

مؤلفه‌های اشراقی آثار ابن‌سینا در سه حوزه روش، محتوا و زبان

سعید رحیمیان*

چکیده

ابن‌سینا با اینکه شیخ‌الرئیس مشائیان شمرده می‌شود اما خود زمینه‌های پیدایش حکمت اشراق را نیز فراهم نموده است. او بلحاظ روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، با ابداع حکمت مشرقیه که حکمت اختصاصی خود او، صرفنظر از دیدگاه‌های یونانیان است، و همچنین با بکارگیری برخی مصطلحات و قواعد و دلایل که رنگ و بوی اشراقی دارند، مقدمات احیا و رشد حکمت اشراق نزد سهروردی را آماده کرد. ذهن وقاد و شایستگی روحانی بوعلی در عمر کوتاهش، بخوبی زمینه‌های جهش فلسفه و حکمت اسلامی بسوی حکمت اشراق و سپس حکمت متعالیه را در سه زمینه روش، محتوا و زبان مهیا ساخت. هرچند سهروردی بیشتر بر تفاوت‌های حکمت خود با حکمت ابن‌سینا و مشائیان پیرو او تأکید دارد و آغاز حکمت خود را پایان حکمت مشاء معرفی می‌کند، اما بجرئت می‌توان گفت که حکمت او تا حد زیادی متأثر از حکمت بوعلی بوده است تا آنجا که شاید بتوان اندیشه سهروردی را نتیجه رشد طبیعی حکمت سینیوی در بستر زمان دانست. مقاله حاضر تلاش می‌کند با برجسته کردن عناصر عرفانی و ذوقی (یا آنچه بعداً اشراقی نام گرفت) در آثار موجود و بجا مانده از ابن‌سینا، بنحوی روشن نشان دهد که دین سهروردی به ابن‌سینا بیشتر از آن چیزی است که معمولاً تصور می‌شود و سهروردی در هر سه

۵۹

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛ Sa.rahimian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.1.6.2

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۷۴-۵۹

زمینه روش، محتوا و زبان، مدیون وی بوده است.

کلیدواژگان: ابن سینا، سهروردی، حکمت مشرقیه، حکمت اشراق، عرفان.

مقدمه

هرچند سهروردی بتعبیری سرآغاز حکمت خویش را پایان حکمت مشاء میداند اما باید پذیرفت که ابن سینا نه تنها زمینه پیدایش حکمت اشراق را بلحاظ علم رسمی، یعنی مصطلحات و برخی قواعد و دلایل، برای او فراهم نموده بلکه بلحاظ روش‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز مقدمات این حکمت را مهیا کرده بود، تا جایی که برخی نویسندگان، کتاب حکمت مشرقیه ابن سینا را نوعی حکمت اشراقی با صبغی استدلالی - شهودی دانسته‌اند؛^۱ اثری که متأسفانه بخش اعظم آن مفقود شده یا به تاراج رفته است.

شاگردان مستقیم ابن سینا همچون بهمنیار، معصومی و... از حکمت مشرقیه یا محتوای کتابهای مزبور سخنی بمیان نیاورده‌اند، ابن رشد در کتاب تهافت التهافت، در مسئله دهم، نظر ابن سینا درباره ممکنات و تقسیم آن به ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر را نقد کرد و نظر گذشتگان را که موجودات را به ضروری و ممکن تقسیم کرده‌اند، محکتر دانسته و در ادامه بحث مطلبی را آورده است که بیانگر اطلاع وی از وجود کتاب الحکمة المشرقیه ابن سیناست. او در عبارتی میگوید: «امروزه بسیاری از پیروان ابن سینا را میبینیم که با توجه به همین تردید، این عقیده را به ابن سینا باز میگردانند. آنها میگویند این سخن از آنجا که او در جاهای متعدد درباره واجب الوجود سخن گفته است، آشکار میشود و آن همان معنایی است که در فلسفه مشرقیش بجای گذاشته است»^۲ (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۴۲۱).

ابن طفیل نیز در مقدمه کتاب حی بن یقظان خود که پیروی از شیخ‌الرئیس نگاشته است، ضمن بیان مطالبی از نمط نهم اشارات، این نکته را مطرح میکند که:

شیخ ابوعلی تعبیر و تفسیر کتب ارسطو را برعهده گرفته و خود بر مذهب و روش او رفته و در کتاب شفاء طریقه وی را در فلسفه برگزیده و در آغاز کتاب آشکار گفته است که حق و حقیقت نزد او غیر از این است و این کتاب را بر وفق مذاهب مشائی تألیف نموده و هرکس طالب

۶۰



حقیقتی است که گرد شبهت بر چهره آن ننشسته باشد باید به کتاب
الفلسفة المشرقیة مراجعه کند (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۳۳-۳۲).

بنابراین هویت فلسفه مشرقی از دیدگاه ابن طفیل، آراء و عقاید فلسفی خاص
ابن سیناست؛ آنگونه که طبق حاق واقع میدانست نه بتبعیت از ارسطو و مشائیان.
جالب آنست که شهرزوری، از پیروان سهروردی، حکمت اشراق را حکمت
مشرقیان نیز نامیده و میگوید حکمت مشرقیان به حکمت کشف باز میگردد، زیرا
حکمت مشرقیان با کشف و ذوق معلوم میشود... که همان ظهور انوار عقلی و لمعات
آن است بر نفوس کامل، هنگام تجردشان (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۶).
از رأی و نظر دیگر فیلسوفان مسلمان متأخر از ابن سینا در مورد حکمت مشرقیه
او اطلاع چندانی در دست نیست اما برخی محققان معاصر حکمت مشرقیه را ادامه
حکمت ایرانی دانسته‌اند (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۸۷-۲۸۶) و برخی تأسیس حکمتی
اسلامی. پس از تحقیقات و تألیفات کربن و سیدحسین نصر، عده‌یی از فیلسوفان و
مورخان به این باور رسیده‌اند که حکمت مشرقیه مدنظر ابن سینا حاوی عناصر و
مؤلفه‌های حکمت اشراق بوده است؛ چه در حیطه محتوا (اشتراک برخی مفاهیم)،
چه در حیطه قالب و زبان (استفاده از زبان تمثیلی) ارائه، چه در حیطه روش (و
اعتنا به شهود عرفان) و چه در حیطه هدف (ارائه مباحث معرفت نفس و ارائه طریق
سعادت آن).

از سوی دیگر، با توجه به فقدان بخشهای زیادی از الانصاف و الحکمة المشرقیة
نمیتوان قاطعانه در مورد محتوا یا هدف و روش آنها اظهار نظر کرد؛ البته با توجه به
هدف اصلی‌یی که خود ابن سینا^۳ مطرح کرده است و با توجه به قطعات اندک
باقیمانده از دو اثر مزبور، زبان آن کمابیش زبان استدلالی و تعقلی بوده و تبیین
عقلی بر آن غالب است.^۴

۶۱ به هر حال، کنه مشرقی و اشراقی حکمت بوعلی را باید از یکسو در تعلیقات او بر
اثولوجیا و کتاب لام ارسطو جست و از سوی دیگر، در سه رساله از حکایت‌های
عرفانی او که در آن راز تجربه شخصیش با زبانی رمزی بیان شده است. صرفنظر از
آن آثار، دیگر رساله‌های ابن سینا نیز - از اشارات گرفته تا تفاسیر سوره‌های قرآنی -
مملو از نکاتی مبتنی بر تلفیق دو نگاه فلسفی و عرفانی اوست.
این مقاله در تلاش است که در راستای تبیین ارتباط اشراقی - مشرقی بین



حکمت بوعلی‌سینا و حکمت سهروردی، ابعادی جدید از اشتراکات و تعاملات احتمالی بین دو حکیم و دو حکمت مزبور^۵ از خلال آثار گوناگون ابن‌سینا، بویژه دو اثر مهم وی، یعنی کتاب الانصاف و شرح اثولوجیه را نشان دهد. علاوه بر دو اثر مهم مزبور، از دیگر آثار ابن‌سینا از جمله اشارات، حواشی کتاب النفس ارسطو، تفاسیر سور قرآنی در رسائل رمزی او نیز مواردی ذکر خواهد شد.

ابعاد سه‌گانه آراء اشراقی حکمت ابن‌سینا

مقصود اصلی این مقاله نشان دادن برخی عناصر عرفانی (یا آنچه بعداً اشراقی نام گرفت) در آثار موجود و بجا مانده از ابن‌سیناست، بنحوی که روشن گردد دینی که سهروردی به ابن‌سینا دارد بیش از آن چیزی است که بطور معمول تصور میشود و سهروردی در هر سه زمینه روش، محتوا و زبان، مدیون وی بوده است. ذهن وقاد و فطرت حق‌طلب بوعلی در عمر کوتاهش، بخوبی زمینه‌های جهش فلسفه و حکمت اسلامی بسوی حکمت اشراق و سپس حکمت متعالیه را در این سه زمینه فراهم کرده است.

۱. روش

در بعد روش، برغم اینکه ابن‌سینا و پیروان وی به تمسک به استدلال خشک عقلی و طرد ذوق و کشف و شهود معروف شده‌اند اما شخصیت چند وجهی ابن‌سینا این اتهام را رفع میکند. او در رساله‌های مختلف خود از اعتبار شهود و تزکیه و الهام و منامات و اتصال به حق در خلسه و تعبیر از سعادت به وصول به حق تعالی و مانند آن دفاع کرده و عملاً روش شهود و کشف و تصوف را دست‌کم در مقام گردآوری یا بعنوان شاهد و قرینه داوری حقیقت، برسمیت شناخته است؛ هر چند معتقد است برای این شناخت عارف آن از هر یقینی معتبرتر است. اوج نظریه‌پردازی او در صحت و اعتبار عرفان و روش و مودای طریق معرفت، در نمط نهم و دهم اشارت دیده میشود. او در نمط هشتم، عارفان را کسانی میداند که ناپاکی حاصل از مقارنت روح با بدن از آنها برداشته شده و از هر شاغلی جدا گشته‌اند و به عالم قدس و سعادت راه یافته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳/۳۵۷). همچنین در نمط نهم، عارف را کسی میداند که با فکرش به قدس جبروت راه یافته و بطور مداوم نور حق تعالی در سر درونش متجلی شده و این برای او ملکه شده است (همان: ۳۷۰-۳۶۹) و در مراتب اراده و

ریاضت به درجه‌یی میرسد که نور حق تعالی بر او طلوع کرده و هم معرفت و هم لذت آن را دریافت میکند (همان: ۳۸۴). واضح است که سهروردی از اشارات تأثیر پذیرفته و برخی تعریفهای او از مقالات و مدارج عرفانی، با تعاریف ابن‌سینا یکسان است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۵-۸).

شیخ‌الرئیس در دیگر رساله‌های خود نیز بر طریقت عارفان و کسب معرفت از طریق ریاضت و فنون مراقبه، مانند ذکر و... تأکید دارد. از جمله در رساله فی الحث علی الذکر به نقش ذکر در مراقبه و مجاهده در علم و معرفت می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۸۲)؛ در رساله ماهیت نماز عرفان حق - بعنوان هدف خلقت - را با قلب مهذب میسر میداند (همان: ۳۰۱)؛ در شرح کتاب اللام در کتاب انصافه پس از بحث لذت و بهجت غیر انفعالی واجب، می‌گوید:

ما با ضعف تصورمان نسبت به معقولات و با اینکه در طبیعت بدی فرو رفته‌ایم، گاه بر سبیل خلسه (ربودگی) که اتصال و ارتباط با حق اول متعال برایمان پیدا میشود، مانند آنست که سعادت عجیب در زمانی اندک به ما روی آورده باشد و این حالت که دوامش برای ما بخاطر بدنهایمان ناممکن است، برای حق متعال ابدی است (بدوی، ۱۹۴۷: ۲۷).

در شرح اثولوجیه آنجا که فلوطین مینویسد: «حجبت الفکره عنی ذلک النور و البهاء»، در مقایسه بین فکر و شهود می‌گوید:

هر چند اندیشه گاه فراوان به ادراک معنای ربوبیت و علم الهی راه مینمایاند اما ادراک، چیزی است و مشاهده حقیقت آن، چیزی دیگر. (البته) مشاهده حقیقی بدنبال ادراک می‌آید، بشرط آنکه همت فرد مصروف به واحد حق متعال باشد و از هر مانع و امری که توجه او را منحرف کند و از حق بازدارد، منصرف باشد، تا بدان مرحله برسد که همراه با ادراک، یافتن مدرک از آن حیث که مدرک است (علم حضوری) حاصل شود و چون این مدرک با نفس تزکیه شده مناسبت دارد، با بهجت و لذت روحانی برای فرد نیز همراه است (همان: ۴۳).

فقره اخیر نشان میدهد که شیخ‌الرئیس نیز همانند سهروردی (۱۹۷۲: ۱۱۴-۱۱۰)، علم حضوری را منحصر به علم مجرد (خداوند، عقول یا نفوس) به ذاتش نمیداند بلکه به علم حضوری نفس به ماسوای خود نیز قائل است.

سهروردی در مقدمه حکمت اشراق میگوید: روش او این نبوده است که ابتدا از راه فکر و اندیشه به مطالب برسد، بلکه این حقایق بنحوی دیگر (شهود و علم حضوری) حاصل شده و بعد از آن، برهان و استدلالی بر آن جسته است، بنحوی که اگر حتی استدلال را از او بگیرند و نفی کنند باز هم تردیدی در آن مطلب برای او باقی نمی ماند (همان: ۱۰). او این راه را راه افلاطون و پیش از او هرمس و برخی حکیمان باستانی دیگر میدانند.

بر این اساس، شیخ اشراق خلسه و قطع علائق بدنی را از لوازم حکمت و داشتن ملکه خلع بدن را از شرایط آن دانسته است (همو، ۱۹۷۲: ۱۳-۱۲؛ همو، ۱۳۹۷: ۱۱۸)؛ همانطور که در برخی رسائل خود از فنون مراقبه و ریاضتهای عارفان و اهل تصوف برای وصول به حقیقت یاد کرده است (همان: ۲۵۸-۲۵۶؛ همان: ۱۱۹-۱۱۸). او در *تلویحات*، در قالب یک رؤیا توضیح میدهد که چگونه همه راز و رمز معرفت را در خودشناسی یا رجوع به خویش یافته است (همو، ۱۹۷۲: ۷۰). در این رؤیا، ارسطو برای حل مسئله علم باری تعالی به او میگوید: «ارجع الی نفسک فتنحل لک» (همانجا). ابن سینا هر چند نه به این وسعت اما در مواردی همچون اثبات تجرد نفس از طریق برهان انسان معلق یا در مباحث قوای نفس اشارت، از معرفت نفس و احکام آن چونان پلکانی برای حل برخی مسائل فلسفی بهره برده است.^۷ البته این خود وجه تمایز روش او از ابن سیناست، اما اگر به وثاقت عرفان نزد ابن سینا، به تقریری که گذشت، توجه شود تا حدی قرابت دستاوردهای این دو حکیم نیز تبیین و توجیه میشود. در ادامه تلاش میکنیم این نزدیکی در جنبه محتوا را بتفصیل بیان نماییم.

۲. محتوا

این بخش به دو مبحث سلبی (نقدی) و ایجابی تقسیم میشود که برای هر کدام نمونه‌هایی ذکر میشود.

الف) مباحث سلبی

مقصود نقدهایی هستند که شیخ‌الرئیس بر مواضع مشهور مشائیان وارد دانسته و از این حیث زمینه را برای نقادیهای سهروردی آماده کرده است؛ از جمله:

– طریق اثبات واجب تعالی

در کتاب انصافه شرح کتاب لام (لاند)، شیخ ابتدا دیدگاه تامسپیوس را آورده و سپس نظر خود را در نقد یا تأیید سخن وی یا ارائه دیدگاهی جدید مطرح میکند. در فصل آغازین از قول تامسپیوس بیان میکند که: او از ارسطو و مفسرانش انتقاد میکند و میگوید:

قبیح است که از راه حرکت و اینکه مبدأ متعال، مبدأ حرکت است، بسوی حق نخست (واجب تعالی) راهی گشود و سپس از این طریق بنحو تکلف‌آمیزی او را مبدأ ذات اشیاء نیز دانست (یعنی ابتدا بعنوان معطی‌الحركة اثبات شود و سپس متکلفانه بعنوان معطی‌الوجود یا معطی‌الذوات معرفی گردد)، چون قوم (مشائیان) بیش از این اثبات نکرده‌اند که او محرک (معطی‌الحركة) است نه آنکه مبدأ هستی (معطی‌الوجود) باشد، و چه عجزی از این بالاتر که حرکت را راهی برای اثبات ذات احدی حق که مبدأ هستی است بدانیم. بعلاوه، از اینکه او حرکت‌دهنده به فلک است لازم نمی‌آید که ذات و جوهر فلک را نیز بوجود آورده باشد (بدوی، ۱۹۴۷: ۲۳-۲۴).

ابن‌سینا در اظهار نظر خود، هر چند میگوید اثبات شیء نفی ماعدا نمیکند، یعنی اثبات محرک لایتحرک از طریق حرکت، مبدأ وجود از طریق ربط وجودی را نفی نمیکند، اما بعد هم‌نوا با تامسپیوس میگوید:

معلوم نیست که چگونه چیزی جرم آسمان (فلک) را یا نفس آن را بوجود نیاورده باشد و فقط بمنزله معشوق آن تمثل یابد، حال آنکه عشق و معشوقیت پس از اصل وجود است و این همان فاصله بین این دو تعبیر است. البته در آفرینش جرم آسمان با نفس آسمان نمیتوان آنها را مستقیماً به مبدأ اول نسبت داد (همان: ۲۴).

۶۵

شیخ‌الرئیس پس از بحث از نیاز وجودی اشیاء به حق و انتقال از حرکت به امکان، مینویسد:

فکل شیء باعتبار ذاته باطل هالک الا وجود الحق الاول هو الحق لذاته و الاشياء الأخرى حقيقة وجوده جلت قدرته (همان: ۲۶).

در ادامه، درباره مشائیان در غفلت از خداوند فیاض بعنوان معطی‌الوجود و اکتفا



سعید رحیمیان؛ مؤلفه‌های اشراقی آثار ابن‌سینا در سه حوزه روش، محتوا و زبان

به تلقی از خداوند بعنوان مبدأ حرکت، میگوید:

والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل
جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء... فهو الاول و هو الحق و
هو مبدأ ذات كل جوهر (همانجا).

ثامسطيوس در توضیح قول ارسطو که «آسمان به مبدئی اینچنین وابسته است»،
بر اساس مبنای خود، تعلق را ذاتی و وجودی و در ناحیه ضرورت بخشی و
وجودبخشی معنی میکند. شیخ نیز با این برداشت موافق است و صرف حرکت بخشی
را امری حقیر میداند:

و یعنی (نعنی) بالتعلیق قوام الذات به و تجزوه به لایحکمتها فان ذلك
امر خسيس... فلا يحسن ان يقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون
(همانجا).

واضح است که شیخ با این سخن خود را از مفسران رسمی جدا میکند. چنانکه
میدانیم در حکمت اشراق نیز نحوه ربط بین نورالانوار و ماسوا هم در بعد ایجاد و هم
در بعد تداوم وجودی، بنحو اضافه اشراقی است.^۸

– مبحث نفس و ماهیت و بقای آن

ابن سینا در کتاب تعلیقات بر حواشی کتاب نفس ارسطو، بنمایندگی از اشراقیون،
شروع و انتقاداتی را به مرام ارسطو در باب نفس ابراز میدارد و بر شرافت نفس تکیه
میکند (همان: ۷۵). شیخ الرئیس پس از بحث در معنای نفس و تفاوتش با صورت
نزد ارسطو، به این جمع بندی میرسد که نفس که اصل وجود ماست و مبدأ همه
قوای ما، باقی و مجرد است و مذهب ارسطو نیز همین بوده است. اما اینکه در غیر
انسان چگونه نفس اصل و اساس شمرده میشود^۹ از مباحثی است که باید سخنی
جداگانه بدان اختصاص داد و آن را از کلام مشرقیین دانست (همان: ۹۴). او در
مبحث بعد، مذهب اشراقیان را این دانسته که استکمال تام در علم برای نفس جز با
اتصال بالفعل به عقل فعال، ممکن نیست (همان: ۹۵).

در حکمت اشراق نیز نفس (که اصطلاحاً نور اسفهبندی خوانده میشود)، هر چند
حدوث زمانی دارد اما ذات مجردش از دوام و بقای وجودی برخوردار است و
اصطلاحاً روحانیه البقاست.

– نقد ثنویه

شیخ‌الرئیس در فصل دهم شرح کتاب لام ارسطو در مبحث نظام احسن و مسئله شرو و توضیح فلسفی آن و نحوه جمع آن با قضای الهی و سازگاری آن با توحید، میگوید: خاستگاه شرو ماده ناقص است که مایه بروز آفتها و امراض و مانند آن میگردد و اضافه میکند که تکمیل این بحث را نزد مشرقیین جسته و این را مبدئی برای نقد مذهب ثنویان میدانند (همان: ۳۳).

شیخ‌اشراق نیز در آثار خود به ثنویان تاخته و سخن خود در باب نور و ظلمت و خیر و شر را جدا و متفاوت از قول ثنویان میدانند و از آنها که این دو را دو مبدأ و اکتوم جداگانه و اصیل پنداشته‌اند، انتقاد میکند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۱۷-۱۱۶).

(ب) مباحث ایجابی

منظور از مباحث ایجابی مباحثی است که ابن‌سینا بر اساس دیدگاه فلسفی خود و آنچه در حکمت خاص خویش بدان رسیده و لزوماً در آنها تابع مشائیان و ارسطوئیان نبوده؛ چه آراء اختصاصی خود وی و چه دیدگاههایی که به تأثیر از نوافلاطونیان اتخاذ کرده است. در ادامه چند نمونه از این مباحث ذکر میشود.

– تعبیر متافیزیکی و فلسفی از نور

ابن‌سینا در تفسیر سوره فلق، در بخش مهمی در باب تفسیر و تعبیر از ارتباط حق و خلق به فیض و افاضه و اینکه خداوند رب الفلق است، تعبیر فلسفی مهمی دارد که میتوان آن را الهامبخش غزالی در مشکوة الانوار (تفسیر آیه نور) و سهروردی در حکمة الاشراق دانست. تعبیر او درباره خداوند چنین است: «فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۵). او تفسیر خود را بر همین مبنا، یعنی نوریت وجود و مفیض نور بودن خداوند، بنا میکند و انفلاق را «افاضة نور الوجود على الماهیات الممكنة» تفسیر میکند. پذیرش و پرورش این معنا در شیخ‌اشراق اظهار من الشمس است بنحوی که حق تعالی را نورالانوار و نحوه ارتباط او با دیگر موجودات را اضافه اشراقیه میدانند (سهروردی، ۱۹۷۲: ۱۲۷-۱۲۱).

– ارجاع صفات حق تعالی به سلوب و اضافات

شیخ‌الرئیس هم در شفا (۱۳۶۳: ۳۴۴-۳۴۳) و هم در عیون الحکمة (۱۴۰۰):

۷۳-۷۲) و دیگر آثارش، در راستای اثبات بساطت محض و نفی کثرت و ترکیب در ذات باریتعالی، تکثر صفات حق را به سلب نقایص و تعدد اضافات حاصل برای حق تعالی ارجاع میدهد:

لايتمتع ان تكون له كثرة اضافات و كثرة سلوب وان يجعل له بحسب كل
اضافة اسم محصل و بحسب كل سلب اسم محصل (همانجا).

همچنین در تفسیر کتاب اثولوجیه آنگاه که فلوطین صفت نور را به خداوند نسبت میدهد، شرح مستوفایی از نحوه اطلاق نوریت بر خداوند ارائه میدهد که میتوان گفت الهامبخش سهروردی بوده است. ابن سینا معتقد است:

نور بودن حق متعال نه بدان وجه است که نور و پرتو چیزی باشد (مثل نور عرضی و عارضی) و نه بدان وجه که نور صفتی از صفات او باشد تا او چیزی باشد و نوریت او چیز دیگر (یعنی نور صفتی زائد بر ذات او باشد) یعنی هویت او غیر از نوریت او باشد، بلکه هویت او از آن حیث که اوست، همانا نور بودن است... نوری بالذات و قائم بالذات... فهو المتجلی لكل شیء بكل شیء (بدوی، ۱۹۴۷: ۵۷).

در رساله حی بن یقظان نیز شیخ تصریح میکند که حی بن یقظان در انتها به معرفت نور الهی و تجلی او در عالم دست یافت (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۴۱). نکته دیگری که ابن سینا بکار برده و بعدها در میان مصطلحات خاص سهروردی جای گرفته تعبیر «نور سانج» است که شیخ آن را به «نور تابیده شده بر قلوب صاف و تزکیه شده» تعریف کرده است (همان: ۵۶). سهروردی نیز در انتهای حکمة الانشراق آن را بهمین نحو تعریف کرده و اقسام آن را برشمرده است. شیخ اشراق نیز همانند شیخ الرئیس، همه صفات متعدد خداوند را سلبی یا اضافی دانسته است که با توحید ذات منافات ندارد (سهروردی، ۱۹۷۲: ۱۵۳) و در تفسیر توحید صفات، همه صفات سلبی را به یک صفت (سلب نقص و امکان) و همه صفات اضافی فعلی را به یک صفت (القیوم) و همه صفات ذات را نیز به یک صفت (الهی) ارجاع داده است.

۶۸

– نحوه وقوع تکثر در عالم

در مبحث نحوه پیدایش کثرت در عالم از وحدت محض (ذات باریتعالی) با وساطت عقل اول، شیخ الرئیس در آثار مختلف خود جوهری را پیش مینهد؛ از جمله



لحاظ تکثر امکان/ وجوب، تعقل خود/ تعقل واجب، وجوب بالغير/ امکان بالذات و مانند آن. او عدد ۱۰ را (عقول عشره) را حداقل شمارهٔ عقول میدانند نه حداکثر آن. سهروردی نیز در هر دو مسئله طریق شیخ را با ابداع اصطلاحاتی جدید، دنبال میکند؛ از جمله دوگانه مطرح در عقل اول (نور قاهر اعلی) را دوگانهٔ مهر/ قهر، فقر/ غنی یا شهود/ اشراق میدانند (سهروردی، ۱۹۷۲: ۱۴۱-۱۳۱) و تصریح میکند که تعداد وسائلی که برای تحقق کثرت در عالم مورد نیاز است فراتر از ده و صد و هزار است و باید آنقدر وسائط موجود باشد که مصحح و مبرر تحقق کثرات موجود در عالم بوده باشد (همان: ۱۴۰).

– تقدم یا تأخر نفس نسبت به بدن

وجه اشتراک دیگر ابن‌سینا و سهروردی در مبحث حدوث و قدم نفس انسان است. آنها برغم اینکه در مباحث فکری و فلسفی خویش به حدوث نفس و امتناع تقدم آن بر بدن رسیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵؛ سهروردی، ۱۹۷۲: ۲۰۱)، در مباحث ذوقی و رمزی خود، قول به تقدم نفس بر بدن را برگزیده‌اند. ابن‌سینا در قصیدهٔ معروف عینیه خود که با بیت «هبطت الیک من المحل الارتفاع/ و رقاء ذات تعزز و تمنع» شروع میشود نفس را به کبوتری بلندآشیان و عزتمند تشبیه کرده که یکباره هبوط نموده و در این دنیا زمینگیر شده است. او راز این هبوط را از مخاطب قصیده خود میجوید. سهروردی نیز در داستانهای رمزی خود، از جمله عقل سرخ، از زبان گویندهٔ داستان، به زبان رمز از مرغی سخن میگوید که به صید و دام گرفتار شده و روزگار آزادی خود را باز میجوید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۷۷).

مباحثی دیگر در الهیات

در مباحثی مانند انتساب عشق به باریتعالی که ابن‌سینا او را عاشق ذات خویش می‌شمرد چه دیگری به او عشق بورزد یا نه. «والاول عاشق لذاته من ذاته عشق من غیره او لم یعشق... هو معشوق لذاته من ذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳/ ۳۵۳). بعلاوه در رسالهٔ فی العشق نیز او را معشوق کل و خیر محض دانسته و سر عشق همهٔ موجودات به خیر مطلق (حق‌تعالی) را تجلی حق بر آنها شمرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۲-۳۹۱). سهروردی نیز در *مونس العشاق* همین مسلک را در پیش گرفته است.

۶۹

در مباحث معاد نیز شیخ‌الرئیس در تفسیر اثولوجیا ضمن طرح اجمالی معاد که بعدها سهروردی نیز از آن الهام گرفت، به مباحث مشرقیین ارجاع میدهد (بدوی، ۱۹۴۷: ۷۲) که متأسفانه این بخش از آن رساله مفقود است. بطور کلی میتوان گفت اندیشه بوعلی خداشناسی، فرشته‌باوری، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی را بنحوی هماهنگ در مجموعه‌ی منسجم بهم پیوند داده است؛ بویژه در رساله‌های رمزی او با سه مرحله مواجهیم: (۱) بیداری نفس و بازگشت به غربت خویش، (۲) دیدار نفس با فرشته راهبر خود، (۳) سلوک درونی که به ملکوت کشیده میشود. تمثیلهای عرفانی بوعلی سه رساله‌اند: حی بن یقظان، الطیر و حکایت سلمان و ابسال. این تمثیلهای بیانگر شرح مراحل هستند که نفس پس از رها شدن از قید و بندها و عروج تدریجی و خروجش از غربت غربیه میپیماید؛ نفس رازهایش را آشکار میکند و بتعبیر هانری کربن، به غریب افتادگی در جهان پی میبرد، راه دیار خویش را در پیش میگیرد تا به سرزمین ناشناخته‌ی در آن سوی همه آفاق و اقالیمی که میشناسد، برسد. فرشته بصورت شخصیت فردی دقیق و معینی درمی‌آید که شادمانی حاصل از مقدمش به درجه تجربه نفسی که در ساحت آن بروز و حضور دارد وابسته است (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۷۱). ادامه این روش و زبان را در سهروردی مشاهده میکنیم.

بهرروی، میتوان گفت در اندیشه بوعلی، ساحتی عمیقاً عرفانی وجود دارد و او با توسل به تجارب عرفانی دری را می‌گشاید که گذار از بیان نظری به داستانهای رمزی عرفانی را میسر میکند.

۳. زبان

در این بُعد میتوان ادعا کرد که هم در حکمت بوعلی و هم در حکمت اشراق، بر خلاف دیگر فیلسوفان بویژه مشائیان، شاهد کاربرد دو نوع زبان هستیم: زبان فنی اصطلاحی و زبان رمزی- نمادین. استفاده از زبان نخست در علوم دقیق گریزناپذیر است؛ هر علمی که هدف آن تبیین واقعیت و جلوگیری از خطای در دریافت و انتقال معارف عقلی، نقلی یا تجربی باشد، باید تا حد امکان واضح سخن بگوید و در این راستا اصطلاحاتی وضع و تعریف کند و اگر برای یک اصطلاح چندین معنا وجود دارد، وجوه آن را شرح دهد (چنانکه ابن‌سینا در رساله الحدود چنین کرده است). شیخ‌الرئیس و شیخ‌اشراق هر دو در آثار صرفاً فلسفی خود با زبان دقیق و فنی سخن

۷۰



میگویند. اما جنبه عرفانی حکمت هر دو حکیم گویی اقتضا داشته است که مواجید ذوقی خود یا حتی یافته‌های حکمی خویش را به زبانی رمزوار و نمادین نیز بیان کنند.^{۱۰} ابن‌سینا را میتوان مبدع و مبتکر بکارگیری زبان رمز و استعاره در بیان مقاصد فلسفی دانست.^{۱۱} او در رساله الطیر، حی بن یقظان، سلامان و ابدال و نیز قصیده عینیه بخوبی از ادبیات رمزی بهره برده است. شیخ اشراق در رسائل رمزی خود، مانند غربت غریبه (رساله‌یی همانند حی بن یقظان) که برخی آن را ادامه رساله الطیر میدانند، عقل سرخ، لغت موران و... این ادبیات را به اوج رسانده است. بعنوان مثال، در رساله حی بن یقظان مراحل این سفر تا رسیدن به مشرق در معیت فرشته الهامبخش شرح داده شده است. در این رساله میخوانیم: زمین دارای سه حد است. یکی آنست که در میان مشرق و مغرب است، حدی مغرب اندر است و حدی از آن سوی مشرق. در زبان نمادین، مشرق قلمرو نفس و خورشید طالع است. هرچه از مغرب که قلمرو این جهانی است، بسمت مشرق پیش رویم با مراحل پیاپی از انکشاف فرشتگان زمینی، نفوس آسمانی و فرشتگان کروی روبرو میشویم و سرانجام به پادشاهی میرسیم که در خلوت و تنهایی نیکویی روی خویش که پرده نیکویی وی است، بر نشسته است؛ اینجا منزلگه حکمت اشراق است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

صرفنظر از اینکه آیا حکمت مشرقیه مفقوده ابن‌سینا دربردارنده اصول نوعی حکمت اشراقی بوده است یا خیر، این مقاله ضمن بررسی وجوه اشراقی آراء ابن‌سینا در آثار مختلف او، به نحوه تأثیر این آراء بر مؤلفه‌های حکمت اشراق پرداخته است. در این سیر به همانندیهای ابن‌سینا و سهروردی در سه زمینه محتوا، روش و زبان اشاره شد.

زمینه‌های تأثیر ابن‌سینا در شکلگیری حکمت سهروردی در دو زمینه سلبی و ایجابی در زمینه‌های الهیات، علم‌النفس و... قابل تبیین است. هرچند سهروردی بر تفاوت‌های حکمت خود با حکمت ابن‌سینا و مشائیان پیرو او تأکید دارد، اما بجرئت میتوان گفت حکمت او تا حد زیادی متأثر از حکمت بوعلی بلکه بمنزله رشد طبیعی آن حکمت در بستر زمان بوده است. سهروردی خود تصریح میکند که اشراق را از آنجا آغاز کرده که مشاء در آنجا تمامیت یافته است اما چنانکه در این مقال ذکر شد، همپوشیهای عناصر اشراقی (مشرقی) حکمت ابن‌سینا و حکمت سهروردی

نشان میدهد که این تحول از زمان خود ابن سینا آغاز شده و تا مراحل نیز پیش رفته بود و سپس بدست سهروردی به کمال رسید.

پی‌نوشتها

۱. هانری کربن در اینباره معتقد است با توجه به تداخل دائمی بین دو بُعد مشائی و عرفانی نزد ابن سینا و پیروان اوست که میتوان تلقی مشخصی از مفهوم حکمت اشراق بدست آورد... در تمثیلهای عرفانی ابن سینا نه تنها طرحی مقدماتی بلکه دریافتی روشن از حکمت اشراق وجود دارد (کربن، ۱۳۸۷: ۹۵؛ شایگان، ۱۳۷۱: ۲۶۹).
۲. «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من اصحاب ابن سینا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سینا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى أن ههنا مفارقاً وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذى اودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانا معاها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق فانهم يرون أن الآلهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة».
۳. ابن سینا در مقدمه منطق المشرقین گفته است که هدف استقلال از فلسفه رایج یونان بوده است (ابن سینا، بی تا: ۳-۴). شیخ خود را پیش از آنکه شارح بداند، فیلسوف میدانند بنابراین طبیعی است که درصدد ارائه فلسفه اختصاصی خود باشد.
۴. از این حیث چه بسا موضع محققانی مانند پینس و مدکور تقویت شود (مدکور، ۱۹۷۴: ۸۳-۶۴؛ نصر، ۱۳۵۹: ۲۸۶-۲۸۵).
۵. یعنی آراء اشراقی ابن سینا که بالفعل منشأ اثر در پیدایش حکمت اشراق شده یا بالقوه میتوانسته این تأثیر را داشته باشد؛ که این بحث عمدتاً از راه کتابهای فوق‌الذکر بوده است.
۶. فخر رازی در شرح نمط نهم میگوید: «ان هذا الباب اجل ما فى الكتاب فإنه رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله و لا لحقهُ من بعده».
۷. او در اینباره پس از برهان انسان معلق، میگوید: «ارجع الى نفسك و تأمل اذا كنت صحيحاً با و على بعض احوالك غيرها بحيث تفتن للشىء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك...» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲/۲۹۲).
۸. اضافه اشراقیه یا اشراق، از دید سهروردی تأثیر هستی‌بخش یک موجود مجرد یا نور عرضی بر موجودی دیگر است و نتیجه آن، نور عرضی است.
۹. ظاهراً مقصود ابن سینا نفس کلی و نقش آن در عالم هستی است.
۱۰. درباره علت استفاده عارفان و برخی حکیمان از رمز و زبان رمزى در جای خود سخن

گفته شد؛ از جمله (کرین، ۱۳۸۷: مقدمه و فصل نخست؛ رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۰۰-۷۳).
۱۱. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح نمط دهم اشارات و حکایت سلامان و ابدال بخوبی
از این زبان نمادین رمزگشایی کرده است.

منابع

- ابن رشد، ابوالولید (۱۹۸۶م) تهافت التهافت، تصحیح بوییز، بیروت: دارالمشرق.
ابن سینا (۱۳۶۳) الشفاء، تحقیق الاب قنواتی و سعید زائد، تهران: ناصر خسرو.
_____ (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران:
دانشگاه تهران.
_____ (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیر، تهران: دفتر نشر کتاب.
_____ (۱۴۰۰ق) مجموعه رسائل ابن سینا (مشمول بر: تفسیر سورة فلق، الطیر، العشق،
عیون الحکمة، حی بن یقظان و الحث علی الذکر)، قم: بیدار.
_____ (بی تا) منطق المشرقيین، قاهره: المكتبة السلفية.
ابن طفیل (۱۳۶۰) زنده بیدار (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه
ترجمه و نشر کتاب.
بدوی، عبدالرحمن (۱۹۴۷م) ارسطو عند العرب (مشمول بر الحکمة المشرقية، الانصاف،
شرح اثولوجیا و شرح کتاب اللام)، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰) اشراق و عرفان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
رحیمیان، سعید (۱۳۹۷) مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تحقیق سیدحسین
نصر، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
_____ (۱۳۹۷) سه رساله شیخ اشراق، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن حکمت و
فلسفه ایران.
_____ (۱۹۷۲م) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تحقیق هانری کرین، تهران: انجمن
حکمت و فلسفه ایران.
شایگان، داریوش (۱۳۷۱) هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام،
تهران: آگاه.
شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی.



کربن، هانری (۱۳۸۷) ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران: جامی.
مدکور، ابراهیم (۱۹۷۴م) «بین السهروردی و ابن سینا»، در التذکاری للسهروردی، مصر:
دارالکتاب.

نصر، سیدحسین (۱۳۵۹) نظر متفکران اسلامی در مورد طبیعت، ترجمه احمد آرام، تهران:
خوارزمی.