

خالف عرفان

عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا دربارهٔ عرفان

دکتر محسن جهانگیری

چکیده

ابن سینا پزشک نامی، عالم (Scientist) بزرگ و خلاصه رئیس فیلسوفان عالم اسلام است. با اینکه در قرون وسطی زندگی می‌کرده، ولی هرگز روحیه و اندیشهٔ قرون وسطایی نداشته است. او همچون فیلسوفان دورهٔ تجدید حیات علمی و فرهنگی (رنسانس) مخالف هر نوع تحجر و تقلید بوده و سند درستی هر امری را عقل و تجربه می‌شناخته و با سعهٔ صدر و دیدی فراتر از زمان و محیط خود به مسائل می‌نگریسته و برای انکار چیزی تا دلیل و برهان روشنی نمی‌یافته، آن را در بوتۀ امکان می‌نهاده است. از این روی شهود عرفا و کرامات اولیا را از دید عقلی ممکن می‌دانسته و در برخی از رسالات و کتابهایش به توجیه فلسفی آنها پرداخته است. این امر باعث شده عده‌ای نوعی عرفان به وی نسبت دهند و حتی احیاناً او را صوفی وحدت وجودی پندارند، که به نظر بعید می‌نماید. زیرا چنانکه در متن مقاله خواهیم دید از مطالعهٔ احوال و آثار وی برمی‌آید که او هرگز به سیر و سلوک نپرداخته و راه و روش صوفیان در پیش نگرفته، بلکه از آغاز تا پایان زندگانش همچنان عالم و فیلسوف و پای‌بند عقل و استدلال بوده و براستی فیلسوف به دنیا آمده و فیلسوف از دنیا رفته است.

واژه‌های کلیدی:

عرفان، عرفان متعارف، فلسفه مشاء، عقل و استدلال، سیر و سلوک، روش مشائیان، روش صوفیان، امکان و توجیه عقلی، کرامات و مقامات عرفا، عشق، شهود عرفانی.

گرچه هر قرن سخن آری بود

لیک گفت سالکان یاری بود^(۱)

اهل فضل می‌دانند که موضوع عرفان ابن‌سینا یکی از موضوعات جالب توجه و بحث‌انگیز است که از زمان خود ابن‌سینا تاکنون مورد بحث اهل تحقیق و دانشوران مسلمان و غیرمسلمان واقع شده و درباره آن نظرات مختلف و متفاوت پدید آمده است. من برای ادای احترام به استادان درگذشته کشور عزیزمان ایران اسلامی و ذکر خیری از این بزرگواران، که در کنگره‌ها و همایش‌های قبلی در این موضوع خطابه‌ای ایراد کرده و یا در آثار خود در این زمینه مطلبی نوشته‌اند، نخست نظرات آنان را آورده و طبق مضمون بیت فوق پس از استعانت از آنها به بررسی موضوع و اظهار نظر می‌پردازم.

آقای پرفسور برتلس (Prof. E. E. Bertels) عضو آکادمی علوم شوروی، که در کنگره و جشن هزاره ابن‌سینا که از اول تا دهم اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۳ شمسی در تهران و همدان برگزار شد سمت ریاست هیئت نمایندگی اتحاد جماهیر شوروی سابق را داشته، در جلسه صبح روز پنجشنبه دوم اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۳ خطابه‌ای تحت عنوان رباعیات ابن‌سینا ایراد

کرده‌اند. چنانکه از عنوان مزبور پیداست موضوع خطابه عرفان و تصوف نبوده ولی در ضمن سخن از رباعیات منسوب به ابن‌عالم و فیلسوف بزرگ، که احیاناً با اندیشه‌های صوفیانه سازگار است، اصالت و نسبت آنها را مورد تردید قرار داده و در پایان خطابه هر نوع اندیشه صوفیانه و عارفانه را از ابن‌سینا سلب کرده است.^(۲)

استاد فقید آقای دکتر علی اکبر سیاسی استاد و رئیس اسبق دانشگاه تهران نیز در همان کنگره در جلسه روز شنبه چهارم اردیبهشت خطابه‌ای با عنوان "علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید" ایراد و در ضمن به نظر عرفانی ابن‌سینا اشاره کرده و نوشته است:

"نظر ابن‌سینا درباره عقول مختلف و دخالت آنها در چگونگی حصول معرفت و وصول به حق تا حدی جنبه عرفانی فلسفه این حکیم را آشکار می‌سازد و معلوم می‌دارد که نسبت به اشراق و کشف و شهود عقیده‌مند است یعنی حکمت افلاطون و نوافلاطونیان نیز در فکر او بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه باید دانست که او در درجه اول عالم و فیلسوف است و بعد از معلم اول بزرگترین پیشوای حکمت منشاء بشمار می‌رود و این حقیقت مسلم در عرفان او تأثیر مخصوص

بخشیده و به آن جنبهٔ بدیعی داده است، که از مطالعهٔ بیان او دربارهٔ مراحل که نفس باید ببیند تا به "معرفة الله" نائل گردد به خوبی نمایان می‌شود. نظر ابن سینا برای حصول معرفت و وصول به حق اجمالاً این است: اولاً برای وصول به حق هرچند که شوق و وجد و حال مفید و أحياناً لازم است، ولی کافی نیست، بلکه باید حتماً تعلّم درکار باشد تا نفس استعداد تام برای اتصال به عقل فعّال حاصل کند. ثانیاً وصول به حق یگانگی و اتحاد نیست، اتحاد عاقل و معقول محال است مگر در موردی که نفس ذات خود را درک کند. ثالثاً وقتی نفس استعداد و قابلیت وصول به حق را حاصل کرد این وصول خواه‌ناخواه صورت می‌گیرد، چنانکه می‌دانیم عرفان کلاسی در این سه موضوع نظر دیگری دارد. حاصل اینکه برای ابن سینا طریق سیر و سلوک روشن و معین است. در این راه سروکار جوینده از آغاز تا انجام با تعلّم و تعقل می‌باشد. (۳)

چنانکه ملاحظه شد استاد برای ابن سینا نوعی عرفان قائل است، که با عرفان متعارف فرق دارد. به نظر من این قولی صحیح و درست است، اما مجمل و مبهم است و نیازمند به تشریح و توضیح است که ما در آینده بدان خواهیم پرداخت. استاد بدیع‌الزمان فروزانفر استاد

دانشگاه تهران در جلسهٔ صبح روز یکشنبه پنجم اردیبهشت همان سال و در همان هزاره، خطابه‌ای با عنوان "ابوعلی سینا و تصوّف" ایراد کرده و در آغاز خطابه چنین فرموده‌اند: "موضوعی که برگزیده‌ام چنانکه عنوان خطابه حکایت می‌کند بحثی است دربارهٔ ابوعلی و ارتباط وی با تصوّف که شیخ چنانکه بیاید، در بعضی کتب و رسائل خود آن را تأیید و تقویت نموده و در پاره‌ای موارد برخلاف در تضعیف آن اشاراتی فرموده است." (۴)

استاد پس از بحث نسبتاً طولانی چنین نتیجه گرفته است که:

"این نکته ضرورت دارد که شیخ را (با خدمت‌نمایی که به تصوّف کرده است) از طبقهٔ سالکان و صوفیان نمی‌توان شمرد." (۵)

استاد در سخنرانی دیگری که درخصوص خواجه نصیرالدین طوسی در سال ۱۳۱۸ در آموزشگاه پرورش افکار بدون اظهارنظر دربارهٔ صوفی بودن ابن سینا، کرده چنین نظر داده است:

"از اوایل قرن پنجم حکمت به تصوّف نزدیک گردید و بعضی از متصوّفه و حکمای قرن پنجم، مانند ابوعلی سینا که فصلی در مقامات عرفا ضمیمه کتاب اشارات کرده و عین‌القضاة از متصوفه قرن پنجم و اوایل قرن ششم که تصوّف را با

فلسفه جمع کرده بود، مقدمات ارتباط این دو رشته را فراهم ساختند و کمتر حکیمی بود که عرفان نداند و یا صوفی و عارفی که بر مبادی حکمت وقوف حاصل نکنند و در نتیجه حکما اهل ریاضت شدند و فلسفه جدیدی در اواسط قرن ششم پدید آمد، که با مبانی ارسطو و طریقه مشائین مخالفت کامل داشت و هم در منطق و هم در علوم طبیعی و الهی افکار تازه را متضمّن بود، که نتیجه تصدیق آنها از میان رفتن اصول مشائین محسوب می‌شد.^(۶)

مشاهده شد که نظر استاد فروزانفر از این جهت که نوع عرفان ابن سینا را مشخص نکرد مبهم‌تر از نظر مرحوم دکتر سیاسی است و اینکه فرمود شیخ خدمت شایانی به تصوف کرده، چنانکه بعداً خواهیم گفت محل تأمل است ولی این نکته، "که او را از طبقه سالکان و صوفیان نمی‌توان شمرد" درست و بسیار دقیق است.

استاد دکتر سیدصادق گوهرین هم در کتاب خود به نام "حجّة الحق ابوعلی سینا" نوشته است:

"وی در اواخر عمر به حکمت اشراق و اصول تصوف گرایید. فیلسوف معروف شرق که عشق را از اقسام مرض ماخولیا می‌دانست و عمری را در سلْمنا ولا نسلْم اقوال فیلسوفان گذرانیده بود و برای

طالب علمان به تصنیف کتب و شرح و تفسیر اقوال فلاسفه می‌پرداخت در اواخر عمر رساله‌العشق نوشت و در نهم و عشر اشارات به بسیاری از اصول صوفیان توجّه مخصوصی مبذول داشت."^(۷)

در نظر این استاد بزرگوار نیز ابهاماتی وجود دارد که وظیفه ما در این مقاله رفع آن ابهامات است. زیرا منظور وی از این عبارت که "به بسیاری از اصول صوفیان توجه مخصوصی مبذول داشت" روشن نیست اگر منظور این باشد که ابن سینا در رساله‌العشق و نهم و عشر اشارات سخنانی نظیر سخنان صوفیه آورده است، این قولی است مسلم و غیرقابل بحث. و اما اگر منظور این باشد که او به عرفان به معنای متعارف نظر داشته و به اصطلاح اهل سیر و سلوک بوده، چنانکه خواهیم گفت ناصواب و نادرست است.

استاد سعید نفیسی در کتاب پورسینا می‌نویسد:

"اصول الهی بودن روح در فکر او (ابن سینا) جنبه تصوّفی پیدا کرده و تا اندازه‌ای هم شاعرانه است چنانکه گویند احتیاج مادی وقتی او را وادار کرده است، که برای رهایی از بدخواهان جامعه درویشان بپوشد. ممکن است این حالت را نیز ضرورت به او تلقین کرده باشد.

پس تصوّف در افکار او عقیده عارضیست که سبب جلوه اصول عقاید اوست ولی اساس و پایه افکار او نیست. (۸)

برای من معلوم نشد که مقصود استاد از این عبارت که "ممکن است این حالت را نیز ضرورت به او تلقین کرده باشد" چیست. اگر مقصود این باشد که ابن سینا در تفکرات علمی و فلسفی خود، عقل را از رسیدن به حقایق ناتوان دیده و در نتیجه ناگزیر از کشف و شهود سخن رانده قابل توجیه است. ولی فاقد دلیل و شاهد است. گذشته از این استاد این نکته را روشن نمی‌کند، که عرفان ابن سینا با عرفان متعارف چه نسبتی دارد و آیا او در نهایت و به اقتضای ضرورت به سیر و سلوک پرداخته و به طوری و رای طور عقل قائل شده، یا نه.

استاد فقید آقای محمدتقی جعفری هم در هزاره ابن سینا در اسفندماه ۱۳۵۹ که در تهران تشکیل شد، سخنرانی کوتاهی با عنوان "علم و عرفان از دیدگاه معرفتی ابن سینا" کردند که در نشریه شماره ۴۳ یونسکو، ص ۱۱۵-۱۰۷ تحت عنوان مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا در تهران سال ۱۳۵۹ به چاپ رسیده است. ایشان بدون اظهار نظر صریح درباره صوفی

بودن ابن سینا، روی این نکته تأکید کرده‌اند که در دیدگاه ابن سینا میان علم و عرفان تضادی موجود نیست. (۹) اگر مقصود استاد این باشد، که ابن سینا شهود عرفانی و کرامات عرفا را از نظر علمی و فلسفی ممکن می‌دانسته، عقیده‌ای صائب و واقعی است. ولی اگر منظور این باشد که نظر فلاسفه و عرفا در مسائل مربوطه یکسان است و در میان آنها اختلافی موجود نیست، نظری ناصواب و غیرواقعی است، که در طول تاریخ میان آنها، همواره اختلاف عقیده موجود بوده است.

من نیز در همان هزاره سخنرانی و مقاله‌ای با عنوان خرده‌گیران ابن سینا داشتم که در همان نشریه چاپ شده است. با اینکه عنوان اصلی مقاله عرفان ابن سینا نبود ولی نظر و نقد برخی از عارفان بزرگ عالم اسلام را درباره او آوردم که با موضوع سخنرانی فعلی من بی‌ارتباط نیست.

استاد فقید آقای دکتر شرف در مقاله مفصل و ممتعی که در دائرةالمعارف اسلامی نوشته، به حق و به صراحت هر نوع اندیشه عرفانی را از ابن سینا نفی کرده و او را فیلسوفی عقل‌گرا شناخته است. اما به دنبال این اظهار نظر صریح عبارات ذیل را آورده که پر از ابهام است:

“اگر بتوانیم نزد وی از عرفان سخن بگویم این یک عرفان عقل‌گرایانه (راسیونالیست) است. عرفانی که با جذب و شور و شطح صوفیانه و با طوری ورای طور عقل‌سروکار ندارد، بلکه عرفانی است زاییدهٔ مستی عقل، عقلی که از محدودیت‌های وجود خود آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ مقال برهاند و به خیال پناه برد، زیرا شناخت حقیقی از راه گفت‌وگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه مشاهده دست یافتنی است پس باید از رسیدگان به عین شد، نه از شنوندگان اثر. (۱۰)

ملاحظه می‌شود عبارات مبهم و در عین حال شاعرانه است زیرا “عرفان عقل‌گرایانه” یعنی چه اگر منظور این باشد، که عقل این عرفان را ممکن می‌داند، البته نظری است معقول و مقبول و اما اگر منظور این باشد که طریق وصول به این عرفان عقل است، نه سیر و سلوک و کشف و شهود، محل تأمل است. زیرا به عقیدهٔ عرفا عقل نظری را توانایی رسیدن به حقایق عرفانی نیست. به عبارت دیگر عقل نظری عقل استخراج نیست بلکه صرفاً قابل و پذیراست. وانگهی اگر عقل نظری به این عرفان رسیده آن را باید فلسفه نامید نه عرفان. گذشته از این

“عبارت” زاییدهٔ مستی عقل” چه معنایی دارد، مگر عقل هم مست می‌شود. گذشته از اینها درست است قول شیخ که گفته است: “شناخت حقیقی از راه گفت‌وگو و آموختن دست نمی‌دهد بلکه از راه مشاهده دست یافتنی است” ترجمه عبارت شیخ در اشارات است که می‌گوید: “فلیتدرّج إلى أن یصیر من أهل المشاهدة دون المشافهة، و من الواصلین إلى العین دون السّامعین للأثر” (۱۱) شبیه سخن عرفاست، ولی عین آن نیست، زیرا مشاهده او عقلی و فلسفی است، نه شهود قلبی و عرفانی. گذشته از این، این احتمال هم هست که آن را در مقام حکایت قول عرفا گفته باشد.

چنانکه در آغاز مقاله اشاره شد، برخی از دانش پژوهان او را قائل به وحدت وجود انگاشته‌اند. و بدون ذکر منبع آن را از ابن باجه و ابن رشد نقل کرده‌اند. (۱۲) اما من با اینکه بسیار گشتم برای این قول و این نقل مدرک و منبعی نیافتم. برخی دیگر از نسبت صریح قول وحدت وجود به وی خودداری کرده و گفته‌اند که او اشاره به وحدت وجود کرده است. (۱۳) شاید نظرشان به این عبارت او در رسالهٔ العشق است که می‌گوید: و هو المعنى الذی یسمیة الصوفیة بالاتحاد. (۱۴) اما ما بعداً خواهیم گفت که مقصود شیخ از اتحاد

تضعیف شده بودند. کلام اشعری و متأثریدی که با کرامات و اعمال خوارق عادات سازگاری داشت رواج یافته بود و صوفیان نامداری که از مشایخ طریقت به شمار می آیند در این عصر زندگی می کردند که ذیلاً از برخی نام خواهیم برد. و چنانکه گفته خواهد شد بعضی از این بزرگان با وی مصاحبت و مکاتبت هم داشتند:

۱- ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی (متوفی ۳۸۰ یا ۳۹۰) صوفی اشعری مؤلف کتاب معروف "التعرف لمذهب التصوف".

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

۳- ابوالحسین علی بن عبدالله بن حسن بن جهضم همدانی (متوفی ۴۰۴) معروف به ابن جهضم شیخ صوفیه عصر خود و نویسنده کتاب بهجة الاسرار فی التصوف. (۱۹)

۴- ابوالحسن علی بن جعفر یا علی بن احمد خرقانی (متوفی ۴۲۵) یکی از اکابر مشایخ طریقت. (۲۰)

۵- احمد بن عبدالله (متوفی ۴۳۰) معروف به ابونعیم مؤلف کتاب جلیة الاولیاء و طبقة الاصفیاء. (۲۱)

اتصال است. به عقیده من اگر به جای وحدت وجود، وحدت شهود به وی نسبت داده می شد، نظر به این عبارات اشارات و تنبیهات "یری الحق فی کل شیء" عارف در هر چیزی خدا را می بیند (۱۵) سزاوارتر می بود. برخی از اهل علم هم از مرحوم استاد الهی قشقه ای، که من افتخار شاگردی وی را دارم نقل کرده اند، که جناب شیخ هنگام نوشتن نظم نهم اشارات در ریاضت و اربعین به سرمی برده است. (۱۶) ولی مدرکی ارائه نشده است. به گمان من نظر به اعتبار قائل و ناقل فقط در حد احتمال قابل قبول است.

میان ابن سینا شناسان غربی نیز در خصوص عرفان ابن سینا اختلاف نظر موجود است. برخی هرگونه نسبت و تفسیر عرفانی را از وی سلب کرده اند عده ای دیگر به تفسیر عرفانی بعضی از آثار او پرداخته اند. که ما را اکنون مجال پرداختن به آن نیست. (۱۷)

عصر ابن سینا و معاصران صوفی او: جهت روشن شدن موضوع لازم است کمی درباره وضع تصوف در عصر ابن سینا سخن گفته شود. عصر ابن سینا دوران رواج تصوف در جهان اسلام بود. فرقه معتزله که مسلمانان عقل گرا و به اصطلاح روشن فکر بودند و جماعتی از آنها کرامات اولیاء را انکار می کردند (۱۸)

۶- ابوسعید فضل‌الله بن ابوالخیر (متوفی ۴۵۰) یکی از اعظام مشایخ صوفیه که با ابن‌سینا مکاتبه و به احتمال قوی ملاقات نیز داشته است. (۲۲)

خوشبختانه صورت مکاتبات این دو بزرگ مرد عالم اسلام در دسترس است. و جالب اینکه سؤال کننده و آغازگر و به اصطلاح طراح سؤال ابوسعید است، که می‌خواهد در حل مسائل فلسفی از علم و فلسفه ابن‌سینا استفاده کند. (۲۳) ما در این مقاله بدانها استناد خواهیم کرد.

تاریخ مکاتبات: از روایت اسرار التوحید (۲۴) و حالات و سخنان شیخ ابوسعید (۲۵) استفاده می‌شود، که پیش از دیدار این دو بزرگ میان آنها مکاتبه و مراسله بوده است، اگرچه تاریخ دقیق آنها معلوم نیست. گفتنی است که به روایتی، شیخ غط‌نهم و دهم اشارات را هم به اشاره ابوسعید بدان کتاب افزوده است. چنانکه مؤلف محبوب القلوب مدعی است این مطلب را در کتاب معتبر دیده است (۲۶) ولی من سند معتبری نیافتم.

اما ملاقات، از آنجا که بوعلی همواره به دنبال تحقیق و پژوهش می‌بود، و وقوع هر امر عجیب و غریبی را ممکن می‌دانست و چنانکه اشاره شد در زمان وی تصوف رواج کامل داشت و از صوفیه حالات عجیب و

شگفت‌آوری به نام کرامات که برخلاف عادت می‌بود نقل می‌شد، بعید نیست که وی به دیدار ابوسعید هم رفته و با وی سخن گفته باشد. ولی صورت ملاقات شیخ با ابوسعید آنچنانکه محمدبن منور یکی از اعقاب ابوسعید در کتاب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید نقل کرده مسلماً نادرست است. زیرا طبق مضمون این نقل ابن‌سینا از ابوسعید کراماتی دیده، مرید وی شده و اغلب به دیدارش می‌شتافته، و مهمتر از همه این دو قطب بزرگ پس از سه روز خلوت و صحبت با یکدیگر در مسائل فلسفی و

عرفانی با هم به توافق رسیده‌اند، که

”چون از بوعلی پرسیدند شیخ را چگونه یافتی پاسخ داده هرچه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند بوعلی را چگونه یافتی او پاسخ داده، که هرچه ما می‌بینیم او می‌داند.“ (۲۷)

یعنی که ابن‌سینا پس از دیدار ابوسعید صوفی شده و گذشته از این میان آنها جز در طریق که ابوعلی اهل عقل و فلسفه بوده و ابوسعید اهل کشف و شهود هیچ اختلافی نبوده است. در صورتیکه ما می‌دانیم ابن‌سینا هرگز اهل سیر و سلوک و صوفی به معنای متداول نبوده و نه تنها بوعلی و ابوسعید، بلکه در طول تاریخ تمام فلاسفه با تمام عرفا در

مسائل اساسی اختلاف عقیده داشته و در هر موقعیتی که پیش آمده به انتقاد و تجهیل یکدیگر پرداخته‌اند که البته اکثر انتقادات و تجهیلات از جانب عرفا بوده است. ما در این مقاله به تناسب مقام به پاره‌ای از آن انتقادات اشاره خواهیم کرد.

تاریخ ملاقات: در کتاب اسرار التوحید^(۲۸) و حالات و سخنان شیخ ابوسعید^(۲۹) که داستان دیدار این دو بزرگ نقل شده تاریخ ملاقات تعیین نشده است. استاد فروزانفر احتمال داده‌اند که این ملاقات در حدود سال ۴۰۳ اتفاق افتاده است.^(۳۰) یعنی ۲۵ سال پیش از مرگ ابن سینا و ۴۷ سال قبل از وفات ابوسعید.

محل ملاقات: به روایت اسرار التوحید این ملاقات در نیشابور^(۳۱) و بنا به نوشته مؤلف "حالات و سخنان شیخ ابوسعید"^(۳۲) در میهنه واقع شده است که گفته اخیر به صواب نزدیکتر است.

ملاقات ابن سینا با شیخ ابوالحسن خرقانی صوفی بلند آوازه عصر ابن سینا.

شیخ فریدالدین عطار در تذکرة الاولیاء حکایت این ملاقات را نقل کرده است.

حاصل حکایت این است که بوعلی سینا به آوازه شیخ ابوالحسن عزم خرقان می‌کند و از وی کرامتی می‌بیند، بدین صورت که

ابوالحسن در حضور ابن سینا بر سر دیواری می‌شود تا آن را عمارت کند، ناگاه تبر از دستش به زمین می‌افتد، بوعلی برمی‌خیزد تا آن تبر به دست وی باز دهد، اما پیش از آنکه بوعلی بدانجا رسد، تبر خود برخاسته و به دست شیخ باز می‌شود. بوعلی چون این می‌بیند یکبارگی از دست می‌شود و تصدیق عظیم بدین حدیثش پدید می‌آید، تا بعد از آن طریقت به فلسفه می‌کشد چنانکه معلوم هست^(۳۳) اما این حکایت هم درست نمی‌نماید. زیرا لازمه آن این است، که ابن سینا دست از فلسفه و علم کشیده و به جای تفکر و تعقل به مجاهدت و ریاضت پرداخته باشد که به نظر بسیار بعید می‌نماید.

مولانا نیز در مثنوی^(۳۴) این واقعه را تحت عنوان "حکایت مرید شیخ ابوالحسن خرقانی" آورده و در آغاز حکایت او را درویشی از طالقان معرفی کرده است:

رفت درویشی ز شهر طالقان

بهر صیت ابوالحسن خارقان

اما، بسیار بعید است که مقصود مولانا از

این درویش ابن سینا بوده باشد و اگر باشد هم منبع نقلش همان تذکرة الاولیای عطار است که اعتبار چندانی ندارد مخصوصاً که عطار داستان را با جمله "نقل است" آغاز کرده تا اشاره کند که وی را با درستی و

نادرستی آن کاری نیست. خلاصه ممکن است میان ابن سینا و خرقانی که معاصر هم بودند ملاقاتی رخ داده باشد. ولی صورت حکایت عطار درست نیست. و اصولاً حکایاتی که در اسرار التوحید، تذکرة الاولیاء، مناقب العارفين و امثال آنها که برای اغراض خاصی یعنی نشان دادن کرامات اولیاء و بزرگان و مشایخ صوفیه نوشته شده‌اند به نظر من چندان قابل اعتماد نیست.

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

ابوسعید به ابوعلی نوشته است:
 "آرشدنی: مرا ارشاد کن شیخ ابوعلی در

جواب نوشته است: "الدخول فی الکفر الحقیقی والخروج عن الاسلام المجازی و أن لا تلتفت إلا بما وراء الشخص الثلاثه، حتی تكون مسلماً و کافراً و إن كنت وراء هذا فلست مؤمناً و لا کافراً و إن كنت تحت هذا فانتم مُشركٌ مُسلم. و إن كنت جاهلاً فانتم تعلم أن لا قيمة لك و لا تقد لك من جملة الموجودین." (۳۵) چنانکه قبلاً اشاره شد بوعلی شطحیات "کفر حقیقی و اسلام مجازی" را از سخنان حلاج که قبلاً گفته بود: ستر الله عنک ظاهر الشریعة و کشف لك حقیقة الکفر فان ظاهر الشریعة کفرٌ خفیٌ و حقیقة الکفر معرفة جلیة (۳۶) گرفته و بدین صورت به شطح‌گویی پرداخته است.

چون نامه بوعلی به بوسعید رسیده و از مضمونش اطلاع یافته، آن را ستوده و در کتابش به نام مصباح نوشته است:
 "أو صلتني هذه الكلمات إلى ما أوصل إليه عمر مائة ألف سنة من العبادة" (۳۷)

یعنی این کلمات (کلمات ابن سینا) مرا به جایی رسانید که عبادت عمر صد هزار ساله رسانید. طبق نوشته اشکوری: مقصود از کفر حقیقی همان است که در آیه مبارکه "وَمَنْ يَكْفُر بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ" (بقره، ۲۵۷) مذکور است. مقصود از اسلام مجازی همان است که در آیه مبارکه "وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا"

مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار جان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده دری کرده است و چه نشان داده است راه بی راهی را." (۳۹)

عین القضاة، در مسئله نکیر و منکر هم که از شیخ الرئیس سؤال شده و او پاسخ داده، با عباراتی با شکوه به تحسین و تعظیم شیخ پرداخته و چنین نوشته است:

"همهٔ محبوبان روزگار را این اشکال آمده است، که دو فرشته (نکیر و منکر) در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن بدین اعتقاد باید داشتن اما ابوعلی سینا - رحمة الله علیه - این معنی را عالمی بیان کرده است، در دو کلمه آنجا که گفت: المنکر هو العمل السئی و النکیر هو العمل الصالح. گفت منکر عمل گنه باشد و نکیر طاعت. دریغا از دست این کلمه که چه خوب گفته است یعنی که نفس آینهٔ خصال ذمیمه باشد و عقل و دل آینهٔ خصال حمیده بود. مرد درنگرد صفات خود را ببند که تمثیل گری کند، وجود او عذاب او آمده باشد پندارد که آن غیر می باشد آن خود او باشد و از او باشد اگر خواهی از مصطفی نیز بشنو آنجا که شرح عذاب گور کرد فقال: "إنما هی أعمالکم تردّ إليکم" (۴۰)

ابوسعید در نامه‌ای دیگر که از سبب اجابت دعا و کیفیت زیارت از ابن سینا سؤال

(حجرات، ۱۴) آمده است مراد از اشخاص سه گانه، اصحاب جنّت، اصحاب دوزخ و اصحاب اعراف است. اینکه التفات نکند مگر به ماورای اشخاص سه گانه، تا مسلم به خدا و کافر به ماسوی الله باشد و از اهل الله و خاصان خدا گردد و اگر بعد از التفات به ماورای اشخاص سه گانه بر آن حال باقی باشد نه مسلم است و نه کافر زیرا که از اطلاق این دو اسم مبرّ است و اگر در تحت مراتب اشخاص سه گانه باشد مشرک است به اعتبار التفات به غیر و مسلم است به اعتبار انقیاد. و اگر جاهل به این مراتب باشد هیچ ارزشی نخواهد داشت و از جمله کسانی که وجودشان برای تکمیل نشأتین و تحصیل سعادتین است به حساب نخواهد آمد. (۳۸)

گفتنی است که عین القضاة (محمد بن علی میانجی همدانی مصلوب ۵۲۵ هـ) عارف سرشناس قرن ششم، این نامه را در کتاب تمهیدات خود آورده و تا توانسته از ابن سینا ستایش کرده و حتی نوشته است که ابوسعید معنی کلمات بوعلی را نچشیده بوده است:

"أما من گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات (مقصود همان: "الدّخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی....) را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی همچنانکه بوعلی و دیگران، که

کرده، او را افضل متأخرین، مولی و رئیس خود خوانده است. چنانکه نوشته است: "سَلَامٌ عَلَیْکَ وَ بَرَکَاتُهُ وَ تَحِیَّاتُهُ. یَا اَفْضَلَ الْمُتَأَخِّرِینَ مَدَّاللَّهِ تَعَالَى فِی عَمْرَکَ وَ زَادَ فِی الْخَیْرَاتِ لَدُنْکَ وَ اَفَاضَ حَکْمَتَهُ عَلَیْکَ.... فَاسْأَلْ مَوْلَایَ وَ رَئِیْسِی جَدَّاللَّهِ تَعَالَى لَهُ اَنْوَاعُ السَّعَادَاتِ... عَنِ سَبَبِ اجَابَةِ الدَّعَا وَ کِیْفِیَةِ الزَّیَارَةِ وَ حَقِیقَتِهَا وَ تَأْثِیرِهَا فِی النَّفُوسِ وَ الْاِبْدَانِ لِیَکُونَ تَذْکِرَةً عِنْدِی وَ رَأْیَ الشَّیْخِ عَلِی الصَّوَابِ" شیخ در جواب با همان اصطلاحات مشائی و روش فلسفی اجابت دعا و کیفیت زیارت را توجیه کرده است. (۴۱)

ابوسعید جز نامه مزبور، نامه‌های دیگری به شیخ رئیس نوشته و با ادب و احترام از وی سؤالاتی کرده و در حل مشکلاتش ارشاد و راهنمایی خواسته است. شیخ هم بدون مضایقه با تمهید مقدمات فلسفی به حل مشکلاتش پرداخته و ارشاد و هدایت کرده است. از جمله پرسیده است: شکل اول، که دوری است چگونه نتیجه می‌دهد؟ نفس به همه قوای بدن تعلق دارد، یا به برخی؟ چرا طبیعت نمی‌تواند آغاز و بنیاد چیزها باشد، فیض الهی چیست؟ قضا و قدر چیست؟ چرا خدا حاجت بنده‌اش را اجابت می‌کند؟ زیارت چیست؟ چه معنی دارد این گفتار که

اگر صورت معقول در جسمی باشد، آن صورت تجزیه پذیر خواهد بود؟ آیا در نبات و حیوان جسمی که پایدار باشد وجود دارد؟ آیا در میان اجزای جسم جزئی هست که پایدارتر از اجزای دیگر باشد؟ و بالاخره می‌پرسد: من از هر جوینده‌ای می‌پرسم که حقیقت چیست. شما هم در این باب هرچه می‌دانید بگویید. شیخ در جواب وی را به معرفت خداوند و دانایی و نیک اندیشی هدایت می‌کند و در تمام این سؤالات لحن بوسعید بسیار ملایم و حاکی از حقیقت خواهی، هدایت طلبی و فروتنی و چاره‌جویی است. شیخ هم بسیار دوستانه و فیلسوفانه و با کمال دقت و احیانا با استناد به حدیثی از پیامبر(ص) و یا علی(ع) به هدایت و ارشاد پرداخته است. فقط در مورد دوری بودن شکل اول است که ناگهان لحن بوسعید عوض می‌شود و به جای سؤال و استرشاد، گویی به اعتراض و ارشاد می‌پردازد و از شیخ می‌خواهد که از اعتماد به عقل احتراز جوید: "إِیَّاکَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلَى الْعَقْلِ (العلوم الرسمیه) فَإِنَّ أَجْلَى الْبَدِیْهِیَاتِ الشَّکْلِ الْاَوَّلِ وَ فِیْهِ دَوْرٌ... لِأَنَّ ثُبُوتَ النَّتِیْجَةِ یَتَوَقَّفُ عَلَى کَلِیَّةِ کِبْرَاهِ وَ لَا یَصِیرُ کِبْرَاهَ کَلِیَّةٍ حَتَّى یَکُونَ الْاَکْبَرُ صَادِقًا عَلَى الْاَصْغَرِ لِأَنَّ الْاَصْغَرَ مِنْ جَمَلَةِ اَفْرَادِهِ". (۴۲)

رسالة العشق، سه داستان تمثیلی حی بن یقظان، رسالة الطیر و سلامان و اسال، قصیده عینیّه و سه نمط آخر الاشارات و التنبیّات، و احياناً برخی از اشعار فارسی که به وی منسوب است استناد جسته‌اند. از آنجا که مندرجات داستانه‌های تمثیلی احياناً در آثار نوافلاطونیان، اسماعیلیّه و اخوان الصفا نیز مشاهده می‌شود و اختصاص به عرفان و تصوف ندارد قابل استناد نیست که دلیل اعم از مدعاست. نسبت اشعار فارسی هم محل تردید است (۴۶) امّا به نظر من قصیده عینیّه، (۴۷) مهم است، اهمیتش وقتی آشکار می‌شود که می‌بینیم عارفان بزرگی همچون ابن عربی شیخ اکبر صوفیه و تلمسانی از اعیان این فرقه بر آن شرح نوشته‌اند (۴۸) ولی برخی از ابیات آن نه تنها با عرفان، بلکه با فلسفه ابن سینا نیز سازگاری ندارد، که حکایت از نوعی حیرت دارد. گذشته از این برخی در صحت انتساب آن به وی تردید کرده‌اند. (۴۹) بنابراین ما در این مقاله فقط برخی از مضامین رسالة العشق و عبارات نطهای مزبور اشارات را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم و در پایان به اظهار نظر می‌پردازیم.

سیدحیدر آملی (متوفی بعد از ۷۸۲) عارف و صوفی شیعی وحدت وجودی پیرو ابن عربی به تعظیم ابن سینا پرداخته شیخ و رئیس حکما شناخته و ابن عبارت مطمئن و باشکوه را درباره وی نگاشته است: "نقل عن شیخهم و رئیسهم افضل الحكماء المتقدمين والمتأخرين، اكمل العقلاء الاولين و الاخرين الشيخ ابي علي قدس الله روحه" (۴۳) افلاکی هم در مناقب العارفين آورده است که: "حكيم اكمل الدين مؤيد الدين نخبواني که معاصر و دوست حضرت مولانا و شیخ الاطباي دولت سلجوقیه روم بود حکایتی کرد و گفت که به اتفاق حکمای ماضی و حال اعتقاد آنست که اگر بعد از مصطفی صلوات الله عليه پیغامبری آمدی و ممکن بودی حقیقت ابن سینا خواستن بود. (۴۴)

حاج زین العابدین شیروانی صوفی نعمة اللهی در کتاب ریاض السیاحة خود که در سال ۱۲۴۷ قمری تحریر یافته، با عبارت بسیار پر معنا و زیبایی به تعظیم ابن سینا پرداخته و نوشته است: "در سنه ۳۷۳ ابوعلی چون ماه شب چهارده از آن "ستاره" متولد شد. (۴۵)

اسناد و مدارک کسانی که برای ابن سینا نوعی عرفان قائل شده‌اند: این اشخاص اغلب به

رسالة العشق

یکی از رسائل ابن سینا که در آن برخی از اصطلاحات عرفا و صوفیان آمده و مطالبی شبیه مطالب این فرقه ثبت شده و در نتیجه مستمسک و دستاویز کسانی قرار گرفته که از عرفان و تصوّف وی سخن گفته‌اند، رسالة العشق است، که چنانکه در آغاز رساله آمده، آن را به خواهش شاگردش ابو عبدالله فقیه معصومی نگاشته است. ما پیش از داوری درباره رساله مزبور خلاصه‌ای از مطالب آن را که گفته شد شباهت به الفاظ و اقوال صوفیان و عارفان دارد، در اینجا می‌آوریم و سپس به تحلیل و داوری می‌پردازیم.

ابن سینا در "رسالة العشق" بر این باور است که عشق مختصّ نوع انسان نیست بلکه ساری در همه موجودات است اعم از مفارقات و غیرمفارقات، فلکیات و عنصریات و موالید سه گانه یعنی معدنیات، نباتات و حیوان. رساله متضمّن هفت فصل است.

فصل اول در ذکر سریان قوّه عشق در تمام هوئیات است. ابوعلی در این فصل پس از تعریف عشق به این صورت: "لأنّ العشق ليس في الحقيقة الاّ استحسان الحسن و الملائم جداً" (عشق در حقیقت جز استحسان حسن

و ملایم نیست) و تأکید می‌کند که البته وجود عشق در مدبّرات وجودی غیرمفارق و لازم ذات آنها است و وجود تمام آنها به سبب عشقی غریزی است، یعنی اگر عشق نبود آنها وجود نمی‌یافتند. او خاطر نشان می‌سازد، که عشق مراتبی دارد عشق خیر اول عین حق تعالی و اکمل و اوفی است و چون میان صفات الهی بالذات و فی الذات تمایزی نیست، پس عشق صریح ذات و وجود اوست. نتیجه اینکه وجود موجودات یا به سبب عشقی است، که در آنهاست و یا وجود و عشق آنها عین یکدیگر و امری واحد است و در میان آنها دوگانگی نیست.

فصل دوم در خصوص عشق در بسائط غیرحیّی است. او بسائط غیرحیّی را بر سه قسم می‌شمارد. قسم اول هیولای حقیقیّه، قسم دوم صورتی که انفراداً و بالذات قوام ندارد یعنی قائم بذات نیست و قسم سوم اعراض. تأکید می‌کند که تمام این هوئیات بسیطه غیرحیّیه قرین عشق غریزی هستند که سبب وجود آنهاست.

فصل سوم در وجود عشق صور نباتی است. همچنانکه نفوس غیرنباتی منقسم بر سه قسم است: قوّه تغذیه، مُنمیه و تولید، عشق مخصوص به صورت نباتی نیز بر سه قسم است: قسم اول مخصوص قوّه مغذیه

است که در وقت حاجت مبدأ شوق آن به غذا می شود. و پس از استحاله غذا به طبیعت مغذی در آن باقی می ماند. قسم دوم مختصّ قوه مُنمیه است، که مبدأ شوق آن به تحصیل زیادتی است که متناسب اقطار مغذی است. قسم سوم اختصاص به قوه مؤلده دارد، که مبدأ شوق آن به فراهم آوردن موجودی مثل خود است و چون این قوی وجود یابند این طبایع عشقی لازم آنها خواهند بود. پس می توان گفت که عشق نباتات نیز به حسب طبیعت آنهاست.

فصل چهارم عشق نفوس حیوانی است. بلاشک هریک از قوی و نفوس حیوانی مختص به تصرفی است که عشق غریزی آن را بر آن تصرف برمی انگیزد، وگرنه وجود آن قوی و نفوس در بدن حیوانی معطل خواهند بود. در این مقام عشق بر دو قسم می شود. قسمی عشق طبیعی است که اگر قاصر خارجی در میان نباشد، امکان ندارد از وصول به غایتش کوتاه آید مانند سنگ که اگر مانعی خارجی آن را از حرکت باز ندارد، ممکن نیست از رسیدن به غایتش که رسیدن به مکان طبیعی و سکون در آن است کوتاهی کند. قسم دیگر عشق اختیاری است که حامل آن گاهی بذاته از معشوقش اعراض می کند. زیرا تحمیل ضرری عارض می گردد و

او احتراز از آن ضرر را بر نفع خود ترجیح می دهد چنانکه خر هرگاه گرگی مشاهده کند از خوردن غذا که معشوق اوست صرف نظر می کند زیرا می داند که در این حال منفعت فرار از خوردن غذا بیشتر است.

فصل پنجم در عشق به زیارویان است او در مقام توجیه این نوع عشق می نویسد: نفس ناطقه و همچنین نفس حیوانیه به علّت مجاورتش با ناطقه، همواره به هر چیزی که از حسن نظم و تألیف و اعتدال و تناسب برخوردار باشد، همچون مسموعات موزون، مذوقات متناسب، منظره ها و دیدنیهای نیکو و زیبا و امثال آنها عشق می ورزد. این عشق در مورد نفس حیوانی به نوعی تولید طبیعی است. اما در نفس ناطقه به علّت استعدادی است، که از تصور معانی عالی یعنی عالی بر طبیعت برای آن حاصل می آید، و در نتیجه معرفت می یابد که هرچه به معشوق اول نزدیکتر باشد از نظامی راست تر و از اعتدالی نیکوتر بهره مند شده و به وحدت و توابع آن یعنی اعتدال و اتفاق نزدیکتر می شود و برعکس هر اندازه از معشوق اول دورتر باشد، به کثرت و توابع آن یعنی تفاوت و اختلاف نزدیکتر می گردد. شیخ در این مقام توجّه می دهد، که اعتدال صورت مستفاد از تقویم طبیعت و اعتدال آن و ظهور

اثر الهی در آن صورت است. بنابراین هرگاه نفس چیز نیکویی را دریابد بدان عشق می‌ورزد و می‌نگرد. اما هشدار می‌دهد که اگر کسی صورت زیبا را به علت لذت حیوانی دوست بدارد گناهکار و سزاوار ملامت است؛ ولی اگر دوست داشتن صورت زیبا به اعتبار عقلی باشد، آن وسیله رفعت و زیادت در خیریت و در نهایت ظرافت و فتوت و مروّت است.

فصل ششم در ذکر عشق نفوس الهیه است در این فصل می‌گوید: نفوس الهیه، اعمّ از نفوس بشری و ملکی مادامی که به معرفت خیر مطلق فائز نشدند، اطلاق تآله بر آنها سزاوار نیست، زیرا واضح است که اتّصاف این نفوس به کمال پس از احاطه آنها به معقولات معلوله است و تصوّر معقولات معلوله پس از معرفت علل حقیق و مخصوصاً علّت نخستین امکان می‌یابد، همچنانکه وجود آنها پس از وجود ذوات علل و به ویژه علت اولی است. علّت اولی بذاته خیر محض مطلق است. کسی که خیر را دریابد بالطبع عاشق آن می‌شود. لذا علت اولی یا خیر مطلق همواره معشوق نفوس متآله بوده و این عشق هرگز از آنها زایل نمی‌گردد.

فصل هفتم که خاتمه فصول است متضمّن مطالبی مهم و بیانگر نکات و اصطلاحاتی

عرفانی است، که قابل تأمل است. حاصل اینکه همه موجودات با عشق غریزی به خیر مطلق عشق می‌ورزند. خیر مطلق هم به عاشقش تجلّی می‌کند. امّا تجلّیات بحسب مراتب موجودات و اتّصال و قرب آنها متفاوت است. نهایت نزدیکی به او قبول تجلّی اوست علی الحقیقه، یعنی به کاملترین وجهی که در امکان است و آن همان معنایی است، که صوفیه آن را اتحاد می‌نامند. "و هو المعنی الّذی یسمیّه الصّوفیة بالاتحاد" وجود اشیاء به سبب تجلّی اوست. و نیل عاشق به تجلی او به واسطه جود اوست یعنی ذات او بذاته متجلی است. تأثیر واسطه و غیره در میان نیست. اما برخی ذوات به علّت قصور از قبول تجلّی او متحجّیند و در حقیقت حجاب در محجوبین است، و حجاب همان قصور، ضعف و نقص آنهاست و گرنه ذات کریم او همواره ظاهر و متجلی است و اصولاً تجلّی او حقیقت ذات اوست. زیرا صریح ذات او بذاته و فی ذاته پیوسته در تجلّی است "اذ لایتجلّی بذاته فی ذاته الا هو صریح ذاته" سپس می‌افزاید اولین قابل تجلّی او ملک الهی است که فلاسفه آن را عقل اول نامیدند. زیر که جوهر ذات آن مستعدّ قبول تجلی حقّ است و آن را درمی‌یابد. همچنانکه صورت موجود در آینه تجلی شخصی را که این تجلی

مثال اوست درمی یابد، ولذا عقل فعال را مثال واجب شناختند نه مثل او. عقل فعّال تجلّی را بدون واسطه می پذیرد، یعنی از طریق ادراک ذات خود و سایر معقولاتی که بالفعل والثبات در او هستند. پس از عقل فعال نفوس الهیّه نیز بعد از نیل به کمال و قرب به حق تجلّی را بدون واسطه درمی یابند، اگرچه خروج آنها از قوه به فعل به توسط و یاری عقل فعال صورت می گیرد. در حالت کمال نفوس متألّه این عشق ضرورت می یابد. عشق به خیر مطلق در نفوس انسانی بالقوه و استعداد است اما در نفوس ملکی بالفعل است. اگر تجلّی حق تعالی نبود وجودی نبود. تجلّی او علت هر وجودی است. او به سبب وجودش عاشق وجود معلولات خود است ولذا می توان گفت نفوس متألّه معشوقات او هستند و آنچه در اخبار آمده است که "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَانَ كَذَا وَعَشِقْتِي وَعَشِقْتُهُ" راجع به آن است. (۵۰)

چنانکه ملاحظه می شود این سینا برخی از اصطلاحات صوفیّه و نیز مطالبی شبیه عقاید آن جماعت را در این رساله آورد. از جمله اصطلاح عشق و سریان آن در تمام موجودات حتی ذات باری تعالی. و تأکید کرد که همه موجودات با عشق غریزی به خیر مطلق یعنی حق متعال عشق می ورزند

و وجود اشیاء به واسطه تجلی اوست و او به عاشقانش بحسب مراتب آنها تجلی می کند و نهایت قرب و نزدیکی به او قبول تجلی او و اتصال آنها به کاملترین وجهی است که در امکان است و این همان است که صوفیه آن را اتحاد می نامند و...

دیدیم که میان اصطلاحات ابن سینا و صوفیان شباهتی و میان عقاید او و آن جماعت قرابتی موجود است. حتی عبارات آخر او که گفت "نهایت نزدیکی به او قبول تجلّی اوست به کاملترین وجه ممکن" وی را تا حدی به عقیده اصحاب وحدت وجود نزدیک می سازد. ولی اولاً کلمه اتصال را به اتحاد ترجیح می دهد و ثانیاً اتحاد با وحدت فرق دارد. گذشته از این روش او استدلالی و مشائی است، که تحلیل می کند، به تعلیل امور می پردازد، می پرسد و پاسخ می گوید و در تمام این مراحل از افکار و اصطلاحات فلسفی خود استمداد می جوید، نه شهودی و عرفانی. او هرگز ادعا نمی کند، که از طریق کشف و عیان و فتح و فتوح بدین حقایق دست یافته است. چنانکه دیده شد او عشق را تعریف کرد و مقام عشق را در حدّ غرایز پایین آورد و در محدوده و چنبره عقل و فهم بشری به تبیینش پرداخت، در حالیکه در عرف عرفا عشق بالاتر از آن است که به

تعریف آید. که گفته‌اند.

الاشارات و التنبیها

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل گردم از آن^(۵۱)
زیرا عشق از احاطه عقول و افهام بیرون
است و برتر و والاتر از آنست که فهم شود و
به لفظ و بیان درآید^(۵۲) و در نهایت باید
گفت که:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد^(۵۳)
نکته دیگر این که شیخ عشق را فراگیر و
شامل عقول یا به زبان دین ملائکه نیز
انگاشت در صورتیکه این برخلاف باور
جمهور عارفان و صوفیان است که گفته‌اند:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی

بخواه جام گلایی به خاک آدم ریز^(۵۴)

حاصل اینکه عشق مورد قبول ابن سینا
در رساله العشق با عشق مقبول عرفا فرق
دارد. بدین جهت است که صدرا با قبول
اینکه او "اعظم فلاسفه دوره اسلامی
است^(۵۵) او را از اهل کشف غیبی شمارد و
کلامش را در خصوص عشق در نهایت
ضعف و قصور می‌داند و می‌نویسد: "و لا
یحفی علی احد من الأذکیاء أن کلامه هذا فی
غایة الضعف والقصور"^(۵۶)

اشاره شد که ابن سینا در غنطهای هشتم،
نهم و دهم الاشارات و التنبیها که آخرین
کتاب و حاوی سنجیده‌ترین اندیشه‌های
فلسفی اوست، که به دست ما رسیده نیز،
اصطلاحات عرفا را وارد کرده، از مراتب
سیر سالکان سخن گفته و به توجیه کرامات
اولیاء پرداخته است. همین معانی و مطالب
باعث شده که عده‌ای از عرفان وی سخن
بگویند و أحياناً او را از شمار عارفان قلمداد
کنند. ما در اینجا برای روشن شدن موضوع
خلاصه‌ای از اغماط مزبور را به ترتیب مورد
بحث و نقد قرار می‌دهیم و در پایان به اظهار
نظر می‌پردازیم.

در غلط هشتم تحت عنوان "تنبیه" خواننده
را متنبه می‌سازد: وقتی که آلودگی بدنی از
عارفان متنزه زدوده شود و از شواعل و
بازدارندگان جداگردند به عالم قدس و
سعادت رها می‌شوند و با کمال اعلی شادمان
می‌گردند و از لذتی برتر برخوردار می‌شوند.
او توجه می‌دهد که این لذت و التذاذ در
حالت بودن نفس در بدن هم امکان دارد
کسانی که در تأمل جبروت فرورفته‌اند و از
شواعل و بازدارندگان مادی روی
بر تافته‌اند، در همان حال که در بدن هستند،
این لذت، بهره‌ای وافر دارند و این نوع لذت

در آنها متمکن شده و آنها را از هر چیزی
بازمی‌دارد. (۵۷)

چنانکه ملاحظه می‌شود حاصل این
سخن همان گفتار عارفان است، که می‌گویند
بهشت عارفان نقد است و در این دنیا نیز
واقع است. زیرا حقیقت جنت همان حقیقت
ابتهاج و بهجت مرضیهٔ پسندیده است، که
البته مراتبی دارد و برترین آنها بهجت ذات
است، که عبارت است از ظهور و تجلی حق
تعالی بذاته برای کاملین و مکملین انبیاء و
اولیاء در همین دنیا. (۵۸) شیخ سخنش را ادامه
می‌دهد و میان لذت عارفان و محجوبان، به
این صورت فرق می‌گذارد، که چون عارفان
طالب نفس کمالند، لذا تا بدان نرسند، دست
از طلب بر نمی‌دارند، ولی محجوبان که
مطلوبشان وصول به کمال نیست، بلکه مدح
و ستایش دیگران و یا برتری جستن بر اقران
است، به محض رسیدن به آن دست از طلب
بر می‌دارند. او در این مقام از عشق سخن
می‌گوید، میان عشق و شوق فرق می‌گذارد.
عشق حقیقی را ابتهاجی می‌شناسد، که از
تصور و ادراک حضور ذاتی که همان ذات
معشوق است پیدا شده است و شوق را
عبارت از حرکتی می‌داند، که برای تتمیم و
تکمیل این ابتهاج آغاز شده است. شوق از
لوازم عشق است. حق تعالی عاشق و

معشوق ذات خود و دیگران است و عشق او
به ذات خود عشق حقیقی است. پس از عشق
حق تعالی از عشق جواهر عقلی قدسی سخن
می‌گوید. و بالاخره همچنانکه قبلاً از
رسالة‌العشق نقل شد عشق را ساری و
متسرّی در تمام موجودات و کائنات حتی
نباتات و جمادات می‌داند. (۵۹) چنانکه
مشاهده می‌شود این سخنان نیز شبیه اقوال
صوفیه است.

نمط نهم که عنوانش "فی مقامات العارفین
است"، بنابه نظر فخررازی شارح ناقد شیخ،
اهم و اجلّ انماط کتاب الاشارات و التنبیها
است، که شیخ در آن علوم صوفیه را به
گونه‌ای ترتیب داده که نه پیش از وی کسی
چنین کرده و نه پس از وی کسی چیزی بدان
افزوده است. (فائه رتب علوم الصوفیه ترتیباً
ماسبقه الیه من قبله و لاحقه من بعده) (۶۰)
شیخ در این نمط با بیانی تحسین‌آمیز و بالحنی
موافق از عرفا سخن می‌گوید. مشاهدات
باطنی، ابتهاجات درونی و کرامات ظاهری
آنها را تقریر می‌کند. به تعریف عابد، زاهد و
عارف می‌پردازد. زاهد را کسی می‌شناساند،
که از متاع دنیا و طیبیات آن اعراض می‌کند،
عابد را کسی که به انجام عبادات اشتغال
می‌ورزد و عارف را کسی که فکر خود را
متوجهٔ قدس جبروت می‌سازد و از تابش

نور حق در سرّ خود همواره بهره‌مند می‌گردد. او برای نیل به مقام عرفان زهد و عبادت را لازم می‌شمارد و میان زهد و عبادت عارف و غیرعارف فرق می‌گذارد. زهد و عبادت غیرعارف را نوعی معامله، اما زهد عارف را نوعی تنزه از شواغل و بازدارنده‌هایی می‌شناسد که سرّ او را از حق بازمی‌دارند. و عبادت عارف را هم نوعی ریاضت می‌داند. تأکید می‌کند که عارف حق اول را برای چیزی غیر از او نمی‌خواهد و هیچ چیزی را بر عرفان و معرفت او ترجیح نمی‌دهد و او را فقط برای این می‌پرستد که شایسته پرستش است. و اگر آحياناً اراده عارف به غیر حق تعلق می‌گیرد، آن هم تنها به خاطر حق است، که هدف بالذات عارف است. او احوال عرفا را در سیر و سلوک بیان می‌کند اولین درجه حرکات آنها را اراده می‌انگارد و آن را رغبت به تمسک به عروة الوثقی (بند استوار) تعریف می‌کند؛ که عارض کسی می‌شود، که با یقین برهانی آگاه شده و با ایمان قلبی تصدیق کرده باشد، که به دنبال آن سرّ او به عالم قدس حرکت می‌کند تا به رُوح و راحت اتصال نائل آید. و مرید را کسی می‌شناسد که درجه‌اش این باشد. نکته قابل توجه این است که شیخ اولین درجه حرکات عارفان را اراده شناخت در

حالی که خود این طایفه طلب را مقدم بر اراده می‌دانند.^(۶۱) خواجه عبدالله انصاری در منازل السائین اولین درجه سلوک را عزم دانسته و اراده را در مرتبه جهل سوم قرار داده است. "العزم هو أوّل الشرط فی الحركة و مبدئه"^(۶۲)

او از نیاز مرید به ریاضت سخن می‌گوید، اغراض سه‌گانه ریاضت را به صورت ذیل خاطر نشان می‌سازد: ۱- دور ساختن غیر حق از راه حق. ۲- پیرو ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه. ۳- تلطیف سرّ و باطن برای تنبه و آگاهی. پس از آن شرح می‌دهد که زهد حقیقی به غرض اول کمک می‌کند. عبادت مقرون به فکرت، و الحان و نغماتی که قوای نفس را به خدمت می‌گیرند و تحت تأثیر قرار می‌دهند و سخنان پسندآموز و اعظ و گوینده پاک که با عباراتی بلیغ و لحن و نغمه‌ای خوش و به طریق روشن و اقتناع‌کننده سخن می‌گویند به غرض دوم و فکر لطیف و باریک و عشق عقیف و پاک که حاکم در آن شمایل معشوق است نه سلطان شهوت به غرض سوم یاری می‌رساند.

سپس به اولین درجه وجدان و اتصال اشاره می‌کند و به تعریف وجد و وقت می‌پردازد. و چنین می‌نگارد: وقتی که اراده و ریاضت مرید را به حدی رسانید، خُلساتی

که وصول تام تحقق یافته است یا نه. اما پس از آن از خود غافل می‌شود و تنها به آستان حق چشم می‌دوزد و وصول تام تحقق می‌یابد و درجات سلوک پایان می‌پذیرد و درجات وصول آغاز می‌شود. او دربارهٔ تخلیه (تزکیه) و تخلیه بحث می‌کند، که اهل ذوق آنها را شرط تکمیل ناقصان می‌دانند. تأکید می‌کند که عرفان خود هدف نیست، بلکه وسیلهٔ معرفت حق است. کسی که منظورش از عرفان خود عرفان باشد موحد نیست، زیرا غیر حق را برحق برگزیده است. و اگر کسی به عرفان برسد به گونه‌ای که گویی بدان نرسیده بلکه به معروف یعنی حق رسیده است او در اقیانوس وصول فرو رفته است.

از صفات و اخلاق عارفان سخن می‌گوید، عارف را گشاده‌رو، خوش برخورد و خندان می‌شناساند. ("العارفُ هَسُّ بَشُّ بَسَامٌ") می‌افزاید عارف گاهی در حال اتصال به حق از هر چیزی غافل می‌گردد و در این حال در حکم کسی است، که تکلیف ندارد. زیرا تکلیف به کسی تعلق می‌گیرد، که شعور به آن دارد و یا عمداً باعث ترک تکلیف می‌شود. در پایان اشاره می‌کند که هرکسی را شایستگی آن نیست، که به مقام وصول به حق نائل آید و یا از آن

لذت بخش از مشاهدهٔ نور حق ظاهر می‌شوند که گویی برقهایی هستند که به جانب وی می‌درخشند و سپس خاموش می‌گردند. این حالات نزد عارفان اوقات نامیده شده‌اند. هر وقتی را دو وجد احاطه کرده است و جدی پیش از آن و وجدی دیگر بعد از آن است.

او تفاوت احوال سالکان را در توجه به عالم قدس توضیح می‌دهد.

از علّت قبض و بسط و مرتبهٔ فرق در جمع و جمع در فرق سخن می‌گوید و این نکته را خاطر نشان می‌سازد، که مرتبهٔ کمال حال بدانجا می‌رسد که احوال عارف اختیاری می‌شود. "ثم یتدرّج الی أن تکن له، متی شأ" (سپس به تدریج به جایی می‌رسد، که هر وقت بخواهد این حالت برایش فراهم می‌آید). سالک در این مرتبه همچنان پیش می‌رود. وقتی که اتصالش به عالم قدس افزایش می‌یابد بدون اینکه او خود بخواهد از مشاهدهٔ هر چیزی به حق انتقال می‌یابد و در جهان باطل همواره جلوهٔ حق را می‌بیند. چون ریاضت به پایان رسید و تبدیل به نیل گردید و سالک واصل به حق شد درونش آینهٔ حق می‌گردد و لذات عالی بر وی فرو می‌ریزند. در این حال نظری به حق و نظری به خود دارد و در نتیجه مردّد است

آگاه گردد، بلکه تعداد واصلان اندک است و جناب حق بالاتر از آن است، که هرکسی را شایستگی ورود به آن باشد. (جلّ جنابُ الحقّ أن یكونَ شرعاً لكلّ وارد أو یطلع علیه إلّا واحدٌ بعد واحد) طبق نظر ابن خلدون عبارت فوق اشاره به قول متصوّفه درخصوص قطب است که به زعم صوفیان "رأس العارفين" است و در مقام معرفت کسی بالاتر و بالاتر از او نیست مگر اینکه خداوند وی را از دنیا ببرد و دیگری را به جای وی بنشانند (۶۳) و بالاخره اشاره می‌کند که علّت اصرار عده‌ای در انکار معارف عارفان جهل و نادانی آنهاست آنها باید خود را ملامت کنند که شایسته آن نیستند و هرکس شایسته چیزی است که برای آن آفریده شده است. (و کلّ میسرٌ لما خُلق له) (۶۴)

نمط دهم اشارات و تنبیهات، که در اسرار آیات است، مخصوص توجیه کرامات اولیاء و کارهای غیرعادی عرفا و تشبیه آنها به امور عادی و تقریب آنها به اذهان است. شیخ در این نمط قدرت صوفیه را بر امساک از غذا به مدتی طولانی، به حالت بیماری جسمانی، و یا به حالات نفسانی همچون ترس و شوق و عشق به هدف همانند کرده و آن را امری ممکن و از اصول طبیعت می‌شمارد. او

در این مقام از اطلاعات پزشکی و مخصوصاً از اصول فلسفه خود، که قائل به تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر است کمک می‌گیرد و استدلال می‌کند: همچنانکه قوای طبیعی بیمار که به علّت هضم مواد و غذاهای نامناسب از تحریک غذاهای مناسب و مرغوب درنگ می‌کند، مواد مرغوب کم تحلیل شده، محفوظ می‌ماند و بدن نیازی به بدل مایّتحلّل نمی‌یابد و در نتیجه بیمار می‌تواند، مدتی طولانی بدون خوردن غذا زنده بماند، و یا وقتی که ترس، یا شوق و عشق به هدفی عالی عارض کسی می‌شود، او می‌تواند مدتی بدون خوردن غذا به زندگیش ادامه دهد، عارف هم دارای حالت و یا حالاتی است، که او را از توجه به غذا منصرف می‌سازد، بلکه عارف که از سکون و آرامش خاطر بیشتر برخوردار است و هدفی بسیار عالی در نظر دارد که همان رسیدن به حق تعالی است، از هر شخص دیگری تواناتر است، که مدتهایی بس دراز از خوردن غذا و طعام خودداری نماید.

(فالعارف أولى بانحفاظ قوّته فلیس ما یحکی لک من ذلک مضاداً لمذهب الطبیعة). پس عارف به نگهداری نیرویش از هرکس دیگری سزاوارتر است و آنچه در این باره حکایت می‌شود برخلاف جریان طبیعت

نیست.

شیخ سخن خود را در این مقام ادامه می‌دهد و اِشْرَاف بر خِوَاطِر و اِخْبَار از غیب را هم که عرفا مدّعی هستند، با تشبیه آن به حالت خواب امری ممکن و عادی نشان می‌دهد. می‌گوید: تجربه و قیاس هماهنگند که نفس انسانی در حالت خواب به گونه‌ای به غیب دسترسی می‌یابد. بنابراین مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز حاصل آید، مگر اینکه مانعی در میان باشد، که زوال و ارتفاعش امکان‌پذیر است. باز می‌کوشد برای خوارق عادت‌ی که به عارفان نسبت داده می‌شود، از قبیل اینکه عارفی دعایش مستجاب می‌شود، مثلاً طلب باران می‌کند باران می‌بارد، یا برای بیماری طلب شفا می‌کند، او شفا می‌یابد، یا نفرینش اثر می‌گذارد، یا درنده‌ای رامش می‌شود و یا پرنده‌ای از وی فرار نمی‌کند، در اسرار طبیعت علل و اسبابی بیابد، لذا خواننده و شنونده را از شتاب در انکار نهی می‌کند و می‌نویسد: "و لعلک قد یبلُغک من العارفين أخبارٌ تکاد تأتي بقلب العادة فتبادر الی التکذیب و ذلک مثل ما.... فتوقّف ولا تعجل فانّ لامثال هذه الاشياء اسباباً فی اسرار الطبيعة"^(۶۵) او امکان تصرف نفوس عارفان را نیز، در سایر نفوس و اجسام و عناصر

بدین صورت توجیه می‌کند و مدّّل می‌سازد، که برخی از نفوس دارای ملکه‌ای هستند، که اثرش از بدن خود آن نفس تعدّی می‌کند و به اجسام دیگر می‌رسد و گویی یک نفس از فزونی قوّت، نفس همه جهان و مدبّر همه جهان است و همانگونه که نفس می‌تواند در کیفیت مزاج اثر بگذارد، در سایر اجسام نیز اثر می‌گذارد. شیخ در این مقام این سؤال فرضی را پیش می‌کشد، که چگونه ممکن است نفس ناطقه چیزی را که ندارد به دیگری بدهد، پاسخ می‌دهد که هر گرم کننده‌ای نباید خود گرم باشد همچنانکه هر خنک کننده‌ای لازم نیست که خود خنک باشد. سپس نتیجه می‌گیرد که بعید نیست بعضی از نفوس قوّه‌ای داشته باشند که در اجسام دیگر اثر بگذارند. ممکن است علت آن قوت خود نفس و مزاج اصلی باشد و ممکن است علت آن قوت غیر نفس، مثلاً یک مزاج غیر اصلی و مزاج عارضی باشد و ممکن است علت آن قوت از طریق کسب و طلب فراهم آید چنانکه اولیای خداوند در اثر کسب و طلب یعنی ریاضت و عبادت و وارستگی به مقامی می‌رسند که قوّت مذکور برای آنان حاصل می‌شود.

"هذه القوّة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلی، الذی لما یُفیده من هیئة نفسانیة

يُصير للنفس الشخصية تشخيصها وقد تحصل لمزاج يُحصّل و قد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجرّدة، لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار. (٦٦)

بررسی و داوری

اولاً: او عارف را، کسی شناخت که فکر خود را متوجه عالم قدس کند، در صورتیکه در نزد صوفیان عارف کسی است که قلب خود را متوجه خداوند می‌کند، خود را فنا می‌سازد و به بقای پروردگارش باقی می‌ماند. می‌دانیم میان انصراف به فکر و انصراف به قلب فرق عظیمی موجود است. انصراف به فکر تأمل و نظر است و انصراف به قلب شهود و حضور است و انصراف به فکر معرفت اسم است و انصراف به قلب مؤدّی به معرفت مُسمّی است.

ثانیاً: مقصود او از عارف در عبارت "العارفون المنتزّهون" چنانکه شارحان اشارات شرح کرده‌اند کسی است، که به حسب قوه نظریّه کامل باشد، یعنی در عقل نظری به کمال رسیده باشد. (هو الکامل بحسب القوّة النظریّة) و مقصود از "منتزّه" کسی است که به حسب قوه عملیّه کامل باشد (هو الکامل بحسب القوّة العملیّة)، یعنی در عقل عملی به کمال رسیده باشد. بنابراین

به نظر وی عارفان بر دو گروه می‌شوند. عارفان غیر منتزّه که فقط در عقل نظری کاملند و عارفان منتزّه که در عقل نظری و عملی هر دو به کمال رسیده‌اند. اما آن عارفی که به عالم قدس و سعادت می‌رود و با کمال اعلی زندگی می‌کند و به لذّت علیا نایل می‌شود عارفی است، که به حسب نظر و عمل هر دو کمال یافته است و کسی که فقط در عقل نظری به حد کمال رسیده، با اینکه اطلاق اسم عارف بر وی رواست، ولی از این کمال و لذّت بهره‌مند نیست. بنابراین به نظر شیخ برای وصول به کمال و لذّت برتر نه تنها عقل و نظر شرط است، بلکه شرط اهمّ و قدم اول است و این برخلاف عرفا است زیرا در تداول این گروه اولاً به کسی که تنها در عقل و نظر کامل است نام عارف اطلاق نمی‌شود. ثانیاً آنها در سیر و سلوک نه تنها عقل و نظر را شرط نمی‌دانند بلکه آن را بند و عقاب و سد راه سالک می‌شناسند.

بس بکوشی و به آخر از کلال هم تو گویی خویش کالعقل عقال (٦٧)
عنوان عارف را تنها به کسی اطلاق می‌کنند که با تجلیه، تخلیه و تحلیه باطن منظر قلب خود را از آلودگیها پاک سازد، تا انوار حقایق الهی بر آن فرود آید که:

منظر دل نیست جای صحبت اغیار
دیو چو بیرون رود فرشته درآید (۶۸)
به عبارت دیگر معرفت عارف و صوفی با
تخلّی، تخلّی و تجلّی حاصل آید (۶۹) و آن را
سببی نیست، بلکه از مُعطیات اسم "وَهَاب"
است و معلمش بدون واسطه حق متعال
است. (۷۰)

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید، همچون برف نیست (۷۱)
اما چنانکه به کُرّات اشاره شد ابن سینا در
تقریر اندیشه‌های عرفانی نیز از روش
مَشائی و استدلالی استفاده می‌کند و از عقاید
عرفانی با لحنی فلسفی سخن می‌گوید و
خلاصه اگر بتوانیم برای وی عرفانی قائل
شویم آن حاصل تعقل و استدلال و از برکت
عقل فعال است. یعنی عرفان مصطلح نیست
و در نمط چهارم اشارات هم آنجا که می‌گوید:
"و لا اشارةَ اِليه اِلاّ بصريح العرفان العقلی: جز
به عرفان عقلی نمی‌توان به او اشاره کرد (۷۲)
مقصودش شهود عقلی است، نه عرفانی. البته
در موردی هم از نوعی علم الهی بدون
واسطه سخن به میان آورده ولی آن را
مخصوص قضایای بدیهیه منطقی مانند "کل
بزرگتر از جزء است". یا "تقیضان با هم جمع
نمی‌شوند" دانسته و بقیه معلومات و
معقولات را به اکتساب قیاسی و استنباط

برهانی نسبت داده است. (۷۳)
العارف هَشُّ هَشِّ بَشِّ بَسَّامٍ ظاهر عبارت این
است، که عارف همواره گشاده‌رو و بشاش و
خندان است یعنی مظهر صفات جمال و یا به
قول مستکلمین صفات لطیفه است. در
صورتیکه در عرف عارفان، عارف هم مظهر
صفات جمال حق تعالی است و هم مظهر
صفات جلال یعنی قهریه او که:

تجلّی گه جمال و گه جلال است
رخ و زلف آن معانی را مثال است (۷۴)
یا

خوش می‌دهد نشان جلال و جمال یار
خوش می‌کند حکایت عزّ و وقار دوست (۷۵)
خلاصه عارفان بزرگ حزن و گریه را هم
از خداوند می‌دانستند و از صفات عارف
بشمار می‌آوردند. و بر این باور بودند که:
"البكاء من اللّهِ و الی اللّهِ و علی اللّهِ" و یا
"البكاء من الفرج" (۷۶) و از خنده دائم و ترک
گریه نکوهش می‌کردند و می‌گفتند:

ذوق خنده دیده‌ای ای خیره خند
ذوق گریه بین که هست آن کار قند (۷۷)
گفتنی است که غالب بر حال یحییای
پیامبر احکام جلال یعنی، خشیت، حزن،
گریه وجد و جهد در عمل و هیبت و رقّت و
خشوع در قلب بود.

ابن عربی فصّ بیستم کتاب فصوص را با

این عنوان آغاز کرده است: "فصّ حكمة جلالیة فی کلمة یحویة" (۷۸)

گذشته از اینها جناب شیخ به گروهی از صوفیان که گریه می‌کردند (۷۹) و نیز به بگائین همچون یحیی البگاء (۸۰) و ابراهیم البگاء (۸۱) توجه نکرده است.

ادلّ ادله بر عارف و صوفی نبودن بوعلی به معنای متعارف

به نظر من قویترین دلیل این است، که بزرگان و مشایخ اهل عرفان و تصوّف در طبقات الصوفیّه‌ها، تذکرة الاولیاء‌ها، کرامات الاولیاء‌ها و نفحات الانس‌ها او را از خود ندانستند و نامش را در عداد عرفا و صوفیه ثبت نکردند. بلکه در عین احترام به شخصیت علمی و فلسفی وی، از روش و طریق وی در رسیدن به حقایق و کمال واقعی انتقاد و نکوهش کردند. ما در این مقام اسناد و شواهد معتبر و بسیاری در دسترس داریم که جهت احتراز از اطناب به قلیلی اکتفا می‌شود.

ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵) آن صوفی و عارف عالم، ابن سینا را به علت پاره‌ای از افکار فلسفیش شدیداً نکوهش می‌کند. نه تنها او را عارف و صوفی نمی‌شناسد، بلکه به فسق و کفرش فتوی می‌دهد. (۸۲) البته در

انتقاداتش نامی از ابن سینا نمی‌برد ولی معلوم است که تیرهای انتقادش متوجه ابن سینا است. زیرا به حق او را رئیس مشائیان اسلام و داناترین متفکران زمانش می‌شناسد، که ضمناً اعتراف به مقام والای علمی و فلسفی ابن‌سیناست و شکست وی را در معنی شکست فلسفه مشاء می‌داند، که غزالی هرچه شدیدتر مخالف آن است. ما به برخی از انتقادات غزالی بر ابن‌سینا در مقاله "خرده‌گیران ابن‌سینا" اشاره کردیم. (۸۳)

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

نخواهم لاجرم نعمت نه در دنیا، نه در جنّت
همی گویم به هر ساعت چه در سرا چه در ضرا
که یارب مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت
چنان کز وی به رشک آید روان بوعلی سینا (۸۴)
به کنایه به عظمت علمی و شخصیت
معنوی وی اشاره می‌کند. اما در موارد دیگر
او را به بهانه اینکه پای‌بند عقل است طعنه
می‌زند و می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سیناست (۸۵)

باز در جایی دیگر به صورت انکار و
اعتراض می‌سراید:

ای سنائی گر همی جوئی ز لطف حق سن
عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی

مرد را در دیده اینجا غیر نیست
زانکه اینجا کعبه فی و دیر نیست^(۸۹)
مصرع چهارم در تاریخ ادبیات مرحوم
دکتر رضازاده شفق^(۹۰) به این صورت ثبت
شده است: "کعبه را ضدیتی با دیر نیست"
اما شگفتا از ابن سبعین (ابومحمد عبدالحق
مُرسی اندلسی، متوفی ۶۶۹) عارف وحدت
وجودی، که نه تنها عرفان و معرفت شهودی
حقیق را از ابن سینا سلب می‌کند، بلکه به
تجهیل وی تجرّی می‌کند و حتی فیلسوف
بزرگ ما را مُوّه، مُزور، و مُفسط و مُغالط
می‌پندارد.^(۹۱) شایسته توجّه است که من در
مقاله خرده‌گیران ابن سینا^(۹۲) به وی پاسخ
داده‌ام.

جلال‌الدین مولوی (متوفی ۶۷۲) که
اصولاً فلسفه را به چیزی نمی‌گرفته و به
فلاسفه نظری تحقیرآمیز داشته، پای
استدلالیان را چوبین و بی‌تمکین می‌دانسته و
به عرفان و مقام معنوی ابن سینا هرگز عقیده
نداشته و چنانکه خواهیم گفت، احیاناً به وی
جسارت و اهانت روا داشته، با وجود این در
بیتی به کنایه به مقام علمی وی اشاره می‌کند
و می‌گوید:

درد و رنجوری ما را دارویی غیر تو نیست
ای تو جالینوس جان و بوعلی سینای من^(۹۳)
اما چنانکه اشارت رفت در ابیات دیگر

کان نجات و کان شفا کارباب سنّت جسته‌اند
بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا^(۸۶)
ابومحمد روزبهان بن ابی نصر بقلی عارف
مشهور (متوفی ۶۰۶) در قصیده‌ای به مطلع
ذیل:

به دارالضرب ایمان زن زر وحدت ز کان لا
که تا مقبول عشق آبی شوی در معرفت بالا
می‌گوید:

ز من یک نکته در حکمت هزاران رمز ربّانی
کجا دارد قدم آنجا هزاران بوعلی سینا^(۸۷)
چنانکه ملاحظه می‌شود، بیت روزبهان
هم در عین طعنه به ابن سینا نوعی تجلیل از
مقام فلسفی اوست.

فریدالدین عطار نیشابوری (متوفی ۶۲۷)
که در تذکرة الاولیاء^(۸۸) از ملاقات شیخ با
ابوالحسن خرقانی صوفی سرشناس سخن
می‌گوید، در کتاب منطق الطیر خود به
نکوهش و به یک معنی به اهانت وی تجرّی
می‌کند.

رفت پیش بوعلی آن پیرزن
کاغذ زر برد کاین بستان ز من
شیخ گفتا عهد کردم من که نیز
جز ز حق نستادم از کس هیچ چیز
پیرزن در حال گفتا بوعلی
از کجا آوردی آخر احولی

روایت چهار مقاله و روایت مثنوی از جهاتی
 فرق است: اولاً، در مثنوی پادشاه خود
 عاشق می‌شود و در چهار مقاله یکی از
 شاهزادگان و یا خوبیشان پادشاه عاشق شده
 است. ثانیاً، معشوقه در مثنوی کنیزکی است
 که پادشاه آن را می‌خرد و در چهار مقاله
 خواهرزاده قابوس است و عاشق و معشوقه
 پسرخاله و دخترخاله بوده‌اند. ثالثاً، کنیزک
 در مثنوی خود عاشق زرگری از مردم
 سمرقند بود. و حکیم کنیزک را بدو تزویج
 کرده است و این در چهار مقاله وجود ندارد.
 رابعاً در مثنوی حکیم شربت به زرگر
 می‌دهد و او را لاغر و زردروی و زشت
 چهره می‌کند و کنیزک از زنجیر عشق آزاد
 می‌گردد و عاقبت زرگر جان می‌دهد (یعنی
 طبیب معشوق را می‌کشد). و کنیزک بی
 رقیب برای پادشاه می‌ماند، در صورتیکه
 عاشق و معشوقه در روایات دیگر به وصال
 می‌رسند و دختر خود عاشق نبوده است.^(۹۱)
 نورالدین عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸)
 عارف وحدت وجودی هر جا مناسبتی پیش
 آمده، از ابن سینا انتقاد کرده، کتابهای وی، از
 جمله همان اشارات و التنبیها را، که
 متضمن انماطی موافق با عقاید صوفیان
 است، جانب کفر شناسانده و گفته است:

او را در نیل به عرفان و معرفت حقیق ناتوان
 شناخته و با الفاظی موهن نکوهش کرده
 است. از جمله:

وانکه او آن نور را بینا بود

شرح او کی کار بوسینا بود^(۹۴)

درون سینه چون عیسی نگاری بی پدر صورت
 که ماند چون خری در بیخ ز فممش بوعلی سینا^(۹۵)

نکته قابل توجه

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

چون که آید او حکیم حاذق است

صادقش دان کاو امین و صادق است

در علاجش سحر مطلق را بین

در مزاجش قدرت حق را بین^(۹۶)

قابل تأمل است. زیرا این حکایت در

منابع مختلف به انحای مختلف نقل و به

اشخاص مختلف نسبت داده شده است.^(۹۷)

البته استاد فروزانفر بدون ذکر دلیل، احتمال

قوی داده‌اند که مأخذ مولانا در این حکایت

روایت چهار مقاله عروضی است^(۹۸) که آن

حکیم حاذق را ابن سینا معرفی می‌کند، ولی

همچنانکه استاد فروزانفر توجه داده‌اند میان

مشرّب وحدت وجودی نظر می‌دهد که اشارات او راهی ننمود، بشارت‌ش دلی را شاد نکرد، شفایش کاسه زهر است و برهان ثبوت عقول عشرش رسوایی در میان بشر. راهی ننمود اشاراتش دل شاد نشد ز بشارت‌ش تا کی ز شفایش شفاطلبی وز کاسه زهر دوا طلبی رسوا کردت به میان بشر برهان ثبوت عقول عشر (۱۰۵) میرابوالقاسم فندرسکی (متوفی ۱۰۵۰) عارف و صوفی معروف وحدت وجودی هم در ضمن اشاره به مقام والای شیخ در فهم ظاهری یعنی فلسفه، او را از درک حقیقت ناتوان می‌شناسد و چنین می‌سراید: این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی (۱۰۶) اما در این باب نظری استثنایی دیده می‌شود که قابل اعتنا نیست، علی بن عبدالله نمیری شئری (متوفی ۶۰۸. شئتر روستایی از وادی آش) از خادمان و شاگردان ابن سبعین و نویسنده کتابهای عروة الوثقی فی بیان السنن، احصاء العلوم، و المقالید الوجودیة فی أسرار اشارات الصوفیة، در ضمن قصیده‌ای ابن سینا را از اعلام طریقت به شمار آورده است:

نور دل از سینه سینا مجوی
روشنی از دیده بینا مجوی
جانب کفر است اشارات او
باعث خوفست بشارت او
فکر شفایش همه بیاریست
میل نجاتش ز گرفتاریست (۱۰۰)
تحقیق معانی از عبارات مجوی
بی رفع قیود و اعتبارات مجوی
خواهی یابی ز علت جهل شفا
قانون نجات از اشارات مجوی (۱۰۱)
دست بگسل از شفای او که دستور شقاقت
پای یک سونه ز قانونش که کانون شرست (۱۰۲)
مشو قید نجات او که مدخولست قانونش
مکش رنج شفای او که معلولست برهانش (۱۰۳)
شنیدنی است که جامی از شیخ
رکن‌الدین علاءالدوله (احمد بن محمد بیانکی
سمنانی متوفی ۷۳۶) نقل کرده که شیخ
محمدالدین بغدادی (ابوسعید شرف بن مؤید
مرید و جانشین شیخ نجم‌الدین کبری
متوفی ۶۰۷) فرموده که در واقعه‌یی از
حضرت رسالت صلی الله علیه و آله و سلم
پرسیدم که "ما تقول فی حق ابن سینا؟ قال
(ص) هو رجل اراد ان یصل الی الله تعالی بلا
واسطتی فحجبتة بیدی هکذا فسقط فی
النّار" (۱۰۴)
شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰) فقیه عارف

ولاح سنی برق من القرب للسنی

لنجل ابن سینا الّذی ظنّ ما ظنّا
لسان الدین بن الخطیب تمام این قصیده را نقل کرده و پس از اشاره به سست بودن و ضعف آن در صناعت شعری نوشته است، که سراینده، در آن به مراتب اعلام این طریقت اشاره کرده است.^(۱۰۷) ولی به نظر می‌آید که استناد به این قصیده درست نباشد، زیرا سراینده دقت کافی نداشته، که در این قصیده نه تنها ابن سینا، بلکه افلاطون، ارسطو و ابن رشد را هم از اعلام طریقت شمرده است.^(۱۰۸) گفتنی است، نه تنها عرفا، بلکه برخی از شارحان حکمة الاشراق همچون قطب‌الدین محمود یا محمد بن مسعود شیرازی^(۱۰۹) و محمد شریف نظام‌الدین احمد بن هروی^(۱۱۰) شیخ را صریحاً بی بهره از تآله و متوغّل در بحث شناخته‌اند.

حاصل اینکه عرفا ابن سینا را هم ستایش کردند و هم نکوهش. و چنانکه ملاحظه شد حتی یک شخص هم به تکریمش پرداخته و هم به تجهیل و توییخش تجرّی کرده و این باعث حیرت برخی از صاحب‌نظران شده است. اما چنانکه گفته شد جهت تکریم آنان علم و عقل و فلسفه ابن سیناست که مورد قبول همگان بوده است و جهت تجهیل و توییخ عرفان اوست، که عقل را در راه

سیروسلوک و معرفت حق تعالی و صفات و افعال او لازم و احیاناً کافی انگاشته در صورتیکه به عقیده عرفا، برای معرفت حق طوری و رای طور عقل لازم است. و در این راه اعتقاد به عقل نه تنها ناصواب بلکه خطرناک است. که در گذشته مشاهده شد ابوسعید با اینکه به مقام علمی و فلسفی وی احترام گذاشت و از وی ارشاد و هدایت خواست از اعتقاد به عقل در معارف برحذرش داشت.

ابن سینا به محدودیت عقل انسان قائل است ولی همچون عارفان عقل را در رسیدن به حقایق به کلی ناتوان نمی‌شناسد؛ او فیلسوفی منصف است؛ حکیمانه و فیلسوفانه از نمی‌دانم سخن می‌گوید. در رساله‌الحدود اعتراف می‌کند، که تعریف برخی از اشیاء، اعم از حدّ و رسم برای انسانها ناممکن است^(۱۱۱) و در کتاب شفا هم آنجا که از شوق هیولی به صورت بحث می‌کند با تواضع علمی مخصوصی می‌گوید: این از اموری است، که فهمش برای من سخت است. بیشتر شباهت به کلام صوفیه دارد تا به کلام فلاسفه. شاید دیگری معنای این کلام را به درستی بفهمد، پس در این سخن باید به وی مراجعه شود. (يَعْسِرُ عَلَيَّ فِهْمُ هَذَا الْكَلَامِ الَّذِي هُوَ أَشْبَهَ بِكَلَامِ الصُّوفِيَّةِ مِنْهُ بِكَلَامِ الْفَلَّاسِفَةِ وَ عَسَى أَنْ يَكُونَ غَيْرِي

يَفْهَمُ هَذَا الْكَلَامَ حَقًّا الْفَهْمُ فَلْيُرْجَعْ فِيهِ
إِلَيْهِ (۱۱۲)

ابن سینا فیلسوفی با نظم و انضباط

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

ابن سینا فیلسوفی شجاع و رهبری صریح است نه پیرو و مقلّد این و آن. در عصری که انتساب به اسماعیلیّه و أحياناً اظهار تمایل به تشیّع بسیار خطرناک می‌بود، که محمود غزنوی و پسرش مسعود هر وقت

می‌خواستند کسی را آزار دهند و حتی خونس را بریزند وی را متهم به قرمطی (۱۱۳) و یا رافضی بودن می‌کردند، ابن سینا با صراحت خود را به خانواده اسماعیلی نسبت داد و نوشت: "پدرم به دعوت یکی از داعیان اسماعیلیه به آن مسلک گروید و من از آنان مطالبی مربوط به نفس و عقل طبق اصول اسماعیلیان می‌شنودم. برادرم نیز به این کیش گرویده بود و من غالباً به مباحثه‌ای که بین آنها درمی‌گرفت گوش فرامی‌دادم و آنچه آنها می‌گفتند درک می‌کردم ولی دل من بر آن قرار نمی‌گرفت هرچند که مرا نیز به آن کیش می‌خواندند." (۱۱۴) گذشته از این به احتمال قوی شیعه اثناعشری بوده و با جرأت و شهامت اظهار تشیع می‌کرده است. درخصوص تشیّع شیخ علاوه بر برخی از نوشته‌ها و سروده‌هایش مراجعه شود به الفوائد الدرّیه (۱۱۵) گفتنی است علی بن فضل اله گیلانی در اثبات شیعه دوازده امامی بودن ابن سینا کتابی به نام توفیق التطبيق فی اثبات أنّ الشیخ الرئیس من الامامیّة الاثناعشریّة نوشته است، که آقای دکتر محمد مصطفی حلمی نسخه‌ای از آن را دیده است. (۱۱۶)

ابن سینا قرون وسطانی نیست: او در قرون وسطی زندگی کرد، ولی نه در علم و فلسفه

ضلالت می‌پنداشتند نكوهش کرد^(۱۲۰) و از نظر مذهبی نیز آنطور که معمول قرون وسطائیان بود تحت تأثیر جامعه و خانواده قرار نگرفت و از قبول مذهب اسماعیلیه که اشاره شد، مذهب خانواده‌اش بود امتناع ورزید.

این‌سینا عالم به معنای امروزی (Scientist) و فیلسوفی عظیم‌الشان و کثیرالابعد و پژوهنده‌ای بی‌نظیر و آینده‌نگر بود. در مسائل علمی به حس و تجربه اهمیت می‌داد و در مسائل فلسفی به تعقل و تفکر اهتمام می‌ورزید و مانند فیلسوفان و عالمان دوران جدید (رنسانس) امثال رنه دکارت فرانسوی و دیگران با احترام به گذشتگان تقلید و تحجّر را در تمام مسائل ناصواب و ناروا می‌دانست و همانطور که فرانسیس بیکن انگلیسی پیشکسوت پژوهندگان این دوره هرچیز را شایسته تحقیق می‌دانست حتی سحر و جادو^(۱۲۱) هر چیزی را شایسته تحقیق دانست و حتی رساله‌ای تحت عنوان "السحر و الطّلسمات و النیر نجات و الاعاجیب" نگاشت^(۱۲۲) فیلسوف ما همانند آن فیلسوف بزرگ انگلیسی و سایر پیشگامان دوران تجدید حیات علمی و فرهنگی اروپا (رنسانس) بر این باور بود که در داوری نباید شتاب کرد و به محض اینکه

قرون وسطایی بود و نه در دین و مذهب. زیرا وظیفه خود را تنها تأمل در آثار اسلاف و شرح و بسط آنها نمی‌دانست. بلکه آنچه را که عقلش درست تشخیص می‌داد می‌پذیرفت و آنچه را که برخلاف عقل و برهان می‌نمود مردود می‌شناخت و لو قائل آن معلّم اول ارسطو باشد. از اینجاست که می‌بینیم با برخی از اصول مشائی و ارسطویی صریحاً مخالفت ورزید، مثلاً برخلاف ارسطو که خدا را فقط محرّک نخستین می‌انگاشت او را مُفیض و مُعطی وجود شناخت و نوشت: "بأنّ الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مُفيداً لكلّ كمال وجود." ^(۱۱۷) همچنین در مسئله فساد و بقاء نفس برخلاف ارسطو قائل به بقا و خلود نفس شد و تصریح کرد که: "وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها و ثباتهاها"^(۱۱۸) و در مسئله "اتحاد عاقل و معقول" هم قول فورفور یوس مشائی صاحب ایساغوجی را که قائل به اتحاد بود، غیر معقول و مردود شناخت و نوشت: "قولُ شعریّ غیر معقول" و درباره کتاب فورفور یوس نیز که در این زمینه نگاشته بود، چنین نظر داد: "وهو حشفتُ کله"^(۱۱۹) و در مقدمه منطق المشرقیین هم از کسانی که تعمّق در نظر را بدعت و مخالفت مشهور را

متداول زمانش باشد و آنچه را که نادرست می‌یافت مردود اعلام می‌کرد ولو قائل آن ارسطو باشد.

حاصل اینکه ابن سینا نه در مقام معرفت صوفی بوده که به جای حسّ و تجربه و تعقل و تفکر همچون بایزید بسطامی ادّعا کند که "حدّثنی قلبی عن ربّی" (۱۲۴) یا مانند ابوالعباس عُرینی اوّلین شیخ ابن عربی بگوید: "سُدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوهّاب یکلمک الله من دون حجاب" (۱۲۵) و یا مانند ابن عربی بنویسد: "فارفع الهمّة فی أن لا تأخذَ علماً الاّ من الله تعالی علی الکشف" (۱۲۶) بلکه همچنانکه در آثارش مشاهده می‌شود او پیوسته به تحصیل علم و تعلّم اهتمام ورزیده و همواره به جای "حدّثنی قلبی"، "علمنی عقلی" گفته و به جای سدّباب و قطع اسباب و مجالست با خداوند وهّاب، در خانه خود را به روی اهل علم و فضل گشوده و برای کسب و اشاعه علم و فلسفه به هر وسیله‌ای دست یازیده، البته همچون فیلسوفی متألّه و مسلمانی معتقد، اعتقاد به کرامات و عنایات الهی داشته و حتی حافظ قرآن بوده و با آداب کامل مسلمانی از دنیا رفته است. (۱۲۷) ولی در مقام عمل، ولو در قدم دوم به مجاهدت و ریاضت اعمّ از مشروع و نامشروع نپرداخته است. مقصود اینکه نه زهد

امری در بادی نظر عجیب و غریب آمد نباید فوراً و بدون دلیل به انکارش مبادرت ورزید، بلکه باید آن را ممکن دانست و درباره‌اش به تحقیق و پژوهش پرداخت. مگر اینکه دلیلی استوار و برهانی قوی ناممکن بودن آن را به ثبوت رساند در کتاب الاشارات و التنبیهاث تحت عنوان "نصیحة" خواننده را اندرز می‌دهد که باید از انکار عجولانه و بدون دلیل و برهان پرهیز کند زیرا آن سبکی و ناتوانی عقل است و تکذیب بدون دلیل، همچون تصدیق بدون دلیل است که از عقل و منطق به دور است.

و در پایان این عبارت محققانه و راه گشاینده را می‌آورد که: "فالصّواب أن تَسْرَحَ أمثالَ ذلك إلى بُقعة الإمكان ما لم یذدک عنه قائم البرهان" (۱۲۳): پس راه درست آن است که امثال این امور (عجائب و غرائب) را مادامی که برهانی بر ردّ آن نداری در حوزه امکان قرار دهی. ملاحظه می‌شود که به راستی راه گشاینده و امیدبخش است. خلاصه فیلسوف ما قرون وسطایی به معنای متداول و ارسطویی محض نبود که هرچه پیشینیان گفته‌اند بدون دلیل و برهان بپذیرد، بلکه اهل تحقیق و تفحص بود، آنچه را که با روش حسّ و تجربه و عقل درست تشخیص می‌داد می‌پذیرفت ولو برخلاف عقاید

صوفیانه داشت، که مانند صوفی معاصرش ابوالحسن خرقانی در گوشه‌ای منزوی شود و تنها به عبادت و اطاعت خداوند بپردازد، روزانه به چندین قرص نان جوین قناعت ورزد و به سلطان مقتدر زمانش بی‌اعتنایی کند، و نه زهد فلسفی را دوست می‌داشت، که همچون اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای هلندی در زیر یک شیروانی منزوی شود و از نعمتهای این جهانی از مشروع و نامشروع احتراز جوید، بلکه مردی بسیار بلند همت بود. زندگی زهاد قانع و صوفیان گوشه نشین را نمی‌پسندیده و همواره در پی زندگانی مرفه و مقرون به عزت و جاه و جلال گشته و از زندگی در دربارها و معاشرت با سلاطین کراهت نمی‌داشته است لذا عمر خود را با عیش و عشرت و کامرانی و کامروایی گذرانید و تا توانست از نعمتهای این جهانی بهره‌مند شد و خلاصه او را حتی با اصول عرفان خود هم نمی‌توان عارف و صوفی شناخت، اگرچه از اصول عرفان و تصوف اطلاع و آگاهی کامل داشت. بنابراین باید گفت "ربّ حامل عرفان لیس بعارف" همچنانکه گفته‌اند: "و ربّ حامل فقه لیس بفقیه".

نظر نهایی و کلمه فصل

با استمداد از آنچه ابن طفیل (متوفی ۵۸۱) در کتاب حیّ بن یقظان خود آورده^(۱۲۸) می‌توان گفت کلمه تصوف در طول تاریخش در دو معنای کاملاً متفاوت به کار رفته است ۱- تجربه روحی مستقیم و بلاواسطه که نفس انسان در آن حالت به نحوی به خدا اتصال می‌یابد. ۲- مجموع مباحث نظری که برای امکان و تفسیر این اتصال پدید آمده است. اختلاف و تفاوت میان این دو معنی کاملاً اساسی و بنیادی است. معنی اول یعنی حالت صوفی امری شخصی و مرتبط به علم‌النفس و روانشناسی است اما معنی دوم مسئله‌ای مابعدالطبیعی است. عده‌ای از صوفیان تجارب صوفیانه دارند و اصحاب احوال و مواجیدند، بدون اینکه از حیث نظر به تفسیر و توجیه آن پردازند. عده‌ای برعکس در امکان و تفسیر آن می‌اندیشند بدون اینکه آنها را تجاربی و حالاتی صوفیانه باشد. ابن سینا از این عده است که به امکان و تفسیر و توجیه تجارب و حالات عارفانه پرداخته ولی خود هرگز به سیر و سلوک همت نگماشته و اهل تجربه و حالت نبوده است و به جرأت و اطمینان می‌توان گفت که او صوفی نیست که معرفتش معرفت ذوقی و غایتش فناء الله باشد

سعادت را در اتصال به خدا از طریق ریاضت و مجاهدت بدانند، بلکه او اولاً و آخراً یعنی از آغاز تا پایان کار همچنان فیلسوف است غایت قصوایش تعقل معانی و علم به مجربات است. سعادت را در علم و ادراک آنها می‌داند. و می‌خواهد از طریق فلسفه به عالم عقلی و به عبارت دقیق‌تر به عقل فعال اتصال یابد.

والسلام.

منابع

- ۱- آملی آیة‌الله حسن زاده، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط نهم، قم، ۱۳۸۳.
- ۲- آملی سیدحیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران ۱۳۴۷، ۱۹۶۹.
- ۳- ابن‌سبعین، رسائل، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، بی‌تا.
- ۴- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات با شرح خواجه، قم، ۱۳۷۵.
- ۵- ابن‌سینا، رسائل، تحقیق حلمی ضیاء‌اولکن، استانبول، ۱۹۵۳، ابن‌سینا، رسائل، قم، ۱۴۰۰ هـ.
- ۶- ابن‌سینا، شفاء، تهران، ۱۳۰۳ هـ.ق.
- ۷- ابن‌سینا، الكتاب الذّهبی للمهرجان الالفی لذكری ابن‌سینا، بغداد، ۱۹۵۲.
- ۸- ابن‌سینا، کنگره و جشن هزاره ابن‌سینا،

- تهران، ۱۳۳۴.
- ۹- ابن‌سینا، مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن‌سینا، تهران، ۱۳۵۹.
 - ۱۰- ابن‌سینا، مقدمه منطق‌المشرقیین، تهران، افست از طبع قاهره، ۱۹۱۰.
 - ۱۱- ابن‌عربی، رسائل، افست، بیروت، بی‌تا.
 - ۱۲- ابن‌طفیل، حیّ بن یقظان، تحقیق دکتر بیرنصری، بیروت، ۱۹۸۶.
 - ۱۳- ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، تصحیح دکتر ابوالعلاء عفیفی، افست، بیروت، بی‌تا.
 - ۱۴- ابونعیم، حلیة‌الاولیاء، مصر، ۱۳۵۷-۱۹۳۹.
 - ۱۵- افلاکی، مناقب‌العارفین، آنقره، ۱۹۵۹.
 - ۱۶- انصاری خواجه عبدالله، منازل السائرین، افست قم، ۱۳۷۱ هـ.ش، ۱۴۱۳ هـ.ق.
 - ۱۷- ایرج افشار، حالات و سخنان شیخ ابوسعید، تهران، ۱۳۴۹.
 - ۱۸- شیخ بهایی، کلیات، تهران، بی‌تا.
 - ۱۹- بیهقی ابوالفضل، تاریخ، تهران، ۱۳۷۶.
 - ۲۰- بیهقی ظهیرالدین، تتمه صوان‌الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ هـ.ق.
 - ۲۱- جامی عبدالرحمن، اشعة‌اللّمعات، تهران، ۱۳۵۲.
 - ۲۲- جامی، لوایح، تهران، ۱۳۴۲.
 - ۲۳- جامی، نفحات‌الانس، تهران، ۱۳۳۶ هـ.ق.
 - ۲۴- جهانگیری، محسن، فرانسس بیکن،

- چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
- ۲۵- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۳.
- ۲۶- حافظ خواجه شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح محمد قزوینی، تهران، ۱۳۷۳.
- ۲۷- خلدخالی، محمد صالح، شرح قصیده میرفندرسکی، ۱۳۱۴.
- ۲۸- درّی، ضیاء الدین، ترجمه سرّ القدر و الحکمة العرشیه ابن سینا، تهران، ۱۳۱۸.
- ۲۹- سبزواری حاجی ملاهادی، اسرار الحکم، تهران، ۱۳۸۰ هـ.ق.
- ۳۰- سراج طوسی، اللّمع، لیدن، ۱۹۱۴.
- ۳۱- سعید نفیسی، پورسینا، تهران، ۱۳۳۳.
- ۳۲- سلمی ابو عبدالرحمن، طبقات الصوفیه، مصر، ۱۹۵۳.
- ۳۳- سنائی، مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه، تهران، ۱۳۷۴.
- ۳۴- شروانی، حاج زین العابدین، ریاض السیاحه، تهران.
- ۳۵- سنائی، مجدود بن آدم، دیوان، تهران، ۱۳۴۱.
- ۳۶- صدرالدین شیرازی ملاصدرا، اسفار، جلد ۷، تهران، ۱۳۸۰.
- ۳۷- عروضی سمرقندی، چهار مقاله، تهران، ۱۳۳۳.
- ۳۸- عطار شیخ فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تهران، ۱۳۴۶.
- ۳۹- عطار، دیوان، منطق الطیر، تهران، تبریز، ۱۳۴۷.
- ۴۰- عین القضاة همدانی، تمهیدات، تهران، ۱۳۷۰.
- ۴۱- فتح اله خلیف، ابن سینا و مذهبه فی النّفس، بیروت، ۱۹۷۴.
- ۴۲- فروزانفر استاد، مجموعه مقالات با مقدمه دکتر زرین کوب، تهران، ۱۳۵۷.
- ۴۳- قنطی، تاریخ الحکماء، لایپ زیگ، ۱۹۰۳.
- ۴۴- قطب الدین اشکوری، محبوب القلوب، تصحیح دکتر حامد صدقی و دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۸۲.
- ۴۵- قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، افست از ۱۳۱۵.
- ۴۶- قنواتی، مؤلفات ابن سینا، قاهره، ۱۹۵۰.
- ۴۷- قیصری، شرح فصوص، تهران، بیتا.
- ۴۸- گوهرین دکتر سید محمد صادق، حجة الحق ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۳۰.
- ۴۹- لاهیجی، شمس الدین محمد، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۷۱.
- ۵۰- لسان الدین خطیب، الإحاطة فی أخبار غرناطة، قاهره، ۱۳۹۷، ۱۹۷۷.
- ۵۱- ماسینبون و کراوس، اخبار حلاج، پاریس، ۱۹۳۶.
- ۵۲- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات

- الشیخ ابوالسعید، تهران، ۱۳۴۸.
- ۵۳- مولوی، جلال‌الدین محمد، دیوان شمس با مقدمه دکتر زرین کوب، تهران، ۱۳۸۱.
- ۵۴- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی، تصحیح نیکلسن، تهران، ۱۳۸۲.
- ۵۵- مهدوی دکتر یحیی، فهرست مؤلفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳.
- ۵۶- هجویری، کشف‌المحجوب، تهران، ۱۳۳۶.
- پی‌نوشتها:
- ۱- مولوی، مثنوی، تصحیح نیکلسن، دفتر سوم، ص ۴۴۹. این مقاله به بهانه همایش بین‌المللی ابن‌سینا که در همدان، اول تا سوم شهریور ماه ۱۳۸۳ تشکیل شد و نگارنده هم افتخار شرکت و سخنرانی در آن را داشتم نوشته شده است.
- ۲- جشن‌نامه ابن‌سینا، مجلد دوم، تهران ۱۳۳۴ شمسی - ۱۳۷۴ قمری، چاپخانه دانشگاه تهران، ص ۱۹-۱.
- ۳- همان، ص ۱۳۰.
- ۴- همان، ص ۱۸۳.
- ۵- همان، ص ۱۹۵.
- ۶- استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، مجموعه مقالات و اشعار با مقدمه استاد دکتر زرین کوب، تهران، ۱۳۵۱، ص ۱۶۲.
- ۷- دکتر سیّد صادق گوهرین، حجة‌الحق ابوعلی سینا، تهران ۱۳۳۰، ص ۲۳۹.
- ۸- استاد سعید نفیسی، پورسینا، تهران، ۱۳۳۳، ص ۸.
- ۹- مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن‌سینا، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۰۷-۱۱۵.
- ۱۰- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۷.
- ۱۱- الاشارات والتنبیهات با شرح خواجه، ج ۳، قم، ۱۳۷۵، ص ۳۹۰.
- ۱۲- دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوّف در اسلام، جلد دوّم، قسمت اول، تهران، ۱۳۴۰، ص ۹۱.
- ۱۳- خانم گواشون، رمضان لاوند، فلسفه ابن‌سینا، طبع اول، ۱۹۵۰، پاورقی ص ۲۵.
- ۱۴- رسائیل ابن‌سینا، استانبول، ۱۹۵۳، رساله‌العشق، ص ۳۹۳.
- ۱۵- الاشارات والتنبیهات، همان، جلد ۳، ص ۳۸۴.
- ۱۶- آیة‌الله حسن زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط نهم، قم، ۱۳۸۳، ص ۱۲، پاورقی ۲ و ص ۲۷۰.
- ۱۷- ر.ک. استاد دکتر سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، ۱۳۴۱، ص ۲۵۰، ۲۵۱.
- ۱۸- علامه حلی کشف‌المراد قم، بیتا، ص ۲۷۵.
- ۱۹- سعید نفیسی، همان، ص ۱۱۸، ۱۲۲ و

- جامی، نفحات الانس، همان، ص ۲۷۳.
- ۲۰- عطار، تذکرة الاولیاء، ج ۲، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۷۴.
- ۲۱- سعید نفیسی، همان.
- ۲۲- محمد بن منور، اسرار التوحید، تهران، ۱۳۴۸، ص ۲۰۹، ۲۱۰.
- ۲۳- ر.ک به پاسخ ابن سینا به پرسش میهنه‌ای، خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۳۹. استاد دکتر مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳، (ص ۱۰، ۹). رسائل ابن سینا حلمی ضیاء اولکن استانبول، ۱۹۵۳، ص ۳۸، ۳۹، ۴۰.
- ۲۴- محمد بن منور، همان.
- ۲۵- حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۱۶، ۱۱۷.
- ۲۶- محبوب القلوب مقاله دوم، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹.
- ۲۷- محمد بن منور، همان.
- ۲۸- همان.
- ۲۹- حالات و سخنان شیخ ابوسعید، همان.
- ۳۰- جشن نامه ابن سینا، همان، ص ۱۸۵.
- ۳۱- اسرار التوحید، همان.
- ۳۲- حالات و سخنان شیخ ابوسعید، همان.
- ۳۳- عطار تذکرة الاولیاء، همان.
- ۳۴- مثنوی، همان، ص ۱۰۰۱.
- ۳۵- رسائل ابن سینا، همان، (۲)، ص ۳۹.
- ۳۶- ماسینیون و کراوس، مطبعة قلم، پاریس، ۱۹۳۶، ص ۶۳.
- ۳۷- قطب الدین اشکوری، محبوب القلوب، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷.
- ۳۸- همان، ۱۷۸، ۱۷۷.
- ۳۹- عین القضاة، تمهیدات، تهران، ۱۳۷۰، چاپ سوم، ص ۳۵۰-۳۴۹.
- ۴۰- همان، ص ۲۸۹.
- ۴۱- ابن سینا، رسائل، همان، ص ۳۳۹.
- ۴۲- پاسخ ابن سینا به پرسش میهنه‌ای، خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۳۹، مقاله نگارنده، خرده‌گیران ابن سینا، ص ۲۲۲، ۲۲۳.
- ۴۳- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران ۱۳۴۷-۱۹۶۹، ص ۴۸۰.
- ۴۴- افلاکی، مناقب العارفین، آنقره، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۵۰۰.
- ۴۵- ریاض السیاحه، تهران، ص ۲۱۵.
- ۴۶- کنگره و جشن، هزاره، ابن سینا، همان مقاله برتلس، ص ۱۵.
- ۴۷- النفسیة، الوراقیة القصيدة الغراء العینیة دکتر یحیی مهدوی، فهرست مؤلفات ابن سینا تهران، ۱۳۳۳، ص ۱۸۱، قنواتی، مؤلفان ابن سینا، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۱۹۴.
- ۴۸- همان.
- ۴۹- دکتر فتح الله خلیف، ابن سینا و مذهب

- فی النفس، بیروت، ۱۹۷۴، ص ۱۳۱، استاد عباس اقبال جشن نامه ابن سینا، همان، ص ۲۰۰.
- ۵۰- ابن سینا، رسائل، قم، ۱۴۰۰هق، رسالة العشق، ص ۳۹۷-۳۷۴.
- ۵۱- مثنوی، همان، دفتر اول، ص ۱۰.
- ۵۲- جامی، اشعة اللمعات، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۱.
- ۵۳- حافظ، دیوان، تصحیح علامه قزوینی، همان، ص ۱۱۲.
- ۵۴- همان، ص ۱۶۳.
- ۵۵- اسفار، جلد هفتم، تصحیح دکتر مقصود محمدی، ص ۲۰۳، تهران، ۱۳۸۰.
- ۵۶- همان، ص ۲۰۶.
- ۵۷- الاشارات والتنبيهات، همان، ج ۳، ص ۳۵۳، ۳۵۴.
- ۵۸- شرح فصوص قیصری، تهران، بیتا، شرح دیباچه، ص ۵۲.
- ۵۹- الاشارات والتنبيهات، همان، نمط هشتم، ص ۳۶۰.
- ۶۰- ر.ک به شرحی الاشارات للخواجه نصیرالدین طوسی و الامام فخررازی، قاهره، افست قم، ۱۴۰۴هق، ج ۲، ص ۱۰۰.
- ۶۱- استاد فروزانفر، مجموعه مقالات و اشعار، تهران، ۱۳۵۱، همان، ص ۳۱۱.
- ۶۲- منازل السائرین با شرح کاشانی، افست قم، ۱۳۷۲-۱۳۷۱هق، ص ۲۶۷.
- ۶۳- ابن خلدون، مقدمه، طبع ۴، بیروت، بیتا، ص ۴۷۳.
- ۶۴- اشارات، همان، ج ۳، ص ۳۹۴.
- ۶۵- همان، ص ۴۱۳.
- ۶۶- همان، ص ۴۱۶.
- ۶۷- مثنوی، نیکلسن، همان، دفتر چهارم، ص ۶۹۵.
- ۶۸- دیوان حافظ، همان، ص ۷۵، ص ۱۵۱ خلوت دل نیست جای صحبت اعداد.
- ۶۹- هجویری، کشف المحجوب، تهران ۱۳۳۶، ص ۵۰۵.
- ۷۰- محیی الدین ابن عربی، همان، ص ۲۱۳-۲۱۲.
- ۷۱- مثنوی، همان، دفتر دوم، ص ۱۸۷.
- ۷۲- الاشارات والتنبيهات، همان، ص ۶۵.
- ۷۳- رسائل ابن سینا، افست قم، رسالة النفس، ص ۲۰۱.
- ۷۴- لاهیجی، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴۶۶.
- ۷۵- دیوان حافظ، همان، ص ۹۲.
- ۷۶- سراج طوسی، اللّمع، تصحیح نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴، ص ۲۳۹.
- ۷۷- مثنوی، همان، دفتر ششم، ص ۹۸۲.
- ۷۸- فصوص الحکم، تصحیح دکتر ابوالعلّاء عیفی، افست بیروت، بیتا، ص ۱۷۵.

- ۷۹- ابونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۱۶۳، مصر، ۱۳۵۷-۱۹۳۹.
- ۸۰- همان، ج ۲، ص ۳۴۷.
- ۸۱- ابوعبدالرحمن سلمی، طبقات الصوفیه، طبع دوم، مصر، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۸۷.
- ۸۲- غزالی، تهافت الفلاسفه، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، مصر، چاپ چهارم، ص ۳۰۷.
- ۸۳- خرده گیران ابن سینا، ص ۲۳۷.
- ۸۴- سنایی، دیوان، تصحیح استاد مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱، ص ۵۷.
- ۸۵- سنائی، حدیقة الحقیقه تصحیح استاد مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۴، ص ۳۰۰.
- ۸۶- همان، ص ۴۳.
- ۸۷- سعید نفیسی، پورسینا، تهران، ۱۳۳۳، ص ۲۲۲.
- ۸۸- عطار، تذکرة الاولیاء، همان، ص ۱۷۱.
- ۸۹- عطار، منطق الطّیر، تصحیح دکتر محمدجواد مشکور، چاپ سوم تهران، تبریز، ۱۳۴۷، ص ۲۴۳.
- ۹۰- دکتر رضازاده شفق، تاریخ ادبیات، طهران، ۱۳۲۱، ص ۱۳۱.
- ۹۱- ر.ک، ابن سبعین، رسائل رساله فقیریّه، ص ۱۴، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، بیتا. مصطفی عبدالرزاق، تمهیدلتاریخ الفلسفة الاسلامیة، قاهره، ۱۳۷۹ هـ، ص ۴۱ و ۴۲.
- ۹۲- مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۳۵.
- ۹۳- مولوی، کلیات شمس، تصحیح استاد فروزانفر، با مقدمه دکتر زرّین کوب، ج ۲، ص ۸۰۸.
- ۹۴- مثنوی، همان، ص ۵۷۴.
- ۹۵- سعید نفیسی، پورسینا، همان، ص ۲۲۱. در مناقب العارفین افلاکی (طبع آنقره، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۵۰۰) هم این بیت به مولانا نسبت داده شده ولی من آن را در آثار مولانا نیافتم.
- ۹۶- مثنوی، همان، دفتر اول، ص ۷، تهران ۱۳۸۲.
- ۹۷- ر.ک فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزء نخستین از دفتر اول، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۱.
- ۹۸- همان، ص ۴۲.
- ۹۹- عروضی سمرقندی، چهارمقاله، تصحیح دکتر محمدمعین، چاپ سوم، تهران، ۱۳۳۳، ص ۱۲۱، ۱۲۲، استاد فروزانفر، همان.
- ۱۰۰- هزاره ابن سینا سال ۱۳۵۹، مقاله نگارنده، خرده گیران، ابن سینا، ص ۲۳۵.
- ۱۰۱- جامی، لویح به کوشش محمدحسین تسبیحی، لایحه ۲۴، ص ۵۹، تهران ۱۳۴۲.
- ۱۰۲- مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا، همان، ص ۲۳۶.
- ۱۰۳- همان.

- ۱۰۴- نفحات الانس، تصحیح آقای مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ هـ.ق، ص ۴۲۷.
- ۱۰۵- شیخ بهایی، کلیات، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، بیتا، رساله شیر و شکر، ص ۳۰.
- ۱۰۶- محمد صالح خلخالی، شرح قصیده میرفندرسکی، تهران ۱۳۱۴، ص ۱۱.
- ۱۰۷- لسان‌الدین بن الخطیب، الإحاطه فی أخبار غرناطه، تحقیق محمدعبداله عنان، چاپ قاهره، ۱۳۹۷-۱۹۷۷، ج ۴، ص ۲۱۱.
- ۱۰۸- همان.
- ۱۰۹- شرح حکمة الاشراق، افست از طبع ۱۳۱۵، ص ۲۳.
- ۱۱۰- انواریه، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۲.
- ۱۱۱- رسائل ابن سینا، افست قم، رساله الحدود، ص ۷۶، ۷۷.
- ۱۱۲- شفا، چاپ تهران، طبیعیات، ص ۹.
- ۱۱۳- تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۶۹.
- ۱۱۴- جمال‌الدین قفطی، تاریخ الحكماء، لایبزیگ، ۱۹۰۳، ص ۴۱۳.
- ۱۱۵- ترجمه سرالقدر والحکمة العرشیه ابن سینا، از استاد ضیاء‌الدین درّی، تهران، ۱۳۱۸ (همان، مقدمه رساله عرشیه، ص ۲۲-۸).
- ۱۱۶- الکتاب الذهبی للمهرجان الالفی لذکری ابن سینا، بغداد، ۱۹۵۲، ص ۷۴.
- ۱۱۷- ابن سینا، شفاء، الهیات، چاپ تهران، ص ۴۹۶.
- ۱۱۸- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، همان، ص ۲۲۸.
- ۱۱۹- همان، ص ۲۹۵.
- ۱۲۰- مقدمه منطق المشرقیین، تهران افست چاپ قاهره، ۱۹۱۰، ص ۲۰۳.
- ۱۲۱- احوال و آثار و افکار فرانسیس بیکن، تألیف نگارنده، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۵.
- ۱۲۲- دکتر مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، همان، ص ۷۷.
- ۱۲۳- الاشارات و التنبیها، همان، جلد سوم، نمط دهم، ص ۴۱۸.
- ۱۲۴- محیی‌الدین ابن عربی، تألیف نگارنده، چاپ پنجم، ص ۲۰۲.
- ۱۲۵- همان، ص ۱۹.
- ۱۲۶- رسائل ابن عربی، بیروت، افست، بیتا، جزء اول، رساله ۱۵، رساله الشیخ الی الامام الرازی، ص ۳.
- ۱۲۷- ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی، تنمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱، ص ۵۸.
- ۱۲۸- ابن طفیل، حی بن یقظان، تحقیق دکتر بیرنصری نادر، طبع چهارم، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸.