

عرفان در مکتب ابن سینا

محمد صادق کاملان*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۱۱

DOI: 10.22096/ek.2020.112223.1164

چکیده

بحث از نکته‌های عرفانی در نوشته‌های ابن سینا، این پرسش را پیش روی پژوهشگران نهاده است که آیا می‌توان او را یک نظریه‌پرداز در گستره عرفان تلقی کرد یا این مباحث او را باید به صورتی دیگر، تفسیر نمود. آیا ابن سینا فقط فیلسوف مشائی است یا به اصطلاح خودش فیلسوف مشرقی؟ آیا می‌توان او را عارفی با جهان‌بینی عرفانی دانست؟ در این نوشتار نخست، دیدگاه مخالفان و موافقان عرفان شیخ‌الرئیس را بررسی می‌کنیم. آنگاه دیدگاه ابن سینا را درباره گرایش به مشائیان، نوافلاطونیان یا عرفان در سخنانش جست‌وجو می‌کنیم. سپس با بررسی آثار فلسفی و عرفانی او گرایشش را به سلوک عقلی محض، عرفانی، هم عقلی و هم عرفانی، یا تفکیک دوران زندگی علمی او به دو دوره گرایش فلسفی مشائی و گرایش باطنی می‌سنجیم. در نهایت می‌کوشیم، نشان دهیم ابن سینا افزون بر اینکه مشائی و اهل برهان است به عرفان و سلوک باطنی نیز عالم بوده، حتا از آن بهره‌مند است.

واژگان کلیدی: ابن سینا؛ عرفان؛ روش سلوکی؛ فلسفه مشاء.

مقدمه

کمتر فیلسوفی را می‌یابیم که در علوم و فنون مختلف مهارت داشته و در ساحت‌های گوناگون علمی و فلسفی صاحب‌نظر باشد. ابن‌سینا، حجة‌الحق، از فیلسوفانی است که در پزشکی متخصص است، در منطق لقب «معلم دوم» را دارد و در فلسفه نیز می‌بایست او را استاد فیلسوفان اسلامی دانست. افزون بر این، آگاهی بسیار ژرفی از راز و رمز و سیروسلوک عارفانه دارد و همچون سالک در رساله‌هایی، مانند «سلامان و ابسال»، «رساله عشق»، «رساله حی‌بن یقظان»، «رساله طیر» و از همه مهم‌تر، در سه نمط از کتاب «اشارات و تبهیات» به ترتیب درباره موضوع بهجت و سعادت، بیان و تفسیر مقامات عارفان و اسرار آیات سخن گفته است. او در این رساله‌ها و کتاب‌ها می‌کوشد منبع دیگری را برای آگاهی انسان از واقعیت‌های هستی معرفی کند؛ به گونه‌ای که این منبع بتواند سالک را به خود واقعیت برساند، نه صورتی از آن در ذهن.

ابن‌سینا این معنا را با اصطلاحات عارفان و تبیین سیروسلوک باطنی (پیمودن طریق معنوی و رسیدن به مقام‌های روحانی) توضیح می‌دهد؛ به‌ویژه در نمط نهم که شیخ‌الرئیس مقامات العارفین را تبیین می‌کند، این مسئله پر رمز و راز را به‌خوبی توضیح می‌دهد.

شیخ در این رساله‌ها و کتاب اشارات هرگز روش و اصطلاحات عالمان اخلاق را به کار نمی‌برد؛ یعنی نه از سیروسلوک عقلی سخن می‌گوید که با مقدمه‌های قیاس و منطق به نتیجه برسد و نه از مسئله‌ای اخلاقی که فرد متخلق درنهایت به تهذیب نفس می‌رسد؛ بلکه آشکارا و با اصطلاحات کاملاً عرفانی، منازلی را تبیین می‌کند که سالکان با پیمودن آن‌ها به مقام فنا برسند.

در این نوشتار بر آنیم که روشن کنیم ابن‌سینا افزون بر اینکه فیلسوفی مشائی و اهل برهان و استدلال و نیز پزشک زبردستی است؛ به عرفان و سلوک باطنی نیز عالم بوده و خود نیز از آن بهره‌مند است. شاید بتوان زندگی علمی و معنوی شیخ‌الرئیس را به دو دوره فیلسوفانه و عارفانه بخش کرد؛ البته نه به این معنا که او در دوره دوم به فلسفه پشت کرده باشد؛ بلکه او جستجوگری است که راه دیگری را برای رسیدن به حقیقت موجودات یافته است.

شخصیت ابن‌سینا ساحت‌های متفاوت و ابعاد گوناگونی در علوم و فنون مختلف دارد. این

ساحت‌ها را می‌توان از آثار به‌جامانده او به دست آورد. به‌کوشش دکتر یحیی مهدوی، فهرستی جامع از آثار ابن سینا در دسترس است.^۱ این فهرست، آثار موجود ابن سینا را به دو دسته تقسیم کرده است: ۱۳۱ نوشته اصیل و ۱۱۱ عنوان منسوب به وی. برخی از این نوشته‌ها چاپ شده‌اند و وضع برخی نامعلوم است و تنها نامشان را در کتاب‌های فهرست یا در نوشته‌های دیگر می‌یابیم. کتاب‌های در دسترس، همچون: الشفاء، النجاة، الاشارات و التنبيهات، منطق مشرقیین، عیون‌الحکمة، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، التعليقات، القانون، النکت و الفوائد، رساله فی معرفة النفس و احوالها، رساله فی الاکسیر و

هانری کربن رساله‌ی حی بن یقظان را بار دیگر در سال ۱۹۵۲ با شرح فارسی آن از شاگرد و مرید ابن سینا، یعنی جوزجانی، در تهران به چاپ رساند. ایشان سپس در سال ۱۹۵۴ در کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی درباره رساله‌های عرفانی او و نقش تمثیل در این رساله‌ها به تفصیل سخن گفت. کربن در این کتاب، فلسفه ابن سینا را فلسفه مشرقی معرفی می‌کند.^۲

ابن سینا، چهره چندوجهی

از مجموع این آثار به‌خوبی می‌توان دریافت که ابن سینا شخصیتی چندساحتی و چندوجهی دارد تا جایی که رساله‌ای درباره تفسیر سوره اخلاص دارد. پس می‌توان ابن سینا را فیلسوف مشائیه اشراقی، عارف، پزشک، ریاضی‌دان، منجم، مفسر و ... دانست؛ از این رو نمی‌توان بر این اساس که او فیلسوف مشائی و مفسر مکتب ارسطو در اسلام است، از دیگر ساحت‌ها و ابعاد علمی و وجودی وی چشم پوشید.

برای تبیین این دیدگاه، نخست به بررسی باورهای گوناگون درباره وی می‌پردازیم. آیا او فقط فیلسوف مشائی است؟ یا به گفته خودش فیلسوف مشرقی است؟ آیا می‌توان او را عارفی با جهان‌بینی عرفانی دانست؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها به سراغ متون به‌جای مانده از او می‌رویم.

خوشبختانه ابن سینا از وجود جوزجانی بهره‌مند بوده است؛ شاگرد و مریدی که همواره او را

۱. نک: مهدوی، ۱۳۳۳.

۲. نک: کربن، ۱۳۹۷: ۷.

به کارهای علمی وادار، از کارهای غیرعلمی دور و نوشته‌های پراکنده او را جمع‌آوری می‌کرده و سرسامان می‌داده است.^۱

در این نوشتار نخست دیدگاه مخالفان و موافقان عرفان شیخ‌الرئیس را بررسی می‌کنیم. آنگاه دیدگاه ابن‌سینا را درباره گرایش به مشائیان یا نوافلاطونیان یا گرایش به عرفان در سخنانش جست‌وجو می‌کنیم. سپس با بررسی آثار فلسفی و عرفانی او، گرایشش را به سلوک عقلی محض یا سلوک عرفانی یا هر دو باهم یا با تفکیک دوران زندگی علمی او به دو دوره گرایش فلسفی مشائی و گرایش باطنی تبیین می‌کنیم.

اگر درون‌مایه آثار ابن‌سینا را در الاهیات به ۱. هستی‌شناسی و خداشناسی؛ ۲. جهان‌شناسی؛ ۳. روان‌شناسی و نظریه شناخت؛ ۴. گرایش عرفانی تقسیم کنیم، بررسی آثار او در این چهار بخش ما را به نظام فکری وی می‌رساند. پیش از بررسی آثار ابن‌سینا، با نگاهی گذرا به حال‌وروز دینی و گرایش‌های عرفانی روزگار ابن‌سینا، خاستگاه اندیشه عرفانی او را جست‌وجو می‌کنیم.

ریشه‌های گرایش ابن‌سینا به عرفان

روزگار ابن‌سینا، دوره رواج عرفان صوفیانه بود؛ چون از سویی تضارب دیدگاه‌های کلامی و تأویل نصوص دینی و از سوی دیگر، تمسک به ظاهر کتاب و سنت حتا برخلاف دلایل عقلی (همانند آیات تشبیهی)، گروهی را بر آن داشت تا از قیل‌وقال مباحث کلامی بیرون آمده و سراغ اهداف دین (صفای باطن و تسلیم وجه حضرت حق بودن) بروند؛ از این رو پس از کشمکش‌های گروه‌های کلامی معتزله (عقل‌گرا) و اشاعره و ماتریدیه (اهل ظاهر)، فرهیختگان مسلمان به باطن و حقیقت دین روی آورده و بزرگان طریقت در این روزگار ظهور کردند؛ مانند محمدبن ابراهیم کلابادی (متوفی ۳۸۰ یا ۳۹۰) نویسنده کتاب «التعرف لمذهب التصوف»؛ عبدالرحمن سلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲) نویسنده کتاب‌های «حقایق التفسیر» و «طبقات الصوفیه»؛ ابوالحسین حسن‌بن جهضم همدانی (متوفی ۴۰۴) شیخ صوفیه روزگار خود و نویسنده کتاب «بهجة الاسرار فی التصوف»؛ ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۳۰) نویسنده کتاب «حلیة الاولیا و

۱. نک: مجتبی، ۱۳۷۷: ۶/۴.

طبقة الاصفیاء» و ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۵۰) از بزرگان صوفیه که با ابن سینا نامه‌نگاری و به گمان قوی دیدار نیز کرده است.

ابن سینا نه تنها با ابوسعید ابوالخیر، بلکه با شیخ ابوالحسن خرقانی نیز دیدار کرده است. شیخ فریدالدین عطار در کتاب «تذکره الاولیاء» حکایت این دیدار را آورده است. نامه‌نگاری‌های شیخ الرئیس و ابوسعید ابوالخیر را نیز محمدبن منور در کتاب «اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید» آورده است.

روشنگری فضای حاکم در آن دوره، گرایش‌های باطنی و آوردن شواهدی برای دل‌بستگی شیخ الرئیس به این طایفه، تنها پاسخی به این پرسش است که چگونه فیلسوفی مشائی با شعار «نحن ابناء الدلیل» به گرایش‌های صوفیانه و باطنی مایل می‌شود. این گفته‌ها و داستان‌ها، خواه درست یا نادرست، سند و دلیل ما بر دیدگاه عرفانی ابن سینا نیست؛ بلکه سند این دیدگاه، شواهدی از ابن سینا بر پذیرش راه دل و باطن در کنار عقل و نقل در کشف حقایق است.

بازگویی داستان‌های دیدار ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر یا خرقانی به این معنا نیست که وی پس از این دیدارها صوفی خراباتی خرقه‌پوش شده و راه عقل را کنار گذاشته است. چنان‌که برخی آموزگاران فلسفه و عرفان آن را بعید می‌شمارند. بلکه آثار او بیان‌گر این است که در گذار از برهان به منبعی وثیق‌تر دست یافته و آن را پذیرفته است. گواه ادعا این است که او با اصطلاحات عارفان و سبک بیان آنان این معنا را در آثار خود آورده و از آن جانب‌داری کرده است؛ البته در همه این موارد اصطلاح «عارف» و «عرفان» را به کار برده نه «صوفی» و «تصوف» و برای تبیین سیر و سلوک باطنی از آداب و رسوم صوفیان چیزی نیاورده، بلکه همان سفرهای باطنی را پایه قرار داده است. این گفتار را با گواه‌مندی به آخرین اثر ابن سینا، یعنی «الاشارات و التنبیها» که در انتسابش به وی هیچ شکی نیست، می‌توان اثبات کرد.

دو نگاه متفاوت درباره ابن سینا

پیش از بررسی مستندها درباره مکتب عرفانی بوعلی و گرایشش به سلوک باطنی، باید به دو نمونه از تفسیرها و برداشت‌ها از سخنان او در نسبت عرفان و سلوک باطنی به او اشاره کنیم؛

نمونه نخست، از پژوهشگر معروف و فرانسوی آثار ابن سینا، آن‌ماری گواشون است. او در پژوهشی درباره رساله‌ی حی بن یقظان، منکر هرگونه تفسیر عرفانی، باطنی و غنوصی از این اثر است و می‌کوشد درون‌مایه این رساله را به یاری نوشته‌های فلسفی ابن سینا توضیح دهد. گواشون به شارح فارسی رساله‌ی حی بن یقظان (احتمالاً جوزجانی شاگرد بوعلی) استناد می‌کند که در پایان شرح خود می‌گوید:

بباید دانستن که این مسئله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یک نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتاب‌های بزرگ یاد توان کردن و خواجه رئیس و حجة الحق خود اندر کتاب شفا یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب دانشنامه‌ی علائی. (مجتبائی ۱۳۷۷: ۴ / ۲۷)

معنای آشکار سخن جوزجانی این است که گفته‌های ابن سینا در رساله‌ی حی بن یقظان، همان سخنان وی در دو کتاب «شفا» و «دانشنامه‌ی علائی» است؛ یعنی همان تحلیل‌های فلسفی این دو کتاب درباره‌ی هستی و ابعادش در رساله‌ی حی بن یقظان نیز آمده است. پس تفسیر ابن سینا تفسیری فلسفی از دیدگاه فیلسوفی مشائی است.

هانری کرین، دیگر پژوهشگر برجسته‌ی فرانسوی، به‌ویژه در عرفان اسلامی است. او در کنار پژوهش‌های ارزشمند خود درباره‌ی فلسفه و عرفان اسلامی، دل‌بستگی ویژه‌ای به عرفان ایرانی دارد. ایشان نیز رساله‌ی حی بن یقظان را ویرایش، به فرانسه ترجمه و درباره‌ی آن و دو نوشته‌ی تمثیلی دیگر ابن سینا (رسالة الطیر و سلامان و ابسال) پژوهش تأویلی عرفانیه‌ی غنوصی انجام داده است. نتیجه‌گیری او از بررسی رساله‌ی حی بن یقظان در تضاد با نتیجه‌گیری گواشون است.^۱

این تضاد را می‌توان میان آموزگاران فلسفه و عرفان این زمان نیز نگریست؛ برای نمونه دکتر جهانگیری که خود از آموزگاران فلسفه است و نوشته‌هایی درباره‌ی عرفان محیی‌الدین عربی و فلسفه‌ی مشائی دارد، بسیار پافشاری می‌کند که ابن سینا هرگز عارف باورمند به سلوک باطنی نبوده است. ایشان در مقاله «عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره‌ی عرفان» (۱۳۸۳) نخست

۱. نک: مجتبائی ۱۳۷۷: ۴ / ۲۷.

نظراتی را درباره عرفان ابن سینا بازگو می‌کند که بیشترشان در همایش و جشن هزاره ابن سینا (۱۳۳۳) چاپ شده است. سپس این دیدگاه را نقد می‌کند که ابن سینا گرایش عرفانی داشته و سیروسلوک باطنی را پذیرفته است. او باورمند است ابن سینا فیلسوف مشائی است و با سیر عقلی و برهان، مسائل را اثبات یا نفی می‌کند. البته می‌پذیرد عرفان ابن سینا با عرفان عارفان فرق دارد. ایشان با نظریه دکتر سیاسی موافق است:

دیدگاه ابن سینا درباره عقول مختلف و دخالت آن‌ها در چگونگی به دست آوردن معرفت و وصول به حق تا حدی جنبه عرفانی فلسفه ابن حکیم را آشکار و روشن می‌سازد که نسبت به اشراق و کشف و شهود باورمند است؛ یعنی حکمت افلاطون و نوافلاطونیان نیز در اندیشه او بی‌تأثیر نبوده است. با این همه باید دانست که او در جایگاه نخست، عالم و فیلسوف است. (جشن‌نامه ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۳/۲)

وی سپس دیدگاه بدیع‌الزمان فروزان‌فر را آورده است: «موضوع سخن و خطابه، پیرامون ابن سینا و ارتباط وی با تصوف است که شیخ‌الرئیس ابن معنا را در برخی از کتاب‌ها و رساله‌های خود، تأیید و تقویت نموده است.» (جشن‌نامه ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۸۳) در جای دیگر می‌گوید:

از آغاز سده پنجم، حکمت به تصوف نزدیک گردید و برخی از متصوفه و حکمای سده پنجم، مانند ابوعلی سینا که فصلی در مقامات عرفا ضمیمه کتاب اشارات کرده [...] مقدمات ارتباط این دو رشته را فراهم ساختند [...] و در نتیجه، حکما اهل ریاضت شدند و فلسفه نوینی در میانه‌های سده ششم پدید آمد که با مبانی ارسطو و شیوه مشائین مخالفت کامل داشت. (ابن سینا، ۱۳۵۱: ۱۶۲)

دکتر صادق گوهرین، نویسنده کتاب حجة‌الحق ابوعلی سینا هم درباره ابن سینا چنین می‌گوید:

وی در اواخر عمر به حکمت اشراق و اصول تصوف گرایید. فیلسوف سرشناس شرق که عشق را از گونه‌های بیماری مالیخولیا می‌دانست و عمری را در سلمنا و لا نسلّم اقوال فیلسوفان گذرانیده بود [...] در اواخر عمر

رسالةالعشق نوشت و در نمط دهم اشارات به بسیاری از اصول صوفیان توجه ویژه داشت. (گوهرین، ۱۳۳۱: ۲۳۹)

دکتر جهانگیری در مقاله خود درباره عرفان ابن سینا می‌گوید:

گرچه اصطلاحات ابن سینا در اینجا یعنی رسالةالعشق، به ویژه در فصل هفتم آن، با اصطلاحات صوفیان همانندی و میان باورهای او و آن جماعت قرابتی موجود است؛ حتا عبارات آخر او که گفت «نهایت نزدیکی به او قبول تجلی او است» که به کامل‌ترین وجه ممکن وی را تا حدی به عقیده اصحاب وحدت وجود نزدیک می‌سازد؛ ولی نخست واژه اتصال را به اتحاد برتری می‌دهد و دوم اتحاد با وحدت فرق دارد؛ گذشته از آن، روش او استدلال و مشائی است که تحلیل می‌کند، به تعلیل امور می‌پردازد، می‌پرسد و پاسخ می‌گوید و در همه این مراحل از اندیشه‌ها و اصطلاحات فلسفی خود یاری می‌جوید، نه شهودی و نه عرفانی. او هرگز ادعا نمی‌کند که از راه 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 حد غرایز پایین آورد و در گستره و جنبه عقل و فهم بشری به تبیینش پرداخت؛ درحالی‌که در عرف عرفا عشق بالاتر از آن است که به تعریف آید [...] برآیند اینکه عشق مورد تأیید ابن سینا در رسالةالعشق با عشق پذیرفته عرفا فرق دارد. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۴)

تحلیل و بررسی دیدگاه مخالفان عرفان ابن سینا

نخست به چند دیدگاه امروزی موافق عارف بودن ابن سینا اشاره می‌کنیم. سپس از تفسیر رسالةالعشق به این پرسش که آیا این تفسیر همان تفسیر مشائی از هستی است یا خیر پاسخ می‌دهیم. آنگاه بر پایه نمط‌های هشتم، نهم و دهم الاشارات و التنبیها (آخرین اثر ابن سینا) خواهیم گفت که تفسیر ابن سینا از جهان، انسان، رابطه حق مطلق با آفرینش و انسان و بازگشت آفرینش به او، به درستی همان تفسیر عارفان از آفرینش است. البته باید توجه کنیم که عرفان

ابن سینا از نوع تحلیل و تفسیر حقایق هستی و قبض و بسط تجلیات و مظاهر حق است، نه از نوع عرفان خراباتی و خانقاهی. ابن سینا هرگز در سلک صوفیان خراباتی در نیامده و این تفاوت میان مسلک او با صوفیان است؛ از این رو هم در رساله عشق و هم در سه نمط آخر اشارات دو واژه «عارف» و «عرفان» را به کار برده و از واژگانی همچون: تصوف، صوفی، خانقاه، خرابات، جام، می، زلف و پیچش زلف اثری نیست.

بنابراین نوشتار را در سه بخش ادامه می‌دهیم: ۱. دیدگاه موافقان عرفان ابن سینا؛ ۲. اصطلاحات به کار رفته در تفسیر قبض و بسط تجلیات عالم در رساله عشق؛ ۳. تحلیل و تفسیر او از سلوک عارفان و مقاماتشان و تأیید این راه، همچون راهی که انسان را به حقایق می‌رساند در نمط نهم اشارات.

دیدگاه موافقان عرفان ابن سینا

پیش‌تر گفتیم استاد فروزان‌فر، دکتر سیاسی و دکتر گوهرین بر پایه شواهدی در سخنان بوعلی، به عرفان او معترف‌اند؛ ولی باورمندند او در درجه نخست فیلسوف است و در اواخر عمر به حکمت اشراق و اصول تصوف گراییده و رساله‌العشق و نمط‌های آخر اشارات را نگاشته است. استاد محمدتقی جعفری نیز تأکید می‌کند که از نظر ابن سینا علم و عرفان تضادی ندارند.^۱

دکتر شرف بر فیلسوف بودن ابن سینا تأکید می‌کند؛ ولی نمی‌تواند جنبه عرفانی آثار او را نادیده بگیرد:

اگر بتوانیم نزد وی از عرفان سخن بگوییم، این یک عرفان عقل‌گرایانه (راسیونالیست) است؛ عرفانی که با جذب و شور و شطح صوفیانه و روشی به جز عقل سروکار ندارد، بلکه عرفانی است زاییده مستی عقل؛ عقلی که از چهارچوب‌های وجود خود آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ مقال برهاند و به خیال پناه برد؛ زیرا شناخت راستین از راه گفتگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه نگریستن دست‌یافتنی است؛ پس باید از رسیدگان به عین شد، نه از شنوندگان اثر. (مجتبائی، ۱۳۷۷: ۴ / ۲۷)

بسیاری از امروزیان به عرفان ابن سینا اعتراف کرده‌اند، اگرچه عرفان او را از سنخ عارفان نمی‌دانند.

۱. نک: مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن سینا، ۱۳۵۹: ۱۰۷-۱۱۵.

اصطلاحات به کاررفته در تفسیر قبض و بسط تجلیات عالم در رساله عشق

اصطلاحات به کاررفته در این مباحث، کاملاً با اصطلاحات فلسفی ابن‌سینا متفاوت است. ابن‌سینا، فیلسوف مشائی، درباره آفرینش به نظریه فیض و صدور باورمند است. او به عقول ده‌گانه و صدور عقل اول از خداوند باور دارد. این مسئله از راه علت و معلول و سلسله علل تا علت‌العلل تفسیر می‌شود؛ ولی او در رساله عشق اصلاً از علت و معلول و صدور و فیض سخنی نمی‌گوید؛ بلکه در آغاز فصل هفتم، یعنی آخرین فصل از رساله عشق می‌گوید:

نرید ان نوضح فی هذا الفصل ان کل واحد من الموجودات یعشق الخیر المطلق
عشقا غریزیا و ان الخیر المطلق یتجلی لعاشقه، إلا أن قبولها لتجلیه و اتصافها
به علی التفاوت و أنّ غایة القربى منه هو قبول لتجلیه علی الحقیقة أعنی علی
أكمل ما فی الإمكان و هو المعنی الذی یسمیه الصّوفیة بالاتحاد و أنه لوجوده
عاشق أن ینال تجلیه و أنّ وجود الأشياء بتجلیه. (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۹۳)

همان‌گونه که از عبارت‌های آغازین رساله می‌فهمیم، او از تفسیر و تحلیل فلسفی مبتنی بر صدور و علت و معلول به مسئله تجلی و ظهور حق تعالی در مراتب عالم روی آورده است و در تفسیر ظهور حقیقت می‌گوید که خیر مطلق برای عاشقان ظهور می‌کند. این عشق غریزی، یعنی ذاتی اشیاست؛ از این‌رو در پایان فصل ششم می‌گوید: «فبین علی ما أوضحنه سابقاً أنّ الخیر المطلق معشوق لها أعنی لجملة النفوس المتألّهة و هذا العشق فیها غیر مزائل البتة» عشق مظاهر و ظهورات به مظهر عشق، جبلی و ذاتی است؛ یعنی عشق به کمال مطلق، آنچه در اینجا نیاز است، قابلیت قابل‌ها است؛ وگرنه ظهور و تجلی از کمال مطلق، محدودیت ندارد. اگر قابل در بالاترین درجه امکان برای قبول تجلیات حق باشد، غایت و نهایت ظهور از جانب حق تعالی و نهایت تقرب از سوی مخلوق رخ می‌دهد. ابن‌سینا می‌گوید: این نهایت تقرب مظهر حق که خیر مطلق به‌تمامی در او تجلی کرده است، همان معنایی است که صوفیه از آن به اتحاد تعبیر می‌کنند؛ در واقع حق متعال از سرِ جود و کرم در عالم تجلی می‌کند و هستی اشیا از ظهور او تحقق می‌یابد. معنایی نزدیک به این معنا را در اشارات^۱ نیز آورده است: «فیکاد یری الحق

۱. نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۸۴.

فی کلّ شیء» عارف در سلوک خود به جایی می‌رسد که ظهور حق را در همه چیز می‌بیند؛ همان بینشی که عارفان در سیر الی‌الحق به آن می‌رسند.

تحلیل و تفسیر ابن‌سینا از سلوک عارفان و مقاماتشان در اشارات و تنبیهات

آخرین نوشته شیخ‌الرئیس الاشارات و التنبیهات است که فیلسوفان پس از او به آن توجه کرده‌اند و کسی در انتسابش به ابن‌سینا تردید نکرده است. او در سه نمط پایانی اشارات، یعنی نمط هشتم (فی البهجة و السعادة)، نمط نهم (فی مقامات العارفين) و نمط دهم (فی اسرار الآیات) مسائل عرفانی و بیشتر عرفان عملی و سلوک عارفان را شرح و تفصیل می‌دهد و بدین ترتیب، آشکارا گرایش خود را به عرفان نشان می‌دهد.

ابن‌سینا در نمط هشتم توجه خواننده را به گونه‌های لذت و شادمانی جلب می‌کند: «لذت و الم اعم از لذت حسی، خیالی، وهمی و عقلی است.» (ابن‌سینا، ۳:۱۴۰۳/۳:۳۳۴) او همانند آغاز نمط چهارم که برای اثبات مسائل متافیزیکی، وجود و هستی را اعم از محسوس و نامحسوس می‌داند تا با اثبات موجودات مجرد از ماده بتواند وارد مسائل متافیزیکی شود، اینجا نیز برای ورود به مباحث سیروسلوک عارفان، نخست لذت‌ها را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند و با آوردن نمونه‌های قابل‌فهم برای دیگران، اهمیت لذت‌های معنوی را تبیین می‌کند. او این بحث‌های مقدماتی را در نمط هشتم می‌آورد؛ ولی فخر رازی، شارح منتقد ابن‌سینا، نمط نهم (فی مقامات العارفين) را مهم‌ترین و والاترین نمط الاشارات و التنبیهات می‌داند و می‌گوید: «شیخ‌الرئیس در این نمط 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؛ فایده رتّب علوم الصوفیه ترتیباً ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده.» (طوسی و فخر رازی، ۱۴۰۴: ۲/۱۰۰)

فخر رازی، متکلم اشعری و فیلسوف، در اینجا به درستی قضاوت کرده است؛ زیرا ابن‌سینا در نخستین فصل این نمط با عنوان «تنبیه» به مقام‌ها و درجه‌های عارفان در سلوک باطنی اشاره می‌کند و می‌گوید این درجه‌های معنوی به سالک اختصاص دارد و سالک با اینکه در ظاهر میان مردم و با آنان زندگی می‌کند، در درون متوجه عالم قدس و قدسیان است. از او

حالت‌هایی ظهور می‌کند که باعث می‌شود گروهی او را انکار کنند و آن حالت‌ها را منکر بدانند؛ ولی گروهی نیز آنان را به بزرگی می‌نگرند:

إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ يَخْصُونَ بِهَا وَهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا دُونَ غَيْرِهِمْ، فَكَأَنَّهُمْ وَهُمْ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أِبْدَانِهِمْ قَدْ نَضَّوْهَا وَتَجَرَّدُوا عَنْهَا إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ وَ لَهُمْ أُمُورٌ خَفِيَّةٌ فِيهِمْ وَ أُمُورٌ ظَاهِرَةٌ عَنْهُمْ يَسْتَتَكِرُهَا مَنْ يَنْكِرُهَا وَ يَسْتَكْبِرُهَا مِنْ يَعْرِفُهَا وَ نَحْنُ نَقْصُهَا عَلَيْكَ. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۶۳)

بنابراین ابن‌سینا از آغاز نمط نهم با اشاره به مقدمه‌های سیروسلوک و منازل و مراتبی که عارف در این سلوک به آن‌ها می‌رسد، عرفان عارفان را با کمال استقبال تفسیر و درباره آن‌ها بحث می‌کند. نکته مهم این است که شیخ در این نمط اصلاً از سیروسلوک عقلی سخن نمی‌گوید؛ بلکه از انواع ریاضت‌های عارفان در سیروسلوک معنوی سخن می‌گوید.

اقسام ریاضت از نگاه ابن‌سینا

خواجه نصیر طوسی، شارح اشارات، درباره کلام شیخ می‌گوید:

و لما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية و منها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية و أدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير و كل ما سواه شاغل عنه، فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الأول. (طوسی، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۸۱)

ابن‌سینا با این تقسیم‌بندی به سیروسلوک عارف که با ریاضت‌های معنوی آغاز می‌شود، اشاره می‌کند؛ زیرا دستاورد این ریاضت‌ها باید به گونه‌ای باشد که همه قوای حیوانی و انسانی انسان تابع نفس مطمئن شوند:

ثم إنه ليحتاج الى الرياضة و الرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض الأول: تحية ما دون الحق عن مستن الايتار و الثاني: تطويع النفس الأمانة للتفلسف المضمئنة لينجذب قوى التخيل و الوهم الى التوهامات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهامات

المناسبة للأمر السفلى و الثالث: تلطيف السر للتبته. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۸۰)

شیخ به سه مرحله سلوک باطنی اشاره می‌کند: ۱. سالک باید هرچه را که به خود مشغولش می‌کند، از سر راه بردارد و همه توجه خود را به جلال و جمال حضرت حق بدهد؛ ۲. باید در این سیر به جایی برسد که نفس اماره را پیرو محض نفس مطمئنه کند تا قوای خیالی و وهمی او متوجه امر قدسی شوند؛ ۳. پس از ریاضت‌های یادشده به مرتبه تلطیف سر می‌رسد؛ یعنی نفس او قابلیت کامل پذیرش الطاف الهی و فیض او می‌شود و در این حالت انوار الهی بر دل و جان صافی و لطیف سالک می‌تابد. ابن سینا باورمند است هر یک از این مرتبه‌ها سه درجه دارند. او به تفصیل درباره مجموع مراتب و منازل صحبت می‌کند که سالک باید طی کند تا به مرتبه فنا برسد. ایشان در آغاز نمط نهم به مقامات عارفان اشاره می‌کند و می‌گوید: «و نحن نقص عليك»؛ ما داستان این سیر باطنی را برایتان توضیح می‌دهیم. آنگاه داستان سلامان و ابسال را در همین راستا می‌آورد و می‌گوید:

داستان سلامان و ابسال داستان تو و جانت و وجودت و درجه‌هایی است که می‌توانی در کمالات الهی ببیمایی؛ فاعلم أنّ سلامان مثلّ ضرب لك و أنّ ابسالاً مثلّ ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حلّ الرمز إن أطقت. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۶۴)

زاهد، عابد، عارف

شیخ‌الرئیس پس از اشاره کوتاه به درجات عارفان و سالکان به تفاوت سه عنوان زاهد، عابد و عارف اشاره می‌کند. او می‌خواهد به تمایز دقیق سیروسلوک عارفان با زهد زاهدان و عبادت عابدان اشاره کند و بگوید عابد و زاهد در پی منفعت‌اند، اگرچه آن منفعت اخروی باشد؛ درحالی‌که عارف در سلوک خویش جز رضای حق را نمی‌خواهد. از نظر ابن سینا زهد غیر عارفانه دوری کردن از متاع دنیا و چیزهای حلال و پاکیزه است و عابد غیر عارف کسی است که مواظب اعمال عبادی است؛ ولی عارف کسی است که همه وجودش متوجه عالم جبروت و نور حق است: «المعرض عن متاع الدنيا و طبيباتها يخص باسم الزاهد و المواظب على فعل

العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخص باسم العارف.» (ابن سينا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۶۹)

او در فصل بعد با عنوان «تبيينه» به نکات دقیقی می‌پردازد تا تفاوت عارف، زاهد و عابد را نشان دهد. زهد غیر عارف معامله زاهد با خداوند است؛ یعنی زاهد از متاع دنیا دوری می‌کند تا متاع آخرت و بهشت را به دست آورد. عبادت غیر عارف نیز نوعی معامله است. عابد برای مزد و ثواب خدا را عبادت می‌کند؛ درحالی‌که زهد عارف، تنزه و دوری جستن از هر چیزی است که او را از حق دور می‌کند. او هر چیزی را غیر از حق، کوچک و ناچیز می‌بیند. عبادت عارف ریاضت دادن قوای نفسانی در جهت پرورش آنهاست تا همه قوای عارف متوجه حق تعالی شود، حق در جان عارف تجلی کند و سرّ و باطن او به نور حق متجلی شود.^۱

سخن ابن سينا در اینجا رؤیت حق است، نه اثبات عقلی او. شیخ‌الرئيس در اشارات^۲ می‌گوید: عارف در سیر معنوی و باطنی خود به مرحله «یری الحق فی کل شیء» می‌رسد. در همین نمط از مشاهده سخن می‌گوید، نه مشافهه؛ و درباره مقدمات قیاس برای نتیجه گرفتن بحث نمی‌کند. همه این‌ها در حوزه مشافهه است و او سخن از مشاهده دارد.

ابن سينا می‌گوید: عارف در سیر و سلوک خود و حرکت تکاملی باطنی به جایی می‌رسد که اهل مشاهده می‌شود، نه اهل مشافهه و به مرتبه وصول به حقایق می‌رسد نه آنکه آن‌ها را از راه اثر اثبات کند: «و من أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.» (ابن سينا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۹۰)

ابن سينا این گفتار را در واپسین سیر عارف می‌گوید. او در یازده فصل، این سیر و سلوک، مراتبش و کمالاتی را توضیح می‌دهد که سالک به آن‌ها می‌رسد. نخستین فصل از مراتب سیر و سلوک در حرکت عرفانی، اراده است. اراده در عرفان همان حالتی است که عارف پس از تصدیق و ایمان به حقیقت مطلق به آن می‌رسد؛ یعنی یقین برهانی یا سکون نفسانی که از ایمان به دست می‌آورد. این‌ها زمینه حرکت عارف در مرحله نخست می‌شود: «اول درجات الحركات العارفين ما يسمونه الارادة

۱. نک: ابن سينا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۷۰.

۲. نک: ابن سينا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۸۴.

[...] [فیتحرک سرّه الی القدس لینال من روح الاتصال.] (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۷۸)

ابن‌سینا می‌گوید: عارف در حرکت باطنی افزون بر اراده که مبتنی بر علم، ایمان و آگاهی است، نیازمند «ریاضت» است. پیش‌تر مراتب سه‌گانه ریاضت عقلی، سمعی و باطنی را از خواجه نصیر، شارح اشارات آوردیم.

بنابراین ابن‌سینا در این نمط آشکارا اصطلاحات اهل عرفان را به کار گرفته و طریق سلوک باطنی را برای رسیدن به حقایق، کافی و کارآمد می‌داند. خواجه نصیر طوسی ذیل این عبارتها می‌گوید: هدف از ریاضت کشیدن و تمرین کردن، یکی از این سه مقصود است: ۱. ریاضت عقلی: در حکمت عملی از آن یاد کرده‌اند و منظور خواجه مطالبی است که فیلسوفان در حکمت عملی برای تقویت قوه عاقله و به‌کارگیری دیگر قوا گفته‌اند؛ ۲. ریاضت‌های سمعی: ریاضت‌هایی که شریعت به طرفداران و گروندگان معرفتی می‌کند؛ همانند انواع عبادت‌های شرعی؛ ۳. ریاضت عارفان: ریاضت عارفان را دقیق‌تر از ریاضت‌های سمعی و عقلی می‌داند؛ زیرا عارفان در سلوکشان هدفی جز خداوند و رضایش ندارند، برخلاف عابد که هدفش کسب ثواب و بهشت است و فیلسوف که هدفش در اختیار گرفتن دیگر قوا و قرار دادن آن‌ها تحت نظارت قوه عاقله است؛ از این رو هدف نهایی که رسیدن به کمال مطلق به‌اندازه ظرفیت سالک است، در ریاضت عارفانه به دست می‌آید.

شیخ‌الرئیس در ادامه مراتب سیر و سلوک عارف می‌گوید: این حرکت و سیر باطنی ادامه پیدا می‌کند تا سالک، خلسه و ربایش‌هایی از جلوه‌های نور حق دریافت کند. در ادامه، عارف به مقامی می‌رسد که هرگاه بخواهد، می‌تواند از نور حق بهره خاصی دریافت و از این مرتبه نیز عبور کند و همواره خود را در حضور حق ببیند و به هر چیز که می‌نگرد، خدا را در آن بیابد: «فیکاد یری الحق فی کلّ شیء.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۸۴)

شیخ‌الرئیس به مرتبه‌های پس‌از آن نیز اشاره می‌کند؛ یعنی به مرتبه‌های چهارم تا نهم که مرتبه واپسین است؛ مرتبه‌ای که سالک حتا خویشستن خویش را نمی‌بیند و تنها حق متعال را می‌بیند؛ یعنی به مقام فنا می‌رسد: «ثمّ إته لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدسی فقط [...] و هناک یحق الوصول.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۲۸۶-۲۸۷)

پس ابن سینا در نمط نهم (مقامات العارفین) آشکارا، روش و اصطلاحات عرفانی را برای رسیدن به حقیقت و حقایق به کار می‌برد. شیخ‌الرئیس در این نمط از اثبات حقایق با برهان سخن نمی‌گوید، بلکه دربارهٔ رسیدن به حقیقت از راه سلوک باطنی سخن می‌گوید؛ یعنی ابن سینا راه باطن را منبع یافتن حقیقت و رسیدن به آن می‌داند.

نقد مخالفان عرفان سینوی

باید دربارهٔ سخنان کسانی تأمل کنیم که دیدگاه عرفانی ابن سینا را نفی می‌کنند و می‌گویند او تا آخر فیلسوف مشائی ماند و هرگز تمایلی به سلوک باطنی پیدا نکرد؛ یعنی با اینکه شواهد روشن و متقن نشان می‌دهد ابن سینا سیر و سلوک باطنی را افزون بر سیر و سلوک عقلانی پذیرفته بود، آیا می‌توان همچنان بر مشائی بودن او پافشاری کرد؟

در دو همایش دربارهٔ ابن سینا که یکی در سال ۱۳۳۳ از یکم تا دهم اردیبهشت در تهران و همدان و دیگری در هزارهٔ ابن سینا در اسفند سال ۱۳۵۹ در تهران برگزار شد، یکی از پُرسش‌های مهم دربارهٔ ابن سینا فیلسوف بزرگ، عرفان وی بود. در این دو همایش، آموزگاران و شخصیت‌های بنام، برخی با صراحت و برخی با اشاره، دربارهٔ عرفان بوعلی سخنرانی کردند.

پرفسور برتلس،^۱ عضو آکادمی شوروی، در همایش سال ۱۳۳۳ دربارهٔ رباعیات ابن سینا سخنرانی کرد. اگرچه موضوع سخنرانی او عرفان و تصوف نبود؛ ولی از آنجا که برخی رباعیات با اندیشه‌های عارفان سازگاری دارد، دربارهٔ اصالت این اشعار تردید کرد و نسبت هر اندیشهٔ صوفیانه و عارفانه را به ابن سینا نادرست دانست.^۲ او درحالی که هرگونه اندیشه عرفانی را درباره ابن سینا رد شده می‌داند درباره او چنین می‌گوید: «ابوعلی سینا یکی از بزرگ‌مردان متفکر بشری و در نزد همه خلق‌های جهان گران‌مایه و ارجمند است... روشن است، هنگامی که سخن از ابن سینا به میان می‌آید از این متفکر به‌مثابه دانشمند و طبیب و طبیعت‌شناس و فیلسوف کبیر سخن می‌گویند...» (جشن‌نامه ابن سینا، ۱۳۳۴: ۳)

۱. استاد زبان‌شناسی و متخصص در زبان فارسی، عضو آکادمی علوم شوروی. Prof Bertels E.E.

۲. نک: جشن‌نامه ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۹-۲۰.

برتلس در این خطابه، به تفاوت میان دیدگاه ابن‌سینا و جهان‌بینی او با دیدگاه عارفان اشاره می‌کند: «از سده دوازدهم به این طرف، شعر سرشار از مطالب صوفیگری است؛ ولی به‌ناچار میان آئین صوفیان و جهان‌بینی ابن‌سینا تضادی پدید می‌شد و جهان‌بینی ابن‌سینا را مبنای عقلی بود و تأیید می‌نمود که عقل انسانی می‌تواند کلید همه معماهای وجود را بیابد. برعکس، آئین صوفیان بر آن است که عقل تنها در حدود و ثغور معاش روزانه کارگر است و صوفیان تنها اشراق و الهام را منبع راستین علم و معرفت می‌شمردند...» (جشن‌نامه ابن‌سینا، ۱۳۳۴: ۹ و ۱۰). از این جهت، مفاهیم و دیدگاه‌های عارفانه این رباعیات، اندیشمند روسی را بر آن داشت تا درباره اصلت این رباعیات تردید کند.

دکتر علی‌اکبر سیاسی نیز در همان همایش درباره علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی نوین سخنرانی کرد:

دیدگاه 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 روشن می‌دارد که به اشراق و کشف و شهود باورمند است؛ یعنی حکمت افلاطون و نوافلاطونیان نیز در فکر او بی‌تأثیر نبوده است. با این همه، باید دانست که او در درجه نخست، عالم و فیلسوف است و بعد از معلم اول، بزرگ‌ترین پیشوای حکمت مشاء به شمار می‌رود و این حقیقت مسلم در عرفان او تأثیر ویژه‌ای بخشید و به آن جنبه نوینی داده است. [...] دیدگاه ابن‌سینا برای حصول معرفت و وصول به حق اجمالاً این است: نخست اینکه برای وصول به حق، هرچند که شوق و وجد و حال مفید نیاز است؛ ولی کافی نیست، بلکه بی‌گمان، باید تعلم در کار باشد تا نفس استعداد تام برای اتصال به عقل فعال حاصل کند؛ دوم اینکه وصول به حق، اتحاد و یگانگی نیست. اتحاد عاقل و معقول محال است؛ مگر در موردی که نفس ذات خود را درک کند؛ سوم اینکه هنگامی که 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. برآیند اینکه، برای ابن سینا طریق سیر و سلوک روشن و معین است. در این راه، سروکار جوینده از آغاز تا انجام با تعلم و تعقل است. (جشن نامه ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۳۰)

به نظر می‌رسد، دکتر سیاسی نوعی تنافی و تخالف میان مقدمات تحصیلی و اتصال با عقل فعال می‌بیند؛ درحالی که برای اتصال به عقل فعال باید استعداد مناسب با این مقام در انسان سالک به وجود آید. هم ابن سینا و هم ملاصدرا به این نکته اشاره کرده‌اند. عارفان نیز برای مرتبه فنا مقدماتی را برشمرده‌اند تا نفس سالک برای اشراق انوار حق، آمادگی پیدا کند.

بنابراین معرفت از راه اتصال با عقل فعال به دست می‌آید و تحصیل، تعلیم و تعلم همگی معادلات و علل اعدادی برای آماده شدن جان سالک در دریافت حقایق است؛ ولی صور علمی با عقل فعال دریافت می‌شوند.

نکته دیگر اینکه، مرتبه فنا به این معنا نیست که عارف با حق تعالی متحد شود. این سخن از جهله صوفیه است که عارفان آن را مردود می‌دانند. فنا یعنی عارف خویشترن خویش را نبیند، نه اینکه ممکن الوجود واجب الوجود بشود یا واجب الوجود بی نهایت هستی، محدود و ممکن بشود. انقلاب در حقیقت شیء محال است؛ از این رو نقد دوم ایشان نیز اشکال دارد.

نقد سوم ایشان که در واقع سومین تفاوت عرفان بوعلی با عرفان عارفان می‌باشد نیز درست نیست؛ زیرا وقتی سالک مراتب سلوک را طی کند، خود به خود به این مقام، یعنی مقام فنا و خود را ندیدن می‌رسد و آنچه را می‌بیند، همه را مظهر حضرت حق می‌داند. این مقام برای سالک رخ می‌دهد. از نظر فیلسوفانی همانند فلوطین، ابن سینا و ملاصدرا که می‌گویند انسان پس از تعلیم و تعلم، نفسش آماده دریافت حقایق از عالم بالا و عقل فعال می‌شود (خواه با اتصال با عقل فعال یا با اتحاد با عقل فعال) تنها تفاوت دیدگاه عارفان با فیلسوفان این است که فیلسوفان با تعلیم و تعلم و عارفان با سلوک باطنی به این مرتبه می‌رسند.

ابن سینا در نمط نهم می‌خواهد طریق عارفان را تثبیت کند و بگوید انسان با سلوک باطنی حقایق را دریافت می‌کند؛ بنابراین اینکه سلوک عرفانی عارفان با عرفان شیخ‌الرئیس در آثار عرفانی اش متفاوت است نظر صائبی نیست.

بدیع‌الزمان فروزان‌فر به نکته‌ای اساسی در سده پنجم به بعد در توجه فیلسوفان، به ویژه ابن سینا، به مسائل باطنی و سیروسلوک عارفانه اشاره کرده است و همین، نقطه عزیمت ابن سینا از یک فیلسوف مشائی به یک فیلسوف اشراقی است. سه نمط پایانی جلد سوم اشارات از ملحقات کتاب اشارات نیست آن‌چنان‌که مرحوم فروزان‌فر تعبیر به‌ضمیمه کتاب اشارات دارد؛ بلکه شیخ در تحول بنیادینی در اواخر عمرش پس از تحول تدریجی که با نوشتن رساله‌العشق ادامه می‌یابد در آخرین اثر فلسفی خود و در سه نمط آخر اشارات و تبیهات به‌طور واضح و صریح هم اصطلاحات عرفانی را به‌کاربرده است و هم سیروسلوک عارفان را به‌خوبی تبیین و مراتب آن را بیان و نتایج و مقاماتی را که عارف در هر مرحله به آن نائل می‌شود تبیین کرده است.

پژوهشگران و فیلسوفان امروزی دیگری نیز درباره‌ی عرفان ابن سینا نظر داده‌اند؛ مانند دکتر صادق گوهرین در کتاب حجة‌الحق ابوعلی سینا، استاد سعید نفیسی در کتاب ابن سینا و دکتر شرف در مقاله مبسوط خود در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی. به این نظرات پیش‌تر پاسخ دادیم و سخنان شیخ‌الرئیس را درباره‌ی حرکت باطنی عارفان و مقامات آنان با همان واژگان عرفانی آوردیم و کوشیدیم عبارت‌های اشارات را بعینه بیاوریم تا خواننده بهتر بتواند قضاوت کند.

بنابراین با ژرف‌نگری به روش ابن سینا در سه نمط آخر اشارات و اصطلاحاتش و بر اساس رساله‌العشق و رساله‌سلامان و ابسال به‌خوبی می‌توان پی برد که شیخ‌الرئیس، اگرچه در بیشتر عمر خود فیلسوف مشائی بوده است؛ ولی در تحولی عمیق از حکمت مشاء به اشراق و عرفان گرایش پیدا کرده است و همان‌طور که ویتگنشتاین را به اول و دوم تقسیم می‌کنند، شاید ابن سینا را نیز بتوان به ابن‌سینای اول و دوم تقسیم کرد.

نتیجه‌گیری

از مطالب این نوشتار می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که ابن سینا، اگرچه یک فیلسوف مشائی است، ولی ذهن او همانند آئینه، منعکس‌کننده نوشته‌های کتب ارسطو نیست؛ بلکه ابن سینا افزون بر حکمت مشاء با مسئله‌ای به نام عرفان و سیروسلوک باطنی روبروست که به‌وسیله سالکانی همچون: خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و عارفان پیش از آنان ارائه شده است. این جریان باطنی

در ابن سینا تأثیر عمیقی گذاشته، به طوری که در آخرین اثرش به روشنی دیده می‌شود؛ یعنی در نمط‌های هشتم تا دهم کتاب اشارات و تنبیهات.

شاید بتوان این تحول در ابن سینا را همان حکمت مشرقی که از آن نام می‌برد دانست که در مراتب بالای آن، به صورت گرایش به سیروسلوک عرفانی در تألیفات پایانی او نمود می‌یابد. از این‌روی اتکای برخی از فیلسوفان امروزی بر مشایی بودن ابن سینا و اینکه او هرگز به سیروسلوک باطنی گرایش پیدا نکرده است، با آنچه از کتاب‌ها و رساله‌های او آورده شد در توافقی کامل است.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (بی‌تا)، «رسالة العشق»، در مجموعه رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۳ ش)، الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم: نشر بلاغت.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۳ ق)، الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، قم: کتاب.
- جشن‌نامه ابن سینا (۱۳۳۴)، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، چاپخانه دانشگاه تهران.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، «عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان»، دو فصلنامه فلسفه، دوره ۳۲، شماره ۲، پیاپی ۵۲۷، صص ۷-۴۷.
- رازی، فخرالدین؛ طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۴ ق)، شرحی الاشارات و التنبیها، قم: کتاب.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳ ش)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
- کربن، هانری (۱۳۹۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه ان‌شاء الله رحمتی، تهران: جامی.
- گروه نویسندگان (۱۳۵۹)، مجموعه مقالات و سخنرانی های هزاره ابن سینا، تهران: کمیسیون ملی یونسکو.
- گوهرین، صادق (۱۳۳۱ ش)، حجة الحق ابوعلی سینا، تهران: نقش جهان.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۷۷)، «ابن سینا»، جلد چهارم دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۳ ش)، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران: دانشگاه تهران.