

گستره و محدوده شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن سینا

محمد هانی جعفریان *

میرسعید موسوی کریمی **

۵۱



چکیده

این مقاله در نظر دارد با بررسی گستر شمول توانایی معرفتی شهود عقلی در رسائل مشرقی ابن سینا نشان دهد که چه دسته‌ای از افراد جزو واجدان توانایی معرفتی شهود عقلی هستند و (به قول ابن سینا در داستان رساله الطیر) در جرگه «برادران حقیقت» وارد می‌شوند و چه دسته‌ای از افراد فاقد این نوع توانایی معرفتی اند. بر این اساس، نخست می‌کشیم در این رساله‌ها مخاطبان داستان‌های مشرقی را شناسایی کنیم و سپس با بررسی محدود شمول شهود عقلی نشان دهیم که در رسائل مشرقی تنها عارفان به طور قطع جزو دارندگان این توانایی معرفتی قلمداد شده‌اند و حضور دیگران در جرگه برادران «حقیقت منتهی» است.

کلمات کلیدی

ابن سینا، رسائل مشرقی، اخلاق مشرقی، شهود عقلی و عرفان.

ابن سینا در مقدمه خود بر منطق المشرقیین، آثار متأخر خود را تنها برای کسانی قابل فهم می‌داند که در مقام علمی او بوده و از توانایی کسب معرفت از طریق «شهود عقلی»^۱ برخوردار باشند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴). تلاش این مقاله در جهت شناخت دقیق این افراد و شناساندن گستره و حیطه شمول اخلاق مشرقی^۲ ابن سینا است. برای این منظور، نخست می‌کوشیم تا محدود مخاطبان رسائل مشرقی^۳ را شناسایی کنیم؛ یعنی مشخص کنیم که روی سخن ابن سینا در رسائل مشرقی با چه کسانی است. بوعلی در رسائل مشرقی خود را با سه دسته از افراد مواجه می‌بیند. دسته اول از ایشان که مورد توجه بوعلی در داستان رساله الطیر قرار دارند، با عنوان «برادران حقیقت» برجسته گشته و مورد خطاب مستقیم توصیه‌های اخلاقی بوعلی در این داستان‌اند. دسته دیگری از افراد نیز برای وی در رسائل مشرقی برجسته‌اند، اما او به وجود و مواجهه با ایشان آن‌چنانکه به برادران حقیقت اشاره دارد، اشار مستقیم نمی‌کند، ولی با تحلیل محتوای بیان او در رسائل مشرقی و با رجوع به دیگر متون حکمی وی مشخص می‌شود که اساساً مخاطبان اصلی داستان‌های مشرقی این افراد بوده‌اند و وی از نوشتن این سنخ رسائل مواجهه با ایشان را در نظر داشته است. این افراد برای ابن سینا با عنوان «مستعدین» شناخته می‌شوند و از این توان بهره‌مندند که مفاهیم فلسفی به کار رفته در این داستان‌های تمثیلی را درک کرده و خود را تا سطح درک معقولات بالا بکشند. عامه مردم نیز گروه سوم‌اند که ابن سینا با ایشان به‌ویژه در انتهای داستان رساله الطیر مواجهه دارد. او عامه مردم را فاقد این توانایی می‌داند که بتوانند سخنان او در این داستان را آن‌گونه که



۱. برای آشنایی با این مفهوم، نک: جعفریان، محمدحسینی (۱۳۹۲)، «ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۴؛ همو، (۱۳۹۳)، «معنا و متعلق شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۷.
۲. «اخلاق مشرقی» اصطلاحی است در اشاره به نظامی که بوعلی برای اخلاق خود در رسائل مشرقی طرح کرده است.
۳. در این مقاله، رسائل مشرقی به داستان‌های تمثیلی رساله الطیر، حی بن یقظان و سلمان و اقبال اطلاق می‌شود و این اطلاق صرفاً از جهت ایجاد تمایز بین آثار داستانی و غیر داستانی او و برای انتقال بهتر مطلب است. به نظر نگارنده، فحوای علمی-فلسفی این داستان‌ها با فحوای علمی-فلسفی کتابی چون شفاء که در زمر آثار مشائی ابن سینا دسته‌بندی می‌شود هیچ فرقی ندارد. جوزجانی شارح داستان حی بن یقظان نیز با اشاره به این مطلب در انتهای شرح خود بر این داستان می‌گوید: «بباید دانستن که این مسئله‌ها که اندر این رسالت یاد کرده آمد، از هر یک نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این اندر کتاب‌های بزرگ یاد توان کرد و خواجه رئیس خود اندر کتاب شفاء یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب دانشنامه علائی» (جوزجانی، ۱۳۸۹: ۵۲۰).

برادران حقیقت‌پذیری آن هستند و یا مستعدین باور می‌کنند درک کرده و بپذیرند. بنابراین، مخاطبان ابن‌سینا در رسائل مشرقی سه دسته‌اند: عارفان، مستعدین و مردم عادی. حال، پرسش این است که از این میان، محدود اخلاق مشرقی بوعلی کدامیک را در بر می‌گیرد و کدام یک واجد توانایی تشخیص خوب و بد اخلاقی‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، در بخش دوم این مقاله تلاش می‌شود با بهره‌مندی از امکانات و شواهد موجود در رسائل مشرقی و با استناد به دیگر متون حکمی ابن‌سینا این محدوده شناسایی گردد و از میان این سه دسته، افرادی که مخاطبان اصلی اخلاق مشرقی ابن‌سینا هستند شناسایی شوند.

بررسی مخاطبان اخلاق سینوی در رسائل مشرقی

ابن‌سینا در فصل هفتم از نمط ششم اشارات، رسیدن به کمال را به عنوان دلیل حرکت متحرک مطرح می‌کند: «متحرک به حرکت ارادی با حرکت می‌خواهد خود را کامل سازد و به این طریق طالب کمالی است که فاقد آن است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۵). وی کسب کمال را سعادت حقیقی انسان دانسته و معتقد است که انسان جز با اصلاح جزء عملی نفس به این سعادت حقیقی که کمال اوست نمی‌رسد (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۳). همچنین اصلاح جزء عملی نفس و برخورداری از فضائل عملی، بسته به کاربست قو فکر: «مردم چون «فکر» استعمال نکنند، اخلاق بهایم بر وی غالب شود و شهوات بر وی مستولی» (ساوی، ۱۳۷۰: ۲۱) و داشتن مراتب بالای قوای ادراکی است: «برترین انسان کسی است که نفس او کمال یافته و عقل بالفعل شده است و دارای اخلاقی است که فضائل عملی هستند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۳۸). بنابراین، وی اخلاق را به معرفت‌گره می‌زند و دسته‌بندی‌های اخلاقی خود را بر حسب دسته‌بندی‌هایی که در نظام معرفتی خود دارد، انجام می‌دهد:

۱. ابن‌سینا در نمط سوم اشارات مراتب عقل انسان را بر حسب درجات معرفتی او به سه قو عقل بالقوه (هیولانی)، عقل بالملکه و عقل بالفعل تقسیم می‌کند.^۱

۱-۱. در مرتبه اول یا عقل هیولانی، نفس از همه معقولات خالی است (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸)؛ هرچند در این مرحله، نفس آماد دریافت معقولات است (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

۱-۲. در مرتبه دوم یا عقل بالملکه، نفس اولیات را دریافته (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸)، معقولات

۱. عقل بالمستفاد کمال عقل بالفعل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۷).





نخستین برای آن حاصل شده و آماد دریافت معقولات دوم است^۱ (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷). در این مرتبه، معقولات دوم از راه فکر یا حدس تحصیل می‌شوند^۲ (همان: ۱۸۷).

۳-۱. مرتبه سوم یا عقل بالفعل نیز زمانی است که «معقولات به دست آمده که از دریافت آنها فراغت حاصل شده است مانند دیدن باشد؛ به این معنا که بداند بدون اینکه حاجتی به دریافت تازه باشد» (همان: ۱۸۷)؛ یعنی عقل زمانی بالفعل است که معقولات ثانی در او ملکه شده و بتواند این معقولات را مطالعه کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۰۸).

۲. ابن‌سینا بر اساس دسته‌بندی ارائه شده در نظام معرفتی‌اش و با در نظر داشتن این اصل که برخوردار از فضائل عملی بسته به داشتن مراتب بالای قوای ادراکی است، در الهیات شفاء افراد انسانی را بر حسب میل نفس‌شان^۳ به غایت‌های عقلی (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۱) به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱-۲. دسته اول افرادی هستند با نفوس و قوای صرف و ساده، گویی هیولی و موضوعی هستند که به هیچ وجه این شوق [کمال عقلی] را کسب نکرده‌اند (همان: ۳۳۲).

۲-۲. دسته دوم کسانی‌اند که قوای عقلی‌شان شوق به کمال را کسب نکرده است، اما بر حسب اشتغال به بدن آن را به دست نیاورده است (همان: ۳۳۲).

۳-۲. دسته سوم، برترین انسان و «کسی است که نفس او کمال یافته و عقل بالفعل شده است» (همان: ۳۳۸). کمال خاص نفس ناطقه نیز نزد ابن‌سینا تبدیل شدن نفس به عالم معقولی است که موازی با کل عالم هستی باشد (همان: ۳۳۰).

در گام دیگر ابن‌سینا که کسب سعادت حقیقی را در گرو اصلاح جزء عملی نفس می‌داند، راه اصلاح جزء عملی نفس را در تشدید علاقه انسان به عالم آخرت معرفی می‌کند: «هر قدر بصیرت ناظر فزونی یابد، استعداد آن بر سعادت فزونی می‌یابد و گویی انسان از این عالم و علایق آن بری نمی‌شود، مگر اینکه علاقه خود به عالم بعدی را تشدید بخشد و لذا دارای شوق به چیزهایی باشد که در آنجا است و عشق به چیزی باشد که در

۱. عقل بالمکه مرحله‌ای است که نفس ناطقه در آن از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات دوم را تحصیل نماید (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۱۹۰).

۲. ابن‌سینا حدس را فعل ذهن می‌داند که نفس به وسیله آن حد وسط را بداند استنباط می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۷).

۳. شوق تابع اندیشه است و این اندیشه برای نفس جزو اولیات نیست، بلکه اکتسابی و نظری است. بنابراین، چنین شوقی (میل نفس) پیش از برهان وجود نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۵: ۳۴۵).

آنجا است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹:ب:۳۳۳). بنابراین، اساساً میل نفس به غایت‌های عقلی که ابن‌سینا بر حسب آن افراد را به سه دسته تقسیم کرده بود، به‌عنوان ملاک اخلاقی‌بودن انسان مطرح می‌شود.

۳. او برای ایجاد و حفظ میل به غایت‌های عقلی در افراد دستورهایی دارد که بر اساس تفاوت ایشان در میزان تعالی عقلی خود تفاوت می‌یابد و به سه دسته شریعت، حکمت و ریاضت تقسیم می‌شود. وی مخاطبان خود برای عمل کردن به این سه دسته از دستورها را نیز در سه دسته عوام، افراد بالفطره مستعد و عارفان تقسیم می‌کند:

۱-۳. عوام نزد ابن‌سینا جز با زحمت نمی‌توانند از طرق کسب سعادت حقیقی تصویری داشته باشند^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۰:۳۴۵) و ورود به حکمت الهی برای ایشان ممکن نیست (همان: ۳۴۶)، زیرا در صورت ورود به حکمت الهی بی‌درنگ به تکذیب این‌گونه امور می‌پردازند و در نزاع می‌افتند (همان: ۳۴۵). در مورد سعادت و شقاوت حقیقی برای ایشان نیز نباید به زبان استدلال دست‌یازید و جز به اجمال اشاره کرد: «به این نحو که بگویند چنین چیزی را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است و ملک عظیم از لذایذ آنجا و عذاب دائمی از دردهای آنجاست» (همان: ۳۴۶-۳۴۵).

بنابراین، دستور ابن‌سینا به این جماعت برای جلب توجه ایشان به غایت‌های عقلی انجام‌دادن تکالیف شرعی مانند نماز و روزه است. به اعتقاد او عوام با این افعال است که از رسوخ ذکر خدای تعالی و معاد در نفس‌های خود برخوردار می‌شوند (همان: ۳۴۸-۳۴۷).

۲-۳. دسته دوم از افراد نیز در ادامه همین بحث مطرح می‌شوند. ابن‌سینا معتقد است نباید برای عوام از وجود خدایی سخن گفت که «نه قابل‌اشار مکانی و نه قابل‌تقسیم مفهومی است و نه در خارج و نه در داخل عالم و نه چیزی از این جنس است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵)، اما می‌توان برای افرادی نادر که توفیق‌یافته باشند از معرفت خدای تعالی با خطابی رمزوار و اشارت‌گونه سخن گفت و ضمن متوجه‌ساختن این افراد مستعد فطری به بحث‌های حکمی، ایشان را با حکمت الهی آشنا کرد (همان: ۳۴۶-۳۴۵).

بنابراین، ابن‌سینا برای جلب توجه عوام به عوالم بعدی، ایشان را به انجام‌دادن تکالیف

۱. یعنی اولاً، توجه به عالم بعدی به داشتن توانایی‌های معرفتی موکول است؛ ثانیاً، مردم عادی به دلیل نداشتن این سنخ از توانایی نمی‌توانند قوای عقلی‌شان را متوجه عالم بعدی و در نتیجه کسب سعادت حقیقی خود کنند.





شرعی و می‌دارد و برای جلب توجه مستعدین به عالم بعدی آنها را با مباحث حکمی آشنا می‌کند.

۳-۳. در این میان، دسته سوم کسانی هستند که به کمک افعال رنج آور و خارج از عادت فطرت بشری که به تکلف نزدیک‌تر است، استعداد شدیدی برای رسیدن به سعادت بعد از مفارقت از بدن دارند و به واسطه کسب ملکه توجه به حق تعالی و اعراض از باطل، به تدبیر احوال مردم توانا هستند (همان: ۳۴۹). ابن سینا در نمط سوم اشارات این جماعت را که عبادت برای ایشان ریاضت است عارف می‌نامد: «عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله نفس او تا ... آنها را از غرور به سوی حق بکشاند» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱).

۴. ابن سینا تا بدین جا زمینه مناسبی را برای ورود به رسائل مشرقی و معرفی مخاطبان خود در این رساله‌ها فراهم ساخته است. بر اساس دسته‌بندی‌های پیشین، وی در رسائل مشرقی نیز باید با سه دسته از مخاطبان عوام، فیلسوفان و عارفان رویه‌رو شده باشد.

۴-۱. عوام به طور ویژه در رساله‌های مشرقی در پایان داستان رساله الطیر نشان داده می‌شوند. در آنجا ابن سینا متناسب با بیان خود در الهیات شفاء در مورد ایشان می‌گوید: «بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آنجا یابید که همه جمال‌ها به حقیقت او را است» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۴۴۳). این جماعت نیز مطابق با بیان او در الهیات شفاء بی‌درنگ به تکذیب چنان اموری می‌پردازند و با او در نزاع می‌افتند: «بسا دوستان که چون این قصه بشنود گفت پندارم که ترا پری رنجه می‌دارد یا دیو در تو تصرف کرده است. به خدای که تو نپریدی، بلکه عقل تو پرید و تو را صید نکردند که خرد تو را صید کردند. آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟» (همان: ۳۴۳).

۴-۲. شاید مهم‌ترین افرادی که در رسائل مشرقی مخاطب بوعلی قرار می‌گیرند مطابق با بیان او در الهیات شفاء افراد نادر و به طور فطری مستعدی هستند که توفیق یافته از سوی خدایند و قرار است به زبان رمز و اشاره مخاطب مباحث حکمی بوعلی باشند و به همراه او در حکمت الهی ورود داشته باشند.

در واقع، هر سه داستان رمزی رساله الطیر، حی بن یقظان و سلامان و اِسال بیانگر چنین موضعی در تلاش برای هدایت این جماعت مستعد به زبان رمز و تمثیل است، اما به نظر می‌رسد از این سه داستان رمزی، حی بن یقظان به طور ویژه به این موضع دلالت دارد. ابن سینا در پایان این داستان هدف تمام آن را بیدار کردن انسان مستعدی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۹ ب: ۵۲۰).

که در وهله نخست نفس او چون رعناي چاپلوس بد خوي گردن کشي به تصوير کشيده مي شود (همو، ۱۳۸۹ ب: ۴۸۸) که به دليل فراهم بودن شرايط معرفتي لازم براي او در درک مفاهيم دشوار فلسفي که به صورت همنشيني اش با عقل فعال به تصوير کشيده مي شود (جوزجاني، ۱۳۸۹: ۴۸۲) مي تواند سفری را در «جستن دانش و به دست آوردن حقيقت چيزها» (جوزجاني، ۱۳۸۹: ۴۹۰) آغاز کند که ضمن سرشار بودن از مفاهيم و مضامين حکمي غايي جز تقرب به درگاه خداوند ندارد (ابن سينا، ۱۳۸۹ ب: ۵۲۰-۴۹۰).

۳-۴. عارفان نیز به طور خاص در داستان سلمان و ايسال که به تأييد خواجه طوسي بايد همان داستان مورد اشار بوعلی در ابتدای نمط نهم اشارت باشد (طوسي، ۱۳۸۹: ۴۳)، در قامت ايسال به سان ذوالقرنبي نشان داده مي شوند که بر بسيط زمين چيره شده و پادشاهي را براي برادرش استوار ساخته است (ابن سينا، ۱۳۸۹ ج: ۳۸۹). در رساله الطير نیز عارف برادر حقيقي است که به قصد هدايت مردم بر ايشان موعظه مي خواند و چون از سوی ايشان رانده مي شود اين جماعت را نادان مي داند (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۴).

عارفان، واجدان تواناي معرفتي شهود عقلي

تا بدین جا مخاطبان رسائل مشرقی مشخص گرديد. در ادامه بايد مشخص شود که از این سه دسته کدام يك واجد تواناي شهود عقلي اند و به عنوان برادران حقيقت نزد ابن سينا معرفي مي شوند. ما براي پی بردن به این امر، شواهدی را اقامه مي کنيم که با استناد به آنها می توان گستر شهود عقلي را در میان مخاطبان ابن سينا مشخص کرد:

شاهد اول:

... شب عروسی، همسر سلمان در بستر خواهرش خوابید. سپس ايسال بر او وارد شد ... ايسال تردید کرد و با خود گفت: دختران باکر خجول این کار را نمی کنند. در آن هنگام، ابر سیاهی آسمان را پوشانده بود. پس برقی درخشید که صورت زن را نمایان ساخت. ايسال رهایش ساخت و از نزد او خارج شد و عزم جدایی از او کرد... (همو، ۱۳۸۹ ج: ۳۸۹).

بر اساس شرح عالمانه نصیرالدین طوسی از داستان سلمان و ايسال که در آنجا شخصیت های تمثیلی داستان به تفصیل تفسیر شده اند، مشخص است که اولاً، تشخیص موضوع اخلاقی از سوی ايسال و ثانیاً، صدور حکم بد بودن برای گرایش به سمت تمایلات





مادی و ثالثاً، جدایی نهایی از همسر سلامان، همگی معلول بارقه الهی است که به هنگام تمایل نفس به لذت‌های مادی ناگهان می‌درخشد و عقل نظری را به سوی کمالات واقعی می‌کشاند (طوسی، ۱۳۸۹: ۵۰)، اما این «بارقه الهی» در حکمت مشاء ابن‌سینا چیست و چگونه تعریف می‌شود؟

ابن‌سینا در تبیین مراتب معرفت، عقل را از عقل هیولانی تا مرحله کمال عقل بالفعل که عقل بالمستفاد باشد دسته‌بندی می‌کند و در تمام این مراتب، عاملی را که موجب تعالی نفس از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌داند عقل فعال معرفی می‌کند: «آنچه که نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از هیولایی به بالملکه می‌رساند همان عقل فعال است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۷)، بنابراین، این عقل فعال است که نفس انسان را از مرتبه نقصان به کمال می‌رساند. طی این مرحله نیز به معنای خروج از تاریکی محسوسات و خیالات و کسب مجردات کلی از طریق تابش عقل فعال است: «پس تابش عقل فعال بر خیال‌ها افتد، چون روشنایی آفتاب بر صورت‌ها که اندر تاریکی بوند. پس از آن خیال‌ها، صورت‌های مجرد اندر عقل افتد» (همو، ۱۳۳۱: ۱۲۴). از سوی دیگر، ابن‌سینا فعالیت عقل عملی را نیز از جهت دریافت کلیات اخلاقی (کارهای جزئی اخلاقی) به عقل نظری و ادراکات آن وابسته می‌داند: «نفس آدمی که می‌تواند تعقل کند جوهر است و قوا و کمالاتی دارد. پس یکی از نیروهای آن چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن به آن محتاج است و آن نیرویی است که نام آن «عقل عملی» است و آن نیرو کارهای جزئی را که انجام آن برای آدمی واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری‌ای که دارد برسد و در این کار به ملاحظه رأی کلی از «عقل نظری» کمک می‌جوید تا به جزئی برسد» (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

بنابراین، فعل اخلاقی معلول وابستگی عقل عملی به عقل نظری و آن نیز وابسته به افاضات عقل فعال است. در نتیجه می‌توان در داستان سلامان و ابرقی که از ابر تیره

۱. ابن‌سینا به تبع ارسطو علم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری سبب استکمال قو نظری و علوم عملی سبب استکمال قو عملی نفس‌اند. متعلق علوم نظری «هست‌ها» و متعلق علوم عملی «بایدها» و «نبایدها» است. عقل عملی رابطه نفس و بدن و عقل نظری رابطه نفس با عقل فعال را تأمین می‌کند. نفس در ارتباط با عقل فعال کسب علم می‌کند و با ارتباط با بدن سازند. اخلاق است. در نتیجه، علوم نظری مقدمه علوم عملی‌اند و نفس با به کارگیری اندوخته‌های تصویری در قو عملی به کمال می‌رسد (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۷-۱۶). بنابراین، کمال نفس در پی توجه جزء عقلی آن به عقل فعال، اصلاح جزء عملی نفس و ورود به ساحت عرفان است: «عارف نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱).

درخشید» را که در شرح خواجه به عنوان «بارقه الهی» معرفی شد، در حقیقت افاضه عقل فعال دانست که بدبودن گرایش به تمایلات مادی را به عقل نظری افاضه می کند و به تبع آن عقل عملی نیز جدایی از همسر سلامان را به ابدال دستور می دهد.

اما در این داستان آن که مخاطب این «برق» در اصطلاح ابن سینا یا «بارقه الهی» در اصطلاح خواجه است، شخصیت تمثیلی «ابسال» است. ابن سینا در ابتدای نمط نهم از کتاب اشارات سلامان را «ضرب المثلی برای تو می داند و ابدال را درجه تو در عرفان» معرفی می کند (همان: ۴۴۰). نیز منظور ابن سینا از «تو» در اینجا نفس ناطقه است (طوسی، ۱۳۸۹: ۴۹). ابن سینا از این جهت خطاب «تو» را به کار می برد که به شخصیت سلامان وجه عام داده باشد؛ یعنی هر کسی می تواند خود را جای شخص سلامان فرض کند، زیرا هر انسانی دارای نفس ناطقه است، ولی در این داستان آن که قادر به تشخیص درست موضوع اخلاقی از طریق افاضه عقل فعال است و صدور حکم صحیح در مورد آن است «ابسال» است، نه سلامان. «ابسال» درجه نفس ناطقه در عرفان است. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که مطابق با این داستان، هر کسی به تشخیص نیک و بد اخلاقی قادر نیست، بلکه تنها کسانی که از درجه ای در عرفان برخوردارند (عارفان)، می توانند نیک و بد اخلاقی را از طریق افاضه عقل فعال تشخیص دهند؛ یعنی مطابق با این داستان عارفان تنها دارندگان توانایی شهود عقلی اند و در نتیجه تنها ایشان «برادران حقیقت» هستند.

شاهد دومی که ابن سینا برای بررسی این موضوع در اختیار ما می نهد اتفاقی است که در داستان رساله الطیر می افتد. وی در آنجا به عنوان یکی از «برادران حقیقت» در هدایت و راهنمایی مردم به سوی دربار پادشاه می کوشد (ابن سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳)؛ پادشاه راستینی که در نمط ششم اشارات او را توانگر و بی نیاز مطلق می خواند (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۱). از سوی دیگر، ابن سینا در فصل سوم از مقاله دهم الهیات شفاء نخست جماعت را به دو دسته عوام و خواص تقسیم می کند و سپس خواص را افرادی می داند که به تدبیر احوال مردم توانا هستند (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۹). وی برای رسیدن به این منظور خواص را به انجام دادن افعالی فرا می خواند که نفس را به یاد منشأ خود می اندازد؛ افعالی رنج آور و خارج از عادت فطرت که به تکلف نزدیک ترند (همان: ۳۴۹) و ابن سینا آن را با عنوان ریاضت می شناسد و ویژگی عارفان می داند: «عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همت ها و قوای متوهمه و متخیله نفس او...» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱). بنابراین، ابن سینا «برادران حقیقت» را عارفانی می داند که با





ریاضت خود را به دربار پادشاه حقیقی می‌رسانند. این جماعت با الهی بودن خود از دیگران متمایز هستند و از این توانایی بهره‌مندند که به تدبیر احوال مردم پرداخته، و اسباب معاش و مصالح معاد آنها را نظم دهند (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۹).

شاهد سوم برای فهم گسترش شهود عقلی در رسائل مشرقی نیز در همین جا شکل می‌گیرد. عارفان از منظر ابن سینا تنها کسانی هستند که به تمشیت امور مردم و هدایت ایشان به سعادت اخلاقی، شایستگی‌های لازم را دارند، اما این مورد نیز باید در پرتو راهنمایی‌های ابن سینا شکل بگیرد. وی در الهیات شفا می‌گوید برای هدایت عوام نباید از مفاهیمی استفاده کرد که برای ایشان قابل درک نیست، بلکه برای این منظور باید مثال‌هایی آورد که مردم فهم و تصویری از آنها داشته باشند؛ مثلاً در سعادت و شقاوت بگوید که: «چنین چیزی را نه چشمی دیده و نه گوش شنیده است. ملک عظیم از لذایذ آنجا و عذاب دائمی از دردهای آنجا است» (همان: ۳۴۵). نکته این است که بسیار شبیه به این عبارت را ابن سینا در گفت و گوی خود با مردم عادی در پایان رساله الطیر دارد: «... گاه نیکویی همه روی است و گاه جود همه دست. هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هر که از او اعراض کرد «خسرالدنیا والآخره شد» (ابن سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳). بنابراین، مشخص است که در داستان رساله الطیر نیز کسی از «برادران حقیقت» که با ریاضت خود را شایسته هدایت مردم ساخته، در حال عمل به توصیه‌های بوعلی در الهیات شفاء است.^۱

شاهد چهارم نیز استفاده ابن سینا در رسائل مشرقی از زبان رمزگونه است. وی از سویی در نمط نهم به استفاد خود از این زبان در داستان سلمان و ابراهیم تأکید دارد: «هرگاه داستان سلمان و ابراهیم به گوش تو رسید ... اگر می‌توانی رموز را دریاب و بیان کن» (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۵) و از سوی دیگر، در الهیات شفاء دلیل استفاده از این زبان خاص را تلاش در جهت هدایت مردم و جلب توجه افراد به طور فطری مستعد به مسائل حکمی می‌داند: «برای همه ورود به مسائل حکمت الهی میسر نیست ... بلکه باید با رموز و امثالی از چیزهایی که در نزد عموم برتر و عظیم است، برتری و عظمت خدای تعالی را [به مردم] بشناساند... و باکی نیست از اینکه خطاب او بر رموز و اشاراتی مشتمل باشد که افراد بالفطره مستعد را متوجه

۱. در اینجا نیز کسی که با الهی‌بودنش از دیگران متمایز است و می‌تواند به تدبیر احوال مردم پردازد و اسباب معاش و مصالح معاد آنها را نظم دهد، به نوعی در مواجهه با مردم است و با آنها گفت و گو می‌کند.

بحث حکمی سازد» (همان: ۳۴۶)؛ تلاشی که البته بر عهد عارفان است و دیگران صلاحیت اقدام به آن را ندارند.

شاهد پنجم، در استفاد خاص ابن‌سینا از قو خیال برای بیان حقایق اخلاقی در داستان رساله الطیر است: «بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و وصف زیبایی و شکوه او... بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که ... او را آنجا یابید که همه جمال‌ها به حقیقت او راست» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳). پیش‌تر به برخی نکته‌ها در باب «تصور» اشاره شد و گفتیم که ابن‌سینا معتقد است برای هدایت مردم باید از مفاهیمی استفاده کرد که برای ایشان قابل تصور و در نتیجه قابل فهم باشد. مقصود از این نکته آن است که جهانی که عارفان در مواجهه با آن به سعادت و شقاوت مردم پی می‌برند و بر حسب آن به اخلاقی‌بودن فرا می‌خوانند، عالمی است که: «سخن از فهم آنها عاجز و عبارت از شرح آن ناتوان است» (همو، ۱۳۷۵: ۴۵۴). بنابراین، نکاتی را که عارفان می‌توانند برای هدایت مردم بیان کنند، جز از طریق خیال برای مردم قابل فهم نیست: «... و جز خیال چیز دیگری نمی‌تواند پرده از آنها بردارد» (همان: ۴۵۴). حال ابن‌سینا در رساله الطیر نیز در مواجهه با مردم، فهم کلام خود را وابسته به کاربرد قو خیال از سوی مردم و تصور آنچه که وی می‌گوید می‌داند. دلیل این است که جز خیال مردم و استفاد ایشان از قوای تصویری ذهن، امکان دیگری برای فهم فحوای مطلب ابن‌سینا نیست و نمی‌توان جز با استفاده از قو خیال از مفاهیم مورد اشاره در داستان‌های تمثیلی و به‌ویژه داستان رساله الطیر پرده برگرفت. بنابراین، در این داستان نیز شخص عارف در حال گفت‌وگو با مردم عادی و دعوت از ایشان برای بهره‌مندی از قو خیال خود در فهم کلام او است.

شاهد ششم در تعریف خاصی است که در داستان حی بن یقظان از علم فراست به دست داده می‌شود. در اینجا علم فراست دانش خاص «برادران حقیقت» است که در این داستان به ایشان نسبت داده می‌شود و آنان به کمک آن قادر به تشخیص موضوع اخلاقی‌اند: «... این علم تو را پدید کند از هر کسی آنچه وی پنهان دارد از خوی خویش، تا بستاخی کردن^۱ تو با وی یا دور شدن تو از وی بر آن اندازه بود و اندر خور این حال باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹ ب: ۴۸۳). علم فراست از مقامات عارفان است. خواجه عبدالله انصاری آن را در بخش وادی‌ها از

۱. بستاخی: گستاخی، بی‌پروایی، جسارت، دلیری (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۷۴).



کتاب منازل السائرین قرار داده، می گوید: فراست عبارت است از «انس گرفتن با حکم غیبی بی آنکه به شاهی بر آن استدلال کند و یا با تجربه آن را بیازماید» (انصاری، ۱۳۷۳: ۱۹۳).
 بنابراین، مشخص است که گستر شهود عقلی از میان سه دسته مخاطب ابن سینا در رسائل مشرقی تنها در برگیرند شخص عارف است؛ کسی که: «فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سر خود برخوردار باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۰).

نتیجه گیری

ابن سینا مخاطبان خود را در رسائل مشرقی به سه دسته تقسیم می کند. وی در داستان حی بن یقظان به طور خاص به مستعدین می پردازد و در پایان رساله الطیر خود را در برابر مردم عادی می یابد. وی در آغاز داستان رساله الطیر از «برادران حقیقت» سخن می گوید و در داستان سلمان و ابدال، سلمان را نفس ناطقه انسان و ابدال را درجه نفس ناطقه در عرفان معرفی می کند. وی در این داستان تمثیلی، ابدال را فردی معرفی می کند که با افاضه عقل فعال از این توانایی معرفتی بهره مند است که بتواند موضوع اخلاقی را تشخیص دهد و متناسب با آن حکم اخلاقی صحیح را اختیار کند. همچنین ابن سینا به عنوان یکی از «برادران حقیقت» در پایان داستان رساله الطیر قصد راهنمایی و هدایت اخلاقی مردم را دارد؛ چیزی که مطابق با قول خودش از وظایف عارفان است و وی چگونگی انجام دادن این مهم را به ایشان گوشزد کرده است. او برای این منظور از امکاناتی همچون خیال و زبان رمزگون استفاده می کند؛ چیزی که در دیگر آثارش استفاد از این امکانات را در خورشان عارفان معرفی می کند. وی در رسائل مشرقی به نکته دیگری نمی پردازد که بتوان با استفاد از آن افراد دیگری را نیز در جرگه صاحبان شهود عقلی وارد کرد. بنابراین، می توان عارفان را تنها واجدان این توانایی معرفتی معرفی کرد و عنوان «برادران حقیقت» را تنها در خورشان معرفتی ایشان دانست.



۶۲

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، طبیعیات دانشنامهٔ علانی، مقدمه و تصحیح: سید محمد مشکوة، تهران: سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی.
۲. _____ (۱۳۶۴)، النجاة فی الحکمة المنطقية والطبیعية والالهية، تهران: انتشارات مرتضوی.
۳. _____ (۱۳۷۵)، اشارات و تنبیهاات، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۴. _____ (۱۳۸۸)، اقسام نفوس، ترجمه: سید محمود طاهری، در: مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا، قم: آیت اشراق.
۵. _____ (۱۳۸۹ الف)، رسالة الطیر، ترجمه: شهاب الدین سهروردی، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۶. _____ (۱۳۸۹ ب)، حی بن یقظان، ترجمه و شرح: جوزجانی، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۷. _____ (۱۳۸۹ ج)، سلامان و ابسال، ترجمه و شرح: نصیر الدین طوسی، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۸. _____ (۱۳۸۵)، الهیات نجات، ترجمه: سید یحیی یشربی، قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۳۹۰)، الهیات از کتاب شفاء، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
۱۰. _____ (۱۴۰۵ ق)، منطق المشرقیین، قم: منشورات مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۳)، در: شرح منازل السائرین، نگارش: علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۲. جوزجانی، ابوعبید (۱۳۸۹)، شرح بر حی ابن یقظان، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج ۳، زیر نظر: دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. ذبیحی، محمد (۱۳۹۲)، فلسفهٔ مشاء، تهران: سمت.



تهران

۱۵. ساوی، سهلان (۱۳۷۰)، شرح رسالة الطیر ابن سینا، به اهتمام: محمدحسین اکبری، تهران: الزهراء.
۱۶. ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵)، ترجمه و شرح بر اشارات و تنبیهات، تهران: سروش.
۱۷. نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمدبن محمد (۱۳۸۹)، شرح الاشارات والتنبیهات، در: حسن حسن‌زاد آملی، دروس شرح اشارات و تنبیهات، قم: آیت اشراق.
۱۸. کرین، هانری (۱۳۸۴)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. جعفریان، محمدحانی (۱۳۹۲)، «ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۷.
۲۰. _____ (۱۳۹۳)، «معنا و متعلق شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۷.



۶۴