

Illuminative, Ishraqi, Ibn Sina and Avicennian Shaykh Ishraq: The effects Bu 'Ali's Treatise Hayy Ibn Yaqzan on Suhrawardi's Mysterious Treatises

Irfan Gholami Golbaghi

Phd student, University of Tehran

(egholamigolbaghi@gmail.com)

Nadia Maftooni

Associate professor

(nadia.maftouni@ut.ac.ir)

Abstract

Prepatetic philosophy and illuminative philosophy and the relationship between the two have always been of interest to Islamic and even non-Islamic philosophers. Accordingly, it seems necessary to pay special attention to Ibn Sina's mysterious messages, which are the source of his mystical and illuminative opinions. This attention becomes more necessary when its effects are well revealed in *Ishraqi* Philosophy of Suhrawardi. Many commonalities can be found in the writings of these two great philosophers, among them the tone, the language of allegory, the mysteriousness of expression and the intertextual approach of the Quran. As a result, contrary to some people who introduce Avicenna as having only a solid philosophy and devoid of Seleucid and mystical thoughts, we will find that Avicenna paid attention to mysticism and mystical experiences before Shaykh Ishraq, and Avicenna's treatise Hayy ibn Yaqzan was the beginning of Suhrawardi's mystical writings. This point proves that Avicenna was not a mere prepatetic philosopher, but his works were the beginning of mysticism's entry into the valley of philosophy.

Keywords: Ibn Sina, Eastern Wisdom, Suhrawardi, Allegorical Treatises.



ابن سينا الإشراقي و الشيخ الإشراق المشائي، تأثير رسالة حي بن يقظان لابن سينا علي رسائل سهروردي الرمزية

عرفان غلامي كلباغي^١

ناديا مفتوني^٢

لقد كانت الحكمتان الإشراقية والمشائية والعلاقة بينهما محط اهتمام الفلاسفة حتي في خارج العالم الإسلامي. وعلى هذا الأساس يبدو أن القراءة و تسليط الضوء على رسائل ابن سينا الرمزية أمراً ضرورياً وهذا الاهتمام يبدو ضرورياً أكثر عندما يتبين تأثيرها على الحكمة الإشراقية للسهروردي، فيمكن إيجاد مشتركات كثيرة بين الفيلسوفين منها: لحن الكلام، لسان التمثيل، الرمزية، طريقة البيان و اتخاذ منهج التناص في الرجوع إلى القرآن. فالنتيجة أنه خلافاً لمن يقدم مدرسة ابن سينا كفلسفة جافة و عارية عن اي فكر عرفاني، نجدتها مهتمة في العرفان والتجارب العرفانية حتى قبل الشيخ الإشراقي، ورسالته حي بن يقظان كانت بداية لمؤلفات سهروردي الرمزية. وهذا يثبت أن ابن سينا لم يكن فيلسوفاً مشائياً بحتاً بل اعماله بداية للدخول إلى العرفان.

مفاتيح البحث: ابن سينا، الحكمة المشرقية، سهروري، الرسائل التمثيلية.

١. طالب دكتوراه في جامعة طهران (egholamigolbaghi@gmail.com).

٢. استاذ مشارك و عضو هيئة التدريس في كلية الفلسفة والكلام الاسلامي في جامعة طهران

(nadia.maftouni@ut.ac.ir)



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، مهر ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۷

ابن سینای اشراقی و شیخ اشراق سینوی: تأثیرات رساله حی بن یقظان بوعلی بر رساله‌های رمزی سهروردی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰

عرفان غلامی گلباغی *

نادیا مفتونی **

حکمت مشاء و حکمت اشراق و نسبت میان این دو همواره مورد توجه فیلسوفان اسلامی حتی غیراسلامی بوده است. بر همین اساس توجه ویژه به رسایل رمزآلود ابن سینا که منشأ نظرات عرفانی و اشراقی اوست، لازم به نظر می‌رسد. این توجه زمانی بیشتر ضروری می‌نماید که تأثیرات آن در حکمت اشراق سهروردی به خوبی آشکار می‌گردد. اشتراکات فراوانی را می‌توان در تألیفات این دو فیلسوف بزرگ یافت که از جمله آنها لحن، زبان تمثیل، رمزآلود بودن بیان و رهیافت بینامتنی قرآن است. در نتیجه بر خلاف عده‌ای که ابن سینا را صرفاً واجد فلسفه‌ای خشک و عاری از تفکرات سلوکی و عرفانی معرفی می‌کنند، خواهیم یافت که ابن سینا پیش از شیخ اشراق، به عرفان و تجربیات عرفانی توجه داشته و رساله حی بن یقظان ابن سینا سر آغاز نگارش تألیفات رمزآلود سهروردی بوده است. همین نکته اثبات می‌کند ابن سینا فیلسوفی صرفاً مشائی نبوده، بلکه آثار او سرآغاز ورود عرفان به وادی فلسفه بوده است.

واژه‌های کلیدی: ابن سینا، حکمت مشرقی، سهروردی، رساله‌های تمثیلی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (egholamigolbaghi@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

(nadia.maftouni@ut.ac.ir).



مقدمه

عمده نظری که در باب ابن سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، وجود دارد این است که وی صاحب یک مکتب صرفاً عقلی و خالی از عرفان و سیر و سلوک عرفانی است تا اینکه این خلأ در حکمت اشراق سهروردی جبران می‌گردد و او با آمیختن شهود و سیر و سلوک از فلسفه محض عقلی فاصله می‌گیرد؛ در حالی که به گفته سید حسین نصر تأمل در آثار این دو فیلسوف نشان از آمیختگی عقل و شهود دارد (نصر، ۱۳۸۹: ۱/۴۲۹). می‌توان گفت ابن سینا تلاش‌هایی برای ظهور یک فلسفه جدید تحت عنوان حکمت مشرقیه یا متعالیه نموده است؛ تا جایی که برخی اندیشمندان، حکمت اشراق سهروردی را تکامل یافته همین دیدگاه معرفی کرده‌اند و معتقدند کتاب حکمت مشرقیه ابن سینا نوعی حکمت اشراقی با رنگ استدلالی - شهودی است (کربن، ۱۳۸۷: ۹۵). رسائل رمزی ابن سینا مشحون از این امر است که او علاوه بر حکمت استدلالی، به بحث ذوق و سلوک نیز توجه داشته است و رساله‌های شیخ اشراق را می‌توان در امتداد همین مباحث دانست؛ چه اینکه سهروردی در مباحث مختلفی از سبک و شیوه ابن سینا بهره می‌گیرد. ابن سینا معتقد است نباید برای هدایت مردم وارد مباحث فلسفی شد، چراکه ایشان از آن کوچک‌ترین تصویری ندارند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵)؛ بلکه باید به کمک تشبیه و تمثیل به هدایت مردم اقدام کرد (همو، ۱۳۸۵: ۳۸۴). لذا ابن سینا با اینکه یکی از متبحرترین فیلسوفان در بیان مطالب دقیق فلسفی و عقلانی است، به نگارش رسائل خود به صورت تمثیل اهتمام داشته و سهروردی نیز همین سبک را دنبال کرده است.

در نوشتار حاضر در صدد بیان این شباهت‌ها هستیم تا به نوعی ابن سینا را پایه‌گذار حکمت مشرقی معرفی کنیم و از لزوم توجه به سیر و سلوک در فلسفه که ابن سینا یکی از آغازکنندگان این مسلک است، پرده‌برداری نماییم؛ چه اینکه این تلاش ابن سینا در فیلسوفان بعدی به اوج خود رسید و شیخ اشراق در این جهت تلاش فراوانی کرد. به بیان دیگر این سبک از نوشتار پاسخی به نحوه سلوک باطنی و قدم‌نهادن در مسیر استکمال نفس ناطقه است که خود ابن سینا رسیدن به آن را سعادت حقیقی معرفی می‌کند که این امر تنها با سلوک و ریاضت و خروج از حجاب ماده حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۵)؛ به‌ویژه آنکه سه رساله عرفانی او در طول یکدیگرند و هدف آنها بیان راه تکامل سالک است تا به نهایت پختگی و عرفان برسد

و از تمامی تعلقات رهایی یابد و به اصل خویش بازگردد (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۸۷). سهروردی نیز از لزوم این تجرد سخن رانده است: «حکیم متأله انسانی را گویند که بدنش همانند پیراهنی بشود که هر زمان اراده کند، آن را برکند و یا بر تن نماید و بر خلع بدن و صعود به عالم نور قادر باشد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۵۰۳). سهروردی از جمله ثمرات این تجرد را در پرتونامه این گونه معرفی می‌کند: «همین که اشتغالات از بین رود، کسی که صاحب کمال است، از مشاهده واجب‌الوجود لذتی بی‌انتهای می‌یابد و عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود» (همان: ۳/ ۷۰). شیخ اشراق با علم به وجود حکمت مشرقی شیخ‌الرئیس و ذوق عرفانی او در ابتدای رساله قصه الغریبه الغریبه، با صراحت بیان کرده که هدف این رساله پیگیری آن چیزی است که ابن سینا در رساله حی بن یقظان بیان داشته است (همان: ۲/ ۲۷۶) و همین امر انسان را به وادی نور می‌کشاند؛ چه اینکه شیخ اشراق نیز معتقد است فلسفه‌اش از راه صرفاً فکری به دست نیامده است: «و لم یحصل لی اولاً بالفکر بل کان حصوله بامر آخر» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۰). هانری کربن نیز حکمت اشراقی سهروردی را از حکمت مشرقی ابن سینا جدا نمی‌داند. از نظر او «حکمت اشراقی به هیچ وجه نه در مقابل حکمت مشرقی و نه حتی متمایز از آن است» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۳۸).

قابل ذکر است در این مقاله عمده توجه ما به رسائل عرفانی ابن سینا به خصوص حی بن یقظان و تأثیرات آن بر رسایل سهروردی است. رساله حی بن یقظان ابوعلی سینا جایگاه مهمی در جریان هنر حکمت دارد و تأثیر عمیقی بر شیخ اشراق بر جا نهاد، در آثار مختلف وی خودنمایی می‌کند. مقصود ما از هنر حکمت در این نوشتار، ظرفیت‌های هنری در قالب داستان و تمثیل است که معارف فلسفی در این قالب ریخته شده است تا بر تأثیرگذاری آن بیفزاید؛ از طرفی این قالب هنری باعث شده است هر کسی نتواند از این معارف بهره ببرد؛ به بیان دیگر این قالب سبب شده است معارف عمیق فلسفی با زبانی رمزی ارائه شود که تنها اهل آن بتوانند با آن ارتباط گیرند و پی به مطالب بلند آن ببرند. این تأثیرگذاری از لحن و ادبیات شیخ‌الرئیس گرفته تا دیدگاه‌های فلسفی او را شامل می‌شود. تأثیرپذیری شیخ اشراق از رساله حی بن یقظان ابن سینا کاملاً مشهود است. شایسته ذکر است قصد ما ترجمه یا شرح

کلمه به کلمه و جمله به جمله رساله حی بن یقظان نیست، بلکه مقصود رهگیری تأثیرات آن در جریان هنر حکمت است. بر این اساس در برخی مطالب رساله همچون مسائل جزئی فیزیک و کیهان‌شناسی قدما توقف نخواهیم داشت.

اهمیت معرفت شهودی

ابن سینا در آثار مختلف خود لذات باطنی را عالی‌تر از لذات حسی معرفی نموده است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۲) و کمال حقیقی برای جوهر عاقل، نظیر انسان این است که حق اول در او تجلی و ظهور کند (همان: ۳۴۶). عارفان با جدایی از اشتغالات مادی به عالم قدس متصل می‌شوند که در این صورت لذتی وافر و عالی برایشان حاصل می‌شود؛ این لذات از سنخ شهود و ذوق است نه بحث و کلمات (همان: ۳۴۹). شیخ اشراق نیز عالی‌ترین نوع معرفت را معرفت شهودی می‌داند. گفتنی است مقصود از شهود مواجهه مستقیم و بدون واسطه است که نوعی آگاهی درونی است و با عناوینی همچون کشف، تجربه‌های عرفانی، ذوقی و واردات قلبی تعبیر می‌شود که رایج‌ترین تعریف در عرفان همان کشف و شهود است (فناهی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۳۹). قیصری نیز در شرح فصوص الحکم آن را این‌گونه تعریف می‌کند: المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب (قیصری، بی‌تا: ۲۴۵). چنین شخصی در نگاه ابن سینا عارف نامیده می‌شود؛ چرا که به قدس جبروت اتصال پیدا کرده، دائماً تحت اشراقات نور حق متعال قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۶). همین دید که در رسائل عرفانی ابن سینا دنبال می‌شود سبب می‌شود او را رهبر جریان به نام حکمت مشرقی بدانیم که بعدها توسط سهروردی پیگیری شد. در واقع شیخ اشراق به جهت آشنایی به تفکرات مشائی نظیر شیخ الرئیس و تفکرات عرفانی همانند رساله‌های عرفانی شیخ الرئیس و آنچه در سنت عرفانی مطرح است، مفهوم اشراقی را در تفکرات فلسفی خود خلق نموده است (هاشمی اردکانی و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۶۲). البته قابل ذکر است مفهوم اشراق نزد سهروردی با آنچه حکمت مشرقی نزد ابن سینا شناخته می‌شود، قرابت بسیاری دارد

که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. بنابراین هم ابن سینا و هم سهرودی به دنبال شناخت شهودی حق تعالی می‌باشند؛ چه اینکه در عرفان اسلامی در پی آن می‌باشند (یثربی، ۱۳۷۹: ۹۸). این شناخت شهودی در رسائل سهرودی به خوبی بیان شده است؛ به گونه‌ای که در هر رساله، مرحله‌ای از حیات روحی و تجربیات درونی سالک کوی حق، آشکار شده و از دسته‌ای از رموز، پرده برداشته شده است (نصر، ۱۳۸۲: ۹۱).

بررسی رساله *حی بن یقظان ابن سینا و تأثیرات آن بر سهرودی*

داستان‌های به‌جامانده از سهرودی هم به لحاظ مؤلفه‌های صوری و شکلی و هم از حیث مؤلفه‌های محتوایی و مفهومی، متأثر از شیخ‌الرئیس است. مراد از مؤلفه صوری یا شکلی یا فرمی، قالب داستان‌پردازی است که سهرودی برای بیان مسائل پیچیده معقول و فلسفی و نیز عرفانی برگزیده است. شیخ اشراق راه ابن سینا را ادامه می‌دهد و تأثیرپذیری وی از ابن سینا بسیار روشن است؛ به طوری که برخی تعریف‌های او از مقالات و مدارج عرفانی با تعاریف ابن سینا یکسان است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۵-۸). مقصود از مؤلفه‌های محتوایی همان چیزی است که خود سهرودی بدان تصریح کرده است مبنی بر اینکه مثلاً رساله غربت غربیه را در ادامه حی بن یقظان و برای تکمیل آن نگاشته است؛ به خصوص شیخ اشراق معتقد است در غربت غربیه به دنبال بحث از «طامه کبری» است که ابن سینا به صورت خیلی گذرا در حی بن یقظان بدان پرداخته است (سهرودی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۰). در ادامه به طور تفصیلی بر این تأثیرگذاری‌ها متمرکز خواهیم بود.

جمالات آغازین رساله حی بن یقظان ابن سینا بدین ترتیب است:

بسم الله الرحمن الرحيم و ما توفیقی إلا بالله و إليه أنیب و بعد فإن
إصرارکم معشر إخوانی علی اقتضاء شرح قصة حی بن یقظان هزم لجاجی
فی الامتناع و حل عقد عزمی فی المماطلة و الدفاع فانقدت لمساعدتکم و
بالله التوفیق (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۲).

ابن سینا پس از تبحر در حکمت بحثی و فلسفه مشائی، به سلوک باطنی نیز توجه نمود؛ چه اینکه در رسائل کوتاه و رمزی خود و همچنین نمط‌های پایانی اشارات و تنبیهات به این

امر پرداخته است. ابن سینا در آغاز رساله حی بن یقظان که از لزوم سلوک برای انسان سخن می‌گوید، بیان می‌کند که این کلمات را در پی اصرار و درخواست برخی از برادران خود نگاشته است. همین سبک در رساله‌های شیخ اشراق به وضوح دیده می‌شود. شیخ اشراق نیز پس از تسلط بر حکمت مشاء، به سلوک عرفانی رو آورده، از شیوه بوعلی سینا در نگارش رسائل رمزی - عرفانی تبعیت می‌کند؛ چه اینکه به صراحت بیان می‌کند رساله غربت غریبه را در تکمیل رساله حی بن یقظان ابن سینا نگاشته است. این تبعیت در انتخاب کلمات نیز دیده می‌شود. سهروردی در دیباچه حکمة الاشراق تأکید می‌کند به تمنای برادران گرامی و اصرار ایشان و درخواست‌های کمک، پاسخ مثبت داده و به نگاشتن اقدام نموده است. شیخ اشراق در آغاز حکمة الاشراق چنین می‌گوید:

و بعد، اعلموا اخوانی ان کثرة اقتراحکم فی تحریر حکمة الاشراق او هنت عزمی فی الامتناع و ازالتم میلی الی الاضراب عن الاسعاف، و لولا حق لزوم و کلمة سبقت و امر ورد من محل یفضی عصیانه الی الخروج عن السبیل، لما کان لی داعیة الاقدام علی اظهاره؛ فان فیہ من الصعوبة ما تعلمون. و ما زلتم یا معشر صحبی - وفقکم الله لما یحب و یرضی - تلتمسون منی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فیہ ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۹/۲).

در طول تاریخ فلسفه اسلامی عبارت حکمت مشرقی نخستین بار توسط ابن سینا مطرح گردید که می‌توان آن را نوعی جهش در فلسفه او دانست که در پی آن حکمت بحثی به سمت حکمت ذوقی ترقی یافت. اما مفهوم حکمت مشرقی بوعلی سینا مفهومی مبهم و مورد اختلاف است. ابن سینا در تاریخ فلسفه بیشتر به عنوان یک فیلسوف مشایی شناخته شده است و این نگرش به ابن سینا آن قدر جدی است که برخی پژوهشگران مزیت پرداختن به اندیشه ابن سینا را در این می‌بینند که او یک فیلسوف مشایی است و کمتر تحت تأثیر کلام و عرفان قرار گرفته است (یثرب، ۱۳۸۳: ۴۹). اما می‌توان گفت ابن سینا تلاش‌هایی برای ظهور یک فلسفه جدید تحت عنوان حکمت مشرقیه یا متعالیه نموده است؛ تا جایی که برخی اندیشمندان، حکمت اشراق سهروردی را تکامل یافته همین دیدگاه معرفی کرده، و معتقدند کتاب حکمت مشرقیه ابن سینا نوعی حکمت اشراقی با رنگ استدلالی - شهودی است (کربن، ۱۳۸۷: ۹۵).

پیروی از ادبیات ابن سینا در سایر آثار شیخ اشراق نیز دیده می‌شود. سهروردی رساله لغت موران را نیز با همین ادبیات شروع می‌کند:

یکی از جمله عزیزان که رعایت جانب او برین ضعیف متوجه بود، التماس کرد کلمه‌ای چند در نهج سلوک اسعاف کرده آمد به شرط آنکه از نااهل دریغ دارد ان شاء الله. آن را لغت موران نام نهادیم و بالله التوفیق (همان: ۲۹۴/۳).

علاوه بر اینها می‌توان به دیباچه رساله الابراج یا کلمات ذوقیه نیز اشاره کرد: «هذه کلمات ذوقية و نکات شوقية کتبت بالتماس بعض اخواننا، اخوان التجريد» (همان: ۴۶۱/۳).

مشابه همین جمله شیخ اشراق در رساله حی بن یقظان آمده است که این رساله به خاطر درخواست برخی برادران نگاشته شده که طالب تجرید و علوم مربوط به آن می‌باشند.

این فقرات نشان می‌دهد در بین حکما و عرفای بزرگ مرسوم بوده است که عنوان کردن مباحث مربوط به سلوک و عرفان عملی را منوط به خواهش و طلب افراد نموده‌اند؛ به‌گونه‌ای که تا ابراز تمایل و عشق‌ورزی سالکان برای دریافت اسرار و حقایق سلوک نباشد، آنها نیز سخنی از این مباحث به میان نمی‌آوردند و اصرار فراوان باعث می‌شده لب‌گشوده یا دست به قلم برده، نکاتی را مرقوم بدارند؛ بر خلاف مباحث رسمی و درسی که تألیفات آنان مشروط به درخواست دیگران نبوده و خود آنها مباحث علمی را بیان می‌کرده یا به نگارش درمی‌آوردند. اما شروع داستان چنین است که قهرمان قصه با شیخی به نام حی بن یقظان برخورد می‌کند:

إنه قد تسرت لي حين مقامي ببلاذی، برزة، برفقانی إلى بعض المتزهات المكتتفة لتلك البقعة، فبینا نحن نتطاول إذ عنّ لنا شیخ بهی قد أوغل فی السن و أخت علیه السنون و هو فی طراءة العز لم یهن منه عظم و لاتضعضع له رکن و ما علیه من المشیب إلا رواء من یشیب- فنزعت إلى مخاطبته و انبعثت من ذات نفسی لمداخلته و مجاورته، فملت برفقانی إليه فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية و السلام و افتر عن لهجة مقبولة و تنازعنا الحدیث حتی أفضی بنا إلى مسائلته عن كنه أحواله و استعلامه سنه و صناعته بل اسمه و نسبه و بلده فقال أما اسمی و نسبی فحی بن یقظان و أما بلدی فمدینة بیت المقدس و أما حرفتی فالسیاحة فی أقطار العوالم حتی أحطت بها خبرا (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۲).

سالک کوی حق که تصمیم بر تجرید و گذر از عالم طبیعت و اتصال به ملکوت گرفته است، نماد انسانی است که هنگام اقامت در وطنش که نماد بدن و قوای جسمانی اوست، در مقطعی بیدار می‌شود؛ به این معنا که به امور غیرمادی و حیات غیرجسمانی عطف توجه می‌کند. وی زمانی که همراه با دوستانش مشغول گردش و گشت و گذار است، با پیروی خوش منظر و کهنسال مواجه می‌شود. شیخ هرچند سالخورده است، دچار تغییرات مادی و جسمی نشده و گذر زمان چهره‌اش را نفرسوده است. سالک اشتیاق دارد با شیخ گفت‌وگو کند و همراه با جمع دوستانش به او نزدیک می‌شود. البته شیخ با خوش‌رویی در سلام و تحیت پیش‌دستی می‌کند. باب گفت‌وگو باز می‌شود و در پی پرسش سالکان، پیر خود را معرفی می‌کند: نام و نسبش حی بن یقظان است، اهل بیت‌المقدس است و پیشه‌اش سیاحت در نقاط مختلف جهان و آگاهی‌یافتن از گوشه‌های عالم است.

هانری کربن مقصود ابن‌سینا از سیاحت را این‌طور تشریح نموده است: «یعنی عالم و دانا می‌باشم نسبت به همه هستی‌ها» (کربن، ۱۳۸۷: ۴۸۲). به بیان دیگر «پیر» در داستان ابن‌سینا نمادی است از حقیقتی که واجد تمام علوم و معارف می‌باشد و انسان با رؤیت او توان بهره‌گیری از علوم او را خواهد داشت. همچنین: «هم به معنای آگاهی از بواطن کتاب الهی و اسرار وحی است و هم به معنای حفاظت و نگهداری از آنهاست» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۸۰). بر اساس این عبارت نیز می‌توان گفت مقصود از «پیر» که واجد علوم مختلف می‌باشد، همان فرشته وحی است.

خصوصیات این شیخ که نماد شاخص عقل فعال و فرشته وحی است، در مواضع متعددی از رساله‌های شیخ اشراق تکرار می‌شود؛ برای نمونه در رساله فی حقیقة العشق سهروردی، هنگامی که زلیخا روی به عشق می‌آورد و از وی سؤال می‌کند: «از کجا آمدی و به کجا خواهی رفتن و ترا چه خوانند؟» عشق در پاسخش می‌گوید: «من از بیت‌المقدس، از محله روح‌آباد از درب حسن، خانه‌ای در همسایگی حزن دارم، پیشه من سیاحت است، صوفی مجردم، هر وقتی روی به طرفی آورم، هر روز به منزلی باشم و هر شب جایی مقام سازم» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۳/۲۷۴).

همان طور که مشاهده می‌شود، ابن سینا از بیت المقدس سخن می‌گوید که پیر و شیخ از اهالی آن دیار است و عیناً همین لفظ (بیت المقدس) توسط سهروردی نیز بیان می‌شود. ابن سینا از سیاحت پیشه‌بودن پیر می‌گوید و شیخ اشراق نیز پیشه وی را سیاحت معرفی می‌کند که دائم در سفر است. همین اهل سیاحت بودن، نظر کرین را که در چند سطر قبل آمد، تأیید می‌کند، مبنی بر اینکه این سفر و سیاحت نشان از آگاهی او از عوالم دارد.

همچنین در رساله فی حقیقه العشق می‌گوید: «نام موکل شهرستان جان، جاوید خرد است و او پیوسته سیّاحی کند، چنان‌که از مقام خود نجنبند» (همان: ۲۷۶).

زیبایی و جوانی و پیری توأم با هم و خوش‌برخوردی شیخ و آغاز نمودن به سلام و کلام، همگی در رساله‌های شیخ اشراق تکرار می‌شود و دقیقاً همین صفات که این پیر در عین پیری جوان است، در آثار شیخ اشراق دیده می‌شود، هر چند شیخ اشراق که در نام‌گذاری حقایق فلسفی توانی بسیار دارد، برخی الفاظ جدید برای این پیر استفاده می‌کند؛ از جمله اینکه او را «جاوید خرد» می‌نامد؛ برای مثال در فصل ششم رساله مونس العشاق آمده است:

بدان که بالای این کوشک نه اشکوب، طاقی است که آن را شهرستان جان خوانند
و او بارویی دارد از عزت و خندقی دارد از عظمت و بر دروازه آن شهرستان، پیری
جوان موکل است و نام آن پیر جاوید خرد است و او پیوسته سیّاحی کند، چنان‌که از
مقام خود نجنبند و حافظی نیک است. کتاب الهی داند؛ خواندن و فصاحتی عظیم
دارد؛ اما گنگ است و به سال دیرینه است؛ اما سال ندیده است و سخت کهن است؛
اما هنوز سستی درو راه نیافته است (همان: ۲۷۵-۲۷۶).

آواز پر جبرئیل رساله دیگری از شیخ اشراق است که در جریان آن، سالک از بند زنان و اطفال رها می‌شود که زنان می‌توانند نماد امهات اربعه یعنی عناصر اربعه یا شاید مزاج‌های چهارگانه باشد و اطفال می‌توانند کنایه از موالید ثلاث باشد. به هر حال سالک و سائر داستان (سیرکننده و رونده مسیر) در عالم قنوط و رؤیا مشاهداتی از غیب دارد و پایان داستان، زمانی است که روز کاملاً برآمده است. سالک قصه غربت غربی نیز فقط شب‌ها یعنی هنگام خواب می‌تواند از چاه بیرون آید و به صحرا درآید و به قصر بالا رود و علت این است که نفس نورانی با ماده و مادیات سازگاری ندارد و متعلق به عالمی دیگر است؛ لذا شب‌هنگام که قوای نفس در

خواب‌اند، به صحرا می‌رود؛ به بیان دیگر فعالیت‌های ظاهری در روز، سبب غفلت از روحانیات می‌گردد؛ چه اینکه خود سهروردی معتقد است «فَبَيْنَا نَحْنُ فِي الصُّعُودِ لَيْلًا وَفِي الْهَبُوطِ نَهَارًا» (همان: ۲۸۰/۲). سالک در خانقاه پدرش با ده پیر خوب‌سیمای پرهیبت و عظمت ملاقات می‌کند. خانقاه دو در دارد که یکی به شهر باز می‌شود و دیگری رو به بیابان است. فقط یکی از ده پیر سخن می‌گوید و نه پیر دیگر همواره ساکت‌اند؛ زیرا به قول پیر دهم، امثال سالک را اهل‌لیت مجاورت ایشان نیست و پیر دهم، زبان آنهاست که در غایت حسن خلق ابتدا به سلام می‌کند. سالک آشنایی خود با عقول ده‌گانه و گفت‌وگویش با عقل فعال را شرح می‌دهد:

از سر ضجرت شمعی در دست داشتم. قصد مردان سرای ما کردم و آن شب تا مطلع فجر در آنجا طواف می‌کردم. بعد از آن هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت. خانقاه را دو در بود؛ یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان. برفتم و این در که در شهر بود، محکم بیستم و بعد از رتق آن، قصد فتق در صحرا کردم. چون نگه کردم، ده پیر خوب‌سیما را دیدم که در صُفّه‌ای متمکن بودند. مرا هیبت و فرّ و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد و از اورنگ^۱ و زیب^۲ و شیب و شمایل و سلب^۳ ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد؛ چنان‌که گفتار از زبان من منقطع شد. با وجلی عظیم و هراسی تمام یک پای را در پیش می‌نهادم و دیگری را باز پس می‌گرفتم. پس گفتم دلیری نمایم و به خدمت ایشان مستسعد گردم، هرچه بادا باد! نرم‌نرم برفتم و پیری را که بر کناره صُفّه بود، قصد سلام کردم و انصاف را از غایت حسن خلق به سلام بر من سبق برد و به لطف در روی من تبسمی بکرد، چنان‌که شکل نواجذش در حدقه من ظاهر شد و با همه مطالعت مکارم شیم از مهابت او در من بر نسق اول مانده بود. پرسیدم که بی‌خورده بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که بر کناره صُفّه بود، مرا جواب داد که ما جماعتی مجردانیم از جانب ناکجآباد می‌رسیم. مرا فهم بدان نرسید. پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت از آن اقلیم است که انگشت سبابه آنجا راه نبرد (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

۱. تخت پادشاهی.

۲. زیبایی.

۳. سلب با دو فتحه یعنی جامه.

در اینجا نیز خصوصیات نظیر خوش خلقی و ابتدا به سلام از جانب عقل دهم، ارجاعی روشن به حی بن یقظان ابن‌سینا دارد.

همچنین در رساله عقل سرخ سالک ملاقاتش با عقل سرخ را که همان عقل فعال است، به این ترتیب توصیف می‌کند:

به گوشه‌ای فروخزیدم و همچنان با بند، لنگان روی سوی صحرا نهادم. در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد. فرا پیش رفتم و سلام کردم. به لطفی هرچه تمام‌تر جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم، محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است. گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند، این خطاب به خطاست. من اولین فرزند آفرینشم. تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام (همان: ۲۲۷-۲۲۸).

شیخ یعنی عقل فعال، جوان است چون مجرد و فرازمان است و زمان بر او نمی‌گذرد؛ اما پیر است، زیرا قدیم است.

در ادامه داستان حی بن یقظان ابن‌سینا، شیخ قصه به معرفی خود و اشتغالاتش ادامه می‌دهد. وی می‌گوید رو به سوی پدرش دارد که نامش حی است. ظاهراً خطا در نسخه‌نویسی رخ داده، چون قبلاً گفته بود خودش حی پسر یقظان است و اینجا باید بگوید پدرش یقظان نام دارد، در حالی که چنین می‌گوید: «و وجهی الی اُبی و هو حی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۲).

صورت حی بن یقظان به سوی پدر است. نظر داشتن به پدر، کنایه از آن است که وجوب غیری عقول از عقل برتر اخذ می‌شود. در رساله آواز پر جبرئیل سهروردی نیز عقل فعال رو به سوی پدر دارد. هر یک از عقول ده‌گانه یک چشم به پدر خویش یعنی عقل برتر از خود دارند. سالک از شیخ درباره نوع رابطه‌اش با نُه عقل دیگر سؤال می‌کند و شیخ نحوه صدور عقول و افلاک را توضیح می‌دهد:

پرسیدم شیخ را که این شیوخ به تو چه تعلق دارند؟ گفت بدان که این شیخ که سجاده او در صدر است، شیخ و استاد و مربی پیر دوم است که در پهلوی او نشسته است و پیر دوم را در جریده او ثبت کرده است و همچنین پیر دوم پیر سوم را و سیم چهارم را تا به من رسد و مرا آن پیر نهم در جریده ثبت کرده است و خرجه داده و تعلیم کرده. پرسیدم که شما را از فرزند و

ملک و امثال این هست؟ گفت ما را جفت نبوده است و لیکن هر یکی فرزندی داریم و هر یکی آسیایی و هر فرزندی بر آسیایی گماشته‌ایم تا تیمار آن می‌دارد و ما تا این آسیاها را بنا کردیم هرگز در آن ننگریسته‌ایم و لیکن فرزندان ما هر یکی بر سر هر آسیایی به عمارت مشغول است و به یک چشم به آسیا می‌نگرد و به یک چشم پیوسته به جانب پدر خویش نگاه می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۲۱۲-۲۱۳).

فرزند، نماد نفس فلک است و آسیا، اشاره به جرم فلک دارد و متناظر با عقول ده‌گانه، افلاک نُه‌گانه در جریان صدور و کثرت تصویر می‌شوند. البته درباره تعداد عقول یعنی عدد ده، سهروردی در حکمة الاشراق به صراحت آن را نفی می‌کند و بر این باور است که تعداد عقول بسیار بیشتر از ده و بیست و صد و دویست تاست و قایل به بی‌شماربودن آنها می‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲/۱۴۷). در عین حال رساله‌های داستانی و رمزها و مؤلفه‌های به‌کاررفته در داستان‌های شیخ اشراق همگی منطبق بر آموزه‌های بوعلی سینا و بیانگر نمادهای عقول ده‌گانه و افلاک نُه‌گانه است.

حی کلید همه علوم را از پدر دریافت می‌دارد و سیاحت در آفاق یعنی تدبیر فلک تحت قمر را بر عهده می‌گیرد. در میان علوم پیچیده‌ای که حی از پدر فرامی‌گیرد، علم فراست یا قیافه‌شناسی^۱ مورد تأکید قرار گرفته است؛ با این استدلال که منافع آن نقد و آجل است و به مدد آن می‌توان خلیقات و دروینات انسان‌ها را شناخت و از قصد و نیت خوب یا بد آنها مطلع شد:

و قد عطوت منه مفاتیح العلوم کلها فهدانی الطريق السالکة إلى نواحي العالم حتى زويت بسیاحتی آفاق الأقالیم، فمزلنا نظارحه المسائل فی العلوم و نستفهمه غوامضها حتی تخلصنا إلى علم الفراسة. فرأیت من إصابته فیه ما قضیت له آخر العجب و ذلك أنه ابتداءً لما انتهینا إلى خبرها. فقال: إن علم الفراسة لمن العلوم التي تنقد عاندتها نقداً. فیعلم ما یسره کل من سچیته. فیکون تبسطک إلیه و تقلصک عنه بحسبه و إن الفراسة لتدل منک علی عفو من الخلائق و منتقش من الطین و موات من الطبائع و إذا مستک ید الإصلاح أتقنتک، و إن خرطک العار فی سلك الذلة انخرطت (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۳۳).

1. The science of physiognomy.

برخی قدما به علم قیافه‌شناسی یا فراست اهتمام داشتند. رساله‌هایی در فراست به ابن‌سینا و فارابی هم نسبت داده‌اند. فخر رازی نیز اثری دارد به نام رساله فی الفراسه که در قرن هفتم قمری توسط عزیز هروی به فارسی ترجمه شده است. اما شیخ اشراق اعتنایی به علم فراست ندارد. شیخ‌الرئیس هم در رساله حی بن یقظان به علم فراست کاری ندارد و آن را در معنایی کنایی به کار می‌برد. در واقع سخن از اشخاص و رفقا و همراهان و اطلاع از سجایا و رذایل و فضایل اخلاقی ایشان به معنای شناخت قوای درونی خود انسان و تدبیر و کنترل و ایجاد تعادل میان آنهاست.

فراز بعدی رساله حی بن یقظان ابن‌سینا به رفقا و همراهان سالک می‌پردازد که نماد قوای گوناگون نفسانی‌اند و در آثار سهروردی بارها بیان شده‌اند: «و حولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك إنهم لرفقة سوء و لن تكاد تسلم عنهم و سيفتتونك أو تكتنفك عصمة و افره» (همان: ۱۳۳). سپس به قوه متخیله اشاره می‌شود که پیشاپیش انسان می‌رود و مهذار یعنی وراج و هذیان‌گوست و با پرحرفی و هذیان‌گویی حق و باطل را در هم می‌آمیزد. سالک خود باید بکوشد که حق را از باطل و صدق را از کذب تشخیص دهد:

و أما هذا الذي أمامك، فباهت مهذار يلفق الباطل تلفيقاً و يختلق الزور اختلاقاً و يأتيك بأنباء ما لم تزوده، قد درن حقها بالباطل و ضرب صدقها بالكذب؛ على أنه هو عينك و طليعك و من سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك و عزب من مقامك و إنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله و التقاط صدقه من زوره و استخلاص صوابه من غواشي خطيئه (همان).

همان‌طور که بوعلی وصف هذیان‌گویی و مهذاری را برای قوه متخیله آورده است، در رساله فی حقیقه‌العشق شیخ اشراق نیز متخیله به چرب‌زبانی و فریبندگی توصیف شده است: «چون وی را ببیند، چرب‌زبانی آغاز کند و وی را به چیزهای رنگین فریفتن گیرد و هر لحظه خود را به شکلی بر وی عرضه کند» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۲۷۶).

خلاصه سالک یک‌سره با تخیلات خویش درگیر است؛ او گاه توفیق می‌یابد و از گمراهی رها می‌شود؛ گاه حیران و سرگردان باقی می‌ماند و گاه فریفته باطل می‌شود: «إذ لا بد لك منه فرما أخذ التوفيق بيدك و رفعتك عن محيط الضلالة و ربما أوقفك التحير و ربما غرك شاهد الزور» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۳).

در بخش بعدی رساله حی بن یقظان ابوعلی سینا به دو قوه غضبی و شهوی عطف توجه می‌شود که قوه غضبی در سمت راست و قوه شهوی در سمت چپ قرار دارد. خشونت و خشم تشبیه به آتشی که در هیزم خشک می‌افتد و به سرعت می‌سوزاند، سیل ویرانگر، شتر مست، شیری که قصد انتقام و خون‌خواهی دارد، در وصف غضب استفاده شده است: «و هذا الذي عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائج لم يقمعه النصح ولم يطاقئه الرفق، كأنه نار في حطب، أو سيل في صيب أو قرم مغتلم أو سبع ثائر» (همان).

قوه شهوانی که در سمت چپ واقع است، هرزه، شکم‌پرست، شهوت‌ران، کسی که شکمش جز با خاک پر نمی‌شود و خوکی طمعکار و حریص و سخت‌گرسنه که در میان فضولات رها شده، خوانده می‌شود: «و هذا الذي عن يسارك فقد ر شره قرم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب، ولا يسد غرثه إلا الرغام، لعقة لحسة طعمة حرصة كأنه خنزير أجمع ثم أرسل في الجلة» (همان).

سهروردی در داستان‌های خود اوصاف مشابهی را به دو قوه غضبیه و شهویه نسبت می‌دهد و غضب را در نقش شیر و شهوت را در نقش خوک تصویر می‌کند. وی در رساله مونس العشاق آورده است:

شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است. آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگر به دزدی کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمند از فتراک^۱ بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فروبندد و هم آنجاشان بیندازد و عنان مرکب را سپارد و بانگ بر جان رساند و خود را برابر دروازه رساند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۲۸۰).

شیخ‌الرئیس تأکید دارد که انسان اسیر این همراهان پلشت است؛ یعنی با قوای خود متصل و یگانه است؛ بلکه زندگی بدون قوا قابل تصور نیست؛ مگر آن‌گاه که هنگام غربت فرارسد و سالک به کشوری برود که پای امثال آن همراهان بدانجا نرسیده است؛ اما تا موعد آن غربت فرانسیده است، سالک گریزی از قوا ندارد و باید تلاش کند آنها را کنترل نماید و در مسیر اعتدال قرار دهد، نه آنکه افسار

۱. فتراک تسمه و دوالی باشد که از پس و پیش زین اسب آویزند (برهان).

خویش به دست آنها سپارد؛ و باید سوار بر مرکب قوا باشد، نه آنکه به آنها سواری دهد و خلاصه همیشه دست برتر را داشته باشد:

و لقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إصافاً لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد
لم يطأها أمثالهم و إذ لات حين تلك الغربة و لا محيص لك عنهم فلتطلبهم يدك و
ليغلبهم سلطانك، و إياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم
بحسن الإيالة و سمهم سوم الاعتدال، فانك إن متنت لهم سخرتهم و لم يسخروك و
ركبتهم و لم يركبوك (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۳-۱۳۴).

در فراز بعدی دوباره بر اهمیت کنترل قوا تأکید می‌شود. چاره و حيله سالک در رابطه با این همراهان و قوا، غلبه بر همراه بی‌مهاری و پرخور به وسیله همراه خشن و آسیب‌رسان است؛ یعنی قوای شهوی را به دست قوای غضبی افسار بزند؛ همچنین بر عکس اگر غضب زیاده‌روی کرد، او را به دست قوه شهوانی رام و آرام سازد: «و من توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم تزبره زبراً فتكسره كسراً و أن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلافة هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضاً» (همان: ۱۳۴).

اما در خصوص همراه سوم یعنی قوه متخیله، سالک نباید به او و سخنانش اعتماد کند مگر وقتی که از جانب خداوند وثیقه و امر اطمینان‌بخشی بیاید که در این صورت سالک می‌تواند به کلمات متخیله اتکا و آن را باور نماید؛ ولی به صورت اولاً و بالذات باید به متخیله بدبین و بدگمان باشد و گوشش برای اخباری که متخیله می‌آورد، ناشنوا بماند. هرچند اخبار متخیله آمیخته حق و باطل است، لکن حقیقت ارزش‌مندی در بر ندارد و سالک چیزی را از دست نمی‌دهد، اگر آن بخش حقیقتش را تحقیق و بررسی و اثبات نکند: «و أما هذا المموه المتحصرص فلا تفتح إليه أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً فهناك صدقه تصديقاً و لا تحجم عن إصاخة إليه لما ينهيه إليك و إن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدیر باستثباته و تحققه به» (همان).

در اینجا بخش اول سخنان شیخ قصه یعنی حی بن یقظان به پایان می‌رسد و پس از چند جمله سالک، دوباره شیخ آغاز به سخن می‌کند.

تعبیر «مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ» در آیه شصت و ششم سوره یوسف از زبان حضرت یعقوب خطاب به فرزنداناش آمده است: «قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ» (یوسف: ۶۶) و این سینا این عبارت قرآنی را در رساله حی بن یقظان تضمین و به شکل بینامتنی از آن استفاده کرده است. سهروردی رویکرد بینامتنی را از شیخ‌الرئیس اخذ می‌کند و به‌ویژه سراسر قصه غربت غربی را با بینامتنیت قرآنی تألیف می‌نماید؛ مثلاً در آغاز قصه، دو مسافر داستان، ناگهان در «الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» یعنی عالم طبیعت گرفتار می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۷۷). «الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» از سوره نساء آیه ۷۵ تضمین شده است. هنگام اسارت در چاه تن، در شبی مهتابی هدهد سلام‌گویان داخل می‌شود با نامه‌ای در منقار که این گونه شروع شده است: «مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ: از سوی وادی ایمن در بقعه مبارکی از درخت» (همان: ۲۷۹). این عبارت نیز به آیه ۳۰ سوره قصص ارجاع دارد: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». هدهد به دو مسافر قصه می‌گوید من راه‌رهایی شما دو نفر را دریافتم و با خبری یقینی از سبا به سمت شما آمدم که بیان آن در نامه پدرتان هست. در نامه چنین آمده است: این نامه از پدرتان هادی است و به نام خداوند بخشنده مهربان. عبارات «مِن سَبَا بَنِي يَمِينٍ» و «إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» دو ارجاع قرآنی دیگر است که از سوره نمل آیات ۲۲ و ۳۰ استفاده کرده است. ارجاع به آیات کریمه تا پایان قصه غربت غربی ادامه دارد.

در ادامه رساله حی بن یقظان شیخ‌الرئیس، سخنان حی بر جان سالک می‌نشیند. سالک به همراهان خود و حالاتشان توجه می‌کند و سخنان حی را درباره آنان صحیح می‌یابد. اوضاع در عمل این گونه است که گاهی سالک بر همراهان یعنی قوا تسلط و چیرگی دارد و گاهی هم قوا دست برتر را دارند و سالک را به این سو و آن سو می‌کشاند:

فلما وصف لي هؤلاء الرفقة، وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به فلما استأنفت في امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر منهم الخير عنهم، و أنا في مزاولتهم و مقاساتهم فتارة لي البد عليها و تارة لها علي (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۴).

سهروردی در رساله فی حقیقه‌العشق قوای مختلف نفس مانند قوه غضبی و قوه شهوی و قوای ادراکی شامل حواس پنج‌گانه ظاهری و حواس پنج‌گانه باطنی را به صورت شخصیت‌های داستانی تجسم کرده است. وی در رساله‌های عقل سرخ و صغیر سیمرخ نیز قوای نفس را به رمز و تمثیل بیان می‌کند. در رساله روزی با جماعت صوفیان اشاره‌ای اجمالی به قوای نفس شده است. نکته جالب توجه آن است که شیخ اشراق همان طور که در نمادهای نظریه صدور و عقول عشره، پیرو شیخ‌الرئیس است و به آنچه در حکمة‌الاشراق آورده، اعتنایی ندارد، در نمادسازی قوای ادراکی هم تابع ابن‌سیناست نه آنچه در حکمة‌الاشراق بر آن استدلال اقامه کرده است. ابن‌سینا قایل به پنج حس باطنی است: حس مشترک، خیال، متخیله، وهم و حافظه. سهروردی تعداد این قوا را می‌کاهد و در نهایت به قوه واحدی در نفس ارجاع می‌دهد؛ با این حال در همه نمادها و رمزهای داستانی وی، پنج حس باطنی را محاکات کرده است.^۱

به عنوان مثال شیخ اشراق یک مورد از نمادسازی‌های قوا به سبک سینوی را در رساله‌الابراج می‌آورد. ده برجی که سالک باید برای اتصال به عقل دهم و همه عقول ده‌گانه از آنها عبور کند، همان نماد قوای ادراکی شامل پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۴۶۶-۴۶۹).

در ادامه رساله‌ی بن یقظان شیخ‌الرئیس، سالک از خداوند طلب می‌کند که تا لحظه مرگ و مجرد از قوای نفسانی، ارتباطی نیکو و مناسب با قوا داشته باشد. تعبیر «حین الفرقه» می‌تواند ناظر به رفض مشاعر و مرگ اختیاری باشد که در رساله‌های شیخ اشراق مورد توجه قرار دارد: «و الله تعالی المستعان علی حسن مجاورته هذه الرفقة إلی حین الفرقه، ثم إنی استهدیت هذا الشیخ سبیل السیاحة استهداء حریص علیها مشوق إلیها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۴).

سالک از حی راه سیاحت را می‌جوید. پیش‌تر اشاره کردیم که شیخ اشراق به دنبال شیخ‌الرئیس پیشه عقل فعال را سیاحت نامیده است. حی به سالک می‌گوید تو و امثال تو نمی‌توانید به‌مانند من سیاحت کنید و راه چنین سیر و سیاحتی بر تو بسته است، مگر اینکه

۱. برای تفصیل این بحث و اسناد و ارجاعات آن، به مقاله‌ای از نگارنده به نام «ادراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی» مراجعه شود.

سعادت تفرد و تجرد از قوا نصیبت شود: «فقال إنك و من هو بسبيك من مثل سياحتي لمصدود و سبيله عليك و عليه لمصدود أو يسعدك التفرد» (همان).

چنین تجردی یعنی تجرد کامل، موعدی دارد که نمی‌توان آن را جلو انداخت؛ زیرا با مرگ و جدایی نفس از بدن واقع می‌شود. بنابراین سالک فعلاً باید به سیاحت موقت و محدود قانع باشد؛ یعنی سالک گاهی در سیر و سیاحت است و همراه با حی بن یقظان است و گاهی با قوا و همراهان حشر و نشر دارد و از حی فاصله می‌گیرد، تا آن هنگام که زمان برائت و جدایی کامل از قوا فرارسد:

و له موعد مضروب لن تسبقه فاقع بسياحة مدخولة باقامة تسيح حيناً و تخالط هؤلاء حيناً فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك و قطعتم و إذا حنت نحوهم انقلبت إليهم و قطعنتي حتى يأتي لك أن تتولى برائتك منهم (همان).

در فراز بعدی رساله حی بن یقظان بوعلی، گفت‌وگوی سالک و حی به آنجا می‌رسد که سالک از همه اقلیمی که حی به آنها سفر کرده، از آنها اطلاع دارد، سؤال می‌کند. بخش قبلی سخنان حی ناظر به شناخت درون آدمی و نفس‌شناسی و بهره اخلاقی آن در جهت نجات و سعادت انسان بود. بخشی که از این فراز آغاز می‌شود، پیرامون شناخت جهان بیرون و کیهان‌شناسی است.

در این مسئله مجدداً شیخ اشراق از ابن‌سینا پیروی کرده و در رساله‌های خود همچون عقل سرخ و روزی با جماعت صوفیان به نفس‌شناسی و کیهان‌شناسی پرداخته است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۲۷ و ۲۴۴). البته حکمت نظری و مباحث قوا و افلاک به خودی خود برای وی مدخلیت ندارد. مسئله مهم برای شیخ اشراق آن است که تکامل نفس انسان را منوط به پیمودن سه مرحله می‌داند: یک) چیرگی بر قوای ادراکی و تحریکی نفس، مانند حواس ده‌گانه ظاهری و باطنی و قوای شهوی و غضبی؛ دو) اتصال به نفوس ناطقه فلکی؛ سه) اتصال به عقل فعال و دیگر عقول ده‌گانه.

حی در پاسخ به سالک درباره مناطقی که سیاحت کرده، از سه اقلیم نام می‌برد: یکی میانه مشرق و مغرب که مشهور است و سالک هم آن را می‌شناسد و همه امور شگفت‌انگیزی که شنیده، مربوط به همین اقلیم یعنی عالم طبیعت است؛ دوم مغرب؛ سوم ورای مشرق که این

دو حد اخیر غریب و ناآشناست و میان آن دو و عالم انسان دیواری کشیده شده که تنها خواص می‌توانند از آن عبور کنند. این خواص قدرتی به دست آورده‌اند که در فطرت بشر نیست و انسان‌ها هنگام خلقت فاقد آن‌اند. چشمه‌ای در کنار چشمه زندگی جریان دارد که سالک می‌تواند هنگام سیاحت در آن شستشو کرده از آب شیرین آن بنوشد و به این سبب، قدرت عبور از دشت‌های وسیع را می‌یابد، در اقیانوس غرق نمی‌شود، بدون دشواری از کوه قاف بالا می‌رود و از سقوط در آتش جهنم در امان است:

فرجع بنا الحدیث إلى مسائلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه و وقف عليه خبره
فقال لی إن حدود الأرض ثلاثة - حد یحده الخافقان و قد أدرك كنهه و ترامت به
الأخبار الجلیة المتواترة و الغریبة یجل ما یحتوی علیه و حدان غریبان - حد المغرب
و حد قبل المشرق و لكل واحد منهما صقع قد ضرب بینهما و بین عالم البشر حد
محجور لن یعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منة لم یأت للبشر بالفطرة و مما
یفیدها الاغتسال فی عین خراة فی جوار عین الحیوان الراكدة إذا هدی إليها السائح
فتطهر بها و شرب من فرائها سرت فی جوارحه منة مبتدعة یقوی بها علی قطع تلك
المهام و لم یترسب فی البحر المحيط و لم یکأده جبل قاف و لم تدهدهه الزبانية
مدهدهة إلى الهاویة (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۵-۱۳۴).

تأثیر این عبارات و اصطلاحات آن بر قلم و لحن شیخ اشراق روشن است. وی در رساله عقل سرخ ضمن بیان عجایب هفت‌گانه از چشمه زندگانی و کوه قاف نام می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۲۹). سهروردی همچنین در قصه غربت غربی و رساله فی حقیقة العشق از چشمه حیات (همان: ۲۸۰) و در رساله صغیر سیمغ از کوه قاف سخن می‌گوید (همان: ۳۱۴) و آثاری برای چشمه زندگانی و کوه قاف بیان می‌کند که الهام‌گرفته از داستان حی بن یقظان شیخ‌الرئیس بوعلی سیناست.

شیخ در فراز بعدی به دنبال مطالبه سالک، شرح کامل‌تری درباره چشمه حیات می‌دهد و اظهار می‌دارد که راه رسیدن به چشمه حیات، گذر از ظلمات منطقه قطب است:

فاستزذناه شرح هذه العین. فقال سیکون قد بلغکم حال الظلمات
المقیمة بناحیه القطب فلا یستطیع علیها الشارق فی کل سنة إلى أجل
مسمى أنه من خاصها و لم یحجم عنها أفضی إلى فضاء غیر محدود قد

شحن نوراً فيعرض له أول شىء عين خراة تمد نهراً على البرزخ من اغتسل
منها خف على الماء فلم يرجحن إلى الغرق و تقمم لك الشواهد غير
منصب حتى تتلخص إلى أحد الحديد المنقطع عنهما (همان: ۱۳۵).

به همین ترتیب شیخ اشراق در رساله عقل سرخ راه رسیدن به چشمه حیات و روشنائی را از
میان تاریکی‌ها نشان می‌دهد. سالک از پیر، جایگاه چشمه زندگانی را سؤال می‌کند. پیر نشان
چشمه زندگانی را در ظلمات می‌دهد و می‌گوید:

اگر آن می‌طلبی خضروار پای افزار در پای کن و راه توکل پیش گیر تا
به ظلمات رسی. گفتم راه از کدام جانب است؟ گفت از هر طرف که
روی، اگر راه روی، راه بری. گفتم نشان ظلمات چیست؟ گفت سیاهی و تو
خود در ظلماتی؛ اما تو نمی‌دانی. آن کس که این راه رود، چون خود را در
تاریکی بیند، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز
روشنائی به چشم ندیده. پس اولین قدم راهروان این است و از اینجا ممکن
بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، از اینجا تواند بود که
بیش رود. مدعی چشمه زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد. اگر
اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی، روشنائی بیند. پس او را پی
آن روشنائی نباید گرفتن که آن روشنائی نوری است از آسمان بر سر چشمه
زندگانی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۲۳۸-۲۳۷).

حی بن یقظان بوعلی در سخن خود به دو حد مغرب و مشرق اشاره کرده بود. او
در ادامه داستان، وقتی سالک از وی می‌خواهد درباره حد غربی توضیح دهد،
پیرامون عالم طبیعت و همچنین افلاک سخن می‌گوید و دروس طبیعت‌شناسی و
کیهان‌شناسی را، طبعاً مطابق با دانش روزگار خود، به سالک انتقال می‌دهد. سپس
هنگامی که حد شرقی را بیان می‌کند، به قوای نفس می‌پردازد: «فاستخبرناه عن
الحد الغربی لمصاوبة بلادنا إیاه فقال إن بأقصى المغرب بحراً کبیراً حامئاً قد سمی
فی الكتاب الإلهی عینا حامئة وإن الشمس تغرب من تلقائها».

این عبارت ارجاع بینامتنی به آیه ۸۶ سوره مبارکه کهف دارد: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ
مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا
أَنْ تَعُدَّ وَإِنَّمَا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا».

در ادامه، سخن در خصوص قوای نفس همچون قوای مدرکه و محرکه، شهویه و غضبیه، متخیله، حواس پنج‌گانه ظاهری، حس مشترک و قوه واهمه است. شیخ اشراق به صورت روشن‌تر و البته به تکرار و بسامد بیشتر، قوای نفس را بر اساس نظرات بوعلی محاکات و نمادسازی کرده است. فراز دیگر ناظر به سالکی است که دروس پیشین را درک کرده، قوای نفس را شناخته و بر آنها تسلط یافته و اینک به نفوس فلکی و عقل فعال اتصال می‌یابد. نمادهای پدر و فرزندان و خصوصیتی چون سالخوردگی توأم با شادابی و جوانی، در داستان‌های شیخ اشراق به چشم می‌خورد. جمله پایانی حی بن یقظان خطاب به سالک این است: «قال الشيخ حی بن یقظان لو لا تعزبی إلیه بمخاطبتک منبها إیاک لکان لی به شاغل عنک و إن شئت اتبعتنی إلیه و السلام» (همان: ۱۴۶).

همان‌طور که ابن سینا در آغاز رساله حی بن یقظان سببی برای نوشتن این رساله بیان می‌کند و نگارش رساله را به علت خواهش‌های مصرانه دوستان می‌داند، حی بن یقظان هم در انتهای رساله علتی برای گفت‌وگو با سالک بیان می‌کند و می‌گوید اگر این گفت‌وگو موجب کرامتش نزد خداوند نمی‌شد، وقت خود را با سالک تلف نمی‌کرد و به کارهای مهم خود مشغول می‌شد.

همان‌گونه که اشاره کردیم، این جملات بوعلی تأثیر خود را بر شیخ اشراق گذاشته است و سهروردی هم هنگام نگارش حکمة الاشراق می‌گوید مأمور است و فرمان الهی بر گردن اوست و اگر ناچار نبود، هرگز انگیزه‌ای برای نوشتن نداشت:

و لولا حق لزم و کلمة سبقت و امر ورد من محل یفضی عصیانه الی الخروج عن السبیل، لماکان لی داعیة الاقدام علی اظهاره؛ فان فیه من الصعوبة ماتعلمون (همان: ۹/۲).

نتیجه‌گیری

ابن سینا با آنکه بیشتر به عنوان فیلسوفی مشایی شناخته شده می‌شود، اما از مباحث عرفانی و سلوک معنوی نیز آگاهی کامل داشته و به‌خصوص این مباحث را در رسائل رمزآلود خود مطرح نموده است که تأثیرگذاری این رسائل بر شیخ اشراق

روشن است و می‌توان آنها را در زوایای مختلف بررسی نمود. از آنچه گذشت، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که سهروردی همانند ابن‌سینا از زبان تمثیل در تألیف رساله‌های خود بهره برده و امور عرفانی را در قالب رمز بیان داشته که این شیوه کاملاً به تبعیت از رساله‌های عرفانی ابن‌سیناست. به علاوه ابن‌سینا و سهروردی رساله‌های تمثیلی خود را سرگذشت نفس انسانی معرفی می‌کنند که نفس انسانی از اسفل السافلین شروع می‌کند تا به اعلیٰ علیین برسد. البته هرچه در این سفر بدان نیازمند است، در نهاد انسان تعبیه شده است و عقل فعال نیز او را در این مسیر مدد می‌رساند.

ابن‌سینا و سهروردی در این رسائل به هبوط نفس و عروج آن نظر ویژه‌ای داشته و از قوای انسان و رابطه نفس و بدن نیز سخن گفته‌اند و از افلاک و عقول و نحوه پیدایش آنها بحث کرده‌اند.

این دو فیلسوف بزرگ همواره از دیدار سالک با شیخ سخن گفته‌اند که این امر، لزوم وجود یک راهنما برای طی کردن راه تکامل را می‌رساند و راه این تکامل را رهایی از تعلقات و دنیا معرفی کرده‌اند. نقطه مشترک دیگر در مورد شیخ یا پیر این است که در نظر هر دو فیلسوف، این پیر پیشه‌اش سیاحت است که منظور آگاهی او از تمام هستی‌ها و جوانب راه‌های منتهی به کمال است. این نحوه سلوک انسان تحت اشراف بلد راه، او را به حیات و لذت حقیقی می‌رساند.

ابن‌سینا و سهروردی در رسائل خود از پرندگانی نام برده‌اند که در این مسیر رهایی تلاش می‌کنند که استفاده از واژه پرنده، دلالت بر وجود پر پرواز در نهاد انسان‌ها دارد که در صورت چشم‌پوشی از قیدها، توان پرواز به ملکوت و اتصال به عقل فعال و واجب‌الوجود را دارند. بدین ترتیب می‌توان گفت شیخ اشراق تحت تأثیر فراوان ابن‌سینا بوده و تکمیل‌کننده آن چیزی است که ابن‌سینا آغاز نموده است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰)، الهیات از کتاب شفا، ترجمه و ویرایش از ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، الهیات نجات، ترجمه سیدیحیی یشربی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن‌سینا، یک جلدی، قم: انتشارات بیدار.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، اشراق و عرفان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، رمز و داستانه‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، عقل سرخ، تهران: انتشارات سخن.
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، حکمة الاشراق، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فنایبی اشکوری، محمد، (۱۳۸۴)، سهرودی و مسئله معرفت، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۹، ص ۲۷۳-۲۸۰.
- قیصری، داود (بی‌تا)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدارفر.
- کرین، هانری (۱۳۸۷)، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: انتشارات حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- هاشمی اردکانی، سیدحسین، نوروزی، رضاعلی، و بختیار نصرآبادی، حسنعلی (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت‌شناسی سهروردی و دلالت‌های تربیتی آن، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال سوم، شماره ۶، ص ۱۶۱-۱۸۰.
- یشربی، سیدیحیی (۱۳۷۹)، معرفت‌شناسی عرفا، مجله ذهن، شماره ۲، ص ۹۸-۱۱۱.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۳)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی