

فلسفه عرفان در نگرش ابن خلدون

علی اکبر افراسیاب پور*
حسین آریان**

چکیده

ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ ق)، به عنوان پایه‌گذار علم عرفان، اغلب به عنوان فیلسوف تاریخ، جامعه‌شناس و تمدن‌شناس معروف شده است، در حالی که در حوزه‌های متعددی از دانش‌های عصر خود به پژوهش پرداخته و آثار ارزنده‌ای از خود به یادگار گذاشته است، یکی از آنها فلسفه عرفان است که تاکنون به آن توجه نشده است. در این مقاله دیدگاه اختصاصی او در این حوزه واکاوی می‌شود و اصالت و معرفت‌شناسی عرفان و دریافت‌های عرفانی و وحدت وجود با مبنای خاص فلسفه عرفان او تبیین می‌شود. هدف این مقاله توصیفی، دریافت هم‌دلانه ابن خلدون با عرفان است که به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به آثار اصلی او انجام شده است. اگر چه با چنین مطالعه‌ای روشن می‌شود که ابن خلدون اگر عارف رسمی هم نبوده، گرایش زیادی به عرفان داشته است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه عرفان، کشف و شهود، معرفت‌شناسی، اصالت عرفان، وحدت وجود.

مقدمه

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
test@sru.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و هنر، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران
arian.amir@iauz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳



ابن خلدون با مشاغل متعدد حکومتی و تدریس در دانشگاه الأزهر، به بسیاری از مباحث علمی و سیاسی و دینی عصر خود احاطه داشت و برخی او را محقق در فلسفه تاریخ هم گفته‌اند. در آثار خود، دو اثر به عرفان اختصاص داده است، یکی در کتاب *شفا السائل لتهدیب المسائل* است که مطالب عمومی عرفان را بیان کرده است و در دیگر آثار نیز شایان ملاحظه است، دیگری در کتاب *مقدمه* که به عقاید خود درباره عرفان می‌پردازد و از آن می‌توان نوعی دیدگاه خاص درباره فلسفه عرفان نیز استنباط نمود. اگر کتاب *شفا السائل* را آموزه‌های عرفانی ابن خلدون بتوان خواند (ابن خلدون، ۱۹۹۶، ص ۵). در کتاب *مقدمه* به فلسفه عرفان می‌توان رسید. البته از مطالعه آموزه‌های عرفانی او می‌توان به گرایش عرفانی او نیز پی برد، با اینکه اغلب او را فیلسوفی مشائی یا محقق مورخ و جامعه‌شناسی تمدن‌شناس و سرگرم مقامات رسمی و دولتی در نظر گرفته‌اند، اما در حقیقت دانشمندی با حوزه مطالعاتی وسیع، متناسب با عصر خود بوده است.

در کتاب *مقدمه*، اشاره‌ای دارد که خود را سالک معرفی کرده است و مرشد عرفانی خود را نیز ابومهدی عیسی بن زیات می‌خواند، او را از اولیای اندلس می‌خواند (همو، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۹۸۵). بخشی از گفته‌های همین شیخ خود را نیز نقل می‌کند. او در عین حال به صراحت از هیچ شاخه‌ای دفاع نمی‌کند و خود را از سرزنش اهل زمانه به دور می‌دارد، تا بتواند در مقامات دنیوی و علمی و تحقیقی که داشته از تعرض این جناح بندی‌ها در امان بماند آثار او نشان دهنده گرایش عرفانی اوست و دیدگاه جالبی درباره فلسفه عرفان نیز در آن ملاحظه می‌شود.

ابن خلدون را بنیان‌گذار علم عمران یا جامعه‌شناسی امروزی گفته‌اند، اما او در اغلب علوم عصر خود از منطق تا فلاحت و طلسمات و ریاضی صاحب‌نظر است و در آن میان در عرفان و تصوف هم صاحب دیدگاه خاص به شمار می‌آید که تا کنون کمتر به این جنبه از شخصیت او پرداخته شده است. یکی از ویژگی‌های ابن خلدون در اکثریت نوشته‌هایش این است که مقلد نیست و مبتکر به شمار می‌آید و در کتاب *العبر* نیز دانشمندان را به دو دسته تقسیم می‌کند و یک گروه را مقلد می‌داند و از گروه دوم یعنی اندیشه ورزان و نوآوران دفاع می‌کند و خود از آن دسته است.

نظریه عصیبت او از همین دیدگاه سرچشمه می‌گیرد که ریشه همه عصیبت‌ها از تقلید می‌داند که عقب ماندگی‌های علمی انسان از آن ناشی می‌شود. در بررسی زندگی ابن خلدون به سه دوره اشاره کرده‌اند که ابتدا دوره فعالیت‌های سیاسی اوست و دوره دوم روزگار انزوا و گوشه نشینی و تألیف آثاری در قلعه ابن سلامه است و دوره سوم به تدریس روی می‌آورد. به نظر می‌رسد که

گرایش‌های عرفانی در او مربوط به دوره دوم زندگی اوست و از طرفی استعداد ذاتی او را نمی‌توان نادیده گرفت که بسیار با هوش و پیشرو بوده است و حتی او را دارای چهره‌ای زیبا و کلامی فصیح نوشته‌اند (ابن عماد، ج ۱، ص ۷۱). با اینکه برخی از عقاید او را نقد کرده‌اند و ایرادهایی گرفته‌اند، در مجموع بسیار شجاع و با استدلال‌های خودش به بحث‌ها وارد می‌شود و هرگز گفته‌های دیگران را تکرار نمی‌نماید.

پیشینه

عرفان و تصوف در شمال آفریقا و در محل زندگی ابن خلدون پیشینه‌ای طولانی داشته است که بسیاری از مورخان به گسترش تصوف در این منطقه اذعان نموده‌اند. ابن بطوطه در همین قرن هشتم قمری، از تدریس کتاب‌های صوفیه در مراکش خبر داده است (ابن بطوطه، ج ۲، ص ۷۴۴). گزارش‌ها نشان می‌دهند که عارفان به احکام شرعی اسلامی پایبندی کامل نشان داده‌اند و طریقت‌های متعددی را پایه‌گذاری کرده‌اند. تا آنجا که مهم‌ترین عامل تبلیغ اسلام در قبایل آفریقا را همین صوفیه دانسته‌اند. برخی عقیده دارند که اسلام در شمال آفریقا رنگی صوفیانه دارد (ژوزف کوک، ج ۱، ص ۲۲۸). که البته این ادعایی بی‌جا نیست و در همه تاریخ چند سده اخیر آفریقا می‌توان تأثیر عرفان و تصوف را در اغلب آداب و رسوم و عقاید و فرهنگ عمومی مردم در سرزمین‌های مختلف آفریقایی مشاهده نمود. هنوز هم در آفریقا پر طرفدارترین گروه‌های اسلامی متصوفه هستند و طریقت‌هایی چون قادریه، شاذلیه، و تیجانیه از احترام خاصی در بین مردم برخوردارند.

برای فلسفه عرفان، پژوهش‌هایی به صورت کتاب و مقاله منتشر شده است، در مورد اندیشه‌های ابن خلدون نیز در حوزه‌های اجتماعی و تمدنی تحقیقاتی مفصل انجام گرفته است، اما تا کنون درباره اندیشه‌های عرفانی ابن خلدون هیچ کوششی نشده است. کتاب *در آمدی بر فلسفه عرفان* از محمد فنایی اشکوری (انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۳)، *فلسفه عرفان* از سید یحیی یثربی (بوستان کتاب قم: ۱۳۹۴)، *عرفان و فلسفه از والترت*. استیس، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (سروش، ۱۳۹۵) مشهورترین کتاب‌ها در این زمینه‌اند و مقالات متعددی چون: «پژوهشی در فلسفه عرفان» از محمد مهدی گرجیان (مجله *قبسات*، ۱۴/۱۳۸۸) که مفصل است. اما در اندیشه‌های ابن خلدون تحقیق فراوان شده است، کتاب *ابن خلدون* از احمد علامه فلسفی (انتشارات فراروان‌شناسی، ۱۳۹۹)، کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی* از جواد طباطبایی (نشر

مینوی خرد، ۱۴۰۱) و کتاب اندیشه ابن خلدون عصیبت و دولت از محمد عابد الجابری ترجمه احمد فرادی اهوازی (نشر علمی فرهنگی، ۱۳۹۹) از آن جمله‌اند. مقالات متعددی نیز در مجلات علوم اجتماعی، فلسفی و جامعه‌شناسی در این باره منتشر شده است. درباره عرفان ابن خلدون جای خالی پژوهش‌های بسیاری مشاهده می‌شود که بهتر است از مبانی آن آغاز و از فلسفه عرفان از دیدگاه او به دیگر بخش‌های اندیشه عرفانی او پرداخته شود.

فلسفه عرفان

یکی از شاخه‌های علوم عقلی و نظری شامل فلسفه‌های مضاف است که نگاهی کلی و فراگیر به موضوع مورد نظر خود دارند، یعنی فلسفه را به دو بخش اصلی تقسیم کرده‌اند، یکی فلسفه محض است که اغلب همین را با نام فلسفه در دانشگاه‌ها مطالعه می‌کنند و به پرسش‌های اساسی انسان درباره هستی و انسان پرداخته می‌شود و عقاید فلاسفه بزرگ از پیش از یونان تا کنون را در این باره از آثار آنها مطالعه می‌کنند، اما در بخش دوم فلسفه در بحث‌هایی محدودتر به فلسفه یک چیز پرداخته می‌شود که آن از کجا شدا شده است؟ چرا پدید آمده است؟ به چه سمتی پیش می‌رود؟ چه کارآیی‌هایی دارد؟ و پرسش‌هایی از این نوع که اغلب تحت عنوان فلسفه مضاف شناخته می‌شود امروزه در هر رشته‌ای این فلسفه‌های مضاف طرفدار پیدا کرده‌اند. فلسفه عرفان از جمله آنهاست که با نگاهی بیرونی به عرفان آغاز می‌شود و با ابزار عقل و منطق به درک و فهم دیده عرفان اقدام می‌کند. این دانش به دنبال کشف ماهیت عرفان و مطالعه تجربه دینی و عرفانی است که چه ویژگی‌هایی دارد و اینکه کشف و شهود تا چه اندازه توجیه منطقی دارد و اینکه عرفان از کجا پیدا شده و به دنبال چه هدفی است و کارکردهای آن کدام است؟ تلاش‌های ارزنده‌ای در تعریف فلسفه عرفان و شناخت مؤلفه‌های آن صورت گرفته است (ر.ک: فضلی، ص ۵). همچنین بحث‌هایی در مورد شناخت ماهیت عرفان و تحلیل حالات عارفان انجام شده است و بررسی عقلی و اخلاقی آن را در حوزه فلسفه عرفان قرار داده‌اند (ر.ک: یثربی، ص ۱۹). نگاه بیرونی به مسائلی چون: چیستی، موضوع، مبادی، مسائل، روش و غایت هر علمی را فلسفه آن علم گفته‌اند (فنایی اشکوری، ص ۹۳). بر این اساس، برای درک تجربه عرفانی از معیار عقل برای سنجش آن بهره گرفته‌اند و ادعای عرفان و عارفان را با استدلال‌های منطقی به چالش کشیده‌اند و تلاش کرده‌اند تا در فلسفه عرفان به شناخت حقیقت

عرفان دست پیدا کنند و از موضوع و روش و ساختار و مسائل عرفان تا تطور و غایت آن تحلیلی عقلانی ارائه بدهند.

درباره فلسفه عرفان گفته‌اند: «در این دانش گرد آوری گزارش‌های عرفانی و نظاره‌گری از بیرون بر آن گزارش‌هاست» (جیمز، ص ۴۲۱). یعنی دانشی عقل محور است که به کلیات عرفان نظر دارد. با این دیدگاه ابن خلدون نگاه بیرونی به عرفان داشته است با این نظریه پردازی‌ها گفته‌اند: «فلسفه عرفان بررسی پدیدار شناختی تجربه‌های عرفانی است» (اتو، ص ۶۹). ابن خلدون موفق به چنین بررسی دامنه‌داری شده است. یعنی این اندیشمند در مقام یک فیلسوف و با ابزار عقل به پدیده عرفان نگریده و حتی با معیاری که بر تجربه بشر از الوهیت تکیه دارد (وکیلی، ج ۲، ص ۲۰۱) نیز به مسئله می‌پردازد. این مطالعه ابن خلدون درباره فلسفه عرفان، بی‌تردید نشانه اهمیت عرفان از دیدگاه او بوده است که باطن و حقیقت دین را در عرفان جستجو می‌کرده است. از طرفی حکایت از این حقیقت دارد که عرفان در عصر او جایگاه خاصی در جهان اسلام داشته است و اندیشمندان را به مطالعه و پژوهش‌های آن فرا می‌خوانده است.

مورخان و جامعه‌شناسان و مستشرقان از ابتدای قرن نوزدهم به کتاب *مقدمه ابن خلدون* توجه نشان دادند و بر علم عمران و عصبیت شرح‌ها نوشتند و همگی اعتراف کرده‌اند که ابن خلدون در بیان اندیشه‌های خود «ابتدا برهان عقلی می‌آورد» (صمدی، ص ۱۵۱؛ Sheikh, p140) اما در حوزه عرفان و تصوف به معرفت‌شناسی عرفانی گرایش می‌یابد. تا آنجا که یکی از ابن خلدون‌شناسان نوشته است، معرفت‌شناسی ابن خلدون در حقیقت معرفت‌شناسی تصوف است که تفاوت بین انسان و حیوان را تنها در معرفت و ادراک نمی‌داند، بلکه احوال عرفانی را معیار قرار می‌دهد با اینکه او را یک صوفی کامل ندانسته‌اند، اما همگی اعتراف دارند که ابن خلدون به تصوف اشتیاق فراوان داشته است (Ahmad, p74).

رسالة *شفاه السائل لتهدیب المسائل* از ابن خلدون که در رساله‌ای در تصوف است، به خوبی نشان دهنده علاقه و گرایش او به سوی عرفان و تصوف است (Shehadi, P256؛ نصار، ص ۴). البته او مسلمانی دیندار و پایبند به شریعت بوده است و همین که شش دوره متوالی قاضی مالکی در قاهره می‌شود، حکایت از رعایت حدود شرعی در زندگی شخصی او دارد (Rosenthal, p99) چنانکه در موارد فراوانی در مقام یک عالم سنی و اشعری به دفاع از شرع می‌پردازد. البته اولویت نخست برای او امور شرعی نبوده است و اغلب گرایش‌های واقع‌گرایانه عقلی برای او اولویت دارد. اگر جنبه‌های شرعی در اندیشه او برجسته نبود هرگز چنان شغل‌هایی را به او نمی‌دادند و

می‌توان نتیجه‌گیری نمود که ظاهری موجه در شریعت داشته است و مورد قبول افکار عمومی عصر و در نزد حاکمان آن دوره بوده است اما در اندیشه‌های خود گرایش به علم و تعقل منطقی در بررسی دانش‌های عصر خود داشته است. در عین حال از صمیم قلب به عرفان و معنویت هم عشق می‌ورزیده است.

ابن خلدون به صراحت فقها را ناتوان در تفکرهای پیچیده چون فلسفه سیاسی می‌داند و آنها را به دلیل اینکه همواره به قیاس متوسل می‌شوند، سرزنش می‌کند: «کلیه احکام از نظریان ایشان همواره در ذهن است و به مرحله منطقی شدن نمی‌رسد... صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که به آن می‌پیوندد و از آن تبعیت می‌کند احتیاج دارد» (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ص ۱۱۴۶). درباره بحث از «نبوت» که معرکه آرای فلاسفه و متکلمان و صوفیه است، ابن خلدون تحلیلی ارائه می‌دهد که با تصوف هماهنگی دارد. نمونه آشکار حمایت از فلسفه عرفان را می‌توان در این دیدگاه او جستجو نمود و محققانی به آن اشاره دارند (Al.Azmeh, p59).

مبانی فلسفه عرفان را می‌توان در پایه‌های فکری ابن خلدون پیدا کرد، مانند اینکه در معرفت‌شناسی خود به همگرایی «عقل و نقل» اعتقاد دارد و تلاش می‌کند که این دو را با هم تلفیق و همراه نماید و در عین حال به «هدایت الهی» و نقش کسب فیض را نادیده نمی‌گیرد (فؤاد بعلی، ص ۲۴) اگر فلسفه عرفان را بررسی حدود ثمانیه عرفان، با نگاه فیلسوفانه عرفان یا ارزیابی مبانی و نگاه بیرونی به عرفان هم بدانیم، در هر حال ابن خلدون در همه این تعارف به فلسفه عرفان پرداخته است و نظریه‌های خودش را به طور ابتکاری بیان نموده است.

اغلب فلسفه را به محض و مضاف تقسیم می‌کنند. فلسفه محض، دانشی بر پایه عقل محض و خردورزی درباره پرسش‌های اساسی انسان است و از معرفت‌شناسی تا انسان‌شناسی را در برمی‌گیرد اما در فلسفه مضاف مانند فلسفه منطق، فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی، فلسفه عرفان و مانند آن به واقعیت مرکب آن دانش پرداخته می‌شود و آن دانش خاص از حیث رئوس ثمانیه، مبادی و مبانی بررسی و از چرایی پیدایش آن دانش تا اهداف و نتایج آن مطالعه می‌شود که برخی ترجیح می‌دهند به این فلسفه‌های مضاف؛ فلسفه علم منطق، فلسفه علم عرفان و مانند آن اطلاق کنند تا دقیق‌تر باشد اما به جهت شهرت و بدهات بدون این اضافه خوانده می‌شود.

به این ترتیب، فلسفه عرفان از انواع فلسفه مضاف است که به چستی عرفان با ابزار عقل نظری و از نگاهی بیرونی می‌نگرد. بزرگان عرفان نظری از ابن عربی تا شاگردانش در فلسفه عرفان بر رئوس و مبادی و مبانی آن تکیه کرده‌اند. عرفان پژوهان غربی از ویلیام جیمز تا پیروان معاصرش

بر عنصر نگاه از بیرون به پدیده عرفان تأکید دارند. متأخران بر فهم تأثیر منطقی عرفان بر اندیشه‌های فلاسفه، پدیدارشناسی تجربه عرفانی، تحلیل انتقادی درباره پدیده عرفان و مانند آن نظر داشته‌اند. در مجموع، فلسفه عرفان به مبانی نظری و تحلیلی عرفان می‌پردازد و مبادی تصویری و تصدیقی و روش‌شناسی آن را می‌نگرد و یا پرسشی از چیستی علم عرفان است (ر.ک: فضلی، ۱۳۹۴).

پیدایش و اصالت عرفان و تصوف

هر مکتب فکری را از دو دیدگاه درونی و بیرونی مطالعه می‌کنند و عرفان و تصوف اسلامی را نیز از دیدگاه درونی عارفان بررسی کرده‌اند و اصالت و پیدایش آن را از متن قرآن کریم و آموزه‌های پیامبر اکرم (ص) و پیشوایان دین دانسته‌اند و ابن خلدون نیز در شمار همین گروه نخست قرار می‌گیرد. اما از نگاه بیرونی اغلب مستشرقان منشاء عرفان و تصوف را در دیگر جریان‌های معنوی جستجو کرده‌اند. گروهی از عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه (گلدزیهر، ص ۳۲۲) برخی دین زردشت و مذهب مانی (نفیسی، ص ۲۵) و حتی فلسفه ودانتا بودیزم، آیین یوگا و عقاید افلاطونی را به عنوان سرچشمه آن نام برده‌اند. اغلب رهبانیت را در ادیان مختلف از مهم‌ترین ریشه‌های گرایش‌های معنوی ذکر کرده‌اند که در اغلب معنویت‌ها در شکل‌های مختلفی ظهور کرده‌اند و کناره‌گیری از امور مادی را لازمه سیر در دنیای باطنی دانسته است و یا اینکه در دوره خاصی جهت تربیت و ریاضت نوعی دنیا‌گریزی را توصیه کرده است. ابن خلدون عقیده دارد که این طریقت تصوف و عرفان از ابتدای پیدایش اسلام در نزد بزرگان صحابه و تابعان رواج داشته است و دلیل پیدایش آن را توجه و گرایش به سوی حق می‌داند، یعنی مسلمانان را به دو گروه می‌داند، گروهی که روی به دنیا آورده‌اند و به دنبال لذت و ثروت و مقام دنیوی افتادند و در مقابل گروه اندکی که به سوی خدا و عبادت خالصانه توجه یافتند و چون در قرن دوم قمری و پس از آن این اختلاف شدید شد، این گروه دوم را با نام صوفی و طریقت آنها را متصوفه گفتند. این نگاه دقیق ابن خلدون به ماجرای پیدایش تصوف است و به نوعی ادامه دهندگان واقعی راه پیامبر (ص) را همین عابدان و زاهدان می‌داند و دیگر گروه‌هایی را که به دنیا گرایش یافتند در مسیر هدایت نمی‌داند. در اینجا او به پیدایش تصوف چون پدیده‌ای برخاسته از متن دین اشاره دارد و آن را از جریان‌های اصیل اسلامی ارزیابی می‌کند و با کمال شجاعت آنها را مسلمان حقیقی می‌داند.

او به صراحت می‌گوید: «طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صاحبه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده‌اند، شیوه حق هدایت شمرده می‌شده است، و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه به خدای تعالی، از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می‌آوردند، مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صاحبه و سلف عمومیت داشت، ولی همین که در قرن دوم و پس از آن روی آوری به دنیا شیوع یافت و به آلودگی به دنیا مایل شدند، کسانی که روی به عبادت آورده بودند به نام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند» (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۹۶۸). در این تحلیل، جریان اصیل اسلام را در تصوف دانسته است و با اینکه قدرت در دست فقها و اهل شریعت بوده است با صراحت عقیده خود را ابراز داشته است.

به این ترتیب عرفان و تصوف را جوهره اصلی دین و پیام الهی می‌داند که نخستین گروندگان به اسلام با داشتن چنین شیوه‌ای توجه خالصانه به خدا داشتند، اما به تدریج دنیا طلبان چنان اکثریت یافتند که این اقلیت مجبور شدند از جامعه دوری گزینند. این گروه که به تدریج اندک شدند از نظر ابن خلدون دانشی را ایجاد کردند که آن را از «علوم شرعی جدید در ملت اسلام» می‌داند و سه ویژگی اصلی برای درک و دریافت‌های آنها ذکر می‌کند. «دل»، «حال»، و «اراده» که همین سه عنصر در معرفت‌شناسی عرفانی جایگاه مرکزی خود را حفظ می‌کنند و در قرون بعدی از ویژگی‌های اساسی عرفان شمرده می‌شوند. این دیدگاه او نشان می‌دهد که به طور عمیق با عرفان و تصوف آشنایی داشته است. چرا که معرفت‌شناسی عرفانی بر اساس معرفت قلبی و چشم و دل است و این شناخت کشف شهودی اساس و مرکز عرفان در بخش نظری و عملی به شمار می‌آید.

معرفت‌شناسی عرفان

شناخت و معرفت برای انسان چگونه بدست می‌آید و چه سرچشمه‌هایی دارد؟ از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفی این است. ادراک در چه اقسامی قابل تقسیم است و از موضوع‌های مورد توجه فلاسفه است. از نظر ابن خلدون ادراک و معرفت انسان دو گونه است، یکی از طریق دانش‌های متعارف که مقصود علم حصولی است که از طریق آموزش برای انسان حاصل می‌شود و دیگری علم حضوری که در آن عصر این تقسیم بندی وجود نداشته است، اما

ابن خلدون با ذکاوت خاصی آن را بیان نموده است و عرفان را از نوع احوال قلبی و دریافت‌های باطنی و درونی قرار داده است.

در این باره می‌گوید: «ادراک بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانش‌ها و معارف، همچون: یقین و گمان و شک و وهم. و دیگری ادراکی برای احوال عادی که به عهده اوست، مانند: شاد و اندوه و دل‌تنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها. بنابراین روان خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراک‌ها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود... شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است، ناچار و خواه و ناخواه بدنبال هر مجاهدتی برای او حالی «وجد» دست می‌دهد که نتیجه آن مجاهدت است» (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۹۷۰).

این معرفت‌شناسی ابن خلدون یکی از نمونه‌های تلاش فکری دانشمندان مسلمان، برای شناسایی معرفت و انواع آن است. اپیستمولوژی و نظریه‌های معرفت از یونان باستان با طرفداران معرفت در مقابل شکاکان که امکانی برای شناخت قائل نبودند، آغاز می‌شود و در فلسفه‌های شرق و غرب به انواع مختلفی درباره آن بحث شده است و اغلب چستی و چگونگی پیدایش معرفت و ابزارهای آن و حتی اعتبار و ارزش آن را مطالعه کرده‌اند (ر.ک: گری لینگ، ص ۸؛ هاملین، ص ۱۴). در فلسفه اسلامی، علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند و معرفت را نوعی انکشاف دانسته‌اند و بر اساس قوای ادراکی انسان که حسی و عقلی و قلبی را در بر می‌گرفته است، به تقسیم‌بندی آن پرداخته‌اند. اما ابن خلدون همانطور که ملاحظه گردید از دیدگاه فلسفه عرفان به ادراک و معرفت نگریسته است و تقسیم‌بندی جدید ارائه می‌دهد.

از نظر ابن خلدون علم دین دو بخش دارد: یکی آنچه فقیهان دنبال می‌کنند و دیگری آنچه عارفان و صوفیان در پی آن هستند و به بیان دیگر علم دین و احکام الهی را دارای ظاهری می‌داند که فقیهان در پی کشف آن رفته‌اند و باطن و محتوایی دارد که عارفان به سراغ آن رفته‌اند. این دیدگاه را با بیان زیر می‌گوید:

علم شریعت به دو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی دهندگان است که عبارت است از احکام عمومی درباره عبادات و عادات و معاملات و گونه دیگر اختصاص به گروه صوفیان که درباره مسائل زیر است:

چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس، درباره آن و گفتگو در خصوص ذوق‌ها و وجدهایی که در این راه به دست می‌آید. و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی به ذوق برتر نائل

آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است» (ابن خلدون، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۹۷۲). به این ترتیب، کتاب‌های دینی را به دو دسته تقسیم می‌کند آنچه درباره فقه، اصول، کلام، تفسیر و مانند آن نوشته شده است و آنچه عارفان درباره پرهیزکاری و سلوک و آداب طریقت گفته‌اند و کتاب‌های ابوالقاسم قشیری، شهاب الدین سهروردی و حارث محاسبی را به عنوان نمونه ذکر می‌کند و درباره محمد غزالی می‌گوید کتاب *احیاء العلوم* او دو بخش دارد و همه آن مطالب را در خود گرد آورده است.

ویژگی‌های دریافت‌های عرفانی

معرفت یا دریافت‌های انسان را اغلب به حسی و عقلی و قلبی تقسیم می‌کنند که علوم تجربی، فلسفه و عرفان زائیده این سه نیروی انسان است. عارفان برترین نوع شناخت و دریافت‌های انسانی را معرفت قلبی و ذوقی و شهودی می‌دانند و رؤیت حق را با دیده دل امکان پذیر. می‌خوانند معرفت حسی را دانشمندان علوم تجربی سر لوحه کار خود قرار داده‌اند و معرفت عقلی را فلاسفه و متکلمان دنبال می‌کنند، اما برای اثبات وجود خدا و امور ماورای طبیعت در حوزه هستی‌شناسی و برای شناخت درون انسان و تواناهای روحی او در حوزه انسان‌شناسی و حتی در حوزه‌های دیگر دریافت‌های حسی و عقلی کارآیی لازم را ندارند. البته نتایج بسیار مفیدی را در اختیار انسان قرار می‌دهند اما تا محدوده خاصی به پیش می‌روند. اما عرفان از آنجا که چشم دل را می‌گشاید این امکان را دارد که معرفت حضوری و بی واسطه را به انسان بچشاند که در شناخت انسان و آگاهی به ابعادی چون عشق در وجود انسان و در قرب الی الله و شناخت مراتب بالاتر هستی تنها می‌توان از عرفان انتظار همراهی داشت. اما دست‌یابی به چنین ادراکی را با صفای باطن و زدودن حجاب‌های نفسانی ارزیابی می‌کنند و این کار نیازمند به تصفیه دل از طریق مراقبه و ریاضت‌های خاصی است که اغلب به آن سلوک گویند و هر طریقت عرفانی خاص، شیوه‌ای برای سلوک پیشنهاد می‌دهد و عقیده دارد که با آن شیوه زودتر می‌توان به نتیجه رسید.

با تقسیم علوم دینی به دو بخش به معرفتی و ویژگی‌های دریافت‌ها و ارداک‌های عرفانی می‌پردازد و اساس نظریه او بر اساس «کشف شهود» استوار است و عرفان را علم کشف حجاب‌های باطنی می‌داند. در ادامه عقیده دارد: «به دنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست می‌دهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حس به ادراک هیچ یک از آن اطلاعات نائل نمی‌شوند. و روح هم از همان عوالم

است. و سبب کشف مزبور این است که هرگاه روح از حس ظاهر به ادراک باطن بازگردد، احوال حس ضعیف می‌شود و احوال روح قوت می‌یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر می‌شود و رشد و نمو تازه‌ای به دست می‌آورد و ذکر، مرید را برای حالت یاری می‌دهد، چه این ذکر، برای نمو روح به منزله غذاست و از این رو پیوسته نمو می‌کند و فزونی می‌یابد تا به مرحله شهود می‌رسد و پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس بر افکنده می‌شود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می‌شود و آن ادراک است و در این هنگام برای او مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی و تقرب ذات او در تحقق حقیقت آن از افق فرشتگان پیش می‌آید» (همان، ص ۹۷۳).

این کشف و شهود و در نزد همه شاخه‌های عرفان در جهان قابل مشاهده است و هر کسی که به سلوک معنوی پردازد و ریاضت‌های خاصی را دنبال نماید، برای او دریافت‌هایی حاصل می‌شود که برخی از آن با نام چشم سوم یاد می‌کنند و گروهی آن را حس ششم و مانند آن می‌نامند. این تلاش برای پاکی درون گویی نوعی دانش به انسان می‌دهد که معرفت خاصی را در بر دارد و ابن خلدون هم می‌گوید: «این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می‌دهد و آن وقت از حقایق علم وجود، مسائلی درک می‌کنند که دیگران از درک آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی می‌برند و به یاری همت‌ها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی، تصرف می‌کنند و این موجودات مطیع و مسخر اراده ایشان می‌شوند» (همان، ص ۹۷۳). البته تذکر می‌دهد که آنها به این قدرت‌ها اعتنایی ندارند و هدف از تزکیه برای آنها رسیدن به چنین قدرت‌هایی نیست و از آن استفاده هم نمی‌کنند. اغلب به آن کرامت می‌گویند که مدعیان آن نادر هستند و اغلب مریدان داستان‌هایی از روی علاقه به پیران خود نسبت داده‌اند و خود آن‌ها ادعایی نداشته‌اند.

وحدت وجود در بیان ابن خلدون

یکی از کاوش‌های عرفانی ابن خلدون، در واکاوی فلسفه عرفان، تحقیق درباره وحدت اطلاق حق و ارتباط آن با کثرات از دیدگاه عرفان و تصوف است که به نام نظریه وحدت وجود شهرت دارد و شرح و تفصیل آن با بیان‌های متعددی در گفتار عارفان و شارحان آمده است. در اینجا دیدگاه و بیان ابن خلدون از این نظریه جالب توجه است. می‌گوید: «متصوفه متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است، خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا

به معنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدائی وجود ندارد... گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده‌اند، معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است» (همان، ص ۹۷۷).

پس از شرح گفته‌های عارفان و صوفیان عقیده آنها را به نوعی تفسیر می‌کند که آنچه درباره حلول می‌گویند مورد قبول عارفان نیست، اما شرح ویژه‌ای دارد، می‌گوید: «شرح آن گفته‌های متصوفه به دو گونه آمده است: نخست آنکه ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور متحد می‌باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات به منزله تکیه‌گاه محدثات است. دوم: نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است... این عقیده‌ای است که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت‌آورتر است» (همان، ص ۹۸۱). همه کثرت‌ها را زاییده ذهن انسان می‌دانند و هستی را دارای وحدت می‌انگارند.

ابن خلدون یکی از بیان‌های متصوفه را حلولی می‌داند و عقیده آنها را به شیعیان اسماعیلی نزدیک می‌خواند، در حالی که اکثریت عارفان در آثار خود به انتقاد از دیدگاه حلولی پرداخته‌اند. اما به دلیل اینکه مخالفان آنها در آن عصر آثاری برای مقابله با دیدگاه عارفان نوشته بودند، ابن خلدون با مطالعه آنها به اظهار نظریه پرداخته است و به خود گفته‌های عارفان استناد نکرده است. به گفته چند مخالف رجوع کرده است. حقیقت این است که درک نظریه وحدت وجود نیاز به اندکی عروج از معرفت حسی و عقلی دارد و عارفان خود اعتراف کرده‌اند که بیان آن قدری دشوار است. اما تنها نظریه‌ای که می‌تواند به رابطه خدا و هستی پاسخ‌گویی کند، همین وحدت وجود است؛ یعنی تفسیر توحید بدون این نظریه امکان‌پذیر نیست چرا که تفکیک خدا از عالم هستی به نوعی ثنویت می‌انجامد و با آیات قرآنی هم منافات دارد. خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است و به هر طرف رو کنی او را خواهی دید. اول و آخر و مظاهر و باطن هستی است و بیان‌های دیگری که در کتاب‌های آسمانی آمده است، به هیچ وجه با نظریه‌ای غیر از وحدت وجود قابل تطبیق نیست. اگر خدا را آفریدگاری بیرون از هستی فرض کنند با آیات منافات دارد و ثنویت خواهد بود. پس عارفان دقیق می‌گویند که چیزی غیر از حق موجود نیست، حق و مظاهر آن موجود هستند.

با اینکه ابن خلدون با وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی آشنایی داشته است، اما دیدگاه اختصاصی خود را بیان می‌نماید و با نگاهی انتقادی به این نظریه می‌نگرد. البته این نظریه از ابتدا مخالفان و موافقانی داشته است که هر یک دیدگاه خود را شرح داده و نظر مخالفان را پذیرفته‌اند، اما ابن خلدون در این موضوع ابتکار دارد و در جایگاه مخالف یا موافق نمی‌ایستد و چون فیلسوفی که در فلسفه عرفان وارد شده باشد و نگاه بیرونی به عرفان را درک کرده باشد به بیان مطلب می‌پردازد که تا آن عصر سابقه نداشته است. در عین حال بزرگترین انتقادی که در فلسفه عرفان به نظریه وحدت وجود شده است و آن حلول و اتحاد است، آگاهی داشته و بیان نموده است، اگر چه عارفان چنین تهمتی را هرگز نپذیرفته و نظریه خود را وحدت حقیقی اطلاقی خوانده‌اند که شامل وحدت حلولی و اتحادی نمی‌شود.

نتیجه

از مطالعه نوشته‌های عرفانی ابن خلدون دریافت می‌شود که او در مقام یک فیلسوف به حوزه فلسفه عرفان وارد شده است و با نگاه بیرونی به عرفان، اندیشه‌های جامعی را بیان کرده است و او را نه می‌توان صوفی و عارفی خالص دانست و نه می‌توان او را از مخالفان عرفان و تصوف به شمار آورد. او در مقام یک صاحب‌نظر به تحلیل این پدیده می‌پردازد و تلاش دارد بی‌طرفانه تحلیلی که متناسب با عقل باشد از عرفان ارائه بدهد. در همین خصوص از پیدایش عرفان آغاز می‌کند و با دوری از عقاید افراطی، دیدگاهی معتدل در این باره ابراز می‌دارد و سپس به معرفت‌شناسی عرفانی توجه می‌کند و نظریه کشف و شهود را در انواع معرفت می‌پذیرد و عرفان را بهره‌مند از چنین دریافتی می‌داند که با تصفیة درون و پاکی ضمیر به دست می‌آید و سپس به مهم‌ترین بحث در عرفان نظری که توحید و نظریه وحدت وجود عارفانه وارد می‌گردد و در این بحث نیز با نگاهی بیرونی جنبه‌های مختلف موضوع را در نظر می‌گیرد و به اظهار نظر می‌پردازد از مجموع این دیدگاه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که ابن خلدون نخستین شخصیتی است که فلسفه عرفان را درک کرده است و بر اساس آن به نظریه پردازی پرداخته است.

جالب این است که ابن خلدون در بسیاری از علوم انسانی پیش از عصر و دوره خودش به مباحثی پرداخته است که در قرن‌های بعد مورد توجه بشریت قرار گرفته است. لازم است پژوهشی جداگانه درباره دلایل چنین گشایش فکری عظیمی که برای او پیدا شده است انجام گیرد. اغلب این ابتکارها را می‌توان در حوزه انسان‌شناسی دانست که شاید یکی از دلایل آن

همین باشد که ابن خلدون روش‌شناسی می‌دانسته است و به موضوعات با روش خاص خود وارد می‌شده، به همین دلیل به نتایج جالبی می‌رسیده است که قرن‌ها بعد از او با حیرت به گفته‌هایش نگریسته‌اند. در همین موضوع فلسفه عرفان به راحتی می‌توان به این شیوه و روش خاص او را تشخیص داد که به نگاه بیرونی و دیدگاهی بی‌طرف و محققانه به مطلب می‌پردازد. در حالی که دیگران با موضوع گیری خاص و با تعصب و نتیجه‌گیری‌هایی که از پیش تعیین شده به سراغ مباحث رفته‌اند اغلب ناکام مانده‌اند و به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین رمزهای موفقیت ابن خلدون را باید درک موضوعی به نام تعصب دانست که در اغلب نظریه‌های خود از آن بهره گرفته و همواره به موفقیت رسیده است.

منابع

- ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۶ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمه*، تحقیق علی عبدالوالحد وافی، قاهره، دارالکتاب، ۱۹۶۸.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، *شفا السائل و تهذیب المسائل*، بیروت، لبنان، دارالفکر المعاصر، ۱۹۹۶.
- ابن بطوطه، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خانه کتاب، ۱۳۶۱.
- اتو، رودلف، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
- بعلی، فؤاد، *جامعه، دولت و شهر نشینی*، تفکر جامعه شناختی ابن خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- ژوزف کوک، *مسلمانان آفریقا*، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، رضوی، ۱۳۷۳.
- جیمز، ویلیام، *تنوع تجزیه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت، ۱۳۶۷.
- نفیسی، سعید، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران، فروغی، ۱۳۷۷.
- فضلی، علی، *فلسفه عرفان (ماهیت و مؤلفه‌ها)*، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۴.
- فناپی، اشکوری، محمد، «فلسفه عرفان عملی»، *فصلنامه اسراء*، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۹۰.
- گلدزیهر، ایگناس، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- صمدی، محسن، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، مترجم مجید مسعودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

نصار، ناصیف، اندیشه واقع‌گرایی ابن‌خلدون، مترجم یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.

یثربی، یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
وکیلی، هادی، فلسفه عرفان و فلسفه‌های مضاف، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

گری لینگ، ای.سی، معرفت‌شناسی، نگرش‌های نوین در فلسفه، ترجمه یوسف دانشور، قم، نظر طه، ۱۳۸۳.

هاملین دیوید، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

Sheikh, m. Saeed, *Islamic Philosophy*, The Octagon Press, 1982.

Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge, 2003.

Shehadi, Fadlou, *Theism, Mysicism and Scientific History in Ibn Khaldun*, in *Islamic Theolog and philosophy*, New york Press, 1984.

Rosenthal, Erwin I, J, *Political Thught in Medivial Islam: an Interoductory Outline*, Cambridge University Press, 1958.

Al. Azmeh, Aziz, *Ibn Khjaldun: An Essay in Reinterpretation*, Central European University Press, 2003.

Philosophy of Mysticism from Ibn Khaldun's Perspective

AliAkbar Afrasiabpour *
Hosein Arian **

Abstract

Ibn Khaldun (732-808 A.H.), as the founder of civil engineering, is often known as a philosopher of history, sociologist and civilizational scientist; however, his research is extended to many fields of knowledge of his era with valuable outcomes one of which is the philosophy of mysticism, which has not yet received due research attention. In this article, his specific point of view in this field is analyzed; the issues dealt with are originality, epistemology and mystical perceptions, and the unity of existence from the standpoint of his specific mystic philosophy with a special analytic focus on his major views on these issues. The purpose of this descriptive study is to understand Ibn Khaldun's sympathy with mysticism adopting a library research method with

* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Shahid Rajaee University of Education, Tehran, Iran.

test@sru.ac.ir

** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Arts, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran.

arian.amir@iauz.ac.ir

reference to his major works. The results clearly show that Ibn Khaldun, though not a formal mystic, had a great tendency towards mysticism.

Keywords: *Philosophy of Mysticism, Discovery and Intuition, Epistemology, Authenticity of Mysticism, Unity of Existence.*