

تأملی در زندگی و اندیشه های عرفانی ابن سینا* (علمی - پژوهشی)

دکتر فاطمه مدرّسی

استاد دانشگاه ارومیه

چکیده

پور سینا که شاید فیلسوفترین فیلسوفان ایرانی و یا بطور کلی فیلسوفترین فیلسوفان جهان اسلام باشد؛ در پایان عمر، چنان که آخرین کتاب بزرگ وی «الاشارات و التنبیها» نشان می دهد؛ بنوعی از عرفان گرایش یافت که شاید بتوان آن را فلسفه شرقی بوعلی خواند. این فلسفه شرقی، در حیات فکری متأخر اسلامی، بیشترین اهمیت را داشته است. زیرا این حکمت، در مسیری گام برداشت که یک قرن و نیم بعد با شهاب الدین، به نتایج درخشانی رسید. با این که مفهوم اشراقی را بطور رسمی سهروردی بنیاد نهاد؛ اما نه تنها یک طرح کلی، بلکه دریافت روشنی از آن را می توان از یک سو، در نمط پایانی الهیات و از سوی دیگر در قصیده عینیه و رساله های عرفانی ابن سینا دید. این نکاتی است که نگارنده بر آن است تا در این مقال، آنها را مورد بررسی و مذاقه قرار دهد.

واژگان کلیدی: مشاء، اشراق، عرفان، پرواز، مشرق، مغرب، عالم مثال.

۱- مقدمه

تتبع در سیر فلسفه و جهان شناسی اسلامی، بدون بحث در فلسفه و جهان شناسی ایرانی تتبعی ناتمام است. زیرا ایرانیان از آغاز پیدایش دین مقدّس اسلام، در گسترش علوم عقلی

* تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۳/۲/۱۹

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۲/۴/۷

و شاخه های این دانش ، بویژه فلسفه، نقش برجسته ای را ایفا کردند. چنان که مراکز مهم عقلی یا در شهرهای ایران ، نظیر خراسان بود، یا در بغداد و کوفه و بصره میان جهان عرب و ایران . در این سه شهر، عناصر عرب و ایرانی چنان بهم در آمیخته بودند که غالباً تشخیص آنها از یکدیگر بدشواری میسر می گشت. به حقیقت می توان گفت که علوم اسلامی را این دو عنصر اصلی تمدن اسلامی پی افکنندند. «تازیان بیشتر به کلام توجه داشتند و ایرانیان به علوم عقلی از جمله فلسفه عنایت می ورزیدند. اگر چه بودند اعرابی همچون ابو یعقوب کندی و شاگردانش که در پرورش و بالندگی فلسفه نقش اساسی داشتند و نیز ایرانیانی که از فحول متکلمان معتزلی و اشعری متأخر بودند؛ بعدها، یعنی در سده چهارم هجری که مرکز فعالیت فلسفی از بغداد به خراسان انتقال یافت؛ عنصر ایرانی متمایز تر گردید.» (تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، ص ۳۶۱).

مکتب مشایی، از دوره نخستین فلسفه اسلامی برپهنه فلسفه استیلا یافت. البته در این دوره چندین گرایش مختلف فلسفی دیگر نیز وجود داشت که مکتب مشایی، تنها یک شاخه از آن بود، منتها شاخه ای بزرگ و گشن . از مکاتب فلسفی دیگر این دوره، می توان از مکتب هرمسی نیز نام برد، که در آغاز، با شهر حران و بعد با جابربن حیان و مکتب او پیوستگی داشت . عنصر نوفیثاغورثی نیز در فلسفه و آثار فلسفی این دوره نظیر اخوان الصفا حضور داشت ، بی آنکه خود به مکتبی مستقل مبدل گردد. همچنین مکتب فلسفی اسماعیلیه نیز به موازات مکتب مشایی در آن زمان بسط و تکامل می یافت.

در خور ذکر است که مقصود از فلسفه اسلامی، فلسفه ای است که فیلسوفان اسلامی به تحقیق و تبیین آن پرداخته باشند. در این فلسفه، دو طریق اساسی منظور نظر قرار می گیرد: نخست عدم مخالفت آن با اصول اسلام، دوم بهره گیری از اصول اسلامی برای بسط و گسترش فلسفه . فیلسوفان مشایی، نسبت به هر دو طریق اهتمام فراوان داشتند. از سویی کوشیدند تا «پرداخت فلسفه مشایی مخالف با اصول اسلامی نباشد و از

سوی دیگر سعی نمودند تا از اصول اسلامی، به قدر وسع سود بگیرند. (ادوار اصول فلسفه مشأ، ص ۲۵).

۲- بحث

شرح مکتوب فلسفه اسلامی با ابو یعقوب کندی، آغاز گردید که طی سده سوم هجری رساله های متعددی به عربی درباره فلسفه و علوم نوشت. بیشتر این نوشته ها، بر پایه منابع اسلامی و ترجمه های سریانی بود. گفتنی است که شاگردان کندی، تقریباً همه ایرانی بودند که نامدارترین آنها، ابوزید و ابومشعر از بلخ برخاسته بودند.

دومین فیلسوف بزرگ مکتب مشایی پس از کندی، ابونصر فارابی است که آثار وی از نظر فلسفه اسلامی در ایران، از اهمیت خاصی برخوردار است. «فارابی با درآمیختن اندیشه سیاسی افلاطون و فلسفه اخلاقی ارسطو و نظریه سیاسی اسلامی در چندین کتاب که «آراء اهل المدینه الفاضله»، اهم آنها می باشد؛ مقام خویش را بعنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی تثبیت کرد. کوشش وی در سازش دادن میان فلسفه افلاطون و ارسطو در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطو»، گرایشی را پی افکند که توسط فلاسفه مسلمان دوره های بعد دنبال شد. در عین حال، وی آرای فلسفی افلاطون و ارسطو را جداگانه و با عمقی بیشتر در رسالات دیگر مورد بحث قرار داد.» (تاریخ ایران از فروپاشی...، ص ۳۶۰).

فصوص الحکم وی، منبع مهمی برای اصطلاح شناسی فلسفی اسلامی است. وی در این کتاب به شیوه دلپذیر، عرفان و فلسفه را درهم آمیخت. فارابی در قلمرو فلسفه اولی هم، اثر ارزنده «الحروف» را که در باب هستی شناسی بسیار قابل توجه است؛ تألیف نمود. همچنین تفسیری بر مابعد الطبیعه ارسطو به نام «اغراض ما بعد الطبیعه» نگاشت که با همه اختصارش، در ابن سینا تأثیری شگرف نهاد.

اگر چه فارابی از طریق مشائیان متأخر، همواره بر فلسفه اسلامی پس از خود اثر گذاشته؛ ولی اگر به دیده تحقیق بنگریم؛ درمی یابیم که هیچ اندیشمندی به اندازه پور سینا، (۳۷۰-۴۲۸) بر تمدن اسلامی و حیات فکری ایرانی تأثیر گذار نبوده است. او با ترکیب دیرپایی که در قلمرو فلسفه و طب پدید آورد؛ همه متفکران پس از خود را متأثر ساخت، بطوری که متألهان و علمای دینی نیز پاره ای از باورهای اساسی تعالیم فلسفی وی را در علوم دینی اخذ کردند.

پور سینا، از جمله معدود استثناهایی است که بالغ بر دو بیست اثر تصنیف کرد که هنوز شمار زیادی از آنها مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته اند. اضافه بر آثار علمی و پزشکی که معروفترین آنها قانون می باشد؛ نوشته های فلسفی وی متجاوز از صد رساله می باشد. این آثار از کتاب شفا آغاز می شود و به پرسش و پاسخهای کوتاه و مقاله های موقوف به موضوع واحد فلسفی، کلامی یا لاهوتی پایان می پذیرد. کتاب شفا که مرکب از چهار فصل در منطق، فلسفه طبیعی، ریاضیات و فلسفه اولی است؛ در حقیقت خلاصه فلسفه مشایی ابن سینا می باشد که در آن از علوم طبیعی و ریاضی عصر نیز سخن می رود. این اثر در طی هزار سال پس از نگارش، همچنان نماینده اوج فلسفه مشایی بوده است. در این کتاب و مختصر آن، تمام بیان لاهوتی ابن سینا بر تمایز بنیادی میان وجود و ذات یا ماهیت و تقسیم سه گانه وجود به واجب، ممکن و ممتنع استوار است. «ابن سینا علم النفسی بر پایه تفاسیر نوافلاطونی از ارسطو گسترش داد که با هستی شناسی او در ارتباط است و چنین معلوم می دارد که وی در این زمینه از تأثیرات اسلامی، نوافلاطونی و ارسطویی متأثر است.» (تاریخ ایران از فروپاشی...، ص ۳۷۶).

پور سینا که شاید فیلسوفترین فیلسوفان میهن ما و یا بطور کلی فیلسوفترین فیلسوفان جهان اسلام باشد؛ همواره مراقب بود تا استنتاجهای فلسفی اش با باورهای مذهبی سازگار باشد. کوششی که وی در این طریق مبذول داشته؛ در فلسفه او صفت ممتازی

محسوب می شود. زیرا، موضوع تطبیق فلسفه با مبادی مذهبی اسلام «پیش از فارابی، چندان مورد اهتمام فلسفه نبوده است. فارابی نخست و ابن سینا بعد از او و بیشتر از او، این مطلب را مورد اهتمام خاص قرار داده اند. شاید بتوان گفت وضع زمان و محیط زندگانی ایشان هم در این باب تأثیری بسیار داشته است.» (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۹۵).

معروف است که ابوعلی چون در زمینه معاد جسمانی، فیلسوفانه به اندیشه پرداخت؛ به این نتیجه رسید که امکان اثبات و پذیرش معاد روحانی، با برهانهای فلسفی و میزانهای عقلی است؛ اما معاد جسمانی را با برهانهای فلسفی و میزان های عقلی نمی توان اثبات کرد. در پی این تأملات عقلی و نتیجه گیریهای فلسفی بود که ابن سینا اعلام داشت: «بایسته است تا بدانیم که گونه ای معاد از طریق شرع نقل شده که جز از راه شریعت و تصدیق سخن پیامبر (ص) نمی توان آن را اثبات نمود و آن، معاد بدنی (= جسمانی) است. چنین است خیر و شری (= پاداش و کیفری) که در روز رستاخیز بر بدن می رود و در شریعت حقه محمدی، شریعتی که پیامبر و سرور ما محمد (ص) برای ما آورده، در باب حال سعادت و شقاوت بدنی (= پاداش و کیفر جسمانی) سخنها رفته است (فخر رازی، ص ۲۱۴). این عبارات، همان سخن معروف ابن سینا را در بردارد که می گفت «معاد جسمانی را چون پیامبر راستگو فرموده است؛ تعبداً می پذیرم.» (فخر رازی، ص ۲۱۱).

این نکات یادآور پاره ای از اندیشه های ایمانویل کانت، فیلسوف سده هجدهم میلادی است، همان اندیشمندی که در فلسفه، بنیاد متافیزیکی کهن ارسطویی را برهم زد. گویند چون با نقد خرد ناب به این نتیجه رسید که شناخت حقایق و به تعبیر خود او شناخت بودها، بدان سبب که فراتر از زمان و مکانند؛ یا خرد ناب (= عقل نظری) محال است، و نمی توان با استدلالهای عقلی، معاد و بقای روح و اختیار را ثابت نمود و متافیزیک عقلانی را مردود شمرد. اما از آنجا که وجود همه اینها برای او باورمندانه معنا داشت؛ ضمن نقد

خرد عملی، متافیزیک اخلاقی را بنیاد نهاد و در آن خدا، معاد، اختیار و جاودانگی روح را بطور اخلاقی پذیرفت. (فخر رازی، ص ۲۱۴). همانگونه که پورسینای خردگرا هم، چون دین و ایمان را ورای طور معرفت عقل دید؛ به پیروی از ختم رسل (ص) به آن تعبداً معتقد شد.

ابوعلی، در پایان عمر، چنان که آخرین کتاب بزرگ وی «الاشارات والتنییها» نشان می دهد؛ بنوعی از عرفان گرایش یافت که شاید بتوان آن را فلسفه شرقی بوعلی خواند. وی در این فلسفه، شناخت نظری و تجربه عارفانه را به هم درآمیخت و با «توسل به واقعات بینشی، دری را گشود که گذار از بیان نظری به داستان عرفانی، که شناخت را به رویدادی در روان تبدیل می کرد؛ از طریق آن میسر می گشت.» (هانری کربن، ص ۲۶۹). همین عرفان بوعلی بود که بعدها حکمت مشرقیه نامیده شد.

حکمت مشرقیه ابن سینا، در حیات فکری متأخر اسلامی ایران، بیشترین اهمیت را داشته است. زیرا این حکمت، در مسیری گام برداشت؛ که یک قرن و نیم بعد با شهاب الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق، به نتایج درخشانی رسید. با اینکه سهروردی بطور رسمی این مفهوم را بنیاد نهاد؛ اما نه تنها یک طرح علمی، بلکه دریافت روشنی از آن را می توان از یک سو، در نمط پایانی الهیات و از سوی دیگر، در قصیده عینیّه و تمثیلهای عرفانی ابن سینا دید.

قصیده عینیّه ابن سینا، که شرحهای بسیاری بر آن نوشته اند؛ از جمله اولین آثاری است که در آن از روح قدسی یا نفس ناطقه انسانی در رمز کبوتر یاد شده است. پور سینا در این قصیده نشان می دهد که نفس انسانی چون کبوتری بلند آشیان از عالم برین بر جهان فرودین هبوط می کند و در دام تن گرفتار می آید، در آغاز با خرسندی فرود می آید:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ * وَرَفَاءُ ذَاتٍ تَعَزُّوْتُمْ مَعِ
مَحْجُوبَةٌ مِنْ كُلِّ مُفَلِّلِهِ عَارِفٍ وَهِيَ الَّتِي سَفَرْتُ وَلَمْ تَتَبَرَّقِعِ

وَصَلَتْ عَلَى كَرِهِ الْيَكِّ وَرَبِّمَا كَرِهَتْ فَرَاكِكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفْجُعِ
أَنْفٍ وَ مَا أَلْفَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ أَلْفَتْ مَجَاوِرَهُ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ

(ابوعلی سینا، شرح احوال و آثار، ص ۱۹۸)

نزول کرد به نزدت ز عالم بالا ز آشیانه عزت کبوتر ورقا
نهان ز دیده هر عارف از کمال ظهور عجب چگونه بودهم نهان وهم پیدا
وصول او نه طوع و بسا که روز فراق بر آورد ز تالم فغان و واویلا
نخست عار همی بودش انس می نگرفت گرفت الفت آخر در این خراب بنا

(ابوعلی سینا، شرح احوال و آثار، ص ۱۹۸)

چون چندی در این غریب آباد خاکی آرام می یابد؛ چندان بدان دل می بندد و به آن
خوی می گیرد که اصل خود و یارو دیار را از یاد می برد.

أُظْنُهُنَّ سَيْتَ عَهْدِ أَبِ الْحَمِيِّ وَمَنَازِلَ أَبْفَرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

گمان برم که فراموش کردی آن عهدی که داشت خرم و خوش با مجاوران حمی
(ابوعلی سینا، شرح احوال و آثار، ص ۱۹۸)

آنگاه، چون در چنبره جسم فرو می ماند، وطن و دوستان خود را به یاد می آورد، گریه
و زاری درمی گیرد.

تَبْكِي وَ قَدْ ذَكَرْتَ عَهْدَ أَبِ الْحَمِيِّ بِمَدَامَعِ تَهْمِي وَ لَمَّا تَقْلَعِ

زیاد عهد قدیم آن چنان بگرید زار کز اشک دیده خویش روان کند دریا

(ابوعلی سینا، شرح احوال و آثار، ص ۱۹۹)

این گریه ها، در حقیقت ناشی از درد اشتیاق و درک عدم اهلیت و سنخیت او با دنیای
مادی می باشد و مقدمه ای می گردد برای سیر عروجی او. باز چون وقت بازگشت و
ترک قالب فرارسد؛ حجاب از دیدگانش برمی گیرند و اواز بند شواعل و عوایق

جسمانی بر می خیزد و قالب را در خاکِ ظلمانی رها می کند. گویی نخست برقی است که می درخشد و آنگاه چنان محو می شود که گویی ندرخشیده است.

فَكَانَهَا بَرْقٌ تَأَلَّقَ بِالْحَمِي ثُمَّ انطوى فكَانَهُ لَمْ يَلْمَع

(ابوعلی سینا، شرح احوال و آثار، ص ۲۰۰)

این اشعار حاکی از آن است که روح، پیش از پیوستن به تن، از گونه ای موجودیت در عالم شامخ الهی برخوردار بوده و سرانجام برای او بازگشت و رجوعی مجدد به مکانی که از آنجا هبوط کرده؛ خواهد بود. این قصیده «درواقع تعبیری است از غربت و اسارت روح در عالم جسم که تمام مجاهده صوفیه و درد و شکایتی که در نی نامه مثنوی و در اقوال صوفیه وجود دارد نیز، از همان مضمون حاکی است. البته لطف شاعرانه آن را وجود بعضی الفاظ ثقیل علمی و پاره ای از اصطلاحات فلسفی می کاهد.» (دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۹۱).

این قصیده بیست و یک بیت و سرانجام به بیتی ختم می شود که ابن سینا ضمن آن از خواننده می خواهد جوابی را که جوابی آن است؛ به وی ارزانی دارد:

أَنْعَمَ بِرَدِّ جَوَابٍ مَا أَنَا فَاحِصٌ عَنْهُ فَنَارُ الْعِلْمِ ذَاتُ تَشَعُّشٍ

(ابوعلی سینا، شرح احوال و آثار، ص ۱۹۸)

یعنی: جوابی که در جستجوی آنم به من ارزانی دار. آری آتش دانش روشنی بخش است. پور سینا، هدف از آمدن روح به این جهان را بنا بر آنچه در این بیت آمده؛ کسب علوم و آگاهی می داند. آنچه او در این قصیده مطرح می کند؛ بواقع مسأله قوس نزولی وجود است که یک مسأله عرفانی است، ولی چون برای تبیین قوس نزولی، در این شعر و دیگر آثارش، مبنایی از قواعد و قوانین فلسفی نمی یابد؛ در شفا و نجات می کوشد تا به اجمال، این قوس را بر اساس ضعف تدریجی وجود در ترتب علی و معلولی، توجیه کند. با این همه، در اشارات که آخرین اثر اوست، حتی به طرح این توجیه نیز نمی پردازد.

درخور ذکر است که در زمان ابن سینا، برخی از متون نو افلاطونی و اشراقی را دانسته و ندانسته ولو به ایجاد صلح میان آن دو گروه، به هم آمیخته بودند، در نتیجه، مسأله نزول و تنزل وجود و قوس صعودی که یک مسأله اشراقی و عرفانی است؛ خواه بنا بر اعتقاد اشراقی خود ابن سینا یا خواه به رسم پیشینیان و معاصرین او در آثارش راه یافته است. اما باید توجه داشت که پایه فلسفه مشاء، بر کثرت و تمایز مقوله ای نوعی یا فردی پدیده ها است، در صورتی که تنزل و نزول، یک سیر و حرکت است. «در هر سیر و حرکتی، فرض موضوع حرکت؛ وحدت آن موضوع و وحدت و اتصال حرکت، اجتناب ناپذیر می باشد و این موضوع با مبانی مشاء سازگاری ندارد و از این طریق، نمی توان نزول و تنزل را مورد شرح و تفسیر و اثبات و استدلال قرار داد.» (عرفان نظری، ص ۱۶۲).

تمثیلهای عرفانی بوعلی سه رساله اند: رساله حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال. این سه رساله، دوره کاملی از سلوک عرفانی و اشراقی را نشان می دهند. رساله حی بن یقظان، تا حدی مضمون قصیده عیثیه را شرح و بیان می کند و ارتباط مراتب صور را با عقل فعال - فرشته اشراقی و همزاد آسمانی عرفا و جبرئیل شرعی - در سیمای حی بن یقظان (= زنده بیدار) نشان می دهد.

این رساله، دعوتی است از سالک برای سیر و سلوک درونی به معیت عقل فعال مشایی - فرشته راهنما - که از مکان علوی و مقدس، به جهان هیولایی و مادی - مغرب - افاضه شده است. این فرشته فرهمند پیرنمون، که در ساحت نفس، حکم همزاد آسمانی را دارد و بالفعل همه دانستیها وی را معلوم است؛ چونان خضری، نفس را بیدار می سازد و از راز غریبی اش در مغرب که رمز جهان تاریک ماده است؛ پرده برمی دارد و آنگاه او را با وطن اصلی خود آشنا می کند و شوق رفتن به مشرقی که بیانگر جهان روشنیها و عقول است؛ در دل او برمی انگیزد. حی بن یقظان، مراتب مختلف عالم کبیر و

عالم صغیر را که هر یک از جمله موانع راه سلوک به وطن آسمانی است؛ بر پایه فلسفه مشائی در رمز شخصیتها و موجودات افسانه ای بیان می دارد.

دیدار با حیّ بن یقظان - فرشته راهنما - معادل با آگاهی نفس به غربت افتادگی در این جهان و هم گشاینده دورنمای سلوک درونی به سوی مشرق، یعنی عروج به عالم بالا و رسیدن به مبدأ است. اما برای این که چنین دیداری میسر شود؛ غریب افتاده باید اهلیت کشیده شدن به ساحت بیداری در سرمستی حضور را دارا باشد و این اهلیت را در جان خود شکوفا نماید. «چه بر اساس حکمت مشائی پورسینا، تمام نفوس، استعداد پی بردن به من درونی - عقل فعال - و عروج به عالم علوی و دست یافتن به مبدائی که از آن جدا شده اند را دارند. اما برخی از آنها بویژه روح انبیا، مستعدتر و قویترند و از دیگر ارواح در کمال و جلال، تمایز دارند.» (فخر رازی، ص ۲۷۹).

اقلیمی که حیّ بن یقظان، سالک را بدان راهنمایی می کند؛ در هیچ یک از آفاق جغرافیایی ما پیدا نیست. کوه قافی است که در متون عرفانی، بعنوان منزل و مأوی سیمرغ معرفی شده است. با توجه به قرابت و بلکه اینهمانی سیمرغ و جبرئیل با هم و با عقل فعال - عقل دهم - در سلسله طولی عقول در حکمت اسلامی، بدون تردید می توان گفت این کوهی که ابن سینا، سهروردی و دیگر حکیمان و عارفان از آن سخن می گویند؛ همان عالم مثال است. این کوه - عالم مثال - در آستانه عالم ماورای عالم ماده قرار گرفته است و نفس، تنها پس از رها شدن از قید و بند مادی و خروج از مغرب ظلمانی و عروج تدریجی، علم و بینشی در خور آن می تواند پیابد، از این رو پیر می گوید:

«آنچه سود دارد به سوی بدست آوردن این قوت، آن است که سر و تن بشویند به چشمه آب روان که به همسایگی چشمه زندگانی ایستاده است، که هر بار که سیاحت کننده را راه نمایند بدان چشمه و طهارت کند به آن آب و از آب خوش وی بخورد، اندر اندامهای وی، قوتی نو پدید آید که بدان قوت، بیابانهای دراز برود، تا گویی که

بیابانها درنوردند برای او و به زیر آب دریای محیط فرو نشود و رنجش نرسد از بردن به کوه قاف و زبانیّه آن مراو را اندر مغاکهای دوزخ، فرو نتوان کشیدن.» (حی بن یقظان، ص ۳۷).

قوت و فراست در خور عروج معنوی را باید از طریق شستن سر و تن در آب کسب نمود. زیرا، آب از طریق آیین رازآموزی صورت ولادتی نواست. تن شستن در چشمه، در روانشناسی اعماق رجعت به زهدان مادر مثالی و تولّد دوباره است. این ولادت مابعدالطبیعی، امکان حیات دوباره و دیگر گونه را فراهم می آورد. تن شستن در چشمه، از منظر عرفانی، مرگ از مادیت و انقطاع از هواهای دنیوی را پی آورد خود دارد. بواقع، هر که معنی حقیقت را بیابد؛ بدان چشمه رسیده است. بر آمدن از چشمه های امکان، استعداد خضر شدن و بر قاف گذشتن را فراهم می آورد. (شرح قصه غربت غربیه سهروردی، ص ۲۳۲).

حی بن یقظان، پس از بیان مراتب سیر در آفاق و انفس و وصف فرشتگان، از پادشاه اعظمی سخن می گوید که در ورای اقالیم نه گانه آسمانی - که هر یک را پادشاهی است - قرار دارد. او همان پادشاهی است که حی بن یقظان، بمنظور تقرّب جستن به او، به ارشاد و راهنمایی سالک می پردازد. پیر، از سالک می خواهد، در صورتی که خواستار دیدار آن پادشاه باشد؛ به دنبال او برود. «اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم، بدان پادشاه تقرّب همی کنم به بیدار کردن تو والا مرا خود بدو شغلهایی است که به تو نپردازم و اگر خواهی که با من بیایی؛ سپس من بیایی.» (دیدار با سیمرغ، ص ۱۷۲).

ابن سینا طلایه دار حکمت تأویلی است که بعدها توسط شیخ اشراق به کمال رسید. او در آثار خود، خاصه در رساله حی بن یقظان، با بهره گیری از زبان و بیانی رمزی، حکمتی

تأویلی را بنیاد می نهد که درذات خود شرقی است و درآن حکمت ، معرفت اشراقی را که معرفتی فرامفهومی است؛ درمرکز توجه خود قرار می دهد.

رسالة الطیر، اثر دیگر ابن سینا است که باید آن را درشمار آن دسته از آثارش که مبتنی بر حکمت شرقی اند ، ذکر کرد. گویند : ابن سینا این داستان را مانند حی بن یقظان ، درحدود سال ۴۱۲هـ.ق . بدان وقت که درقلعه فردجان محبوس بود ، درسودای گام برداشتن در پی پیر: «اگر خواهی با من بیایی سپس من بیای» ،نوشت و بدین ترتیب به فراخوان پیر برای سیر و سلوک به سوی شرق، پاسخ مثبت داد. همان شرقی که دروصف عظمت وجلالت آن بسیار داد سخن داده بود.

به نظر می آید که این رساله، بازنویسی داستان کبوتران - باب الحمامة المطوقة - درکلیله ودمنه و برداشتی عارفانه از آن باشد. خلاصه داستان چنین است: جماعتی از صیادان به صحرا می آیند ،دام می گسترند ودانه می پاشند . قهرمان داستان که خود مرغی است با گله مرغان، روی بدان آرامگاه می نهد وبا بقیه مرغان ، اسیر دام می گردد. بعد از این ،مرغ گرفتار، به کمک مرغانی که از دام رسته اند و با التماس بسیار در جلب معونت ایشان ، از دام آزاد می گردد، اما پاهای آنها در بند است . با وجود این ، سفر دورودرازی را آغاز می کنند، از هفت کوه می گذرند ، اما درنگ نمی کنند و به سفر خویش ادامه می دهند تا به کوه هشتم که پر از نعمتهای گوناگون و صورتهای دلکش بود ، می رسند . پرندهگان خوش الحان ، با لطف، میزبانی آنها را می کنند. نزد والی آن دیار می روند و ماجرای خویش را می گویند . والی چون از قصه آنها آگاه می گردد؛ رنجور می شود و به آنها می گوید: « به سر این کوه شهری است که حضرت ملک آنجاست و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بروی توکل کرد؛ آن ظلم و رنج از وی برداردواز صفت او هر چه گوئیم؛خطا بود که او افزون از آن بود.» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق ،ص ۲۰۴).

مرغان روی به آن شهر می نهند. در آنجا کوشک و صحنی فراخ می بینند. به روایت ابن سینا، چون به حجره رسیدند و قدم در حجره نهادند؛ از دور نور جمال ملک پیدا آمد. در آن نور، دیده هامتحیر شد و عقلها رمیده گشت و بیهوش شدند. ملک به لطف، عقلهای آنها را باز داد و بر سخن گفتن گستاخشان کرد. «نه رنج خود به ملک گفتند و ازوی درخواستند تا بقایای بند را از پایشان بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینند. اما ملک جواب داد: «که بند از پای شما کس گشاید که بسته است و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد.» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، ص ۲۰۴). بعد از سخن ملک، صاحبان بانگ بر آوردند که باز باید گشت. از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم با رسول ملک.» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، ص ۲۰۵).

از دید شارحان رساله الطیر ابن سینا، پرواز کنایه از قبول فیض از مبادی و انقطاع از علایق بوده و هدف از این پرواز، کسب سعادت و فیض ستاندن از باطن معنوی وجود و رسیدن به معرفت است. اما این امر، مستلزم استیلا بر خویشتن و اتصال با عقل است. (شرح قصه غربت غریبه، ص ۲۰۵). این عقل یا - طبع تام - که مؤثر در عالم عنصری است، همان طور که اشارت رفت، حقیقت ملکوتی و من آسمانی عرفا است که نفس با هبوط به زمین، از آن به دور افتاده و پیوسته در پی بازیافتن آن است. بدین معنی که روح پیش از حلول در تن، در عالم عقول - ملکوت - بوده، اما با هبوط آن در عالم عناصر، دونیم گشته است. نیمی در عالم برین مانده و نیمی به عالم فرودین سقوط کرده است. نیمه آسمانی همواره در پی رهایی نیمه محبوس خود است و می کوشد تا او را دوباره به وطن اصلی خود هدایت کند. این نیمه آسمانی است که در رساله حی بن یقظان، در هیأت پیری روحانی و نورانی، در عین حال جوان، با سالک دیدار می کند تا از عالم عقول به او فیض رساند.

تصعید عارفانه در رساله الطیر ابن سینا و دیگر رساله الطیرها و معراج نامه ها ، همان طور که ذکر شد؛ به شکل پرواز روح تبیین می شود. این امر، بی شک معلول نحوه نگاه خاصی است که آدمی نسبت به آسمان و زمین داشته و دارد. «آدمی همواره آسمان را پاک، متعالی و معنوی دانسته و زمین را پلید و دنی و بی تقدس» (شرح قصه غربت غریبه، ص ۱۸۶). از این روست که سمت و سوی پرواز قهرمانان رساله الطیر به سوی آسمان است. آنان می روند تا آسمانی شوند و آسمانی شدن درحقیقت، الوهیت یافتن آدمی است. این پرواز در آسمان، یعنی سیرباطنی و درعین حال صعودی آسمانی، همزمان است با فرو رفتن در ژرفنای درون خویش.

پرواز روح به آسمان مثالی که خارج از حوزه ادراک حسی و خیالی است؛ مستلزم تعطیل حواس و بازداشتن آن از توجه به محسوسات است. زیرا یکی از عوامل درماندگی و ناتوانی روح از خروج، اشتغال و ورزیدن به کالبد و تدبیرمسائل مربوط به آن است، در صورتی که این شواغل حسی از میان برخیزد؛ روح قادر خواهد بود استعداد پرواز و رسیدن به عالم قدس را که در ذرات و جوهره اش نهان دارد؛ به فعلیت درآورد.

شایان عنایت است که ابن سینا، معتقد است که قوای ادراکی بشر تازمانی که اسیر جهان مادی است از درک حقایق غیرمادی ناتوان می باشد. او مراتب ادراکات انسانی را از عقل هیولایی تا عقل مستفاد، طبقه بندی می کند و برای هر یک از این طبقات و مراتب، نوع و حد خاصی از ادراکات را ذکر می نماید. براین پایه، امکان درک کلیات (تعلم) را منوط به درجه تجرد و غیرمادی بودن قوه ادراک می داند.

از منظر پور سینا، محسوسات، نردبان ورود به عالم معقولات و آسمان مثالی است. تا سالک در عالم قدس - ژرفای روح - پرواز نکند؛ نمی تواند به مقام قرب الهی نایل گردد. در رساله حی بن یقظان، سالک از طریق پیر به راز غربت خویش در ظلمت سرای ماده پی می برد و با وطن اصلی خود آشنا می شود. در رساله الطیر، همان سالک به دعوت

فرشته برای سفر به مشرق تا شهری که مفر پادشاه اعظم است؛ پاسخ مثبت می دهد. اما پس از رسیدن به حضور ملک، به سبب بقایای بندی که بر پای اوست؛ نمی تواند در حضور پادشاه بنشیند. به این دلیل مرغان از ملک درخواست می کنند تا بند از پای آنها بگشاید. ولی ملک در پاسخ درخواست آنها می گوید: «که بند از پای شما کس گشاید که بسته است و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد.»

ملک از پرندگان که به آسمان مثالی کوچیده اند؛ درخواست می کند تا بازگردند و زندگی زمینی خود را دوباره آغاز کنند. زیرا بندهایی که از بقایای دام بردست و پای آنهاست؛ مانع به خدمت نشستن دائم آنها در حضور ملک می شود. پیوسته مقیم درگاه ملک بودن، مستلزم رهایی کامل روح از اسارت در دام جسم و رسیدن به مرتبه تجرید حقیقی است، که مرغان بدان نرسیده اند و باید به راهنمایی رسول ملک به این مقام برسند.

مرغان با رسول ملک باز می گردند، بدان امید که در وقت معین، رسول ملک این بند را بگشاید. «عمرین سهلان ساوجی در شرح خود بر رساله الطیر، این رسول را ملک الموت خوانده که فرشته مرگ است و باید بقایای بند را از پای مرغان بردارد. هانری کربن، این نظریه را قابل قبول، اما ناکافی می داند و این رسول را همان عقل فعال یا جبرئیل می خواند» (رمز و داستانهای رمزی، ص ۳۵۷)، که همراهی مرغان با وی حاکی است از ارتقای آنان به مرتبه عقل مستفاد.

ابن سینا بر این باور است که عقل فعال، پیر آسمانی فیلسوف، به رهرو، طریقه گشودن اسباب و بندهایی را که سبب اسارت او گشته اند؛ می آموزد. اما چرا خود ملک بندها را قبل از موقع معین نمی گشاید؟ پاسخ این است که «چنین گشودنی در حقیقت برهم زدن قانون علیت است که در فلسفه معتبر است، اما در عرفان مبتنی بر ذوق و دل و عشق، اعتباری ندارد.» (دیدار با سیمرغ، ص ۱۷۲). ابن سینا، بعنوان فیلسوف، نمی تواند قانون علیت را

نفی کند. از این نظر گاه است که در رساله الطیر، ملک، رسولی با مرغان می فرستد تا آنهایی را که بردست و پای مرغان بند بسته اند؛ الزام کند تا بندها را بگشایند. این رسول، عقل فعال است که به سالک تعلیم می دهد که چگونه بندها را بگشاید، تا رهایی تحقّق یابد. شاید هم برگرداندن مرغان به زندگی زمینی نیز ناشی از این بینش حکیمانه پور سینا باشد که «گوشه چشمی به جانهای مستعدّ دارد. در بیداری بصیرت درونی جهان دیگر جایی نیست که بتوان در آن مکث و تأملی داشت، اگر تأمل و تحمّلی نیز هست، برای پرواز آموختن به روحهای کوچکی است که تازه پا به آشیانه خود نهاده اند.» (قصه غربت غریبه، ص ۴۲۶).

این نکته را باید پذیرفت که ابن سینا، حکیم مشایی است، او حتی در تأملات عرفانی خود نیز، یکسره از عقل نمی گسلد و این امر در همه آثار او، خاصه در رساله الطیر کاملاً مشهود است. بعنوان یک فیلسوف برای تلاشهای عقلانی اهمّیت فراوانی قایل است. برای نمونه، در پرواز حماسی مرغان به درگاه ملک، همه مرغان پس از کوشش بسیار به درگاه ملک می رسند. در حالی که در منطق الطیر عطار، تنها مرغانی به بارگاه سیمرغ می رسند و به دیدار او نایل می شوند، که عنایت حق شامل آنها گشته است. از سوی دیگر، مرغان رساله الطیر در آستانه دیدار ملک هم عقلشان زایل نمی شود و تنها در دیدار نور چهره ملک است که عقل آنان می رمد. بعد لطف ملک، عقلهای آنان را باز پس می دهد، تا بتوانند قصه خود بگویند و از او تقاضا کنند که بند از پای آنان بردارد. «اما برای ابن سینا که عقل را هم در کنار دل و ذوق عرفانی می پذیرد؛ امکان بیان این دیدار که در قلمرو معرفت عقلی در نمی آید؛ میسر نیست.» (دیدار با سیمرغ، ص ۱۶۹).

آنچه در باب وارستن و برگزشتن از شرایط بشری و به تعبیر عرفانی امکان مردن و از نو ولادت یافتن و بر شدن استعلایی روح به آسمان مثالی در رمز پرنده از قلم ابن سینا جاری گشته؛ تجربه خود اوست در لحظاتی که به حقیقت از قید تن رسته و با گسست

از آفاق به سلوک درونی دست یازیده است. شاهد این مدعا، سخنان آخر رساله الطیر است که پورسینا می گوید بعضی از دوستان که داستان را شنیدند اورا متهم به دیوانگی کردند: «و بسا دوستان که چون این قصه بشنود، گفت: پندارم که تو را پری رنجه می دارد، یا دیو در تو تصرف کرده است. به خدای که تو نپردی، بلکه عقل تو پرید و تو را صید کردند. آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟ گویی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است.» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، ص ۲۰۱). این واقعه و تصعید عارفانه برای بوعلی، بدان مایه حقیقی است که به سخنان یاران عنایتی نمی کند و می گوید هرکس به گفته های او اعتمادی نکند؛ نادان است. «چون بسیار گفتند و چون اندک پذیرفتم و بترین سخنها آن است که ضایع شود و بی اثر ماند و استعانت من با خدای است و هرکس که بدین که گفتم اعتماد نکند؛ نادان است.» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، ص ۲۰۵).

لازم به ذکر است که بقایای بندی که برپای مرغان بود؛ در سومین رساله ابن سینا، سلامان و ابدال، با فنای عرفانی گشوده می شود تا امکان حضور دایم در حضرت ملک برای مرغان - یا مرغ سالک - فراهم آید.

سومین داستان رمزی ابن سینا، سلامان و ابدال است که در نمط ناسع کتاب «الاشارات والتنبیها» از این دو - سلامان و ابدال - نام برده است. این داستان را به برکت روایتی که خواجه نصیر الدین طوسی از آن یافته و در شرح اشارات بیان کرده است، داریم. داستان از این قرار است:

سلامان و ابدال، دو برادر ناتنی اند. برادر کوچکتر تحت سرپرستی سلامان، جوانی نیکو روی، باهوش و دانا و شجاع می گردد. زن سلامان عاشق او می شود و می کوشد تا ابدال را فریفته خود سازد. ولی ابدال به رغم وسوسه ها و دام گسترتهای زن برادر، خویشنداری می کند و به خواست او تن در نمی دهد. سپس برای رهایی از دست آن زن

، به برادر پیشنهاد می کند که اجازه دهد تا برای اولشکر گشایی کند. لشکر گرد می آورد و شهرهای زیادی را در شرق و غرب عالم برای برادر تسخیر می کند و آنگاه به وطن بازمی گردد. اما زن سلامان، همچنان شیفته اوست. تا این که دشمنی به کشور روی می آورد. سلامان، اِسال را برای مقابله با او می فرستد. زن سلامان که از فریفتن اِسال ناامید شده، سران لشکر را با خواسته می فریبد تا اِسال را در میدان کارزار تنها بگذارند. آنان چنین می کنند. در نتیجه، دشمن بر اِسال چیره می شود و او را با تنی خون آلود به گمان آن که مرده است؛ در میدان جنگ رها می کند. جانوری وحشی به اِسال شیر می دهد تا او نیرو می گیرد و بهبود می یابد. اِسال به سوی برادر باز می گردد. سرانجام زن سلامان، به یاری آشپز و خوانسالار، غذای اِسال را به زهرمی آلوده می میرد. سلامان از مرگ برادر چنان اندوهگین می شود که از پادشاهی کناره می گیرد و به عبادت حق برمی خیزد و کیفیت حال برادر و قاتلانش بر او نمایان می گردد. سلامان با دادن زهر به زن و آشپز و خوانسالار، هر سه را به سزای اعمالشان می رساند.

خواجه نصیر الدین طوسی، در بیان معنی رمزی داستان، اِسال را به عقل نظری تأویل می کند که چون ترقی کند و به درجه عقل مستفاد برسد؛ می تواند از عقل فعال که همان جبرئیل است، کسب فیض کند. در این حال، معرفت فیلسوف به معرفت نبوی بدل می گردد زیرا که معلومات خود را از عقل فعال کسب می کند. (رمز و داستانهای رمزی، ص ۳۷۹).

به عقیده خواجه نصیر الدین، شخصیت سلامان، بیانگر نفس ناطقه است که قوت بدنی (= زن سلامان) با او در ارتباط است. این قوت بدنی است که انسان را به شهوت و غضب امر می کند. اما اِسال که رمز عقل نظری است، به سبب روگردانی از این قوت بدنی، در خورتکامل معنوی (= تغذیه اِسال از شیر حیوان وحشی) می شود که از مفارقات و مجردات عالم بالا بر او افزوده می شود.

سلامان و اِبسال، دورویه‌یک نفس اند، رویه ای که روی به سوی جهان ظلمانی ماده دارد و رویه‌دیگری که متوجه عالم نور است که خود از آن برخاسته ولی از بد حادثه به غربت سرای ماده هبوط کرده است. با این حال، او همچنان آرزومند بازگشت بدان و پیوستن به عقول و نفوس ملکی است.

ابسال، در داستان سلامان و اِبسال، همان سالک حیی بن یقظان و چهره انسانی مرغی است از آن مرغان به زمین بازگشته رساله الطیر، که با مرگ عرفانی، نه بازوال استعدادها، عقلی و فرورمردگی، بقایای بند را از دست و پایش می‌گشاید تا امکان حضور دایم در حضرت ملک و رسیدن به سرحد تکامل معنوی برای او فراهم آید. بدین ترتیب، با شکستن تقییدات و تعینات و با مرگی پیروزمندانه - نه با مرگ متعارف و معمولی - زنده و بیدار از این وحشت آباد جهان می‌رود.

این سه رساله ابن سینا، یک دوره کامل از سلوک عرفانی را بر پایه حکمت مشرقیه او بیان می‌دارند و از یک سیر منطقی و عقلایی برخوردارند، بنحوی که هر رساله، دنباله منطقی رساله پیشین است.

۳- نتیجه

به نظرمی آید که این داستانها به لحاظ روان شناختی و اسطوره شناسی، داستان بازگشت روان آدمی به بهشت آغازین و زمان بدایت و رجعت به زهدان مادر مثالی و توکد مجدد باشد. زیرا، تمامی رمزهایی که ابن سینا از آنها سود برمی‌گیرد؛ رمزهای صعودند. مثل: کوه، بیت المقدس، آسمان، چشمه، پرنده و ... که فضایی رمزی از نهادها و اساطیر صعود را تصویر می‌کنند و حاکی از حرکت و صیوررتی استعلایی اند که در آسمان روح انجام می‌پذیرد. «رمز پرواز، جهشی هستی شناسی در ژرفای هستی انسان است. این تجربه ویژه، وجهی استعلایی از روحانیت را پدید می‌آورد.» (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۱۰۲).

نظر ابن سینا در مورد بازگشت روان به عالم برین (= قوس صعودی وجود)، با دیدگاه عرفا در این باب همانند بسیار دارد. او همانند عارفان بر این باور است که در بازگشت به اصل، یعنی سیر صعودی، سالک، تعینات و تقییدات را یکی پس از دیگری می شکند و پس از آن است که کثرت به وحدت می گراید. ابن سینا از تبدل تعینات - که در زبان و بیان عرفا به فنا، ولادت و مرگ آگاهی، جمع و محو - تعبیر شده است به لفظ مرگ یاد کرده و آن را در رساله الطیر، طریقت جاودانگی دانسته است: «مرگ را دوست داری تا زنده مانید و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانه ها گیرند.» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، ص ۱۹۷).

این مرگ، مرگ از خویشتن، راه صعود عارفانه و ولادت روحانی است و برخلاف مفهوم متبادر آن، معنی منفی نداشته، بلکه بر اثبات دلالت می کند. زیرا، در این فناست که سالک، حد را می شکند و از ماهیت رها می شود.

تلاش فلسفه در این جاست که بتواند از انسان موجودی بسازد با خصلتهای خداگونه. این خصلتها دو نمود دارد. یکی رسیدن به مقام تجرد از مادیات است و دیگری احاطه بر کلیات و رسیدن به عناصر ثابت ساختمان تصورات و تصدیق این عناصر ثابت، محدوده هر پدیده ای را چنان غیر قابل نفوذ می سازند که راه هر گونه ورود و خروجی را می بندند. بنابراین، سیر صعودی وجودی، که یک اصل عرفانی است، از دیدگاه فلسفه مشاء، قابل تفسیر نیست. لذا، ابن سینا این مسأله را در هر سه اثر مهم خود، بدون تحلیل و استدلال مطرح کرده و از آن گذشته است. زیرا، بر اساس مبانی مشایی، هر تصور و تصدیق مطابق به واقع، از عناصر ثابت و تغییر ناپذیری تشکیل شده است. میان دو پدیده، نه اتحاد می توان تصور کرد و نه انقلاب. تنها تغییری که در این مکتب می توان پذیرفت؛ تغییرات مربوط به عوارض است و «کون و فساد». یعنی یگانه تغییر در جوهر، تغییر در عوارض آن و تغییر در صورت و ماده است. البته با نفوذ تعالیم نو

افلاطونی و اشراقی، ذهن متفکران، نوع دیگری از تغییر را پذیرفت که بعدها تحت عنوان «امکان تشکیک در جوهر» مطرح گردید. (عرفان نظری، ص ۴۲۴). مطابق با این نظر، هستی امری تشکیکی و دارای مراتب است. منتها برای هستی انسان، این امکان وجود دارد که از مراتب ضعیف هستی به مراتب قویتر آن سیر کند. همین امر، وضعیت انسان را از دیگر باشنده‌ها متمایز می‌سازد. اما گذشتن از یک مرحله هستی به ساحتی فراتر، نیازمند عبور از خویشتن و درعین حال اثبات آن در مرتبه بالاتر و برتر است. این صعود دیالکتیکی نهایت ندارد، زیرا مدارج وجود بی‌کران است، لذا دگرگونی و سیوروت، وجودی بی‌پایان است. این نکته، هم در عرفان نظری و هم در حکمت اسلامی قابل پذیرش است.

از منظر ابن سینا، همانند عرفا، دو گرایش برین و فرودین وجود دارد. گرایش برین انسان را به فرارفتن از خویشتن می‌خواند و گرایش فرودین، انسان را به فرورفتن در قعر غرایز مادی سوق می‌دهد. در ساحت وجودی انسان، این دو میل پیوسته با هم در کارزارند. پور سینا، در رساله عشق، با انحراف از مبانی مشاء و با نظری تقریباً مشابه به دید عارفان، عشق را یک حقیقت ساری و جاری در همه پدیده‌های جهان هستی، از بسایط و مرکبات دانسته و همین غریزه را سبب رسیدن به تکامل معنوی می‌داند.

لازم به یادآوری است که عناصر نوافلاطونی و عرفانی که در مجموع آثار ابن سینا وجود دارد؛ ارتباط او را مثل ارتباط فارابی، با حاصل مکاشفات صوفیه و حکمت اشراق، محقق می‌گرداند و جهد او را در تلفیق میان فلسفه و تصوف آشکار می‌سازد. ابوعلی، تنهادرپی آن نبود تا فلسفه به مفهوم یونانی را با حکمت به معنای سامی آن سازش دهد. بلکه می‌خواست، حکمتی را بنیان نهد که در آن حکمت، معرفت فلسفی به تجربه عرفانی رهایی بخش و رستگار کننده بینجامد و بتواند سالک را بدون گمراهی و به طور مستقیم به سبیل قدسی راهنمایی کند.

توافق حاصل از سلوک عقلی با مکاشفه صوفی ابن سینا رادرقصه مربوط به ملاقات او با شیخ ابوسعید ابوالخیر و گفتگویی که وی با شیخ داشته، می توان دید. نواده ابوسعید دیدار آن دو را چنین ترسیم کرده است: «یک روز شیخ ابوسعید درنیشابور مجلس می گفت، خواجه ابوعلی سینا از درخانقاه شیخ درآمد و ایشان پیش از این یکدیگر را ندیده بودند... چون بوعلی از در، درآمد؛ شیخ روی به وی کرد و گفت: حکمت دانی آمد. خواجه درآمد و بنشست. شیخ با سر سخن رفت و مجلس تمام کرد و درخانه رفت. ابوعلی سینا با شیخ درخانه شد و درخانه را فراز کردند و با یکدیگر سه شبانه روز به خلوت سخن گفتند که کس ندانست... بعد از سه شبانه روز، خواجه ابوعلی سینا برفت. شاگردان او سؤال کردند که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت هرچه ما می بینیم او می داند.» (مبانی عرفان و احوال عارفان، ص ۳۶۲).

ملخص کلام آن که، اگرچه در ایران رسم چنین است که فلاسفه مشایی را در برابر حکمای اشراقی نهند؛ اما «بندرت حکیمی اشراقی یافت می شود که از جهاتی متأثر از اندیشه های فلسفی بوعلی نباشد» (فخررازی، ص ۳۴)، همچنانکه بدشواری، فیلسوفی بوعلی سینایی می توان جست که تفکراتش بکلی مشایی و برکنار از اندیشه های اشراقی باشد. از این رو، باید اذعان داشت که در آرای تمام فیلسوفان ایرانی، از ارسطویی ترین تا عرفانی و اشراقی ترینشان، نقش افلاطون آشکار است و در استدلالی ترین فلسفه ها، رنگ عرفان و شهود و اشراق مشهود. با توجه به همین تداخل دائمی فلسفه و تصوف است که می توان تلقی مشخصی از حکمت اشراقی داشت. همان حکمت اشراقی که پورسینای (منظرالانسان، ص ۴۰۱-۳۹۷) خردگرا، که در فلسفه و معرفت سرآمد خردگرایان بود؛ وقتی به اوج معرفت عقلی رسید؛ پس از عمری تکیه کردن بر تعقل و استدلال، از فلسفه الغربیه، روی بر تافت و دل به آن نهاد.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن خلکان، ابوالعباس احمد. (۱۳۸۱). **منظرالانسان**. ترجمه و فیات الاعیان. ترجمه: احمد بن محمد سنجرى. تصحيح: فاطمه مدرسى. ارومیه: دانشگاه ارومیه.
- ۲- ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۶۶). **حی بن یقظان**. چاپ سوم. ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی. تصحيح: هانری کرین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). **اسطوره**. رؤیا. راز. ترجمه رؤیا منجم. تهران: انتشارات فکرروز.
- ۴- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). **دیدار با سیمرغ**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۵- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۸). **رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی**. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). **مبانی عرفان و احوال عارفان**. تهران: انتشارات اساطیر.
- ۷- دادبه، اصغر. (۱۳۷۴). **فخر رازی**. تهران: طرح نو.
- ۸- رضوانی، اکبر. (۱۳۴۴). **ابوعلی سینا**. شرح احوال و آثار. تهران: محمدعلی علمی.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). **دنباله جستجو در تصوف ایران**. تهران: امیرکبیر.
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق**. تصحيح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). **هانری کرین**. چاپ دوم. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات فرزانه.
- ۱۲- عابدی شاهرودی، علی. (۱۳۷۴). **ادوار اصول فلسفه مشاء**. کیهان اندیشه. شماره ۵۹.
- ۱۳- عباسی داکانی، پرویز. (۱۳۸۰). **شرح قصه غربت غریبه سهروردی**. تهران: تندیس.
- ۱۴- فرای، رن. (۱۳۷۲). **تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان**. مترجم: حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

۱۵- نصر، سید حسین. (۱۳۶۸). *نظریه متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: امیرکبیر.

۱۶- یشربی، یحیی. (۱۳۷۴). *عرفان نظری*. قم: حوزه علمیة قم.

