

حکمت مشرقی ابن سینا و حکمت اشراقی سهروردی

انشاءالله رحمتی^۱

فاطمه سنقرکلایه^۲

چکیده:

می‌دانیم که نسبت میان حکمت مشاء و حکمت اشراق، یکی از بحث‌های مهم فلسفه اسلامی است. بنابراین در این نوشتار ابتدا به تعریف دو حکمت مذکور پرداخته و سپس آثاری که حاوی حکمت مشرقی در میان تألیفات ابن سیناست و نیز توضیحاتی راجع به رساله‌های تمثیلی سهروردی آورده می‌شود. پس از آن یازده مورد از وجوه اشتراک این نوع تألیفات بیان می‌شود که از مهم‌ترین موارد میان این نوع آثار دو فیلسوف، می‌توان کاربرد زبان تمثیل، بررسی و شناساندن نفس و قوای آن، استفاده از رمز پرنده در اکثر این رسائل و ... را نام برد. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که ابن سینا یک و نیم قرن پیش از سهروردی و همچو وی دارای تجربه عرفانی و یا حکمت مشرقی بوده و نیز یکی از رساله‌های تمثیلی وی، نقطه آغازین نگارش آثاری از این نوع توسط سهروردی بوده است. بنابراین نمی‌توان ابن سینا را فیلسوفی صرفاً مشائی و ناآگاه از حقایق عرفانی دانست.

واژه های کلیدی: حکمت اشراقی، حکمت مشرقی، شهود، نفس ناطقه، عقل فعال، ابن سینا و فلسفه مشاء.

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

در میان عامه علاقه مندان فلسفه شایع است که فلسفه ابن سینا را یک مشرب عقلی محض می‌دانند و بر عکس آن، حکمت اشراق را یک حکمت غالباً ذوقی، و این نگاه موجب آن گشته است تا در بررسی آثار حکمت مشاء، شهود، و در بررسی آثار حکمت اشراقی، جنبه عقلانیت کمتر مورد توجه قرار بگیرد. حال آن که دقت در آثار هر دو مکتب نشانه‌های بسیاری از آمیختگی عقل و شهود دارد؛ (نصر، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۴۲۹-۴۳۰) به گونه‌ای که وقتی به رسائل رمزی سهروردی بر می‌خوریم متوجه می‌شویم که داستان صرف نبوده و بالعکس مبتنی بر نکات دقیق و مهم فلسفی هستند. به هر صورت بررسی این آمیختگی و اثبات این ارتباط کمک قابل توجهی به فهم هر چه بهتر این دو مکتب نموده و

بسیاری از شبهات و نقاط مبهم را تبیین و روشن می‌سازد.

در پرتو همین موضوع است که مسئله‌ای مانند حکمت مشرقی ابن سینا مشخص می‌گردد، زیرا اثر مهم وی در موضوع حکمت مشرقی، به نام کتاب الانصاف که مبین فلسفه خاص او بوده، به جز بخش‌هایی از آن در حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان از بین رفته است. و بر اساس بقایای این اثر باید دید که آیا می‌توان تفسیر منسجمی از این مباحث ابن سینا پیدا کرد؟ هم چنین نسبت میان شیخ الرئیس و شیخ اشراق و شباهت‌های میان ایشان در موضوع حکمت شرقی را می‌توان از چند منظر مانند فلسفه و عرفان مورد توجه

قرار داد، اما در نگاه به رسائل رمزی ایشان، وجود این حکمت در ابن سینا کاملاً واضح است و این رساله‌ها نه تنها مؤید وجود این حکمت می‌باشد بلکه تأثیر این نوع تألیفات ابن سینا بر رساله‌های رمزی سهروردی را می‌توان دریافت.

در این مقاله سعی بر آن بوده است تا با ارائه تعریف حکمت مشرقی و اشراقی، خلاصه‌ای از رسائل تمثیلی این دو حکیم و سپس مقایسه و بررسی مسائل مشترک میان این دو دسته رسائل، به نوعی، هم وجود حکمت مشرقی در ابن سینا اثبات گردد و هم، نشان داده شود که سهروردی از ابن سینا در این امور تأثیر پذیرفته تا توانسته حکمت اشراق خود را بنا کند.

۱. تعریف

حکمت مشرقی ابن سینا

این مبحث که محل اختلافات بسیاری در فلسفه اسلامی بوده است، غالباً به آن بخش از تفکرات و تألیفات ابن سینا اطلاق می‌شود که در اواخر عمر وی به رشته تحریر در آمده و به تعبیر او فلسفه خواص می‌باشد و در مقابل آن فلسفه عوام قرار دارد که همان فلسفه مشائی است. اما حقیقتاً باید گفت که فلسفه ابن سینا نه تنها کامل‌ترین بیان فلسفه مشائی در عالم اسلام است بلکه فراتر از آن و در زمان و نوع خود، بی‌بدیل‌ترین نوع فلسفه بوده است. و با مطالعه آثار غیر مشائی وی مانند حی بن یقظان،

رساله الطیر، سلامان و ابدال و قصیده عینیه با جنبه ای دیگر از تفکرات او آشنا می‌شویم که متفاوت از آثار مورد توجه عموم است و این آثار با ادبیاتی بسیار غنی تألیف شده است و پذیرش این افکار عرفانی خلی در نوع نگرش و بیانات فلسفی وی ایجاد نمی‌کند زیرا با مهارتی هرچه تمام‌تر به تألیف این نوع آثار خویش پرداخته است. بررسی رسائل ابن‌سینا نشان می‌دهد که او نیز صاحب شهود بوده است اما بر عکس سهروردی با صراحت درباره آن سخن نگفته است.

حکمت اشراقی سهروردی

شیخ اشراق نظامی بی‌نظیر را در فلسفه اسلامی بنیان‌نهاد و اثری عظیم از خود بر جای گذاشت به نام «حکمه الاشراق» که نام اشراق، روش فلسفی خاص او را نشان می‌دهد، روشی که فصل ممیز سهروردی و ابن‌سینا است؛ چرا که سهروردی معتقد است علاوه بر حکمت بحثی، حکمت ذوقی و کشف و شهود نیز بسیار مهم است و بر اساس این تفکر به طبقه بندی حکما و جوامع انسانی می‌پردازد. در این حکمت، هرمس، زرتشت و افلاطون چهره‌های بزرگ عرفان و پیام‌آوران حکمت الهی هستند که سهروردی همواره از ایشان یاد می‌کند. هم‌چنین فلسفه اشراق نسبت به پیش از خود سرشار از لطافت و نورانیت است چنان که فلسفه وی مبتنی بر تشکیک در حقیقت نور است و از آن جا که موضوع فلسفه را نور می‌داند، آن را «فقه الانوار» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۵ و همو، ج ۲، ص ۷) نامیده است، و بدین ترتیب ساختار جهان، از حالت خشک و دیر فهم، به ساختاری نورانی مبدل می‌شود. به علاوه آن چه نشان دهنده کشف و شهود اوست عبارتی است که در مقدمه حکمه الاشراق در بیان روش خود در کسب اصول علم اشراقی می‌گوید: «و لم يحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بامرٍ آخر.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰) پس شهود سهروردی عبارت از خلسه‌هایی است که برای وی رخ داده و پرده از حقایقی بر می‌دارد، چنان که معضلی از مسئله علم در یکی از همین خلسه‌ها بر وی گشوده گشت.

۲. واقعیت حکمت مشرقی بوعلی سینا

می‌دانیم که معنای « حکمت مشرقیه»ی ابن سینا موجب بحث و مناظرات فراوان در میان مستشرقان گشته است، زیرا به دو صورت "مشرقیه" و "مُشرقیه" قابل تلفظ بوده و در نتیجه مشخص نمی‌شود که منظور او حکمت مشرقی است و یا حکمت اشراقی. این اختلافات ادامه یافت تا این که مقاله نالینو با عنوان «فلسفه شرقی یا اشراقی بوعلی سینا؟» در این زمینه انتشار یافت و بر اساس آن بسیاری از غربیان حصول حکمت اشراقی را محال دانستند. بدین ترتیب «حکمت مشرقی» ابن سینا، از دیرباز تا کنون نظرات گوناگونی را به خود جلب نموده و منشأ اختلافات بسیاری بوده است. از این جهت، این مسئله موافقان و مخالفان متعددی از علما و عرفا و مستشرقان را پیدا نموده است به گونه‌ای که دکتر نصر شماری از این آراء را در کتاب خویش ذکر می‌کند، از جمله: خانم گواشن، لویی گارده، هوبن، لئون گوتیر، پینس، ماسینیون، هانری کربن، ابوسعید ابوالخیر، میرزا محمد تنکابنی، علاءالدوله سمنانی، یحیی مهدوی و بدیع الزمان فروزانفر. (نصر، ۱۳۵۹، صص ۲۸۳-۲۹۶)

پس می‌توان گفت مورد دیگری که در راستای تعریف حکمت مشرقی ابن‌سینا رخ می‌نماید، وجود یا عدم وجود این نوع حکمت است. چرا که پذیرش حکمت مشرقی در ابن‌سینا، موجب تغییر در فهم و برداشت ما از ابن‌سینا و آثار وی می‌شود. دقت در آثار ابن‌سینا و سهروردی، نشانه‌های بسیاری از آمیختگی عقل و شهود دارد به طوری که در مواجهه با رساله‌های رمزی سهروردی علاوه بر ظاهر داستانی آن‌ها به اصول دقیق و مهم فلسفی آن‌ها برمی‌خوریم. البته پی بردن به این مسئله تنها از بررسی آثار باقیمانده از ابن‌سینا امکانپذیر است. معروف است که ابن‌سینا نوشته‌های مبسوطی درباره موضوع حکمت مشرقی داشته است که امروزه فقط بخش‌های اندکی از آنها موجود است. و بر اساس بقایای کتاب الانصاف باید دید که آیا می‌توان تفسیر منسجمی از این مباحث ابن‌سینا پیدا کرد یا نه؟ و سپس نسبت میان آثار رمزی این دو فیلسوف بزرگ و تأثیر رساله‌های تمثیلی ابن‌سینا بر این نوع رسائل سهروردی را می‌توان دریافت.

ابن‌سینا در مقدمه منطق‌المشرقیین از علت تدوین کتابی که اهل بحث در آن اختلاف نظر دارند، نحوه تحصیل مشائیان و تألیف کتاب شفاء، می‌گوید: «... مع اعتراف منا بفضل سلفهم... فما قدر من بعده علی أن یفرغ نفسه عن عهده ما ورثه منه و ذهب عمره فی تفهم ما أحسن فیه... و لما کان المشتغلون بالعلم شدیداً الاعتناء إلی المشائین من الیونانیین کرهنا شق العصا و مخالفت الجمهور فأنحزنا إلیهم... و أما العامه من المزاولی هذا الشأن فقد أعطیناهم فی کتاب الشفاء ما هو کثیر لهم و فوق حاجتهم و...» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۲-۴) این عبارات حاکی از این مطلب است که ابن‌سینا فقط به طور ظاهری به مشائیان می‌پیوندد زیرا

آنان را افرادی متعصب، در پی تحصیل حاصل و به دور از تفکر و عقلانیت می‌دانسته ولی خود، از این امور دوری جسته و فلسفه‌ای مافوق فلسفه‌ی مشاء را بنیان نهاده که تمایز آن به علت همین همراهی ظاهری با این افراد و سپس بیان نظرات فلسفی خاص خویش است و هم چنین اذعان می‌کند که برای عوام الناس کتاب شفاء را نگاشته که مطالب آن بیش از حد نیازشان است. علاوه بر این، ابن‌سینا در منطق شفاء می‌گوید: «ولی کتاب غیر هذین کتابین، آوردت فیه الفلسفه علی ما هی فی الطبع، ... و لا یتقی فیه من شقّ عصاهم ما یتقی فی غیره، و هو کتابی فی "الفلسفه المشرقیه". ... و من أراد الحق الذی لا مجمعه فیه، فعليه بطلب ذلک الکتاب، و من أراد الحق علی طریق فیه ترضّ ما إلی الشکاء و بسط کثیر، و تلویح بما لو فطن له استغنی عن الکتاب الآخر، فعليه بهذا الکتاب.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰) بر اساس عبارت یاد شده می‌بینیم که ابن‌سینا در این اثر خویش نیز که تألیفات خود را به دو دسته تقسیم نموده که بالطبع پیروان آن نیز دو گروه خواهند بود، یعنی کتاب «الحکمه المشرقیه» که در آن به بیان فلسفه مشرقی پرداخته و از مخالفت با مشائیان اجتناب کرده باشد این اثر را برای کسی نگاشته که طالب دستیابی به حقیقتی دور از تردید است و قسم دوم کتاب شفاء است و از آن جهت که در آن توضیح مسائل، به طور کامل و بدون هیچ مخالفت و تعرضی نسبت به مشائیان آمده است، فرد را از مراجعه به کتب دیگر بی‌نیاز می‌گرداند.

تمام این مطالب شاهی است بر این که ابن‌سینا غیر از آثار مشائی عوام پسند، آثاری نیز داشته که حاوی فلسفه‌ی خواص بوده و در آن، حقایق به دور از ملاحظه‌ی مشائیان نگاشته شده است که اثبات‌کننده

وجود حکمت مشرقی او نیز هست. و اما یکی دیگر از بهترین دلایل بر گرایش‌ات عرفانی شیخ الرئیس ذوق شعری اوست «چون فقط عرفان است که می‌تواند قلمرو مشترکی برای تفکر استدلالی و ذوق شعری باشد. به یقین گرچه شیخ بزرگترین فیلسوف مشائی است، تنها یک فیلسوف استدلالی نیست و افکار او هستهٔ مکتب اشراقی را تا حدی دربردارد.» (نصر، ۱۳۵۹، ص ۲۹۷، پ ۵۴) از دیگر آثار ابن‌سینا که شامل حکمت مشرقی و فلسفهٔ باطنی اوست می‌توان سه نمط آخر اشارات و تنبیهات، رسائل تمثیلی حی بن یقظان، رسالهٔ الطیر، سلامان و ابسال و قصیدهٔ عینیه را نام برد. خصوصاً که در سه رسالهٔ تمثیلی مذکور بحث از کیفیت کمال و عروج نفس و پیوستن آن به عقل فعال است که نفس، سفر معنوی خویش را از مغرب ظلمانی و مادی آغاز می‌نماید تا به کمک راهنما به مشرق که مملو از نور و تجرد است برسد.

در میان اموری که موجب برجستگی و تمایز تفکرات خاص فلسفی ابن‌سینا گردیده است، می‌توان به مواردی چند اشاره نمود. شیخ الرئیس در تمامی مسائل اهتمام ویژه‌ای به تبیین و توجیه عقلی آن‌ها داشته است و حتی در بیان موضوعی چون تصوف که به تصور برخی چندان مورد توجه وی نبوده است، سه نمط انتهایی اشارات را به این موضوع اختصاص می‌دهد و در رسائل تمثیلی خویش نیز به طور جداگانه به آن‌ها می‌پردازد، برخلاف فارابی که موضوعاتی از این دست را ضمن مسائل فلسفی بیان نموده است. از همین روست که علی‌رغم آن که از سویی ابن‌سینا را مشائی می‌دانیم و از دیگری سو می‌دانیم وی از مذهب نوافلاطونی در بحث فیضان عقل اول از واحد تأثیر پذیرفته، نمی‌توان او را یک فیلسوف مشائی صرف دانست، بلکه باید اعتراف کرد که وی بدون تبعیت کورکورانه و با استفاده از نبوغ فکری خود و هر آن چه که با نظرات خود سازگار می‌دیده روشی نوین در فلسفه ایجاد نموده است. شاید بتوان گفت که همین بهره‌برداری‌های متنوع او از شاخه‌های گوناگون فکری و تلفیق اصول و آراء خود با آن‌ها موجب گردید تا بعدها از طرف ابن‌رشد، غزالی، متکلمان و افراد متعصب مورد سرزنش و نکوهش شدید قرار گرفته و متهم به کفر و زندقه شود.

به دنبال آگاهی از وجود حکمت مشرقی ابن‌سینا می‌توان به سخن سهروردی در آغاز "قصه الغریبه"

الغریبه" توجه نمود که صراحتاً به رساله حیی بن یقظان ابن سینا اشاره کرده و در راستای رسیدن به هدف آن رساله می‌گوید که این قصه را از جایی شروع نموده که ابن سینا رساله مذکور را در آن جا پایان داده است:

« فإني لما رأيت قصة "حیی بن یقظان" صادفتها مع ما فيها من عجایب الكلمات الروحانية و الاشارات العميقة متعریة من تلویحات تشیر الى الطور الاعظم... . فأردت أن أذكر منها شيئاً فی طرز قصة سميتها أنا "قصة الغربة الغریبة" لبعض اخواننا الكرام... .» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۲۷۶-۲۷۵) این سخنان نشان می‌دهد که شیخ اشراق، وجود حکمت مشرقی نزد ابن سینا را تأیید می‌نماید اما بر این باور است که وی نمی‌تواند آن را به طور کامل به اتمام برساند زیرا از «اصل مشرقی» یا همان حکمت الهی که نزد خسروانیان بود آگاهی نداشته و به آن دست نیافته بود. لازم به ذکر است که تفاوت نگرش سهروردی و ابن سینا در مسئله فرشته شناسی را می‌توان دلیلی بر عدم دستیابی ابن سینا بر اصل مشرقی دانست. هانری کربن در کتب مختلف خویش، به شرح و بسط «اصل مشرقی» که سهروردی حکمت خویش را بر آن بنا نهاده، پرداخته است و توضیح داده است که حکمت مشرقی و عرفان ابن سینا به دلیل بی اطلاعی از همین اصل کم رنگ شده است. به اعتقاد وی "خورنه" یا حکمت الهی ایران باستان همان "اصل مشرقی" است. او «راه اشراق، راه حکمت اشراقی ایران باستان را که به دست سهروردی احیا شده است "راه خسروانی، شاه راه" می‌نامد؛ زیرا نه به راست می‌لغزد و نه به چپ، و آن را منطبق بر راهی می‌داند که عرفای اسلام به آن "صراط مستقیم" می‌گویند.» (کربن، ۱۳۹۰، ص ۵۳۳) برای آن که بسیاری حرفهای ناگفته و ناشنیده در درک هر چه بهتر مبانی حکمت اشراق را بازگو نماید. علاوه بر این، در جایی دیگر برای ایجاد حکمت اشراقی سه محرک اصلی زرتشتی را برمی‌شمرد که عبارتند از: «۱- تفسیر فرشتگانی و مزدایی نظریه مثل افلاطونی، ۲- اندیشه وجود حکیم کامل که منجر به نگرش عرفانی ایرانی زرتشتی - مانند "خورنه" - می‌شود و ۳- پیوند

ایجاد شده بین موجودات از طریق تساطع انوار قدسی که منجر به عرفان عاشقانه‌ای میشود- مانند رسالهٔ مونس العشاق- که جاودانه خواهد ماند.» (همو، ۱۳۸۴، صص ۴۲-۴۴) البته می‌دانیم که سهروردی حکمت را

میراث انبیاء و اصلاً حکمت خسروانی را دربردارندهٔ این میراث عظیم می‌داند.

با این حال نمی‌توان منکر این مطلب شد که غنای تفکرات فلسفی - عرفانی بوعلی‌سینا موجب برجستگی و غنای آثار شیخ اشراق است. بنابراین برای دستیابی به همهٔ جوانب تفکرات ابن‌سینا و درک و دریافت آن‌ها نباید فقط به آثار ارسطوئی وی اکتفا نمائیم؛ زیرا آثار ارسطوئی وی شامل نظراتی است که آن‌ها را با ملاحظهٔ مشائیان و متعصبان هم‌عصر خویش به رشتهٔ تحریر درآورده، بلکه باید حکمت مشرقی و آراء محض و خاص او را جستجو نمود و از طریق آثاری که از وی به جای مانده، این حکمت را به نوعی بازسازی نمود تا بتوان هر چه بیشتر شاکلهٔ اصلی حکمت مشرقی و مهم‌ترین نظرات ابن‌سینا را دریافت. هانری کربن نیز که یکی از موافقان وجود حکمت مشرقی ابن‌سینا است اعتقاد دارد از طریق تأویل متون رمزی آثار شیخ رئیس، می‌توان به وجود این حکمت پی برد. از نظر وی « حکمت اشراقی به هیچ وجه نه در مقابل

حکمت مشرقی و نه حتی متمایز از آن است.» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸) پس لغات اشراق و مشرق مترادف بوده و حکمت مشرقی ابن سینا و حکمت اشراقی سهروردی نه تنها تفاوت ماهوی ندارند بلکه محور هر دو حکمت مبتنی بر شهود است. یعنی این دو حکمت حاوی دو تجربه متفاوتند به طوری که ابن سینا و سهروردی در رسائل تمثیلی خویش، هر کدام احوالات معنوی خاص خود را بیان می‌کنند.

پس می‌توان گفت شیخ اشراق و ابن سینا به دنبال یک هدف، در یک مسیر گام برمی‌داشتند اما با ابزار متفاوت و به نظر سهروردی، ابن سینا بدلیل عدم اطلاع از برخی اصول و مبانی - شامل اصل مشرقی و حکمت خسروانی - به هدفی که باید، نمی‌رسد.

۳. نسبت میان دو حکمت مشرقی ابن سینا و اشراقی سهروردی

وقتی معتقد شویم که ابن سینا یک فیلسوف مشائی و عقل‌گرای صرف نبوده و از حکمتی شهود محور برخوردار بوده است، می‌توان گفت حکمت مشرقی او مقدمه حکمه اشراق سهروردی بوده است. برای آن که آسان‌تر بتوان به نسبت میان این دو حکمت دست یافت بهتر است خلاصه هر یک از رسائل

رمزی این دو حکیم بیان شود. چنان که پیش تر گفته شد ابن سینا دارای سه رساله تمثیلی است:

رساله حی بن یقظان روایتگر دیدار سالک با «پیر- جوان» فرزانه ای است که بسیار دقیق و زیبا از مبدعات واجب الوجود سخن می گوید. دیداری که در صحرا واقع می شود و طی آن از ریزترین و نادیده ترین مخلوقات مانند نفس و قوای آن تا عظیم ترین آن ها مانند افلاک را با تمامی جزئیات بیان می کند. و اگر سالک، به درستی با عقل فعال همراهی کند در حین کسب آگاهی های متفاوت، وجود خویش را در چشمه آب زندگانی شستشو داده و با پیمودن ادامه راه به ایزد یکتا تقرّب بیشتری پیدا می کند.

شیخ الرئیس در رساله الطیر، به جای مرغی در بند دنیا و همه آن چه در آن است، از اسارت خویش و پیامد آن می گوید. از نحوه اسارت که به خاطر قضا و قدر به این عالم آمده اند اما به آن خو گرفته اند و اکنون، با به خاطر آوردن گذشته و آزادی مطلوبش همراه با دیگر مرغان که البته عالم تر از او هستند قدم در مسیر رهایی گذاشته و طی آن از افلاک و مسیرهای صعب العبور می گذرند تا به دیدار ملک نائل می شوند. در پایان راه، با عقل فعال همراه می شوند که از هر کسی به نفوس انسانی نزدیک تر و راهنمای ایشان است.

و اما در رساله سلامان و ابدال نیز ابن سینا داستان دو برادر به نام های سلامان و ابدال را بیان می کند که کنایه از عقل نظری و عقل عملی هستند. در خلال این داستان وقایع مختلفی برای ابدال رخ می دهد اما هیچ چیز موجب روی گرداندن وی از عالم علوی و دریافت جذبه ها و بارقه های الهی نمی شود. تا این که مرگ او باعث می گردد تا برای همیشه به جهان مجرد از ماده بپیوندد.

البته این فکر که این سه رساله تمثیلی را ترسیم کننده یک دوره کامل سیر و سلوک روحانی بدانیم بسیار زیرکانه است بدین ترتیب که در حی بن یقظان سالک، با ساختن نفس خویش برای رهایی از تعلقات دنیوی، خود را برای دیدار با فرشته مهیا می کند و این دیدار در صحرا امکانپذیر می شود که طی آن فرشته به سالک مسیر بازگشت به موطن خویش و موانع و مشکلات سفر را نشان می دهد و آن چه را که در این سفر برای وی لازم است به او تعلیم می دهد و در نهایت از او دعوت می کند تا با او

همراه و همسفر شود. در رساله الطیر، که حاوی اجابت این دعوت و آغاز سفری روحانی و پرفراز و نشیب است، سالک (مرغ)، عمق غربت و گرفتاری و اسارت خویش را درک می‌کند و برای رهایی از این وضعیت اسفناک با نفوس (مرغان) دیگر که از او عالم‌تر، راه‌آشنا‌تر و آگاه‌ترند همراه می‌شود تا به هدف خویش که همان رسیدن به جایگاه اصلی‌شان است برسند. که در پایان سفر به درگاه ملک می‌رسند و از او درخواست می‌کنند که بقایای بند را از پایشان بردارد. اما دیدار جایگاه اصلی خویش موقتی است و هنوز زمان آن فرا نرسیده که کاملاً از اسارت و غربت رها شوند. سپس به داستان سوم (سلامان و ابدال) منتقل می‌شویم تا سرانجام این سالک را دریابیم. در این داستان، وقتی ابدال به عنوان یک عارف کامل از این دنیا رخت برمی‌بندد، در واقع به هدفی که از ابتدا در پی آن قدم در این راه گذاشته بود نائل می‌شود یعنی رهایی کامل از تمامی تعلقات و بازگشت ابدی به اصل خویش. (کربن، ۱۳۸۷، صص ۱۴۵-۱۴۶ و پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷) و این چنین، گویی ابن‌سینا طی سه داستان، به اطوار مختلف و فراز و نشیب‌های گوناگون، سلوک یک نفس را ترسیم می‌کند. و در راستای این داستان‌های تمثیلی، قصیده‌ای به نام "عینیه" می‌سراید که شخصیت اصلی آن یک کبوتر است و از این لحاظ و نیز از جهت مضمون بسیار مشابه رساله الطیر است.

رسائل تمثیلی سهروردی

سهروردی حکمت خویش را بر اساس نور بنا کرد و شرط اصلی دستیابی به حکمت اشراق را تأله دانست و کسی که با همّت و اراده خویش قدم در این وادی می‌نهد همان کسی است که نسبت به نفس خویش، معرفت کافی کسب کرده و به واسطه ریاضت و برطرف کردن ضعف‌های خویش و موانع تکامل به خودسازی پرداخته و بدین ترتیب وارد ساحت حکمت الهی می‌گردد. از نظر او: «حکیم متأله انسانی است که پیکرش همچون پیراهنی شود که هرگاه بخواهد برکند و یا برتن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور

توانا باشد...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۳) قطعاً این راه و سیر در آن، سختی‌ها و فراز و نشیب‌های بسیار دارد. اما چه چیز باعث می‌شود که سالک تمام سختی‌های راه را به

جان بخرد و از این دنیا و آسایش و لذات آن روی بگرداند؟ بنابراین شیخ اشراق، به تصنیف و تنظیم هشت رساله تمثیلی، شامل قصه الغریبه الغربیه، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، صغیر سیمرخ، فی حاله الطفولیة، فی حقیقه العشق، روزی با جماعت صوفیان و لغت موران می‌پردازد و در هر یک به طریقی، حالات نفس را بیان می‌کند و از اسارت او در دام کالبد جسمانی تن و دنیا و متعلقاتش و نحوه رهایی از این اسارت، ورود به صحرا، دیدار با عقل فعال یا شیخ، کسب معلومات و حکمت بحثی، کسب معرفت نسبت به عالم و در نهایت بهره‌مندی از چشمه آب زندگانی می‌گوید. بدین ترتیب که شخص اول رسائل مذکور، شامل فرد اسیر در چاه قیروان (=عالم دنیوی و تمام وابستگی‌های آن) در قصه الغریبه الغربیه، پرنده (=باز) در رساله عقل سرخ، هدهد در رساله صغیر سیمرخ، نفس در آواز پر جبرئیل، سالک فی حاله الطفولیة و روزی با جماعت صوفیان، یعنی تمامی این نفوس به دنبال رسیدن به شرایط مطلوب‌تری هستند و سهروردی به جای تک تک این نفوس از همه مراحل پیش رو سخن می‌گوید. ابتدا به توصیف حالات نفس پرداخته، از اولین مرحله اسارت او در دام جسمانی تن و تشکیل این جسم از عناصر اربعه و سپس گماردن نگهبانانی با عنوان

قوای ظاهری و باطنی که در هر گام به سوی ماوراء، مانع حرکت وی می‌شوند و نیز مانع بزرگ‌تری به نام دنیا و متعلقاتش که به راستی موجب دلبستگی نفس به خود می‌شوند و این‌ها نیز به نحوی دیگر دست و پای نفس را می‌بندند و چنان او را زمین گیر می‌کنند که نفوس سست اراده هرگز نخواهند توانست از این کرهٔ خاکی ولذات و هوس‌های دون دل‌کنده و رهسپار عالم علوی شوند. در واقع این اسارت موجب تنهایی نفس شده و نفس آن چنان با خویش و ادراکات حسی خود و عالم محسوسات مشغول است که فراموش می‌کند از کجا آمده است و حتی می‌پندارد از ابتدا در این عالم اسیر و گرفتار بوده است. اما اوضاع این چنین نمی‌ماند؛ زیرا تنهایی، نفس را به تفکر دربارهٔ خویشتن و موقعیت و جایگاه خود وامی‌دارد و بدین ترتیب به مدد عقل فعال در حکمت بحثی متوغل می‌شود و بر اساس آن از غربتی که دچار آن شده است آگاه می‌شود. به دنبال راه چاره‌ای برای رهایی از بندهای اسارت می‌جوید و پس از مدتی با تمرین و ریاضت و عدم توجه به دنیا ولذات جسمانی درمی‌یابد که توانایی خروج به عالم علوی را دارد چرا

که این نفس نورانی با این عالم سازگار نبوده و از جنس عالمی دیگر و متعلق به عالم ماوراء است. پس، شب هنگام که قوای نفس در خواب فرو می‌روند راهی صحرا می‌شود و نفس می‌تواند بدون اشتغال حواس

به کسب معلومات و همراهی با عقل فعال پردازد. به همین علت، در سیر و سلوک عرفانی شب، رمز بیداری عارف است و سهروردی در این باره می‌گوید: «فَبَيْنَا نَحْنُ فِي الصُّعُودِ لَيْلًا وَ فِي الْهَبُوطِ نَهَارًا» (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۰) یعنی شروع فعالیت حواس ظاهری در روز باعث می‌شود که نفس از جنبه روحانی و نورانی وجود خویش غافل شده و به جسمانیات پردازد.

و دیدار با عقل فعال زمانی میسر می‌شود که سالک از طریق ریاضت، نفس خویش را مهذب و مزکی نموده و در طلب تحصیل کمال باشد. چنین شخصی به محض ورود به صحرا، که منظور عالم مثال است، با عقل فعال دیدار می‌کند. از آن جا که در میان عقول دهگانه، عقل دهم، مفیض صور و مدبر عالم کون و فساد و در نتیجه به نفوس بسیار نزدیک است، هم‌چنین صاحب علوم بسیار و عالم به عجایب عالم است، علاوه بر این موارد، سهروردی شغل وی (و تمام عقول) را سیاحت کردن و حافظ بودن کلام خدای عزسُلطانه دانسته که «هم به معنای آگاهی از بواطن کتاب الهی و اسرار وحی است و هم به معنای حفاظت و نگهبانی از آن‌هاست.» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، صص ۱۸۰-۱۸۱) پس بهترین و نزدیک‌ترین راهنما به نفس، عقل عاشر است که در هر زمان که نفس بخواهد از این عالم عروج کند می‌تواند از کمک‌های وی بهره‌مند شود.

نفسی که وجود خویش را شایسته وصول به چشمه آب حیات گرداند همان نفسی است که از مراتب پایین یقین بالاتر رفته و به مرتبه حق یقین نائل گشته و هم اوست که تا ابد، از لذتی بی‌منتها بهره‌مند خواهد شد. سهروردی درباره آب حیات چنین می‌گوید: «و نفس روح زندگی درنیابد الا بعد از مفارقت از تاریکی تن چنان که اشارت کرد آیت قرآن که "وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" که سرای آخرتست که چشمه حیوانست یعنی عالم زندگی و نور اگر مردم بدانستندی، و آیتی دیگر "فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةٌ نُعِيمٌ" من ماء الحیاء المعارف، از آب حیات معارف قدسی و مشاهده عالم عقلی و لذت سرمدی.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۷۳) بنابراین کسب معرفت نسبت

به حق را می‌توان کمال نفس ناطقه دانست که اگر آدمی تمام وقت و همّت خود را صرف آن نماید به لذتی کامل و بی‌نظیر دست یافته است، به طوری که سهروردی می‌گوید: «کمال جوهر عاقل ما، انتقاش به حقایق و معرفت حق و شگفتی‌های ملکوت و ملک حق تعالی است. و از آن جهت که (جوهر عاقل یا نفس ناطقه) با بدن علاقه‌ای دارد، (کمال انسان) آن است که بر قوای بدنی استیلا یابد و آن‌ها بر او مسلط و مستولی شوند. (تا بدین وسیله) شهوت، غضب و فکر او در تدبیر حیات به نحو معتدل و رأی صحیح باشد. (همو، ج ۴، ص ۸۲) و لذت چیزی نیست جز شعور به کمال حاصل از آن حیث که کمال است.» (همو، همان، ص ۱۲۶)

براین اساس سهروردی، در تمام رسائل تمثیلی خویش، سرگذشت نفوسی را بیان می‌کند که طالب کمالند و در پی آن از طریق ریاضت و خودسازی، قدم در وادی سلوک می‌نهند تا به کمک عقل فعال به مطلوب خویش دست یابند. این نفوس دارای مکاشفه و شهودند که در واقع حاوی نوعی ادراک است و به عنوان «انوار اسفهبديه» تحت قهر و غلبه انوار ماوراء و در اعلی درجات مقهور نورالانوار هستند. همانگونه که شیخ اشراق در رساله صغیر سیمرخ می‌گوید نفوسی که در ابتدای راه سلوک قرار دارند، برق‌هایی زودگذر به نام طوابع و لوايح، را مشاهده می‌کنند و هنگامی که خلسه‌ها برای سالک پایدار شود به تدریج به سکینه دست می‌یابد.

در میان رساله‌های تمثیلی سهروردی، رساله لغت موران از نظر نوع نگارش با آثار دیگر از این دست متفاوت می‌باشد؛ زیرا مانند بقیه از ابتدا تا انتها پیکره واحد داستانی تمثیلی را تشکیل نمی‌دهد، بلکه شامل دوازده فصل است که در هر یک از نه فصل ابتدایی ضمن بیان داستانی کوتاه، تمثیلات مورد نظر خویش را به کار می‌گیرد. هم‌چنین در هر فصل به مواردی از اصول رایج میان عارفان اشاره می‌کند. و سهروردی در رساله فی حقیقه العشق با اشاره به سه صفت عقل (یعنی حسن، عشق و حزن) و تشخیص بخشیدن به این صفات و برادر خواندن این سه، به بیان تمثیلات مورد نظر خویش می‌پردازد. اوج به کارگیری تمثیل‌ها در این رساله در گفتگوی میان عشق و زلیخا است.

۴. وجوه اشتراک

(۱) اولین موردی که در نگارش رسائل تمثیلی ابن‌سینا و سهروردی بسیار در خور توجه می‌نماید، کاربرد زبان تمثیل است. می‌توان علت تألیف این رسائل به زبان رمز را چنین بیان نمود:

در دوره‌ای که این دو حکیم می‌زیسته‌اند، به دلیل فقر علمی و فرهنگی که بر جامعه سایه گسترده بود، هم برای اینکه از گزند جهال و متعصبان در امان باشند و هم برای نشان دادن قدرت علمی خویش از زبان رمز بهره برده‌اند. استفاده از این زبان در نگارش یک متن موجب تعالی آن نیز هم می‌شود مخصوصاً که این رساله‌ها به صورت داستان نوشته شده‌اند. پس، از این لحاظ که در قالب داستان‌اند، برای آنان که فقط به دنبال لذت بردن از خواندن یک داستان صرف‌اند و تنها به ظاهر داستان‌گونه و روند آن بسنده می‌کنند نیز جذاب است. اما از آن جهت که مطالب و نوع بیان آنها برای افراد نکته‌سنج بسیار مهم است، با دقت به مطالعه این نوع آثار می‌پردازند و تا زمانی که رموز به کار رفته در آنها را نگشایند دست از تلاش بر نمی‌دارند. حال، این افراد که به دنبال گشودن رموز به کار رفته در این رساله‌ها هستند هر کدام به اندازه استعدادی که دارند به این امر نائل می‌شوند و به اندازه ظرفیت وجودی خویش از آن بهره می‌برند. برخی افراد در این مسیر نفس خویش را با ریاضت و تزکیه، نورانی و شفاف کرده و به مفهومی فراتر از آن چه مدّ نظر نویسنده بوده می‌رسند. یعنی توانایی رمزگشایی، نسبت مستقیم با نبوغ افراد دارد و این زیرکی در افرادی شدیدتر است که بسیار به نفس خویش توجه نموده و به تزکیه آن پرداخته‌اند. بدین ترتیب می‌توان

به مضمون این نوع رسائل پی برد چنان که برخی از محققان، مضامین اصلی این داستان‌های تمثیلی را بر پایه چهار اعتقاد استوار می‌دانند: «۱- انسان متشکل از جسم و نفس است که با مرگ جسم، نفس باقی خواهد ماند. ۲- نفس، ذاتاً مشتاق پیوستن به اصل خویش است و با ریاضت و مرگ ارادی می‌تواند به طور موقت به این امر نائل شود. ۳- با ترک تعلقات جسمی و دنیوی، نفس از لذات روحانی و معارف قدسی بهره‌مند خواهد شد. ۴- نفسی که به دنبال کسب حکمت بوده، از طریق ریاضت و پیوستن به عالم فرشتگان می‌تواند بدون واسطه معرفت کسب نماید.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶، صص ۲۸۲-۲۸۳)

۲) محتوای این رسائل بررسی و شناساندن نفس و قوای آن است که چگونه می‌تواند از پایین‌ترین و حقیرترین مراتب به اعلی درجات وجود صعود کند. نفس، تمام آنچه که به عنوان ملزومات سفر باید به همراه داشته باشد، و همه افلاک و نفوس و اجسامشان و عقول مدبر این افلاک را توسط راهنمای خویش یعنی عقل فعال می‌شناسد. بدین ترتیب، بر اساس علمی که نسبت به جایگاه و وجود خویش و عوالم دنیوی و ماوراء پیدا می‌کند این اشتیاق را می‌یابد که تمام علوم عقل فعال را کسب کند اما مرتبه وجودی وی مانع وقوع چنین چیزی می‌شود. به هر حال این شور و شوق در سالک وجود دارد که تا آنجا که امکان دارد مراتب باطن را پیموده و به مقامات بالاتری دست یابد و بدین ترتیب در برهه ای از زمان، سفری از خاک تا افلاک را می‌پیماید و در پایان به عنوان یک حکیم از این سفر روحانی باز می‌گردد. شیخ اشراق در پرتونامه می‌گوید: «چون شواعل برخیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی نهایت به مشاهدت واجب الوجود... و عقلی شود نورانی و از جمله فریشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد... و بسرچشمه زندگی و دریا‌های نور حقیقی روحانی پیوندد.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۰) و بدین علت

که از این سفر معنوی لذتی وافر نصیب نفس می‌شود، با رجوع به عالم ظاهر و قطع این رابطه روحانی و اشتغال مجدد حواس، نفس، دلتنگ و زار می‌شود.

۳) علاوه بر موارد مذکور به طور معمول در این رسائل به عوالم کبیر و خصوصاً صغیر پرداخته شده است. این که انسان دارای چند نوع حواس و چند قوه است. رابطه نفس و بدن و جایگاه نفس در عالم مشخص گردیده است. نحوه ترکیب جسم، تعداد افلاک، تعداد عقول و نحوه پیدایش عقول و بسیاری مطالب دیگر از این دست بیان شده است.

۴) از دیگر مبانی مشترک میان دو دسته رسائل این دو حکیم می‌توان به قضا و قدر، عروج و تعالی نفس و هبوط نفس اشاره نمود. البته در مورد مسئله هبوط نفس باید گفت که هر دو فیلسوف قائل

به حدوث نفس مع البدن بوده و دلایل مستحکمی برای اثبات آن ذکر نموده اند. اما رساله‌های رمزی خویش را به نحوی بیان کرده‌اند که از آن چنین برداشت می‌شود که ایشان قائل به تقدم نفس بر بدن می‌باشند. مرغان رساله الطیر ابن سینا و باز اسیر در رساله عقل سرخ سهروردی به خاطر دانه‌های ارادتی که قضا و قدر

برایشان تعبیه کرده بود در دام گرفتار می‌شوند و این گرفتاری به معنای هبوط نفس از عالم برین به این عالم خاکی است.

۵) در تمامی رسائل رمزی ابن‌سینا و شیخ اشراق، دیداری میان سالک با شیخ یا پیر - جوان یا فرشته و از این قبیل اسامی رخ می‌دهد، چنان که در حیّ بن یقظان سالک با جوانی مواجه می‌شود که در واقع همان اولین فرزند آفرینش رساله‌آواز پر جبرئیل است. وجود شیخ یا عقل فعال ضروری است زیرا هر سالک مبتدی برای یافتن راه و گام برداشتن صحیح در آن تا رسیدن به مقصد نیازمند راهنمایی است که به راه و موانع و مشکلات آن آشنا بوده و دارای علم و مقامی فراتر از سالک باشد تا هر چه بهتر و آسان‌تر به وی یاری برساند.

۶) دو فیلسوف بزرگ راهی برای نجات موقتی از تعلقات و دلبستگی به دنیا پیش رومی‌نهند و آن، «مرگ اختیاری» است که در آن سالک با تحمّل ریاضت و تلاش می‌تواند مقدمات یک سفر روحانی و ماورائی که در آن روح به آرامشی توصیف‌نشده نائل می‌شود را تهیه نماید. ابن‌سینا راجع به مرگ و حیات می‌گوید: «حکما حکم کرده‌اند که مرگ دو است، مرگ ارادی و مرگ طبیعی؛ همان طور که حیات دو است، حیات ارادی و حیات طبیعی. از مرگ ارادی میراندن شهوات و خودداری از پرداختن به آن‌ها را اراده کرده‌اند و از حیات ارادی سعی انسان را در زندگی این جهانی برای خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و شهوات؛ و از حیات طبیعی بقای نفس سرمدی را در آرزوی شادمانی ابدی، با فایده جستن نفس از علوم و خودداری از حرص و کوشش در امور دنیوی، در نظر آورده‌اند. از این رو افلاطون حکیم روح اللّه رmse، طالب حکمت را سفارش کرد که بمیر به اراده و زنده شو به

طبیعت.» (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۶۱۵) شاید در نگاه اول، این کار (یعنی ریاضت و قطع تعلق از دنیا) عبث جلوه کند و هیچ دلیلی برای این نوع زندگی، ریاضت کشیدن و سپس قطع تعلق و ... نتوان یافت. اما باید توجه داشت که علت گرفتاری تمام نفوس ناطقه انسانی در این عالم، قضا و قدر الهی است. برای این که نفس به کمالات خاص خویش نائل شده و مرتبه وجودی خویش را تعالی بخشد باید به بدن تعلق بگیرد. بدین ترتیب که به اراده خداوند و به واسطه عقل فعال، نفس، افاضه شده و با تعلق به جسمی متناسب با خود، قدم به این عالم خاکی میگذارد. فناپذیری، خصلت و صفت دنیا و هر چیز مادی دیگری است که در آن واقع شده است مانند جسم انسان، ولی نفس متعلق به عالم مجردات است. طی این اسارت و دریافت این موضوع که از کجا آمده، جایگاه کنونی اش چگونه است و اصلاً برای چه خلق شده و در نهایت به کجا خواهد رفت، وی را وادار به اندیشیدن می کند تا به غربت در این دنیا و دوری از عالم نور و تجرد آگاه شود. در واقع همین غربت و در نتیجه آن از خود بیگانگی موجب شد که سرگرم و دل مشغول این دنیا شده، به آن خو گرفته و در چاه عمیق روزمرگی گرفتار شود. اندیشیدن به هدفی متعالی است که موجب حرکت انسان می شود، حرکت برای تعالی یافتن، حرکتی که در بردارنده تغییر است، رخوت و رکود و روزمرگی را کنار می نهد، و آموختن علم و حکمت، بکارگیری ذوق و تجربه و تحمل ریاضت های بسیار، خویشتن را آماده وصالی عظیم می نماید. و از نظر سهروردی آنان که اهل ریاضت هستند، عاقبتی نیکو خواهند داشت: «فلهم الحظّ الأوفر و المقام الأعلى فی الدنيا و الآخرة. فطوبی لمن أدرك نفسه قبل الموت و حصل لنفسه فی الدنيا درجةً یتلذّ بها فی دار الفناء و یفرح بها فی دار البقاء.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۱) پس هجران از مبدع و خالق، آن چنان تلخ است که برای وصال عشق او هر درد و رنجی را می توان تحمل نمود.

(۷) و این وصال معادل رسیدن به «چشمه زندگانی» و بهره مندی از آن است که لذت فراوان در بردارد. ابن سینا در این باره می گوید: «لذت نفس ناطقه در آن است که بالفعل، دارای علم عقلانی باشد، پس واجب الوجود، معقول است چه عاقلی باشد چه نباشد و معشوق است چه عاشق باشد یا نباشد و لذت

بخش است خواه کسی این لذت را دریافته باشد، یا دریافته باشد.» (ابن سینا، ۱۳۷۷، صص ۱۷۱-۱۷۲) چشمه زندگانی همان چیزی است که سالکان حی بن یقظان و عقل سرخ در پی رسیدن به آن هستند.

۸) جالب اینجاست که مرغان رساله الطیر یا باز در رساله عقل سرخ و یا طاووسی که در فصل هشتم لغت موران داستانش را می خوانیم و به عبارتی تمامی نفوس ناطقه انسانی پس از هبوط به این عالم، جایگاه اصلی خویش را فراموش می کنند. تنها عده ای که پس از گذشت مدتی و خو گرفتن به اینجا، درد و رنج اسارت بر وجودشان سنگینی می کند، برای آزادی و رسیدن به مراتب بالاتر از هیچ کوششی فروگذار نمی کنند تا به مطلوب و معشوق خویش برسند. و اما عده دیگر که فریب زیور دنیا را خورده اند در غفلت و جهالت فرو رفته و تا زمان مرگ بیدار نخواهند شد. ابن سینا در رساله اضحویه می گوید: «پس ... هر که در دنیا جز به زاد آخرت مشغول است، به غایت احمق است و سبب آن غفلت است و اندیشه نا کردن: که شهوات دنیا خود ایشان را چندان فرو می نگذارد که اندر این اندیشه کنند؛ و گرنه، آن کس که به یقین می داند و آن کس که به گمان غالب می داند و آن کس که گمان ضعیف می برد بر همه واجب باشد، به حکم عقل، که از آن خطر عظیم حذر کنند و راه ایمنی و احتیاط گیرند.» (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹) پس آن نفس که از هر امری جز جسم خویش غافل است و اصلاً اهل اندیشیدن نیست و یا اندیشه های ناراست و ناروا دارد و نیز از تحصیل علم سرباز می زند، به خاطر همین جهالت، از نفوس اشقیاء خواهد بود.

۹) ابن سینا و سهروردی از رمز پرنده در رساله های تمثیلی خود بسیار استفاده نموده اند چنان که ابن سینا نفوس انسانی را مرغ می نامد و سهروردی در قصه غربت غربی، صفیر سیمرغ، عقل سرخ و لغت موران از هدهد، سیمرغ، باز، طاووس و خفاش نام می برد. استفاده به جای این دو حکیم از رمز پرنده، زیرکی و نبوغ ایشان را می رساند؛ زیرا هم بر روی زمین راه می رود و هم از طریق بال هایش می تواند تا حد

امکان، اوج بگیرد. بال، یک امر مادی والا به شمار می‌رود، چنان که افلاطون در این باره می‌گوید: «بال برای آن است که چیزی را که میل به پائین دارد (=جسم سنگین) بالا برد و به

قلمرو بالاتر که مسکن خدایان است منتقل سازد و این همان جزء از بدن است که بیشترین شباهت را به همه امور خدایی، که عبارتند از: زیبایی و دانایی و نیکی و چیزهایی دیگر از این قبیل، دارد.» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۳۵) همان طور که «بال» موجب بالا رفتن نفس می‌شود، از دست دادن آن هم موجب هبوط نفس می‌گردد. خواه این نفس دل‌سپرده و مشغول دنیا و جسمانیات باشد، خواه متوجه عالم نور و ماوراء باشد، موجودات مجرد عالم نور هرگز او را از یاد نخواهند برد و هر لحظه که نفس طالب عروج و وصال حق بوده و برای آن تلاش نماید در این راه به وی مدد می‌رسانند.

۱۰ مکان دیدار سالک با عقل فعال در حی بن یقظان، عقل سرخ و آواز پر جبرئیل صحرا خوانده شده که عبارت است از عالم مثال، یعنی محل رویداد وقایع روحانی و مجرد از ماده. از طرف دیگر "ناکجا آباد"ی که پیر رساله آواز پر جبرئیل می‌گوید از آن جا آمده - همان عالم مثال و واسطه میان عالم غیب و شهادت است - در رساله فی حقیقه العشق نیز آمده است آن جا که فرشته حزن به صومعه یعقوب می‌رسد و یعقوب از او می‌پرسد: از کجا آمده ای؟ و حزن پاسخ می‌دهد: "از اقلیم ناکجاآباد از شهر پاکان". این همان جایی است که عقل فعال حی بن یقظان نیز به آن متعلق است. در توضیح این مطلب می‌توان به جامعه آرمانی یا اتوپیا اشاره کرد که به معنای "ناکجا" است اما سهروردی با افزودن کلمه "آباد" بیان می‌کند که

سرزمینی هست که ساکنانی دارد پس در عالم ماست، جایی هست که آباد است ولی نزد ما نیست، علاوه بر این در کتب سنگین‌تر خود می‌گوید "اقلیم هشتم"؛ زیرا در جغرافیای قدیم هفت اقلیم داشتیم، البته در جایی هم این اقلیم عالم مثل معرفی شده نه اتوپیا. هم چنین در جای دیگری از رساله فی حقیقه العشق آن را با نام‌های دیگری از قبیل: بیت المقدس، روح آباد، شهرستان جان و در رساله قصه الغربه الغربیه، دیار ماوراءالنهر و کوه طورسینا می‌خواند. و آن چه در این مورد باید متذکر شد این است که ناکجاآباد – یا نام‌های دیگر آن – بدین علت به کار رفته‌اند که دالّ بر فقدان ماده و غیر قابل اشاره حسی بودن این‌ها است زیرا می‌دانیم که عقول ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده می‌باشند.

(۱۱) مورد دیگری که در این رسائل به چشم می‌خورد، سیاحت عقول است. این سیاحی را ابن‌سینا بسیار پیش‌تر از سهروردی در رساله حی بن یقظان به کار برده و شیخ اشراق نیز در رساله‌های آواز پر جبرئیل،

عقل سرخ و فی حقیقه العشق به نیکویی از آن بهره برده است. سیاحت کردن عقل فعال عبارت از تدبیر و آگاهی وی بر تمام موجودات و حوادث عالم کون و فساد است. چنان که ابن سینا در رساله حی بن یقظان گفته: «و پیشه من سیاحت کردنست و گرد جهان گردیدن...» و هانری کربن آن را چنین شرح کرده است: «یعنی عالم و دانام به همه هستیها.» (کربن، ۱۳۸۷، صص ۴۸۲-۴۸۳) هم چنین یکی از مواردی که سهروردی در این موضوع راجع به آن می گوید، رساله فی حقیقه العشق است: «نام موکل شهرستان جان، "جاوید خرد" است و او پیوسته سیاحی کند چنان که از مقام خود نجنبید...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۶) پس عقل فعال بر تمام وقایع عالم تحت القمر احاطه کامل دارد بدون این که حرکتی داشته باشد؛ زیرا حرکت در جایی مطرح است که ماده وجود داشته باشد در حالی که عقول ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده هستند.

نتیجه گیری :

بنابراین با وجود شباهت‌های بسیاری که میان رسائل تمثیلی ابن سینا و سهروردی وجود دارد و با توجه به این که سهروردی قصه الغرۃ الغریبه را به شیوه حی بن یقظان نوشته و آن را از جانی شروع کرده که حی بن یقظان پایان یافته و به علاوه با وجود شهود و تجربه عرفانی در ابن سینا که موجب گردیده بود بسیاری از حقایق عرفانی را در آثار خود مطرح کند که این نوع تألیفات و تفکرات وی ذیل عنوان حکمت مشرقی قرار می گیرد، می توان حکمت مشرقی او را واسطه‌ای میان آثار مشاء و حکمت اشراق دانست. بدین ترتیب نه تنها وی یک فیلسوف مشائی صرف نیست بلکه می توان حکمت مشرقی ابن سینا را مقدمه حکمت اشراقی سهروردی دانست. و آن چه در اکثر این رسائل به چشم می خورد مسئله خودشناسی است؛ زیرا کسی که به خودشناسی دست یابد، هم از سعادت دنیا بهره مند می شود و هم برای سعادت آخرت خود تلاش می کند. چنین شخصی هر لحظه را غنیمتی می داند برای تحصیل علم و تا

حدی که استعداد داشته باشد، به کسب کمال می‌پردازد و به دنبال کسب معرفت، ریاضت می‌کشد. بدین ترتیب این نفس می‌تواند به عالم علوی متصل شود. وقتی نفسی این چنین قوی گردد قطعاً در پی کسب معرفت آخرت هم خواهد بود و به هیچ وجه آن را انکار نخواهد کرد. به علت اهمیت این مسئله است که دو حکیم بزرگ در این باره سخن گفته‌اند. بدین ترتیب و بر اساس مطالب مذکور می‌توان گفت میان حکمت مشرقی شیخ الرئیس و حکمت اشراقی شیخ اشراق رابطه طولی وجود دارد یعنی حکمت سهروردی تکمیل کننده حکمت مشرقی ابن سینا است.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رساله‌ اضحویه، مترجم نامعلوم و با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیوجم، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.
- ۲-، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۷.
- ۳-، مجموعه رسائل، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، انتشارات آیت اشراق، تهران، ۱۳۸۸.
- ۴-، الشفاء (منطق)، راجعه و له الدكتور ابراهیم مدکور به تحقیق سعید زاید، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۵-، منطق المشرقیین و القصیده المزدوجه فی المنطق، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۳۶۳.
- ۶- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۷- پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- ۸-، عقل سرخ، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۹۰.
- ۹- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰.

- ۱۰-.....،.....،.....، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۱-.....،.....،.....، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۴، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۲- کربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۷.
- ۱۳- کربن، هانری، اسلام در سرزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۰.
- ۱۴- کربن، هانری، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۴.
- ۱۵- نصر، سید حسین و الیور لیمن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از مترجمان، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
- ۱۶- نصر، سید حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.

Oriental wisdom wisdom of Avicenna and Suhrawardi illuminated

Dr. Ensha'allah Rahmati

Fatemeh Songhor Kelayeh

The relation between Masha's and Illumination's wisdom is one of the main arguments in Islamic Philosophy. Therefore, in this paper we define both of wisdom and study ibn sina's works about Illumination wisdom and representational tracts Suhrawardi. Then eleven common point of view e.g analogy of language, self recognition and its sources and using bird symbol is expressed. Finally we conclude that Ibn Sina possessed sophism or Illumination wisdom one thousand five hundred years before Suhrawardi and beginning of works writing as such is Ibn Sina. Therefore we can't call Ibn Sina a mere Mashaii philosopher and ignorant of sophism.

Keywords: illuminated wisdom, Oriental wisdom, intuition, rational soul, active intellect, Ibn Sina and Msha' philosophy.