

## چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا

دکتر بیوک علیزاده\* عباس احمدی سعدی\*\*

### چکیده

برخی عرفان پژوهان معاصر با رویکردی پسینی و با توجه به گزارش‌های عرفا، از اقالیم و سنت‌های دینی مختلف؛ به دیدگاهی موسوم به ذات‌گرایی قائل شده‌اند که طبق آن، تجارب عرفانی با وجود اختلافات متعدد، دارای هسته‌ای مشترک‌اند. از میان فیلسوفان قدیم، ظاهراً می‌توان ابن سینا را از زمره ذات‌گرایان محسوب کرد، اگر چه دست کم در دو مورد از آن‌ها افتراق می‌یابد: (۱) به لحاظ روش شناسی: ابن سینا با رویکردی پیشینی و مبتنی بر نفس‌شناسی و جهان‌نگری فلسفی‌اش طرح بحث کرده است؛ (۲) شیخ به ویژگی مهم تناقض‌آمیزی تجربه عرفانی اعتقادی ندارد، زیرا در اندیشه‌های فلسفی-اشراقی او تناقض جایگاهی ندارد.

تجربه و مکاشفه عرفانی نزد شیخ، آگاهی بی واسطه‌ای است که نفس و عقل سالک - که در سیر استکمالی خود به درجه "عقل مستفاد" رسیده است - با اتصال به عقل فعال، حقایق کلی هستی را ادراک می‌کند و از درک این حقایق ملتذ و مبتهج می‌گردد. شیخ به ویژگی کانونی مکاشفات، یعنی مواجهه با حقیقت واحد تصریح کرده، ترجیح هر چیزی، حتی خود عرفان را بر آن، انحراف از توحید می‌داند. وی با فراستی تمام، زودگذر بودن و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را یادآوری می‌کند. عارف در عالی‌ترین تجارب خود در همه چیز، خدا را می‌بیند و این بدان معنا می‌تواند باشد که تجارب عرفانی نزد شیخ ال‌رییس حداکثر از سنخ تجارب عرفان آفاقی است. دیدگاه ابن سینا را در نهایت در چارچوب معرفت‌شناسی عقلی-اشراقی وی می‌توان جای داد و لذا به نظر وی، عارف در مکاشفه خود حداکثر به مرتبه وحدت شهود و نه وحدت وجود، نائل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱- تجربه عرفانی ۲- ذات‌گرایی ۳- مکاشفه ۴- ابن سینا

\* استادیار دانشگاه امام صادق(ع)

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه امام صادق(ع)

### ۱. مقدمه

مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی آشکار می‌سازد که تفکرات فلسفی به‌ویژه در میان فیلسوفان ایرانی، اغلب متأثر از عرفان بوده و به سمت اندیشه‌های اشراقی و تقرب به عرفان تحول یافته است. به تعبیر یکی از محققان، «تعالیم فارابی، طریقه اخوان الصفا و مبانی حکمت مشرقیه این سینا در نزدیک کردن تصوف با فلسفه تأثیر بارز داشتند و اشارات ابن سینا تا حدی ثمره نوعی تلفیق و تألیف بین فلسفه و عرفان است» (۱۷، ص: ۶۶). از این رو برخی بر آنند که بدون بحث درباره عرفان، نمی‌توان به توضیح حکمت در اسلام پرداخت. کوشش سه‌روردی و به دنبال او همه اشراقیان، ناظر به جمع میان تحقیق فلسفی و تحقق تجربه معنوی شخصی بوده است؛ در (جهان) اسلام تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت جدایی‌ناپذیر است (۲۷، ص: ۵). با توجه به ارتباط وثیق عرفان و فلسفه اسلامی، و نیز با عنایت به جایگاه عالی ابن سینا در اندیشه فلسفی، دیدگاه وی در باره چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۲. طرح مسأله

یکی از پرسش‌های مهم در فلسفه عرفان، شناخت ماهیت تجربه عرفانی است. در مغرب زمین، فضل تقدم در مطالعه روشمندان در این حوزه، از آن ویلیام جیمز<sup>۱</sup> است (۳۰، ص: ۶۲۸). در پاسخ به این پرسش که مکاشفه عرفانی چیست، دو نظریه از اهمیت و شهرت بیشتری برخوردارند:

**الف) ذات‌گرایی:**<sup>۲</sup> که بنابر این دیدگاه، مکاشفاتی که عرفا گزارش کرده‌اند، با وجود اختلاف سنت‌های دینی، زمینه‌های متنوع فرهنگی، باورها و انتظارات گوناگون عارفان و تفاوت‌های مکانی و زمانی، دارای هسته‌ای مشترک‌اند. دو تن از ذات‌گرایان سرشناس، یعنی جیمز و استیس، اوصاف مشترک زیر را برای تجارب عرفانی، اعم از آفاقی و انفسی شناسایی کرده‌اند (۸، ص: ۱۳۴؛ ۳۲، صص: ۳۸۰-۳۸۱):

- ۱- آگاهی محض و وحدانی (کیفیت معرفتی)؛ ۲- بیان ناپذیری؛ ۳- متناقض نمایی؛
  - ۴- احساس عینیت و واقعیت؛ ۵- احساس تیمن و صلح و صفا؛ ۶- احساس امر قدسی و الوهی؛ ۷- بی‌زمانی و بی‌مکانی؛ ۸- انفعالی بودن؛ ۹- گذرا بودن.
- از نظر ایشان، کانون اصلی مکاشفه و تجربه عرفانی، مواجهه با حقیقت مطلق واحد یا امر وحدانی یا نفس کلی است.

**ب) نظریه ساخت‌گرایی<sup>۲</sup>:** ساخت‌گرایان با تأکید بر زمینه‌مندی تجارب عارفانه و نفی هسته مشترک آن‌ها، مدعی‌اند که مکاشفات عارف بر ساخته‌ای از باورها، انتظارات و ذهنیات درونی او است که این‌ها خود، محصول زمانه و فرهنگ دینی و سنتی وی است. طبق تقریر افراطی این دیدگاه، زمینه‌ها نسبت به تجربه عارف، نقش علی و مکنون را دارند (۳۳، ص: ۱۲۳)، بنا بر تقریر معتدل، زمینه‌ها در شکل دهی و تعیین تجربه، تا حدی سهیم‌اند (۳۱، ص: ۶۵). در این نوشتار، آرا و اندیشه‌های ابن سینا در مسأله ماهیت مکاشفه عرفانی مورد تحقیق قرار می‌گیرد و پرسش این است که آیا می‌توان دیدگاه ابن سینا را ذیل یکی از دو نظریه یاد شده توضیح داد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا بین دیدگاه ابن سینا با نظریه مشابه خود، نقاط افتراقی هم وجود دارد یا خیر؟ چگونه می‌توان این تفاوت‌های احتمالی را تبیین کرد؟

### ۳. فرضیه بحث

فرضیه ما در این بحث این است که "از نظر ابن سینا، مکاشفه عرفانی، نحوه‌ای آگاهی بی واسطه از حقایق معقول و کلی هستی است که از طریق اتصال با عقل فعال، برای عارف حاصل می‌شود. رویکرد فلسفی و پیشینی ابن سینا در این مسأله، دیدگاه او را به ذات‌گرایان نزدیک کرده است". قبل از آزمون این فرضیه، مناسب است موضع ابن سینا را نسبت به عرفان اجمالاً بررسی کنیم.

### ۴. ابن سینا، عرفان و تصوف

این‌که آیا ابن سینا در زندگانی خصوصی خود واقعاً صاحب مکاشفه و تجربه عرفانی بوده است یا نه، محل اختلاف است. برخی از محققان، با توجه به آثار عرفانی ابن سینا، به ویژه سه نمط آخر / اشارات، بر این باورند که شیخ خود اهل سلوک بوده و چیزهایی نصیبش شده است و آن‌چه نگاشته، در واقع گزارشی از حال شخصی خودش است (۱۴، ص: ۱۰). مطالعه ترجمان احوال او و به ویژه آن‌چه که خودش و شاگرد و ندیم وی، ابوعبید جوزجانی (م ۴۳۸. ق) نوشته‌اند، حاکی از آن است که زندگی ابن سینا پر از فراز و نشیب‌های ناخواسته، اعم از مشاغل سیاسی یا حبس و زندان بوده و ظاهراً چندان مجال برای عزلت و انزوا نداشته است.<sup>۴</sup> اما این مطلب مسلم است که ابن سینا با اهل عرفان و تصوف مراد و نسبت به ایشان حسن ظن داشته و به دیده ارادت و قبول به آن‌ها نگریسته است. برخی از آن‌ها نیز همین لطف و ارادت را به شیخ اظهار کرده‌اند. ملاقات او با عارف

مشهور ابوسعید ابی الخیر (م. ۴۴۱.ق) نشان‌دهنده همین احترام و اکرام متقابل است. نقل کرده‌اند این ملاقات در نیشابور رخ داده است و آن دو سه شبانه روز با هم بحث و گفت و گو می‌کردند. پس از جدا شدن از یک‌دیگر، چون مریدان ابوسعید از وی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی، پاسخ داد: «آن چه ما می‌بینیم او می‌داند». این حکایت، حتی اگر واقعیت تاریخی نداشته باشد، حاکی از یک حقیقت عمیق رمزی است.<sup>۵</sup> هم‌چنین داستان زیر از آن جهت که نشان از ارتباط ارادت‌آمیز ابن‌سینا با ابوسعید دارد، شایان توجه است:

«ابوسعید که از ارباب ریاضت بود ... روزی به حمام رفت و شیخ‌الرئیس نیز در حمام بوده. پس ابوسعید از شیخ پرسید: این که شما می‌گویید جسم ثقیل میل به مرکز می‌کند، آیا مسلم و ثابت است؟ ... شیخ گفت: بله مسلم است. آن‌گاه ابوسعید طاس حمام را به هوا انداخت پس طاس در هوا ماند. سپس شیخ را گفت: چرا این جسم ثقیل میل به مرکز نکرد؟ و شیخ پس از تأملی گفت که این طاس قاسر دارد و مانع آن از میل به مرکز می‌شود. ابوسعید گفت: قاسر در این‌جا چیست؟ شیخ گفت: نفس توست. ابوسعید گفت: تو نیز نفس خود را کامل کن تا این مرتبت برایت حاصل آید» (۲۹).

هم‌چنین نقل شده است که ابن‌سینا به عزم دیدار صوفی معروف، شیخ ابوالحسن خرقانی (م ۴۲۵. ق)، به خرقان سفر کرد و کراماتی از او دید و وی را تصدیق نمود (۲۴، ص: ۵۸۲).

از سوی دیگر، علاوه بر سه نمط آخر اشارات و تنبیهات-که در واقع، نوعی فلسفه عرفان است- شیخ آثار دیگری در قلمرو عرفان نگاشته است: داستان‌های رمزی و تمثیلی، یعنی رساله الطیر، رساله حی بن یقظان، حکایت سلامان و ایسال و رساله فی‌العشق. البته درباره مضمون عرفانی و غنوصی (گنوستیک) حی ابن یقظان اختلاف نظر است و ابن‌سینا شناس فرانسوی، خانم آن ماری گواشون، منکر معنا و مضمون عرفانی در تمثیل مزبور است، زیرا تمام معانی و نمادهای آن در شفای ابن‌سینا یافت می‌شود (۱۶، ص: ۲۷).

نکته مهمی که درباره اندیشه‌های عرفانی و اشراقی شیخ باید بدان توجه کرد، تصریح او در کتاب منطق‌المشرقیین است که گویا خود مقدمه کتاب مفصل‌تری در بیست جلد به نام الانصاف بوده است و شیخ در آن، آثار فلیسوفان مغرب زمین را با فلسفه خاص خود، معروف به حکمت‌المشرقیه مقایسه کرده است. این دانشنامه عظیم در حمله مسعود غزنوی به اصفهان، به غارت رفته است (۲۷، ص: ۲۳۹). در این‌که مراد ابن‌سینا از مشرقی یا اشراق در حکمت‌المشرقیه چیست، اختلاف نظر است؛ اما با توجه به شواهدی مانند مرادوات شیخ با برخی عرفا و صوفیه و نیز آثار اشراقی او و نیز مقدمه شیخ بر منطق‌المشرقیین، می‌توان گفت که مراد وی، فقط اشاره به یک منطقه جغرافیایی نیست، بلکه ناظر به سفر به عالم بالا

و رهایی از زندان عالم ماده و محسوسات است. بر این اساس، حکمت مشرقیه به هیچ وجه، یک فلسفه صرفاً استدلالی نیست، بلکه بر نحوه‌ای اشراق از عوالم مافوق طبیعی برای درک حقایق، و نجات از عالم ناقص و مرتبه سفلی و نیل به جهان انوار تأکید می‌کند (۲۸، صص: ۵۰-۵۲).

با این همه، بیان اصطلاحات عرفانی نشانه سلوک شخص در طریقت نیست: «سیر و سلوک معنوی (تصوف) - که مطلقاً مبتنی بر توفیق از مبدأ وحی است - با بیان علمی حقایق عرفانی یکی نیست. ممکن است کسی با جنبه نظری عرفان تا حدی آشنایی داشته باشد، لکن قدمی در وادی سلوک معنوی ننهاده باشد و ممکن است شخصی به عالی‌ترین مقام عرفانی نائل آید، بدون این‌که کلمه‌ای از جنبه علمی آن بیان کرده باشد» (۲۹، ص: ۲۸۹).

اکنون اگر بپرسیم آیا ابن سینا واقعاً یک صوفی یا عارف بوده است، پاسخ منفی است. «ابن سینا فیلسوفی عقل‌گرا است و اگر از عرفان او هم سخن می‌گوییم، صرفاً نوعی عرفان عقل‌گرایانه است، نه عرفانی که جذبه و شور و شطح صوفیانه و یا با طوری و رای طور عقل سر و کار داشته باشد. عرفان شیخ عرفانی است که زائیده عقل است؛ عقلی که از محدودیت‌های وجود خود آگاه شده و تلاش می‌کند خود را از چنگ مقال برهاند و به خیال پناه برد» (۱۶، ص: ۱۹). به نظر می‌رسد این دیدگاه در مقایسه با نظر کسانی که شیخ را یک عارف تمام عیار می‌دانند از دقت بیشتری برخوردار است و با توجه به مجموع شواهد و قراین موجه‌تر می‌نماید.

## ۵. سعادت و ادراک لذت

آرای ابن سینا در عرفان، بر تعریف و تحلیل او از سعادت و لذت مبتنی است. وی بر این باور است که سعادت همان احساس لذت و ابتهاج می‌باشد که خود، قسمی از ادراک است؛ چنان‌که قسم دیگر آن الم و رنج است:

«لذت همانا ادراک و نیل است به وصول چیزی که نزد مدرک، کمال و خیر محسوب می‌شود، و رنج و الم ادراک و نیل حاصل از وصول چیزی است که آن چیز نزد مدرک آفت و شر تلقی می‌شود» (۳، ص: ۳۳۷).

ابن سینا در تعریف لذت به صرف ادراک اکتفا نکرده است، زیرا ادراک شیء چه بسا با حصول صورت مساوی آن تحقق یابد، ولی شخص واقعاً ملتذ و محظوظ نگردد. از این رو آن را با «نیل» به معنای اصابت و وجدان هم‌نشین ساخته است (۲۱، ص: ۳۳۸). بنابراین لذت وقتی واقعاً تحقق می‌یابد که علاوه بر تصور و ادراک ذهنی امر لذیذ، واقعیت و ذات آن

نیز برای قوای مدرکه موجود و محقق شده و آن را بر اثر وصول و اتصال به خیر متوهم دریابند ... به نظر شیخ، علاوه بر تفاوت در امور لذیذ برای قوای متفاوت نفس، اشخاص و افراد انسانی نیز در ترجیح لذات و شوق به آن‌ها با یکدیگر متفاوتند. ابن سینا از این مدخل وارد شده و به تحلیل و تبیین سلوک عارفانه، که اغلب همراه با ریاضت‌های مشقت بار است، می‌پردازد. به نظر او، علت این‌که برخی انسان‌ها - با وجود صحت قوای جسمانی - از برخی لذت‌های ظاهری در می‌گذرند آن است که لذت‌های قوی‌تر و برتری‌تر را چشیده‌اند که مردمان فرومایه و خسیس الطبع از آن‌ها بی‌خبرند (۳، ص: ۳۳۴).

لذت‌های باطنی، که از سیطره و قوت بیشتری برخوردارند، همواره امور مقدس و معنوی نیستند (مثلاً گاهی حفظ موقعیت اجتماعی یا پاسداری از حیثیت و آبرو برای اشخاص بسیار لذیذ است)؛ از این‌رو به خاطر سیطره همین لذت‌ها از لذت‌های ظاهری روی برمی‌گرداند. این لذت‌های باطنی، به نظر شیخ الرئیس، اختصاص به انسان ندارند و برخی حیوانات نیز آن‌ها را ادراک کرده و رفتار خاصی را به تبع آن انجام می‌دهند؛ چنان‌که سگ شکاری، با وجود گرسنگی، تنها قسمتی از صید را خورده، باقی را برای صاحبش می‌برد (۳، ص: ۳۳۴-۵). حال که لذت‌های باطنی چنین‌اند، پس بی‌تردید، لذت‌های عقلی - که عالی‌ترین لذت‌های باطنی‌اند - از قوت و غلبه بیشتری برخوردارند و همین باعث می‌شود که سالکان طریقت به علت شوق به چنین لذت‌هایی، از لذایذ ظاهری و باطنی دانی به راحتی در گذرند.

همان‌گونه که محقق طوسی گفته است، تمام این مطالب در حکم صغرای قیاسی است که می‌توان آن را به نحو زیر صورت بندی کرد:

۱- هر چیزی که نزد شخص ارجح و اقوی باشد برای او لذیذتر و مطبوع‌تر است (کبری).

۲- لذایذ باطنی و عقلی از لذایذ حسی، ارجح و اقوی است (صغری).

نتیجه: لذایذ باطنی و عقلی، برای شخص از لذایذ حسی لذیذتر و مطبوع‌تر است. در پرتو همین استدلال، شیخ برای منکرین طریقت صوفیان عذری فراهم می‌آورد و آن این است که آنان چون از لذات عقلانی بی‌بهره‌اند، زبان به طعن و انکار عرفا و صوفیه می‌گشایند (۳، ص: ۳۳۷).

## ۶. تمایز عارف از زاهد و عابد

از سخنان ابن سینا چنین برمی‌آید که مکاشفه و تجربه اشراقی و عرفانی واقعیتی از سنخ ادراک و آگاهی است؛ چنان‌که در تعریف عارف گوید:

“عارف کسی است که فکر خود را به سوی عالم قدس جبروت متوجه و منصرف ساخته و پیوسته از پرتوها و اشراقات نور حق تعالی در سر خود بهره‌مند است” (۳، ص: ۳۶۹).  
غایت قسوامی عارف همانا نیل به واحد حقیقی و مبدأ متعالی است؛ از این‌رو عبادت عارف با عبادت زاهد و عابد فرق خواهد داشت. ابن سینا تصریح می‌کند که زهد و عبادت غیر عارف نوعی معامله است برای کسب اجر و پاداش، اما عبادت عارف عبارت است از ریاضتی که به واسطه آن، همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله نفس از دار غرور به سوی آستان حق کشیده می‌شود (۳، ص: ۳۷۰).  
خواجه طوسی در تحلیل این غایت می‌گوید، همت در واقع، منشأ و مبدأ عزم و اراده امور شهوانی و غضبی است و ریاضت‌های عبادی طریقی برای مهار این اراده‌ها و همت‌ها است، به گونه‌ای که میل به عالم جسمانی و اشتغال بدان به سوی عالم عقلی توجه و انصراف یابد. آن‌گاه در حالی که این قوا و مبادی آن‌ها به وسیله ارتیاض عبادی مهار شده‌اند، سالک را در توجه به سوی عالم معنا همراهی کرده، با عقل به نزاع نمی‌پردازند و هنگامی که سر و قلب عارف در حال مشاهده و مکاشفه است برای او مزاحمت ایجاد نمی‌کنند. در نتیجه، عقل به سمت عالم قدس رها و خلاص می‌شود (۲۱، ص: ۳۷۰).  
نزد شیخ، تحقق مکاشفه و درجه شدت و ضعف آن مشروط به تنزه عارف است که این خود متوقف بر ارتیاضات اوست. این اندیشه که گناه و تعلقات دنیوی مانع اشراق انوار ملکوت بر قلب انسان می‌شود در تمام سنت‌های عرفانی و دینی وجود دارد.

## ۷. ریاضت و ضرورت آن

اولین درجه عارفان، اراده است که ناشی از استبصار یافتن عارف از طریق یقین برهانی یا ایمان قلبی است و اراده، بنا بر تعریف شیخ، عبارت است از میل توسل به “عروة الوثقی” برای حرکت سر و درون به سوی عالم قدس (۳، ص: ۳۷۸).  
عارف برای تحقق این اراده و خواست ناگزیر باید انواع ریاضت‌ها را بر خود هموار سازد. ابن سینا در تحلیل و توجیه ریاضت، به سه وجه اشاره کرده، می‌گوید: مرید محتاج ریاضت است تا به اغراض سه‌گانه زیر دست یابد:  
اول) دور ساختن غیر حق از مسیر و طریقت عروج و زهد حقیقی می‌تواند به این غرض و هدف مدد رساند.

دوم) مطیع ساختن نفس اماره نسبت به نفس مطمئنه، تا قوای تخیل و وهم به سوی توهّمات سازگار با عالم قدسی منصرف شوند. ریاضت‌هایی که به این غرض کمک می‌کنند، عبارتند از: عبادت همراه با فکر یا حضور قلب و استماع الحان و نغمه‌های جذابی که قوای

نفس را به استخدام درآورد و مورد قبول اوهام، یعنی عقول، واقع شود و نیز شنیدن وعظ از طریق واعظی پاکدل با عبارتی رسا و دل‌پذیر.

سوم) تلطیف سر، یعنی لطیف ساختن روح و باطن برای پذیرش آگاهی و تنبیه، و چیزی که امدادگر این غرض است یکی اندیشه ظریف است، که در برابر اندیشه‌ها و تخیلات دنیوی و پلید می‌باشد و دیگری عشق عقیف است، که در این عشق، حسن و زیبایی معشوق حاکم است نه امیال شهوانی (۳، ص: ۳۸۰).

یکی از مستحسنان صوفیه و عرفا سماع است، یعنی شنیدن شعر و آوازی موزون که در آن، حرام و خلاف شرع نباشد. عرفا در این مسأله، به وضعیت روحی و روانی افراد توجه داشته، آن را برای همگان تجویز نکرده‌اند.<sup>۷</sup>

ابن سینا به عشق عقیف تصریح کرده است، زیرا خاصیت آن صیقل یافتن و آمادگی نفس برای دریافت و ادراک اشراقات است. عشق و محبت از مباحث اصلی و محوری عرفان است و عرفای مسلمان نیز در این باره، بسیار سخن گفته، ریشه آن را، هم‌چون دیگر تعالیم و آموزه‌های نظری و عملی خویش، به آیات قرآن و روایات نبوی (ص) باز می‌گردانند: "برخی از مردم، غیر خدا را همانند خدا می‌گیرند، آن‌ها را چنان دوست دارند که خدا را، اما مؤمنان خدا را بیشتر دوست دارند (اشد حباً لله، بقره/۱۶۵)".

اما برخی از نویسندگان معتقدند که نظریه پردازی ابن سینا، به ویژه آن‌چه در رساله فی‌العشق بیان کرده است، کاملاً متأثر از مکالمات افلاطون در رساله ضیافت است (۲۳، ص: ۴۹). به نظر افلاطون، عشق به منزله نیروی کیهانی حاکم و ساری در همه هستی است و به عنوان حرکتی است به سوی خیر و زیبایی جاودان، که با حقیقت یکی است و مظهر کمال و مثال اعلا است (۹، صص: ۴۱۷-۴۸۰). آن‌چه در این جا مهم است نسبت ادراک و عشق است؛ زیرا حب و عشق، به واسطه ادراک لذت‌ها و درک زیبایی‌ها حاصل می‌شود و لذا هرچه ادراک کامل‌تر و تمام‌تر باشد عشق شدیدتر است. بنابراین عشق و ابتهاج خداوند به خودش شدیدترین عشق‌ها است (۱۳، ص: ۱۶۰). ابن سینا در این خصوص می‌گوید:

"شکوه‌مندترین و اجل بهجت‌ها به چیزی، همان بهجت اول تعالی به ذات خودش است؛ زیرا او اشد الاشیاء از جهت ادراک است، ادراک او از همه شدیدتر است؛ نسبت به چیزی که شدیدترین و والاترین کمالات را دارد" (۳، ص: ۳۵۹).

اما توصیه به عشق عقیف مبتنی بر این معنا است که "المجاز قنطره الحقیقه": "عشق عقیف نیرومندترین سبب در تلطیف سر و آمادگی نفس برای عشق حقیقی است به این صورت که هموم سالک، هم واحد و تفرقه خاطر او جمع گردد و تعب طاعت بر او آسان شود" (۲۶، ص: ۱۷۱).



## ۸. مراتب مکاشفات عرفانی

ابن سینا پس از بیان ضرورت ریاضت، از اشراقاتی سخن می‌گوید که در بدایات امر، برای سالک رخ می‌دهد:

”پس چون ارادت و ریاضت سالک تا حدی پیش رفت، برای او خلسه‌هایی از تابش نور حق پدید می‌آید که لذیذ است و گویی برقی‌هایی است که بر او می‌درخشد و سپس خاموش می‌گردد. این حالت نزد عارفان ”اوقات“ نامیده می‌شود و هر ”وقت“ میان دو وجد قرار دارد. وجدی قبل از خلسه و وجدی پس از آن و هر چه بیشتر در ارتیاض فرو رود، این حالات او را بیشتر فرا می‌گیرد“ (۳، ص: ۳۸۴).

از این اشاره ابن سینا، نکات مهمی قابل استنباط است؛ از جمله این‌که تجربه‌ها و مکاشفات دارای مراتب شدید و ضعیف‌اند و نخستین درجه اتصال و تجربه عرفانی ”وقت“ نام دارد که از نظر محقق طوسی، از حدیث نبوی(ص) گرفته شده است<sup>۱</sup> که:

”لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل“. مرا با خداوند وقتی است که در آن [حال و وقت] نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل را حضوری است (۲۱، ص: ۳۸۴).

این‌که چنین انواری یک‌باره می‌درخشند و سپس خاموش می‌گردند دال بر زودگذر بودن تجربه عرفانی است و مقصود از وجد در این‌جا حزنی است که سالک را پیش و پس از خلسه و مکاشفه فرا می‌گیرد؛ اندوه به سبب تأخیر از حالت مکاشفه و سپس تأسف به خاطر زایل شدن و رفع آن حالت (۲۱، ص: ۳۸۴). اما این‌که خواجه طوسی در ایضاح ”وقت“، به حدیث پیش گفته اشاره می‌کند، این پرسش را بر می‌انگیزد که آیا او به مسأله فنا فی الله، آن‌گونه که نزد عرفا مطرح است، قائل بوده است، و یا تصور او از اوج تجربه عرفانی همان ”اتصال“ می‌باشد که مستلزم تمایز عارف و معروف است؟ به نظر می‌رسد که خواجه به امکان فنا باور داشته است: ”پس هرگاه که یگانگی مطلق شود و در ضمیر [عارف واصل] راسخ گردد تا به وجهی به دویی التفات ننماید، به اتحاد رسیده باشد و اتحاد نه آن است که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد- تعالی الله عن ذلک- بل آن است که همه او را ببینند ... بل چنان‌که به نور تجلی او - تعالی شأنه- بینا شود، غیر او را نبینند. بیننده و دیده و بینش فنا شده و همه یکی شود“ (۲۲، ص: ۹۵).

خواجه بابی را جداگانه به فنا اختصاص داده، می‌گوید: ”در وحدت، سالک و سلوک و سیر و مقصد و طالب و مطلوب نباشد: کل شیء هالک الا وجهه ... و این را فنا خوانند... هر چه در نطق آید و هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد جمله منتفی می‌گردد“ (۲۲، ص: ۱۰۱).

از این عبارت پیداست خواجه به آن گونه از اتصال قائل است که در نهایت به محو عارف می‌انجامد و او را از هرگونه ثنویت رها می‌گرداند. اما آنچه در بحث ما اهمیت داشته، حاکی از ویژگی محوری و اساسی تجارب عرفانی از دیدگاه ابن سینا است، همان صفت یگانه‌بینی یا تجربه‌امر وحدانی است. تعبیر شیخ چنین است: "عارف، حق اول تعالی را می‌خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ چیز را بر شناخت او ترجیح نمی‌دهد" (۳، ص: ۳۷۵).

این متن تصریح دارد بر این که ادراک و آگاهی عارفانه متوجه حقیقتی واحد یا امری وحدانی است و اگر چیزی در کنار او برای سالک مطلوب باشد، او در واقع عارف نخواهد بود؛ چنان که به نظر ابن سینا عابد و زاهد چنین‌اند، زیرا عبادت آن‌ها از سر رغبت و رهبت است. چنین آگاهی‌ای از واحد مطلق، با تعبیر دیگری نیز مورد تأکید شیخ قرار گرفته است: "[عارف] سپس از خود غایب و غافل می‌شود و فقط حضرت حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند از آن جهت است که ملاحظه کننده و بیننده است، نه از آن جهت که مزین به خود است، در این جا وصول تحقق می‌یابد" (۳، ص: ۳۸۶).

وقتی ادراک حقیقت وحدانی محقق می‌شود، عارف خود را به عنوان کسی که واجد آگاهی است هم‌چنان درک می‌کند؛ به دیگر سخن نسبت به تجربه و آگاهی خود، آگاهی دارد و هنوز به فنای مطلق که خود را به کلی فراموش کند نرسیده است. محقق طوسی بیان می‌کند که پس از این درجه، درجه عالی‌تری است که "سلوک فی الحق" نام دارد و در آن، فنا و محو تمام رخ می‌دهد. گویی که می‌توان تمام سیر و سلوک عارف را در دو سفر بیان کرد: سیر الی الحق و سیر فی الحق، که دومی مترتب بر سفر اول است و بلکه انتها و غایت آن است و در آن، تردد بین نفس و حق، ناشی از ملاحظه نفس به عنوان مدرک امر واحد، زایل شده و غیبت و خلاصی از خود، به نحو تمام و کمال حاصل می‌شود (۲۱، ص: ۳۸۷).

شیخ در جای دیگری، هرگونه اراده غیر حق از سوی سالک را نوعی ثنوی‌گری دانسته، از دایره عرفان حقیقی خارج می‌کند: "هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند به امر ثانوی قائل شده است و هر کس عرفان را به گونه‌ای که گویی آن را نیافته، بلکه معروف (حق تعالی) را یافته است، او در اقیانوس وصول غوطه‌ور گشته است" (۳، ص: ۳۹۰).

این عبارات، همه بر ویژگی اساسی که مشترک بین عرفان‌های آفاقی و انفسی است، یعنی تجربه‌امر واحد، اشاره دارد. به نظر شیخ، توجه و التفات به زهد و ریاضت سرگرمی است و توجه به عبادات به خاطر انقیاد نفس، نوعی عجز است، و شادمانی به خاطر آن‌چه به

سالک داده‌اند، حیرت است و اگر عارف از این امور درگذرد و به حقیقت واحد اقبال کند، موحد است (۳، ص: ۳۸۸).

## ۹. بیان ناپذیری تجارب عرفانی

تقریباً همه عرفا در شرق و غرب، تجارب عارفانه خود را آن گونه که واقعاً تجربه کرده‌اند توصیف شدنی نمی‌دانند. ابن سینا نیز به این ویژگی پرداخته<sup>۱</sup> و این گونه اظهار داشته است: "و این درجات (مرحله وصول و تحلیه) کمتر از درجات و مراحل قبل (مرحله تخلیه) نیست. ما در این جا به اختصار بسنده کردیم، زیرا سخن از فهم آن عاجز است و عبارت آن را شرح نمی‌دهد و بر نمی‌تابد و جز خیال، چیز دیگری نمی‌تواند از آن‌ها پرده بردارد و هر کس دوست دارد آن حقایق را بشناسد باید خودش حرکت کند تا اهل مشاهده شود، نه این که اهل مقال و گفت و گو باشد، و از اصلین به عین (عین الحقیقه) گردد، نه از شنوندگان اثر و نشانه" (۳، ص: ۳۹۰).

در تبیین بیان ناپذیری این حالات، خود شیخ بیان مستقیم و صریحی ندارد؛ اما شارح وی محقق طوسی، با رویکردی زبان‌شناختی به تحلیل این مطلب پرداخته است. به نظر وی الفاظ و عبارات متداول در میان ما، در واقع، وضع شده‌اند برای معانی‌ای که اهل زبان، هر زبانی، آن معانی را ابتدا تصور کرده، سپس آن‌ها را از باب تعلیم و تعلم، به دیگران و یا ما تفهیم کرده‌اند. اما اموری که درک و نیل به آن‌ها حاصل نمی‌شود، مگر از طریق غیبت از نفس "خود"، و به طریق اولی، غیبت از قوای بدنی، هرگز ممکن نیست بتوان برای آن‌ها الفاظی را وضع کرد، تا چه رسد به این که آن حالات را با الفاظ تعبیر هم نمود (۲۱، ص: ۳۳۸)؛ زیرا تعبیر کردن و به قید عبارت کشیدن فرع بر وجود الفاظ و عبارات است. وقتی لفظ و عبارتی نیست، به طریقی اولی، تلفظ و تعبیر هم ممکن نخواهد بود.

## ۱۰. ابتهاج و تساهل عارف

یکی دیگر از اوصاف تجارب عرفانی یا از لوازم آن، عبارت است از احساس سرور و شادی و تساهل در رفتار با دیگران. ابن سینا علاوه بر ذکر این ویژگی، به تحلیل آن نیز پرداخته است: "عارف گشاده‌رو، بشاش و خندان است و کودکان را چون بزرگسالان احترام می‌کند و از گمنام مانند آدم مشهور استقبال می‌کند و چگونه چنین نباشد در حالی که او به حق شاد و مسرور است و در هر چیزی خدا را می‌بیند (۳، ص: ۳۹۱).

از این ویژگی، در فهرست استیسیس به عنوان "احساس صلح و صفا" یاد شده است که به این بیان شیخ بسیار شبیه و نزدیک است. علت این تساهل و صلح جویی عارف آن است که

وی در همه چیز، تماشاگر مراد و محبوب خویش است.

گاهی نیز علت این روحیه صلح جویی و گشاده رویی عارف، معرفت و علم او به بواطن و حقایق امور یا علم به "سرالقدر" است: "عارف را هنگام مشاهده منکر و زشتی، خشم و غضب فرا نمی‌گیرد، بلکه رحمت به او دست می‌دهد؛ زیرا او به سر خداوند در قدر آگاه شده است" (۳، ص: ۳۹۲).

این که چگونه آگاهی از سر قدر باعث رأفت و تساهل عارف می‌شود خود مسأله‌ای غامض و مهم است.<sup>۱</sup> قدر مسلم آن است که علم به سر قدر مختص حق تعالی و اگشت شماری از انبیا و اولیای اوست.

اما اگر کسی از اولیا و عرفا از این اسرار و مقدرات آگاه شود، آن‌گاه از مشاهده منکرات، خشم و غضب بر او غلبه نمی‌کند، زیرا از ظرفیت و مقدرات آدمیان آگاه است. به دیگر سخن، صلح طلبی و تساهل عارف به علت آگاهی از سر قدر الهی است که خود سبب شفقت بر خلق و معذور داشتن آن‌ها می‌شود.

### ۱۱. مکاشفه عرفانی در تمثیلات ابن سینا

حکایات تمثیلی ابن سینا مطلب شایان توجهی درباره ماهیت مکاشفات عرفانی یا اوصاف آن به دست نمی‌دهد و همان‌طور که برخی محققان گفته‌اند: "مندرجات داستان‌های تمثیلی در آثار نوافلاطونیان، اسماعیلیه و اخوان الصفا نیز مشاهده می‌شود و اختصاص به عرفان ندارد که دلیل اعم از مدعا است"<sup>۱۲</sup> (ص: ۱۹). این داستان‌ها حاوی آموزه‌های انحصاری عرفا نیست و بیشتر حاکی سلوک عملی و اشراقی است.

سه حکایت *حی بن یقظان و سلامان و ابسال*<sup>۱۱</sup> و *رساله الطیر* در واقع سه بخش از یک حکایت است. در این حکایات عرفانی، ابن سینا جهان را مملو از رموز و نشانه‌هایی می‌یابد که سالک طریق معرفت باید به وسیله سعی و ریاضت، از آن‌ها فراتر رفته، به معانی آن‌ها دست یابد. سفر عارف در *حی بن یقظان* آغاز می‌شود و سالک تحت هدایت و ارشاد پیر و مرشد، یعنی *حی بن یقظان*، قدم به عالم صور مجرده می‌گذارد. این مرشد به صورت فرشته و ملک برای سالک ظاهر می‌شود. در *رساله الطیر* نیز سالک به یک پرنده تشبیه شده است<sup>۱۲</sup> و سیر روحانی او هم‌چون پرواز پرنده‌ای است که با عبور از مراحل خطرناک، یعنی دره‌ها و کوه‌ها به مدد هادی ملکی و فرشته‌گون خود، انجام می‌پذیرد. داستان سلامان و ابسال آخرین قسمت این حکایت است که در آن، سالک از این نشئه می‌گذرد و قدم به عالم ملکوت می‌گذارد. در این حکایت، ابسال که سمبل عقل یا انسان نورانی است، سرانجام با مرگی عارفانه به وادی شرق، که همان عالم ملکوت است، می‌رسد و برادر بزرگش،

سلامان که مثال نفس ناطقه است، هم‌چنان در وادی غرب، که نماد حرمان و دوری از عالم نور و ملکوت است، باقی می‌ماند و به خلوت و راز و نیاز با خدا روی می‌آورد.<sup>۱۳</sup> ابن سینا در رساله العشق، به تعریف و تقسیم عشق پرداخته، آن را در محدوده عقل بشری تبیین کرده است، در حالی که در عرف عرفا، عشق بالاتر از آن است که در تعریف آید (۱۲، ص: ۱۹).

## ۱۲. تجربه عرفانی، ادراک بی واسطه هستی و شهود زیبایی

با توجه به آن چه گذشت، می‌توان گفت که از نظر ابن سینا مکاشفه و تجربه عرفانی نحوه‌ای از ادراک است؛ ادراکی که ضامن کمال خاص و نهایی نفس ناطقه است و متعلق آن، به تعبیر شیخ، خیر و جمال مطلق است: "کمال خاص نفس ناطقه آن است آن که به جهان عقلی صیوروت یافته که در آن جهان، صورت کلی و نظام معقول در کل (هستی) و خیر سرشار در این نظام (کیهانی)، که ناشی از مبدأ کل است، در او مرتسم گردد، در حالی که به سوی جواهر شریف روحانی مطلق ... سالک است تا این که هیئت کل وجود را استیفا کند، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود کله. در این حال، (عارف) مشاهده‌گر خیر مطلق و جمال مطلق حق شده و با آن زیبایی و حسن مطلق متحد است و به مثال و هیئت آن منتقش، و در ژرفا و عمق جوهر وجود خویش، دگرگون شده است" (۴، ص: ۴۲۶).

این متن از شفا بسیار مهم و قابل توجه است؛ زیرا شیخ به رغم استفاده از اصطلاحات مشابهی ارتسام و انتقاش، در نهایت از اتحاد با حسن مطلق سخن گفته و این که سالک در اثر ارتسام صورت معقولات کلیه هستی، دستخوش تحول و انقلاب شده، به جهان و عالمی دیگر مبدل و منقلب می‌شود؛ دیدگاهی که با تمسک به نظریه اتحاد عاقل و معقول یا مدرک و مدرک توجیه پذیر است. از این رو به نظر برخی از محققان، متن مزبور، یکی از مواردی است که نظر ابن سینا را در باب اتحاد عاقل و معقول آشکار می‌سازد (۱۵، ص: ۱۹).

رکن رکن تجارب و مکاشفات عالی عرفانی، علم حضوری و آگاهی بی‌واسطه از معانی و حقایق غیبی هستی است و از طرفی، شاخص علم حضوری وحدت عاقل و معقول است. ابن سینا این نظریه را در کتاب مبدأ و معاد پذیرفته و سپس استدلال خود را تعمیم داده، در هر ذات مجردی جاری و حاکم می‌داند (۵، ص: ۶).

اما آیا می‌توان از این گفتار و آثار شیخ رئیس چنین استنباط کرد که عارف در مراتب عالی مکاشفات خود، به خدا علم حضوری یافته و بدین ترتیب، با معروف و معلوم خود متحد شده است؛ یعنی همان چیزی که نزد عرفای مسلمان، "فنا فی الله و بقای بالله" خوانده می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان دو فرضیه بر اساس گفتار ابن سینا مطرح نمود:

فرضیه اول: حداکثر چیزی که در تجربه عارف رخ می‌دهد، نحوه‌ای اتصال و مشاهده باطنی است، به گونه‌ای که تمایز و دوگانگی عارف با معروف کاملاً حفظ می‌شود. به نظر شیخ: ادراک چیزی عبارت است از این که مثال (یا صورت) حقیقت آن چیز، نزد مدرک باشد و مدرک آن را مشاهده کند ... ادراک چنان است که مثال و نمونه حقیقت شیء در ذات مدرک، مرتسم و منتقش می‌شود، به طوری که هیچ مبانی با آن (حقیقت خارجی) ندارد و آن مثال و صورت است که باقی است (۳، ص: ۳۰۸).

بنابراین علم و ادراک حصولی نزد شیخ، مبتنی بر ارتسام و حضور صور در ذهن مدرک است. از سوی دیگر، واقعیت علم حضوری را شیخ تصدیق و تأیید کرده و برای اثبات آن استدلال می‌آورد، از جمله استدلال مبتنی بر انسان معلق در فضای آزاد (۴، ص: ۲۹۲). اما نزد ابن سینا، دامنه علم حضوری محدود به علم ذات مدرک به خویش است (۴، ص: ۳۵۷). وی حتی علم واجب تعالی به اشیای ممکنه را علم حصولی ارتسامی می‌داند (۴، ص: ۳۵۸-۳۶۲). بر اساس این مبنای کلی که علم حضوری منحصر به علم مدرک به ذات خویش است و علم هر مدرکی به غیر خود- از جمله علم عارف به خداوند- نمی‌تواند حضوری باشد، باید گفت که از نظر شیخ، ماهیت مکاشفه عرفانی اولاً واقعیتی از سنخ علم و ادراک است و ثانیاً این تجربه عرفانی حداکثر نحوه‌ای اتصال است، آن هم اتصال نفس عارف که در مراتب عالی خود، یعنی عقل مستفاد، به عقل فعال متصل شده و حسن و جمال مطلق را به واسطه او مشاهده می‌کند.

فرضیه دوم: مبتنی بر برخی گفته‌های ابن سینا است که مؤید اتحاد عاقل و معقول است و دامنه علم حضوری را از انحصار علم مدرک به ذات خود، خارج ساخته و آن را به هر عقل مجردی که مدرک غیر خود می‌باشد، تعمیم داده است. پس اگر ابن سینا قائل به اتحاد عاقل و معقول یا عاشق و معشوق باشد، آن گاه عارف می‌تواند در اثر ادراک حقیقت هستی و مشاهده جمال مطلق، با او متحد گردد. این فرضیه به سخنان عرفا و صوفیه نزدیک‌تر است و شیخ در بخشی از *شفاء* از عبارت "و یتحد به" استفاده کرده که مراد وی اتحاد نفس و روح سالک با جمال مطلق است؛ اما بلافاصله می‌گوید عارف با مثال و هیئت آن جمال مطلق منتقش می‌شود؛ بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به مبنای اصلی ابن سینا، فرضیه اول از قوت بیشتری برخوردار است، ضمن این که اغلب بیانات و مصطلحات شیخ همان اتصال با حق، ارتسام و انتقاش مثال و صورت جمال مطلق در عمق جان عارف است. طبق این شواهد، تجربه عارفانه‌ای که شیخ آن را مطرح ساخته است، حداکثر اتصال با مبادی عالم بالا است که در آن، سالک بر اثر استکمال علمی و عملی و از طریق ریاضات، به درک حقایق کلی و معقول هستی دست می‌یابد.

### ۱۳. خلاصه و نتیجه‌گیری

شیخ تا مرتبه‌ای عالی از تجارب عرفانی را شناسایی کرده و به فراست، برخی اوصاف آن را نیز تبیین نموده است. مرتبه‌ای که به تعبیر شیخ، عارف در همه چیز خدا را می‌بیند (۳، ص: ۳۸۴) و به لذت و ابتهاج عظیمی ناشی از درک امور ملائم با روح نائل می‌شود، البته هم چنان خود را به عنوان مدرک درک می‌کند و هنوز دوگانگی برقرار است (۳، ص: ۱۷۶).

این‌ها همه همان جنبه اشراقی فلسفه ابن سینا است، و همان‌طور که برخی محققان یادآوری کرده‌اند ما نمی‌توانیم ابن سینا را فیلسوفی مشایی محض بدانیم، آن‌گونه که در تمام مسائل هم رأی و موافق ارسطو باشد، بلکه در برخی از آثار خود، یک حکیم اشراقی بزرگ و برجسته، پیش کسوت شیخ اشراق است (۷، ص: ۱۷۶).

شیخ به مرتبه‌ای از علم حضوری یعنی علم عاقل و عالم به ذات و نفس خود، اذعان دارد، اما تجارب و مکاشفاتی که برای عارف بیان می‌کند و اوصافش را برمی‌شمارد، دقیقاً از سنخ علم حضوری- با تأکید بر وحدت عالم و معلوم- نیست، بلکه تجربه عرفانی نزد ابن سینا واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک بی واسطه است، به گونه‌ای که معانی معقول و حقایق عینی هستی در این مکاشفات، در عمق روح و نفس عارف ارتسام می‌یابد و حداکثر به مرتبه مکاشفات آفاقی، که مرتبه نازل مکاشفه انفسی است، می‌رسد به گونه‌ای که عارف در همه چیز خدا را می‌بیند. در نهایت می‌توان فهرست زیر را به عنوان اوصاف تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا پیشنهاد کرد: ۱- آگاهی از حقیقت واحد یا حسن مطلق؛ ۲- حالت معرفت بخشی؛ ۳- بیان ناپذیری؛ ۴- زودگذر بودن؛ ۵- انفعالی بودن؛ ۶- آمیختگی با سرور و ابتهاج؛ ۷- احساس صلح و صفا؛ ۸- احساس قداست و تیمن.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این فهرست، ویژگی تناقض‌آمیز بودن مکاشفه و تجربه عرفانی به چشم نمی‌خورد و این از آن روست که ابن سینا به هر حال، تا آخر، فیلسوف باقی می‌ماند، اگر چه فیلسوفی با اندیشه‌های اشراقی. تناقض هرگز با عقل فلسفی سازگار نیست و این ویژگی را تنها باید در عوالمی فوق عقل و نزد عرفا و صوفیه جست و جو کرد. بنابراین اگر ویژگی تناقض‌آمیز بودن را در نظر بگیریم، این فهرست با فهرست ذات‌گرایان قابل انطباق است و این بدان معنا است که نتایج حاصل از تحقیقات ذات‌گرایانی چون استیس- با رویکرد پسینی- بسیار مشابه است با آن‌چه که ابن سینا پیش از او و با رویکرد پیشینی بدان رسیده است. بنابراین می‌توان ابن سینا را از زمره ذات‌گرایان شمرد.

### یادداشت‌ها

1- William James (1842-1910)

## 2- Essentialism

## 3- Constructivism

۴- این زندگی‌نامه دارای دو بخش است بخش اول را خود ابن سینا نوشته است و بخش دوم را جوزجانی، این نوشته‌ها بعدها به «سرگذشت» یا «سیره» مشهور شده است. کهن‌ترین متنی که این سیره در آن نقل شده کتاب *تمه الصوان الحکمه* اثر ظهیرالدین بیهقی است. قطب الدین اشکوری معروف به شریف لاهیجی (متوفای قرن یازدهم هجری) نیز در کتاب خود، *محبوب القلوب* این سیره را آورده است. (۱۰، ص: ۱۱۱-۱۲۲).

۵- شرح این ملاقات را بنگرید در: (۲۹، ص: ۲۹۳).

۶- اراده نزد صوفیه یعنی آتشی در قلب، که اقتضای اجابت خواسته‌های نفس را دارد (۲۵، ص: ۷)؛ اما نزد ابن عربی، برخلاف ابن سینا، اراده، قصد و قیام به شناسایی حق تعالی است از راه گشایش و فتوح مکاشفه، نه از راه دلایل برهانی و عقلی. (ر.ک: ۱۹، ص: ۷۶).

۷- در اغلب کتب صوفیه، بحث سماع وارد شده و از زوایای فقهی، اخلاقی و آثار روحی آن بحث شده است و گاه بین مراتب و کیفیت آن به نسبت حال و مقام افراد تفاوت قائل شده‌اند و از سماع مبتدیان و مریدان، سماع صدیقان و سماع عارفان سخن گفته‌اند. (ر.ک: ۱۸، ص: ۳۱۳-۳۳۲).

۸- این حدیث در بیشتر آثار عرفا بیان و تکرار شده است و از آن برای توجیه دینی مقام فنا فی الله استفاده کرده‌اند. (ر.ک: ۲، ص: ۲۰۵).

۹- همین معنا و مضمون را ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، ص: ۱۱۲ نیز آورده است.

۱۰- لوازم و تبعات آگاهی از سر قدر را به طور مفصل در آثار زیر می‌توان دید: (۶، ص: ۸۲۰؛ ۱۱، ص: ۴۴۰-۴۴۱).

۱۱- از حکایات سلمان و ابدال تنها قطعاتی باقی مانده است که شیخ در اوایل *نمط نهم اشارات* بدان اشاره کرده است و خواجه بدین مناسبت، آن را نقل و سپس رمزگشایی می‌کند، چنان‌که مثلاً سلمان سمبل نفس ناطقه و ابدال نماد عقل نظری است. (ر.ک: ۱۳، ص: ۳۶۴-۳۹۱).

۱۲- در رساله *فدروس افلاطون* نیز همین تشبیه و برای بیان همین معنا بیان شده است (۹، ج: ۳، ص: ۱۳۱۵-۱۳۵۲). در بیان عرفای مسلمان نیز تشبیه حرکت و سیر روح به پرواز پرنده در اغلب اذهان ارتکاز یافته است؛ از این قبیل است *منطق الطیر* عطار که تماماً در خدمت بیان سلوک روحانی است.

۱۳- هانری کربن این داستان‌ها و تمثیلات را تأویل کرده است. (بنگرید به: ۲۰، ص: ۲۶۹-۲۸۴).

## منابع

۱. قرآن کریم

۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۸۴)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح و مقدمه: هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.



چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا ۱۹

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح المحقق الطوسي*، ج: ۳، قم: النشر البلاغ.
۴. -----، (۱۴۰۸ق)، *الشفاء، الالهيات، تقديم و تصحيح ابراهيم مدكور*، قم: مکتبه آیت .. مرعشی نجفی.
۵. -----، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدا.. نوری*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۶. ابن عربی، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، مع التعليقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: نشر الزهرا.
۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۴)، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران: نشر طرح نو.
۸. استیس، والتر ترنس، (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر سروش.
۹. افلاطون، (بی تا)، *دوره آثار*، ج: ۱ و ۳، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: نشر خوارزمی.
۱۰. دیباجی، سید ابراهیم، (۱۳۶۴)، *ابن سینا به روایت اشکوری*، تهران: نشر امیر کبیر.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، صائن الدین علی بن محمد ترکه، (بی جا)، نشر الزهرا.
۱۲. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، "عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان"، *فصلنامه فلسفه*، ش: ۹، دانشگاه تهران.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲)، *شرح اشارات*، نمط هشتم، قم: مطبوعات دینی.
۱۴. -----، (۱۳۸۳)، *شرح اشارات و تنبيهات*، نمط نهم، قم: مطبوعات دینی.
۱۵. -----، (۱۳۶۶)، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، تهران: نشر حکمت.
۱۶. خراسانی، شرف الدین، (بی تا)، *ابن سینا، دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ج: ۴، زیر نظر سید محمد موسوی بجنوردی، تهران.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیر کبیر.
۱۸. سراج، ابونصر، (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: نشر اساطیر.
۱۹. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۲)، *فرهنگ اصطلاحات ابن عربی*، تهران: نشر شفیع.
۲۰. شایگان، داریوش، (۱۳۷۳)، *هانری کرین (آفاق تفکر معنوی در اسلام)*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر فرزاد.

۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح اشارات و تنبیهات، ج: ۳، قم: النشر البلاغه.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، اوصاف الاشراف، تحقیق سید مهدی شمس‌الدین، تهران: نشر فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. عبدالحکیم، خلیفه، (۱۳۸۳)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احد میر علیی، تهران: نشر سروش.
۲۴. عطار، فریدالدین، (۱۳۸۳)، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: نشر زوار.
۲۵. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، اصطلاحات الصوفیه، مقدمه و ترجمه محمد خواجهی، تهران: نشر مولی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرين، قلمسانی، عقیف الدین، قم: نشر بیدار.
۲۷. کرین، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: نشر کویر.
۲۸. نصر، سید حسین، (۱۳۷۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: نشر خوارزمی.
30. James, William, (1982), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin American Library.
31. Katz, Steven, (ed.), (1978), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press.
32. payn, Stiven, (1998), "Nature of Mysticism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6. pp. 627 – 632, London and NY.
33. Proudfoot, Wayne, (1985), *Religious Experience*, California: University of California.