

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کتابخانه مرکزی
کتابخانه تخصصی فلسفه و کلام اسلامی

زیارت شرق

♦ هانری کربن

♦ ترجمه انشاءالله رحمتی

یادداشت مترجم

کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی، نوشته هانری کربن متفکر فرانسوی، که می‌توان او را برجسته‌ترین فیلسوف اسلامی اروپایی تبار در دوران معاصر دانست، نه فقط یکی از مهمترین آثار ابن فیلسوف است، بلکه به ارزیابی صاحب این قلم، صرف نظر از اعتبار و جاهت علمی‌اش، اثری زیبا، جذاب و اصیل نیز هست. کربن که بیشترین هم‌خویش را مصروف شناخت حکمت اشرافی سهروردی داشته است، در این اثر ابن سینا را موضوع بحث قرار می‌دهد. اما نه با صرف دغدغه ابن سینا پژوهی. بلکه در حقیقت می‌خواهد نشان دهد که ابن سینا سلف فلسفی سهروردی و سهروردی ادامه‌دهنده راهی است که

ابن سینا در حکمت آغاز کرده است.

هانری کربن در این اثر، به جزئیات مباحث فیلسوفان ما و احیاناً اختلافاتی که در ریز بحث و برهان‌های آنها به چشم می‌خورد، توجه چندانی نشان نمی‌دهد؛ بلکه در وهله اول به روح این فلسفه و غایت آن نظر دارد. روح حاکم بر این فلسفه و غایتی که در آن دنبال می‌شود، نوعی سفر به شرق، روی آوردن به شرق، «استشراق» (Orientation) است. اما این شرق چیست یا کجاست؟

این شرق هیچ ارتباطی با شرقی که در اطلس‌های ما موجود است، ندارد. این شرق وطن ما است، اما همان طور که سهروردی هشدار می‌دهد: «مبادا که از وطن، دمشق یا بغداد و جز آن را مراد کنی. چرا که اینها جزو دنیا هستند» (رسالة الابراج).

آری «آن وطن مصر و عراق و شام نیست / آن وطن آنجاست کان را نام نیست.» این وطن همان «ناکجا آباد» به تعبیر خود سهروردی است. اما نه به این معنا که مکانی موهوم و غیرواقعی است. بلکه به این معنا که از دایره آفاق ما بیرون است، با هر آبادانی این جهانی متفاوت است و آبادانی مخصوص به خویش را دارد. کربن در مواضع مختلف آثار خویش، تأکید می‌کند که

زیارت به شرق به مرحله عمل در می‌آورد، دستاوردی جز نوعی فلسفه مشرقی داشته باشد؟ مایه خرسندی است اگر بتوانیم فقط با تأمل در تمثیل‌های ابن سینا و تمثیل‌هایی که سهروردی در قالب آنها تمثیل ابن سینا را با تغییرات بسیار در داستان‌پردازی ادامه می‌دهد، پاسخی برای این پرسش به دست دهیم. با کمال تأسف همین که از «حکمت مشرقی» در ارتباط با ابن سینا یاد می‌کنیم طنین منازعات خاصی را می‌شنویم؛ این منازعات حول فرضیاتی شکل می‌گیرد که اشارت ساده‌حی ابن یقظان می‌توانسته است غیر ضرور بودن آنها را محرز سازد، البته مشروط به اینکه کسی به خود زحمت می‌داد و به چیزی که این اشارت، اشارت بدان بود، نظر می‌افکند.

در تحلیل نهایی، حاصل این پرسش این می‌شود که: در اینجا چه توجیهی برای وصف «مشرقی» که به این فلسفه یا این فیلسوفان داده شده است، در اختیار داریم؟ آیا آن وصف غایت این فلسفه است؟ آیا اشتراق [= جهت‌گیری] این فلسفه به سوی مشرق که بنابراین باید مفهوم آن را در خود این فلسفه جستجو کنیم، توجیه این وصف است؟ در آن صورت حی ابن یقظان بیش از حد کفایت برای ما سخن خواهد گفت. شرقی که او برای سالک عیان می‌سازد، بی‌هیچ تردیدی افق حکمت مشرقی (حکمة المشرقیه) است. به شرط عمل به این «حکمت مشرقی»، فیلسوف، که قهراً به دلیل شرایط بشری زمین‌اش، مغربی است، «فیلسوف مشرقی» می‌شود. وصف «مشرقی» به همان نسبت که فیلسوف به سوی مشرق به معنای راستین کلمه، هدایت جهت یافته باشد، به عنوان وصفی متعالی برای وی حاصل می‌شود. این فحوای متعالی مشرق، این تبدیل معنای جغرافیایی به رمز یک حقیقت برتر، پیشینه‌های بارزی دارد. پیش از این نمونه‌ای از آن در منابع آئین گنوسی، و بالاتر از همه در «سرود نفس» در اعمال توماس، که سرودی تحسین‌برانگیز است، (و همه داستان‌پردازی آن در قصه الغریبه الفریة سهروردی سرمشق قرار می‌گیرد)، آمده است. در ادامه بحث باز هم به آن اشاره خواهد شد (بند ۱۳). یا از سوی دیگر آیا فیلسوف باید «مشرقی» به معنای محض، جغرافیایی و اداری محض باشد؛ یعنی به همان معنای جایگاه مدنی که در روزگار ما، در گذشته‌ها درج می‌شود؟ صرف‌نظر از این واقعیت که هنوز معلوم نیست که مشرقیان مورد بحث در «حکمت مشرقی» ابن سینا چه کسانی بودند، ممکن است اینگونه باشد که در روزگار ما، فیلسوفان یا مورخان که پاسخی برای این پرسش اختیار می‌کنند، «جهت‌یابی» خاص خویش را معلوم سازند - یا به تعبیر بهتر، به دلیل جهت‌یابی خاص خویش، پاسخی را اختیار کنند. در این صورت، این منازعات از هدف واقعی خویش باز می‌مانند.

بحث و گفتگو بر سر وصف «مشرقی» همچنین مستلزم تعیین رابطه میان اشخاص است. یعنی مستلزم این است که نسبت میان ابن سینا و سهروردی را چگونه تعریف کنیم؟ آیا آنها با هم تقابل دارند؟ آیا سهروردی استمرار ابن سینا است؟ آیا اندیشه سهروردی شرح و بسط اندیشه ابن سینا است؟ دو جلد از مصنفات فلسفی و عرفانی سهروردی که نگارنده تاکنون توفیق انتشار آنها را پیدا کرده است، فرصت آن را برایش فراهم آورد تا لوازم تصور خود آن فیلسوف از مفهوم مشرق و حکمت مشرقی را تحلیل کند و لاجرم طرحی از جدال‌هایی که حول آن مفهوم برپا شده است، به دست دهد. در اینجا فقط می‌توانم به آن جدال‌ها اشاره کنم، زیرا

این زیارت شرق، نوعی معراج است. و این معراج در حقیقت تکرار معراج شبانه پیامبر اسلام (ص) است. اصولاً در جهان معنوی اسلام معراج پیامبر (ص) نمونه اصلی یا تمثیل‌اعلاهی هر معراجی است و در زندگی معنوی و سلوک عرفانی اهل معنا بازتاب می‌یابد؛ گو اینکه معراج پیامبر (ص) بنا به اعتقاد ما مسلمانان نه فقط در ساحت روح بلکه در ساحت جسم نیز محقق شده است. ولی عارفان تنها می‌توانند در ساحت روح به این معراج مبادرت کنند.

در ادامه، ترجمه بخشی از کتاب فوق را می‌خوانیم که مضمون «زیارت شرق» را بر مبنای رساله‌های تمثیلی ابن سینا، یعنی سه رساله حی ابن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال مورد بحث قرار می‌دهد. به علاوه هانری کربن در این نوشتار به تبیین چند و چون این مطلب می‌پردازد که حکمت اشراقی سهروردی، هم بنا به تصریح خود وی و هم به شهادت متون وی، به ویژه رساله قصه الغریبه الفریة وی، ریشه در حکمت مشرقی ابن سینا دارد. بنابراین بر خلاف تقسیم‌بندی متعارف در مورد فیلسوفان مسلمان که ابن سینا را مشائی و سهروردی را اشراقی دانسته و آنها را در مقابل هم قرار می‌دهد، هر دوی آنها فیلسوف مشرقی و اشراقی‌اند.

مضمون «سفر به شرق»، قطعاً در تمثیل حی ابن یقظان آشکار است؛ در حقیقت در ارتباط با همین مضمون است که می‌توان سه گانه تمثیل‌ها را در قالب یک مجموعه منظم ساخت. حی ابن یقظان مرید خویش را جهت داده است. به مریدش نشان داده است که شرق کجاست و غرب کجاست. به وی تعلیم داده است که کدام حالت وجودی این جهات را «مشخص می‌کند» و بدین سان خود مرید را در یک ساحت میانه قرار می‌دهد. آن غریب فقط پس از سپری شدن دوره‌ای خاص که تنها همین، هجرت وی به سوی سرزمین نورانی مادری‌اش را امکان‌پذیر می‌سازد، می‌تواند به شرق برسد. لافل، حتی اینک نیز می‌تواند بدان نزدیک شود، زندگی‌اش را به عنوان زائری در طلب این شرق، سپری کند. در غیر این صورت آن دعوت فرجامین که «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیا» عبث می‌بود. اینک همین دعوت است که فرآیندی را که در جاهای دیگر به نام «نظریه معرفت» شناخته می‌شود، به نوعی زیارت شرق مبدل می‌سازد. همینطور به منظور درک مراحل عالم به عنوان مراحل این زیارت، باید مراحل عالم را نه فقط از طریق تصویرهای محسوس، بلکه همچنین از طریق آن صورت رمزی که نفس به خودی خود فراق‌کنی می‌کند، درک کرد؛ حتی در نتیجه همین نظریه مبسوط فیضان صورت‌ها از طریق عقل فعال بر «عقل بالقوه» که خود را شایسته دریافت آنها می‌کند، به رابطه‌ای شخصی که در حکم فاصله گرفتن از مرتبه نظری صرف است، مبدل شود. زیرا «سفر سالک در همراهی با فرشته»، موقعیتی کاملاً متفاوت با تکمیل نظریه معرفت از سوی فیلسوف است.

ولی این همان فیلسوف است که در اینجا شخصاً سالک است: در حقیقت این اوست که حی ابن یقظان به سفر به مشرق دعوتش می‌کند و رساله الطیر گواهی خواهد داد که اوگام در آن سفر نهاده است و همراه با فرشته - یعنی «همراه با فرستاده پادشاه» در راه است. ولی آیا ممکن است فیلسوفی که حقیقتاً فلسفه‌اش را به منزله نوعی

بحث و گفتگو بر سر وصف

«مشرقی» همچنین مستلزم

تعیین رابطه میان اشخاص

است. یعنی مستلزم این

است که نسبت میان

ابن سینا و سهروردی را

چگونه تعریف کنیم؟ آیا

آنها با هم تقابل دارند؟ آیا

سهروردی استمرار ابن سینا

است؟ آیا اندیشه سهروردی

شرح و بسط اندیشه ابن

سینا است؟

تصور نمی‌کنم از تکرار جزئیات آن جدال‌ها، چیزی عایدمان شود و نیز تمایل خاصی هم به جدل‌ها و فرضیه‌ها ندارد. در مورد فرضیه‌ها، به تعبیر بهتر، این تصور متبادر به ذهن می‌شود که گویی این فرضیه‌ها پیوسته سرایان واحدی را در یک صفحه و احد شطرنج حرکت می‌دهند یا اینکه مفتون اشارت دست‌اند، به جای آنکه جهت اشارت را دنبال کنند و صادقانه به چیزی که آن اشارت، اشارت به آن است نظر بیفکنند.

نقطه عزیمت [این جدال] مقاله معروفی به قلم نالینو بود - زیرا، یک وقت عن فریب بود که این مقاله به یک اصل ایمانی تبدیل شود. براساس این مقاله معلوم می‌شد که هیچ وجه مشترکی میان بیانات فلسفی ابن‌سینا و بیانات فلسفی سهروردی وجود ندارد. این طبق آن مقاله یقیناً ابن‌سینا تصویری از چیزی چون «حکمت مشرقی» در سر داشته است، ولی ما قطع پیدا کرده‌ایم که طرح نافرمام او حاوی چیزی کاملاً نامعقول و غیرعقلانی نبوده و در مجموع آن طرح نیز تفاوت چندانی با تحقیقاتی که عملاً به نتیجه رسانده است، ندارد. و اما سهروردی؛ باید او را همچنان باعث و بانی حکمت اشراق، یا «گرافه گویی» هایش به همان شیوه نوافلاطونی اندیشی ایامبلیخوس و پروکلوس دانست. بنابراین افراد خردمند ممکن است از او مطمئن شوند: یک «فلسفه مشرقی» طراحی شده، ضرورتاً مستلزم مخاطراهی غیرعقلانی نیست. مشکل این تبیین زیاده از حد معقول آن بود که سهروردی و به همراه او همه اخلاف منوی‌اش، فلسفه خویش را «حکمت مشرقی» دانسته‌اند و در نظر آنها اصطلاحات اشراقی و مشرقی مترادف بوده‌اند. بنابراین مسأله را باید به بیانی کاملاً متفاوت با بیان نالینو مطرح کرد. پیش از آنکه به فرضیه خودمان مبادرت کنیم، بهترین کار این است که از خود سهروردی درباره تصورش از «حکمت مشرقی» و نیز تصورش از نوع نسبت‌اش با ابن‌سینا پرسیم و در آثار ابن‌سینا کاوش کنیم تا ببینیم که آیا چیزی که می‌توانسته است سلسله‌جنبان طرح سهروردی باشد، در آثار ابن‌سینا به چشم نمی‌خورد.

تصور سهروردی از اشراق در یک چرخه حرکت می‌کند. حکمت اشراقی (روشنی بخش) به هیچ وجه نه در مقابل حکمت مشرقی و نه حتی متمایز از آن است. این نوع حکمت الهی یا theosophia، اشراقی است زیرا مشرقی است و مشرقی است زیرا اشراقی است. سپیده بر دمیده، همان گوهر شوق (اشراق، شروق، مشرق) است. شرق همان سپیده‌دمان ازلی انوار مهین فرشتگان ملا اعلی است. شرق همان سپیده‌های انواری است که بر نفس که آن را به سوی خویش می‌کشند، فرو می‌تابند. در این سپیده‌ها همان cognitio matutina، پدید می‌آید که نوعی شناخت مشرقی است زیرا مشرق هرگونه شناختی است. از این رو، وصف «مشرقی» اول از همه فقط به دلیل مبدأ متعالی‌اش یا به عبارت بهتر به دلیل آنکه مشرق، همان مبدأ متعالی است، شکل گرفته و توجیه شده است؛ و وصفی که بر این مبنا ایجاد و اعطاء می‌شود، اول از همه فحوایی متعالی دارد. البته این بدان معنا نیست که مصداق این وصف بر روی زمین در خانواده حکیمانی با پیوندهای جغرافیایی مشخص موجود نیست - زیرا چنین وصفی عمدتاً در مورد حکیمان ایران باستان صدق می‌کند. ولی وصف مشرقی این حکیمان اول از همه به دلیل این واقعیت است که آنها به برکت همان «انوار» راه و جهت خویش را یافته و حکیمان متألهی، متألهانی، برخوردار از تجربه تاله (متاله) بوده‌اند. بنابراین

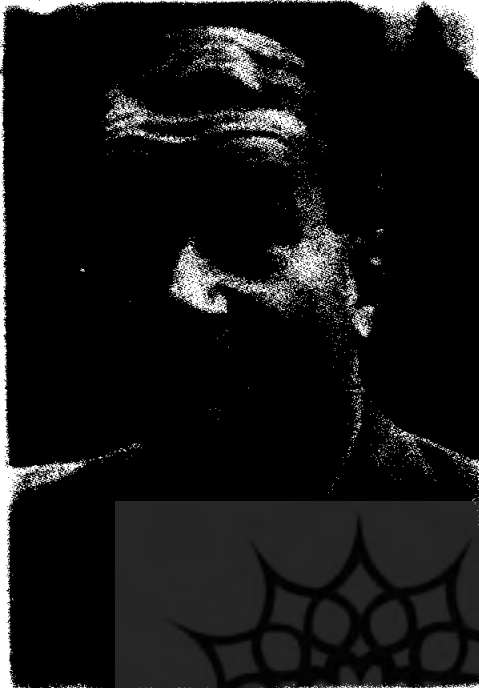
تصور سهروردی از اشراق
در یک چرخه حرکت
می‌کند. حکمت اشراقی
(روشنی بخش) به هیچ
وجه نه در مقابل حکمت
مشرقی و نه حتی متمایز از
آن است. این نوع حکمت
الهی یا theosophia،
اشراقی است زیرا مشرقی
است و مشرقی است زیرا
اشراقی است.

خانواده آنها، همه شاخه حکمای هرمسی را شامل می‌شود. ابن وحشیه، اشراقیون را با گروهی از کاهنان مصری موسوم به «خواهرزادگان هرمس»، مرتبط دانسته است.^۲ در آثار سهروردی، چندین بار ذکر هرمس به عنوان رب‌النوع عارف، آمده است.

بنابراین، اینک چیزی را آموختیم که هرگز نباید آن را به فراموشی سپرد: دیگر نباید از «حکیمان مشرقی» جز بر مبنای «حکمت مشرقی» یاد کنیم. همین «حکمت مشرقی» است که این حکیمان را شایسته وصف اصل مشرقی می‌کند. کافی نیست که آدمی، مشرقی به معنای جغرافیایی و سیاسی کلمه باشد تا به حکم همین واقعیت نوعی «حکمت مشرقی» را دنبال کند. اگر بخواهیم مفاد «حکمت مشرقی» در ابن‌سینا را تشخیص دهیم، شاید در اینجا رابطهای موجود است که باید آن را در خاطر داشته باشیم. آقای بدوی اخیراً تبیینی ساده‌دلانه در خصوص «مشرقیان» مورد بحث در قطعات برجای مانده از کتاب الانصاف، پیشنهاد کرده است.^۳ او بر آن است که با این همه، آنها فقط مشائیان بغداد هستند. بی‌مهارتی این گروه از مشائیان در فلسفه حتی اسباب خنده شده است. در این صورت نمی‌توان آنها را همان مشرقیان بهره‌مند از «حکمت مشرقی» دانست که چیزی حدود شش بار در خاص‌ترین قطعات شرح ابن‌سینا بر به اصطلاح اتولوجیا ارسطو از ایشان یاد شده است.^۴ این مشرقیان را می‌توان حتی دورتر از شرقی که بغداد باشد، سراغ گرفت. با این حال به طرف شرق که پیش می‌رویم، در نهایت به حکیمان خسروانی مورد بحث سهروردی می‌رسیم. ولی حتی این هم، به خودی خود، هنوز بدین معنا نیست که مشرقی را که وصف مشرقی این حکیمان از آن است، یافته‌ایم. در مورد جستجو برای «مشرقیان» که «حکمت مشرقی» آنها باید صفت خویش را به صورت بحث و بسط مرهون شرایط جغرافیایی‌شان باشد، باید گفت - رفتن به دنبال چنین چیزی شاید در حکم آن است. که به دنبال موهومات فضل خاص خویش روان شویم.

یادآوری و استفاده از اصطلاحات حکمت اشراقی و مشرقی تا زمان صدای شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ق / ۱۶۴۰ م) و حاجی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ ق / ۱۸۷۸ م)، همچنان متداول و برقرار بود. به نظر نمی‌رسد که اصولاً کسی در سنت ایرانی به تمایزی شبیه به تمایز پیشنهادی نالینو، اعتقاد داشته است. حقیقت این است که آن سنت همیشه عرفان ابن‌سینا را جدی گرفته و هیچ فرد متعلق به آن سنت هرگز در عارف بودن نویسنده بخش اخیر اشارات و نیز نویسنده حی ابن یقظان، تردید روا نداشته است. چیزی که مورد تردید قرار گرفته، التزام این «مشرقیان» به اسلام است و همین است که آنان را از تصوف رسمی متمایز می‌سازد. کسی که می‌خواهد وصف عارف را در مورد ابن‌سینا منکر شود، باید حدودی را که برای واژه عارف قرار می‌دهد، به دقت تعریف کند.

از همین منظر می‌توان برای فهم نسبت میان ابن‌سینا و سهروردی تلاش کرد و پرسید آیا ممکن است سفر به مشرق بی‌نیاز از کمک هر دوی آنها باشد. آیا نفس تصور این سفر، در مورد فیلسوفان ما، با رساله حی ابن یقظان آغاز نمی‌شود؟ هدف آن سفر که هنوز دست‌ناافتنی است، همان مشرق ملا اعلی مهین فرشتگان است: عقل فعال ما، روح‌القدس ما یا جبرئیل امین ما به همین ملا اعلی تعلق دارد. آیا تبیین ابن‌سینا از معرفت که برحسب آن، معرفت



یقظان روشن‌ترین پاسخ مطلوب را به این پرسش می‌دهد که مفهوم «مشرق» برای ابن سینا چه معنایی داشته است، «مشرقی» که یقیناً دیگر نمی‌توان آن را در اطلس‌های جغرافیایی یا سیاسی جستجو کرد.

همین تمثیل - بسیار بهتر از آنی که از طریق توافقاتها و تقابلهای موجود در رساله‌های بزرگ نظری می‌توان به دست آورد - ما را یاری می‌دهد تا معلوم کنیم آیا رابطه‌ای ایجابی میان این دو شیخ موجود است. از پایان همین تمثیل است که سهروردی، به اعتراف خویش، خیالش را برای تألیف تمثیل زیبایی قصه الغریبة الغریبة اوج می‌دهد.^۱ یقیناً لحن این دو شیخ به اعتبار ویژگی غالب در آثار مربوط به هر یک، با هم متفاوت است. ولی در این تمثیل شاهد مقطعی بسیار در خور اهمیت در تاریخ روح ایرانی هستیم که همزمان می‌تواند تا حد زیادی خود را شکل دهد و تجربه‌ای را به بیان بیاورد که در یک اقدام سریع و قاطع با رمزهایی که در جاهای دیگر برای همین تجربه نفس شکل گرفته‌اند، همراه و هماهنگ می‌شود.^۲ این هماهنگی‌ها به ما می‌آموزد که در تحلیل نهایی، شرایط مربوط به این آثار را و نیز روابط میان آن شرایط فلسفی را که از طریق این آثار عیان و تفسیر می‌شود، نباید فقط براساس صرف مقایسه بیانات عقلی آنها، بلکه باید بر مبنای اشارت‌های آنها به تجربه‌ای که از حد آن بیانات فراتر می‌رود و این تمثیل‌های عرفانی گواهی‌های شخصی متعددی در خصوص آنند، رمزگشایی کرد.

تجربه مشترک میان این تمثیل‌ها را در مسیر فهم فرایند نفسانی این تجربه به عنوان نمونه‌ای از تأویل قرار می‌دهد که به موجب آن چنین تأویلی نه فقط تأویل متن بلکه تأویل نفس است. خود متن تمثیل، در اینجا نتیجه این تأویل است. هم‌حی این یقظان و هم قصه الغریبة الغریبة، در این exegesis (تأویل) نوعی exodus (خروج) را به ما نشان خواهند داد که از حد جهان طبیعی در می‌گذرد، طرح جهان طبیعی را درونی می‌کند. تأویل ما نیز قادر به بازبازی متن نیست مگر بدین صورت که در آن متن تجربه‌ای را بیابد که خود متن حاصل آن تجربه است و آن تجربه یافته‌های

نه حاصل عملیات انتزاع‌گرانه عقل بشر، بلکه حاصل اشراق عقل فعال است که «صورتی» را بر «عقل بالقوه» افاضه می‌کند - آیا این تبیین، به حکم همین واقعیت، معرفت را به جریانی «مشرقی» تبدیل نمی‌کند؟ آیا خود همین واقعیت حاوی اشارتی نیست که یک «حکمت مشرقی» باید آن را راهنمای خویش سازد و بیشتر بکاود؟ آن یادداشت‌های معروف که حاوی بقایای طرح «مشرقی» ابن سینا است، در اختیار سهروردی قرار داشته است؛ سهروردی آن یادداشت‌ها را مطالعه کرده و از اینکه هیچ مطلب مخصوصاً «مشرقی [= اشراقی]» در آنها یافت نمی‌شود، ابراز شگفتی کرده است.^۳ ما نیز امروزه می‌توانیم آن یادداشت‌ها را تحت عنوان منطق المشرقیین مطالعه کنیم و همان احساس شگفتی را داشته باشیم، ولی البته این شگفتی کاسته می‌شود اگر توجه داشته باشیم که منطقی هم که در مقدمه حکمه‌الاشراق آمده است، اگر از بقیه کتاب جدا شود، حاوی هیچ مطلب مخصوصاً مشرقی به جز آرائی که صراحتاً تحت عنوان اشراقی طرح شده‌اند، نیست.

ماحصل نقدی که سهروردی در مورد ابن سینا دارد، دلایلی که در این یادداشت‌های ناقص برای ناکامی طرح حکمت مشرقی ابن سینا می‌یابد، این است که ابن سینا سرچشمه مشرقی راستین فلسفه را نمی‌شناخته است. یقیناً این سخن بدان معناست که ابن سینا ردپای حکمای ایران باستان را نیافته - یا اگر هم یافته، اهمیت آن را تشخیص نداده است. ولی موضوع فقط موضوع تبار عقلی صرف نیست، بلکه در اینجا موضوع یک خاستگاه قدسی مطرح است. در حکمه‌الاشراق، خاستگاه حکمت مشرقی مشرقیان برای ما بیان شده است. در آنجا می‌گوید که خاستگاه این حکمت سرچشمه‌های نور جلال و سرچشمه‌های حاکمیت نور (ینابع الـ «خره» والرای) است. فلسفه اشراق در تحلیل نهایی نوعی فلسفه خورنه [= خرّه، نور جلال]، فلسفه تلاًؤ نور قدسی مورد نظر ائین زردشتی است.^۴ از این رو سهروردی توانسته است بگوید که هر کس طالب «حکمت مشرقی» است، باید در آثار خود سهروردی که برای آن هیچ سلفی نداشته است، نظر کند. آیا این کافی است برای آنکه پیوند میان سهروردی و ابن سینا را از هم بگسلیم و رابطه میان آنها را رابطه‌ای صرفاً سلبی بدانیم؟ نه، به هیچ وجه، زیرا پیوندهای میان آنها، در جای دیگر نمایان می‌شود.

عزیمتگاه راهی که از طریق آن به تحقیق پیرامون تمثیل عرفانی در ابن سینا کشیده شدیم، تحقیق در تمثیل‌های سهروردی بود. نگارنده که تحقیق درباره تمثیل‌های عرفانی سهروردی را آغاز کرده بود، خیلی زود خویش را با میانه‌های ناگزیر مواجه یافت: چه مقدار از الهام سینایی در مجموعه تمثیل‌های سهروردی یافت می‌شود - یا در حقیقت به صراحت تأیید شده است؟ در نتیجه در این تحقیق ناگزیر شدم تا حکمت اشراق، نظریه مشرق انوار را با طرح پیشنهادی ابن سینا در خصوص «فلسفه مشرقی» یا «حکمت مشرقی»، که فقط نشانه‌ها، تلویحات یا اشاراتی از آن به ما رسیده است، مقابله کنم. طرح پیشنهادی ابن سینا عمدتاً عبارت است از: (۱) ذکر از آن در مقدمه شفا، (۲) اشاره‌ای تلویحی به آن در آغاز کتابی منتشر شده با عنوان منطق المشرقیین، و (۳) نیز در حدی وسیع‌تر اشاراتی که در تعلیقه‌های وی بر به اصطلاح اتولوجیا ارسطو، به چشم می‌خورد. در اینجا مضامینی که مورد بحث این اشارات است، چنانچه با اشراق مورد نظر سهروردی مقایسه شوند، مخصوصاً آموزنده‌اند. بالاخره اینکه، تمثیل‌های این

ایجابی میان ابن سینا و مهروردی برسد، شاید هیچ تمرین فکری بهتر از خواندن حی ابن یقظان و قصة الغریبة الغریبة، به دنبال هم، توصیه نمی‌توان کرد.^{۱۱} در پایان تمثیل ابن سینا، فرشته‌ای که حی ابن یقظان تفرد آن است، دعوت زیر را به بیان می‌آورد: «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیایم». در آغاز قصة الغریبة الغریبة، هدهد برای آن فرد تبعیدی و برادرش، پیامی از پدرشان - یعنی از عقل یا روح القدس که نفوس بشری از آن صادر شده‌اند - می‌آورد مبنی بر اینکه: «در عزم سفر سستی مکن» (ص ۲۸۲). و در حقیقت این سفر آغاز می‌شود و زائر را به سینای عرفانی [= طور سینا]، به قله کوه کیهانی می‌رساند. نتیجه‌ای را که در آن واحد هم عزیمت گاه و هم دستاورد «حکمت مشرقی» است - همان حکمت معطوف به مشرقی که زائر تمثیل ابن سینا و نیز زائر تمثیل مهروردی باید به سوی آن طی طریق کند - در قالب رمزی بهتر از این، نمی‌توان به تصویر کشید.

تقدیر این زائر، نظمی را که باید سه گانه تمثیل‌های ابن سینا را برحسب آن در مطالعه گرفت، برای ما تثبیت می‌کند. به مرحله پایانی تمثیل حی ابن یقظان، یعنی همان دعوت فرشته، باز می‌گردیم. این تمثیل با همین دعوت پایان می‌پذیرد و ما را بلا تکلیف رها می‌کند. مشابه قصة الغریبة الغریبة مهروردی در مجموعه تمثیل‌های سینایی را در رساله الطیر می‌توان یافت و اتفاقی نیست که مهروردی آن رساله را به فارسی ترجمه کرده است. در اینجا نیز همانند زائر سینای عرفانی پرنده برای یک لحظه به پایان زیارت رسیده، ولی نهایتاً خلاص نشده است. تجربه این تمثیل، این تأویل نفس، هنوز فقط پیش‌درآمدی جذبه‌آمیز برای جذبۀ نهایی است. ولی از حالا به بعد، آن پرنده «به همراه رسول پادشاه» سفر می‌کند. بدین‌سان نیت سلوکی حی ابن یقظان - سفر در معیت فرشته - تحقق یافته است.

باید توجه داشت که در سیر گفتگوی جذبه‌آمیز، نقش عقل فعال به نفع تفرد انضمامی رابطه تجربه شده و آگاهانه‌اش با نفس بشر «عقل‌زدایی» می‌شود. وظیفه آن دیگر فقط همانی نیست که از طریق نظریه معرفت، توصیف شده است. یا به تعبیر بهتر، آن وظیفه به نوعی تربیت ملکی تبدیل شده است که مفهوم آن به تدریج نمایان می‌شود و پیوندی وثیق میان معنای فرشته‌شناسی و تجربه عرفانی برقرار می‌دارد. به همین دلیل است که باید سعی کنیم تا برای تجربه حکایت‌های تمثیلی مورد بحث مفهوم و مضمونی بپردازیم، بدین صورت که آن را با دو شخصیت توبیاه و فرشته مرتبط سازیم که از این پس حکایت آنها ارزش نوعی مثل اعلاء را پیدا می‌کند و معنای کامل آن فقط در صورت ارتقاء دادنش به مرتبه عرفانی به دست می‌آید. تجلی فرشته منطبق با لمحّه و مرتبه‌ای مشخص در تفرد نفس است، یعنی آن هنگام که به غریبه بودن خویش تفتن می‌یابد، از قید این عالم خلاص می‌شود و درمی‌یابد که همراه با همتهای ملکوتی خویش، همان شخص فرشته که از آن صادر شده است، یک موجود واحد را تشکیل می‌دهند و در حقیقت احکام این اتحاد و مکملیت دوگانه در فصل ۲۵ حی ابن یقظان به بیان آمده است. نفس نمی‌تواند بدون راهنمایش از این عالم هجرت کند و متقابلاً، آن راهنما نیز برای انجام و ادای فریضه الهی‌اش به نفس نیاز دارد. در اینجا برای توبیاه و فرشته هردو تقدیر موجود واحد و زیارت واحدی مقرر شده است.

این تمثیل‌ها که مضمون و مفهوم اصلی‌شان به این صورت شکل گرفته است، اگر به ترتیب ذیل مورد تأمل قرار

طبیعیات، علم‌النفس و جهان‌شناسی را تبدیل به رمز کرده است. اتفاقی نیست که همین ویژگی مشترک در آثار این دو شیخ نمایان می‌شود - پا به پای رساله‌های نظام‌مند کاملاً متقن، این دو کانون شامل مجموعه‌ای از تمثیل‌ها در باب سلوک درونی‌اند و این خود حاکی از فاصله گرفتن از سطحی است که در ساحت آن گشایش‌هایی که متوالیا از طریق شرح و بیان‌های نظری تحصیل می‌شوند، به هم پیوند یافته‌اند. بالاخره اینکه موضع شخصی مهروردی - تحسین او، ملاحظاتی او، سکوت‌های او - در مقدمه‌اش بر قصة الغریبة الغریبة، با وضوح و صراحت کامل بیان شده است.^{۱۱}

او می‌نویسد: «اما چون حی ابن یقظان را خواندم، هرچند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف است آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم یعنی طامۀ کبری (هنگامه بزرگ) که در نامه‌های خداوندی مخزون است (نازعات، آیه ۲۴) و در رمزهای حکیمان مکنون، و هم در داستان سلمان و ابدال - که گوینده حی ابن یقظان آن را پرداخته - پوشیده آمده است، رازی است که مقامات پیروان تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رساله حی ابن یقظان نیز بدان اشارتی نیست، جز در پایان کتاب آنجا که آمده، بود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود، تا پایان گفتار. پس بر آن شدم که اندکی از آن به شیوه داستانی به نام «قصة غربت غریبه» برای دوستان بزرگوارم بپردازم.»

این درآمد بر قصة الغریبة الغریبة بی‌نیاز از شرح و تفسیر است. مهروردی در عین اظهار تحسین خویش نسبت به اثر ابن سینا، به همان وضوحی که در اظهاراتش در خصوص یادداشت‌های معروف لابن سینا دیده می‌شود، درباره مطالبی که در تمثیل ابن سینا نیافته است، اظهار نظر می‌کند ولی تفاوتی در ارزیابی او در اینجا دیده می‌شود، زیرا در پایان تمثیل ابن سینا نیز، نشانی از آن طامه کبری و آن رحلت عظیم که مهاجر الی‌الله [= غریبه] به آن مشتاق است، دیده می‌شود. این همان قطعه کوتاهی است که در فصل ۲۴ حی ابن یقظان، با ترجمه و تصحیح نگارنده آمده است. بنابراین، مهروردی توانسته است نقطه عزیمت خویش را در اینجا بیابد، توانسته است به نوبه خویش و به سهم خویش گزارشی از سفر به مشرق به دست دهد. برای کسی که می‌خواهد به تصویری انضمامی از رابطه

بی‌نوشت‌ها:

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Henry Corbin, *Avicenna And the Visionary Recital*, tr. Wil-lard R. Trask, Princeton University Press, 1960, pp.35 - 96.

۱. مقایسه کنید با مقدمه فرانسوی نگارنده بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، صص ۲۵۷-۲۲۵. درباره معرفت مشرقی، فلسفه مشرقی و سنت مشرقی؛ مقدمه فرانسوی نگارنده بر جلد دوم مجموعه مصنفات سهروردی، صص ۱۹-۵.

۲. خوانندگان می‌توانند براساس قطعاتی که در نمایه حکمة الاشراق به تصحیح این قلم در مجموعه مصنفات، به آنها ارجاع داده شده است، صحت این مطلب را تشخیص دهند.

۳. مقایسه کنید با: عبدالرحمن بدوی، ارسطو عندالعرب، جلد اول، مقدمه، صص ۲۴ به بعد.

۴. مقایسه کنید با:

Goerges Vajda, *Les Notes d'Avicenne sur la Theologie D'Aristote*, p.348.

۵. بنابراین، این سنتی قدیمی است که رضاقلی خان هدایت، واگو می‌کند، بدین صورت که اهل معنا را به دو مقوله فراگیر: اهل نظر و اهل ریاضت تقسیم می‌کند. گروه نخست اگر از دین اسلام تبعیت کنند، متکلم به معنای عام کلمه‌اند و اگر از اسلام تبعیت نکنند فیلسوفانی هستند که به نام مشائیان (مشائون) شناخته می‌شوند. همچنین در میان اهل ریاضت نیز آن کسان که به شریعت پیامبر اسلام (ص) ملتزم‌اند صوفی خوانده می‌شوند و کسانی که بدان شریعت ملتزم نیستند، فیلسوفانی هستند که به اشراقی - یعنی پیروان «حکمت اشراقی» سهروردی معروف‌اند (مقایسه کنید با: رضاقلی خان، ریاض‌العرفان (به فارسی)، ص ۱۸. این سنت، سنتی گویا [= رسا] است (در نیز عرضه شده است)، گویانکه این تقسیم‌بندی در مورد حیات معنوی ایران، شاید زیاده از حد مطلق باشد (همچنین مقایسه کنید با: بالا صص ۶ و ۱۴).

۶. در اینجا به این واقعیت بازمی‌گردیم که سهروردی کاملاً میان یادداشت‌ها و کتاب‌الانصاف فرقی می‌گذاشته است. ر.ک. به: مقدمه فرانسوی جلد دوم مجموعه مصنفات، صص ۱۷ به بعد.

۷. مقایسه کنید با: همان، صص ۳۴ به بعد و ص ۵۶. بی‌نوشت ۱۲۱. این مفهوم در ابن‌سینا آمده است. مقایسه کنید با الهیات دانشنامه علایی، به تصحیح معین، ص ۱۲۹، بی‌نوشت ۲. در آنجا استفاده از واژه ورج به عنوان معادل خورنه را ثبت کرده است نیز ر.ک: مجموعه مصنفات جلد دوم، ص ۱۵۷

۸. مقایسه کنید با صفحات پیشین، بی‌نوشت ص ۴۲.
۹. مقایسه کنید با مقدمه فرانسوی نگارنده بر جلد دوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، صص ۸۵ به بعد، ادامه همین کتاب، فصل سوم، بند ۱۱، بی‌نوشت‌های ۱-۲. درباره تمثیل سهروردی مقایسه کنید با اثر نگارنده با عنوان:

«Le Rect d'initiation et l'hermetisme en Iran»

۱۰. یادداشت‌های نگارنده بر بخش دوم، حاکی از برخی از همگرایی‌ها است که برای پدیدارشناسی رمزها، درخور اهمیت‌اند.
۱۱. مقایسه کنید با مقدمه فرانسوی نگارنده بر

بگیرند، انسجامی کامل را در آنها خواهیم یافت.

(۱) تمثیل حی ابن یقظان، دعوت به مشرق است - یعنی دعوت به عالم صورت‌های ناب، صورت‌های نورانی مهین فرشتگان، در مقابل مغرب دنیای خاکی و مغرب اقصای ماده محض. این تمثیل، فرشته واهب‌الصور را در شخص پیر - جوان، حی ابن یقظان، که نام اسرارآمیزش، به معنای «زنده پسر بیدار» یا شاید به تعبیر بهتر به معنای «مراقب» (نام فرشتگان در کتاب‌های خنوخ است)، عیان می‌سازد. این تمثیل به توصیف عالمی می‌پردازد که داده‌های مادی‌اش تبدیل به رموز شده‌اند و سالک را دعوت می‌کند به اینکه با فرشته همراه شود، از طریق این عالم رمزها، به سفر عرفانی به مشرق مبادرت کند. پاسخ به این «رسالت» بلا تکلیف می‌ماند.

(۲) رساله الطیبر، پس از تمهید مقدمه‌ای، پاسخ به این دعوت را به دست می‌دهد. نفس، که زندانی و غریبه است، به خویشستن و قوف پیدا می‌کند. در جذبۀ یک صعود نفسانی، از دره‌ها و سلسله جبال کوه کیهانی (کوه قاف) می‌گذرد می‌توان مراجع‌نامه را که انتساب آن به ابن‌سینا یقیناً خطاست ولی در عین حال حاکی از همین سفر پرنده است، به این تمثیل اضافه کرد. آن پرنده به پایان سفر زیارتی خویش به مشرق می‌رسد ولی آزادی او، آزادی نهایی نیست. نفس باید از این جذبۀ «مشرقی» مراجعت کند ولی از این پس «همراه با فرستاده پادشاه» - یعنی همراه با فرشته - قدم می‌زند.

(۳) تمثیل سلمان و ابدال، در تقریر سینایی آن، در این دو شخصیت یک زوج از فرشتگان زمینی را که در فصل ۲۱ تمثیل حی ابن یقظان ذکرشان رفته است، به تصویر می‌کشد. با تعریف فرشتگی بالقوه نفس بشر و بدین وسیله ماهیت و رسالت حقیقی آن، این زوج از دو قوه عقلی (نظری و عملی) ساخته و پرداخته شده است و دو فرشته محافظ که خود مرتبط با فرشته‌شناسی قرآنی‌اند، رمز آن قرار گرفته‌اند. بدین سان ساختار نفس در حد ذات خود، نمایانگر ساختاری است که ملائعی را در قالب دوگانه‌ها یا زوج‌هایی از مهین فرشتگان - کروییان و فرشته نفس‌های محرک افلاک (یعنی همان عقول و نفوس فلکی) سامان می‌دهد. تمثیل سلمان و ابدال ابن‌سینا فقط در قالب موجز و رنگ‌باخته‌ای که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خویش بر اشارات تقریر می‌کند، به دست ما رسیده است. این‌بار، تمثیل ابن‌سینا دیگر در قالب اول شخص برگزار نشده است، کما اینکه در حقیقت نمی‌توانسته است، برگزار هم شود - زیرا ابدال، که نماینده «مرتبه تو در عرفان» است، می‌میرد و مرگ عرفانی او پیش درآمد و پیش‌دستی بر جذبۀ نهایی، سفر بی‌بازگشت به مشرق است. به همین دلیل است که سهروردی توانسته است ارزیابی خویش را بیان کند، بدین صورت که می‌گوید آن راز عرفانی عظیم، آن هنگامه بزرگ، در تمثیل سلمان و ابدال نیز پوشیده مانده است.

کتابی مبسوط در شرح و توضیح این سه گانه می‌توان نوشت.^{۱۳} در اینجا هدف بحث ما فقط ارائه‌نمایی از آن تمثیل‌ها است. ابتدا باید پارهای از مطالب اساسی ابن‌سینا را به اختصار عرضه داشت تا جایگاه مفهوم تربیت ملکی و رمزهای سفر به مشرق، رمزهای طلبی که همه اهل معنا در پیش گرفته‌اند، معلوم شود. سپس ترجمه‌هایی از این تمثیل‌ها، همراه با حداقل شرح و توضیح لازم برای فهم هریک از «مراحل» این دوره به دست خواهیم داد.

تمثیل حی ابن یقظان، دعوت به مشرق است - یعنی دعوت به عالم صورت‌های ناب، صورت‌های نورانی مهین فرشتگان، در مقابل مغرب دنیای خاکی و مغرب اقصای ماده محض. این تمثیل، فرشته واهب‌الصور را در شخص پیر - جوان، حی ابن یقظان، که نام اسرارآمیزش، به معنای «زنده پسر بیدار» یا شاید به تعبیر بهتر به معنای «مراقب» (نام فرشتگان در کتاب‌های خنوخ است)، عیان می‌سازد.

مجموعه مصنفات جلد دوم، ص ۸۸.

۱۲. نگارنده ترجمه‌هایی آبه زبان فرانسوی از قصة الغریبة الغریبة و همه تمثیل‌های عرفانی در مجموعه در دست انتشار Documents Spirituels منتشر خواهد کرد.

۱۳. برای نگارنده مایه تأسف است که چون نتوانست به موقع میکروفیلمی تهیه کند، در اینجا نمی‌تواند رساله مختصری با عنوان المبدأ والمعاد را (البته نباید آن را با دو رساله دیگر با همین عنوان اشتباه گرفت) که در G.C.Anawati. Essai de bibliographie avicenni- enne, pp. 254-55, No. 197 فهرست شده است، مورد بحث قرار دهد. سرآغاز آن رساله به تمثیل‌های ابن سینا و سهروردی و همچنین به «سرود نفس» در اعمال توماس که در ادامه (در بند ۱۳) درباره‌اش بحث خواهیم کرد، شباهت دارد. «بدان که مدت مدیدی در مملکت خویش، در موطن پدران و اجداد خویش بودم. اتفاق افتاد مرا که رئیس آن کشور کسی را نزد من فرستاد و گفت: شایسته تو نیست که در مملکت پندیده باشی....»

امید است که فرصت مراجعه به این رساله، با سرآغازینودبخش آن را پیدا کنم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی