسفه . قاهره :

داراحياءالكتب العربيه ، ۱۹۴۵ م

۳۷ - بریه ، امیل . تاریخ فلسفہ (دورہ یونانی) ،

ترجمہء علی مراد ناودی ، تہران : دانشگاه تہران ۱۳۵۲ ش

۳۸ - بریه ، امیل . تاریخ فلسفہ (دورہ رومی) ، ترجمہء

علی مراد ناودی ، تہران : دانشگاه تہران ، ۱۳۵۵ ش

۳۹ - البہی محمد . الجانب الالہی من التفكير الاسلامی،

بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۲ م

۴۰ - البیہقی ، ظہیر الدین ، علی

تتمہ صوان الحکمہ ، لاہور :

یونیورسیتی پنجاب ، ۱۹۳۵ م

۴۱ - پاکین ، ریچاردو اوروم استرول . کلیات فلسفہ ، ترجمہء

دکتر جلال الدین مجتہوی ، تہران : دانشگاه تہران، ۱۳۵۶ ش

۴۲ - پطروشفسکی ، ایلیا پاولویچ . اسلام در ایران،

ترجمہء کریم کشاورز ، تہران : پیام ، ۱۳۵۴ ش

۴۳ - تسہیر ، گولد . زہد و تصوف لراسلام ، ترجمہ

محمد علی خلیلی ، تہران : اقبال ، ۱۳۳۰ ش

۴۴ - التونجی ، عبد السلام . العقیدہ فی القـرآن

طرابلس: جمعیۃ الدعوة الاسلامیہ ، ۱۹۸۶ م

۴۵- جامی ، نورالدین عبدالرحمن . نفحات الانسی

تهران : کتابفروشی محمودی ، ۱۳۳۶ ش

۴۶ - جنیدی ، فریدون . کارنامه ابن سینا ، تهران :

بنیاد نیشاپور ، ۱۳۶۰ ش

۴۷ - جوزجانی ، ابو عبید ، عبدالواحد . زندگینامه

ابوعلی سینا ، ترجمه عبدالحی حبیبی ، کابل : اکادمی

علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش

۴۸ - حبیبی ، عبدالحی . نگاهی به سلامان و ابسال

جامی ، کابل : انجمن جامی ، ۱۳۴۳ ش

۴۹ - حلبی ، علی اصغر . تاریخ فلاسفه ایرانی ، تهران :

زوار ، ۱۳۶۱ ش

۵۰ - اوپانیشاد ، ترجمه محمد نارا شکوه ، تهران :

تابان ، ۱۹۶۱ م

۵۱ - دی‌بور ، ت . تاریخ فلسفه در اسلام ، ترجمه عباس

شوقی ، تهران : موسسه مطبوعاتی عطایی ، ۱۳۴۳ ش

۵۲ - رشاد ، محمد . فلسفه از آغاز تاریخ ، تهران :

صدر ۱۳۵۴ ش

۵۳ - روان فرهادی ، عبدالغفور ، میلان ابن سینا

از فلسفه به عرفان ، کابل : اکادمی علوم افغانستان ۱۳۵۹ ش

۵۴ - زنجانی ، عمید . تحقیق و بررسی از تاریخ تصوف

تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۴۶ ش

۵۵ ستیس ، والتر ترینس . عرفان و فلسفه ، ترجمهء

بهاء الحق خرمشاهی ، تهران : سروش ، ۱۳۶۷ ش

۵۶ - سهروردی ، شهاب الدین ، یحیی . حکمة الاشراق

ترجمهء سید جعفر سجادی ، تهران : دانشگاه ، ۱۳۵۵ ش

۵۷ - سیاسی ، علی اکبر . مبانی فلسفه ، تهران ، ۱۳۵۵ ش

۵۸ - شبستری ، محمود . گلشن راز ، تهران : خانقاه نعمه اللهی ،

۱۳۵۵ ش

۵۹ - شهرستانی ، ابوالفتح . الملل والنحل ، ترجمهء افضل

صدر ترکه اصفهانی ، تهران : دانش ، ۱۳۱۶ ش

۶۰ - شهر زوری ، شمس الدین ، محمد ——— .

نزه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکما)

ترجمهء ضیاء الدین دری ، تهران : دانش ، ۱۳۱۶ ش

۶۱ - صفا ، ذبیح الله . مقدمه بر تصوف ، تهران :

امیرکبیر ، ۱۳۵۵ ش

۶۲- صفاء ، ذبیح الله . تأریخ ادبیات ایران، تهران:

امیرکبیر، ۱۳۵۶ ش

۶۳- صفاء ، ذبیح الله . جشن نامه ابن سینا ، تهران:

انجمن آثار ملی ایران، ۱۳۳۱ ش

۶۴- صفاء ، ذبیح الله . تأریخ علوم عقلی در تمدن

اسلامی، تهران: دانشگاه تهران ۱۳۳۱ ش

۶۵- صلیبا ، جمیل . من افلاطون الی ابن سینا،

بیروت: دارالاندلس ، ۱۹۶۶ ش

۶۶- طوسی، نصیرالدین. در بارهٔ پدید آمدن چند چیز

ار یکی ، تهران : دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش

۶۷- طوسی ، نصیرالدین. شرح الاشارات ، تهران:

مطبعة الحیدریه ، ۱۳۵۷ ق

۶۸- عطار ، فریدالدین، گزیدهٔ تذکره الاولیاء، تهران:

شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۵۲ ش

۶۹- عفیفی، ابوالعلاء. التصوف الثوره الروحیه فی

الاسلام ، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۳ م

۷۰- غرابه ، حمويه . ابن سينا بين الدين والفلسفه ،

قاهره : مجمع الجوث الاسلاميه ، ۱۹۷۲م

۷۱- الفزالي ، ابو حامد ، محمد . تهافت الفلاسفه ،

قاهره : دارالمعارف ۱۹۵۷ م

۷۲- غلاب ، محمد . الفلسفه الشرقيه ، قاهره : مكتبة

الانجلو المصريه ، ۱۹۵۰ م

۷۳ - غنى ، قاسم . تأريخ تصوف در اسلام ، تهران :

زوار ، ۱۳۴۰ ش

۷۴- غلاب ، محمد . المعرفه عند مفكرى المسلمين .

قاهره : دارالمصريه للتاليف و الترجمه ، ۱۹۵۹م

۷۵- الفاخورى ، حنا و خليل الجر . تاريخ فلسفه

درجهان اسلامى ، ترجمه عبدالمحمد آيتى ، تهران : كتاب

زمان ، ۱۳۵۸ ش

۷۶- فارابى ، ابونصر ، محمد . احصاء العلوم ، ترجمه ،

حسين خديوجم ، تهران : بنياد فرهنگ ايران ، ۱۳۴۸ ش

۷۷- فارابى ، ابونصر ، محمد . فصوص الحكم ، ترجمه

مهدي الهى ، تهران : موسسه مطبوعاتى اسلامى ، ۱۳۴۵

۷۸- فروغی ، محمد. سیر حکمت در اروپا ، تهران:

زوار ۱۳۱۷ ش

۷۹- القشیری، عبدالکریم . رساله قشیریه ، تهران:

بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۴۵ش

۸۰- القفطی، جمال الدین، تاریخ الحکما ، تهران:

دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ش

۸۱ القوتلی، حسین. التصوف العقلي فی الاسلام ،

مالتا: دار اقرء للتالیف والترجمه، ۱۹۸۸م

۸۲ - الکلابازی ، ابوبکر، محمد. التعرف لمذهب

اهل التصوف، قاهره: مكتبة الكليات الازهریه، ۱۹۶۹ م

۸۳ - کورین، هانری. پیشگفتار برحق بن یقظان، کابل:

اکادمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش

۸۴ - کورین، هانری. تأریخ فلسفه اسلامی، ترجمه

اسدالله مبشری ، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸ش

۸۵ - کیخسرو، اسفندیار. دبستان المذاهب، بمبئی،

دارالحکومه، ۱۲۹۲ ق

۸۶- گوهرین ، سید صادق. حجه الحق ابوعلی سینا

تهران: کتابخانه ایران، ۱۳۳۸ م

۸۷ - لارودی، نورالله . نابغه شرق ابوعلی سینا،

تهران: پروین ، ۱۳۸۸ ش

۸۸- لاهیجی، شیخ محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن

راز، تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷ ش

۸۹ - ماسینیون، لویی . قوس زندگی منصورحلاج، ترجمه

عبدالمغفور روان فرهادی ، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش

۹۰ - ماسیون بول، اورسیل . الفلسفة فی الشرق . قاهره:

دارالمعارف ۱۹۴۷ م

۹۱ - مایل هروی ، میر غلام رضا ، پژوهشی درباره

حی بن یقظان ، کابل : اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش

۹۲- المحاسنی، الحارث . القصد والرجوع الی الله،

مالتا: داراقرء للتالیف و الترجمة، ۱۹۸۸ م

۹۳ - محمد بن منور . اسرار التوحید فی مقامات

شیخ ابی سعید، تهران : امیر کبیر، ۱۳۵۴ ش

۹۴ - محمود، عبدالحلیم . التفكير الفلسفی فی الاسلام،

قاهره : دارالنصر، ۱۹۶۸ م

۹۵- مددی، عبدالمتان. تصوف فارابی، کابل: مجله آریانا، ۱۳۵۴

۹۶- ملکشاھی، حسن. حرکت واستیفای آن، تهران: دانشگاه -

تهران، ۱۳۴۴ ش

۹۷ - موحد، ص . تأریخ مختصر فلسفه، تهران:

کتابخانه طهوری ، ۱۳۴۴ ش

۹۸ - مهدی الهی، محی‌الدین. حکمت الهی ، تهران:

دانشگاه تهران ۱۳۳۰ ش

۹۹ - مهرین ، مهرباد. فلسفه شرق ، تهران: موسسه

مطبوعات عطایی ، ۱۳۴۲ش

۱۰۰- المیانجی الهمدانی ، عین القضاة . شکوی

الغریب، تهران : جامعه تهران ، ۱۹۶۲م

۱۰۱- نجاتی ، محمد عثمان . الادراک الحسی عند ابن

سینا، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۱ م

۱۰۲- نصر، سیدحسین . سه حکیم مسلمان، تهران:

شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۵۳ش

۱۰۳- نصر ، سیدحسین. علم و تمدن در اسلام،

ترجمه احمد آرام ، تهران : اندیشه ، ۱۳۵۰ ش

۱۰۴- نصرسید حسین ، نظر متفکران اسلامی در باره

طبیعت، تهران : دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش

۱۰۵- نصر ، سیدحسین. معارف اسلامی در جهان

معاصر، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۳ش

۱۰۶- نیکلسن ، رینولد. اسلام و تصوف، ترجمه

محمدحسین مدرس نهاوندی ، تهران: زوار، ۱۳۴۱ش

۱۰۷- وات ، مونتگمری . امام غزالی متفکر بزرگ

مسلمان، ترجمه محمود اصفهانی، تبریز : مهر ، ۱۳۴۷ ش

۱۰۸- ورنر ، شارل . سیر حکمت دریونان، تهران :

زوار، ۱۳۴۷ ش

۱۰۹- ولی‌الدین ، محمد. مشکوة المصابیح، لاهور:

مطبه لاهور، ۱۳۷۵ ق

۱۱۰- هجویری ، علی. کشف المحجوب ، لاهور: سجاده

نشین ، ۱۹۸۷ م