

# نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او

(رساله الطیر، رساله سلمان و اسبال، رساله حمی بن یظنان)

فروع السادات رحیم بود<sup>۱</sup>. افسانه لاجپانی<sup>۲</sup>

## چکیده

نزد ابن سینا شناخت زوایای گوناگون وجود انسان جایگاه ویژه‌یی دارد. در نظام فلسفی او انسان موجودی حادث است که هم نفس مجرد و هم بدن مادی او با افاضه عقل فعال ایجاد میشود. نفس از همان ابتدا از حیث ذات، مجرد و هم افق با عقول مفارق است اما از حیث فعل، مادی و نیازمند ابزارهای جسمانی است. رابطه نفس و بدن رابطه‌یی بیبدیل است: نفس مدبر بدن و فاعل اصلی همه افعال انسان است و بدن، ابزار منحصر بفرد فعل نفس در حیات دنیوی و واسطه فعلیت یافتن قوا و توانمندیهای آن است. انسان، حیات متقدم بر حیات دنیوی ندارد و ازلی نیست اما نفس مجردش، ابدی است و برخلاف بدن که با مرگ از بین میرود نفس، فنا نمیپذیرد و جاودانه است.

۶۹

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول): fr.rahimpoor@gmail.com

۲. دانشجو کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان: nino\_la\_1387@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۴



سه اثر تمثیلی - عرفانی ابن سینا نیز با محور انسان‌شناسی تدوین شده‌اند: در رساله‌ی الطیر، حی بن یقظان و سلامان و ايسال شیخ‌الرئیس به زبان قصه و رمز و در قالب نمادها و سمبلها، حیات انسان و عوامل و موانع کمال او را تبیین میکند و با نگاهی کمتر فلسفی و بیشتر عرفانی و تربیتی، تلاش میکند تا راه تعالی و سعادت را به جویندگان بنمایاند.

نوشتار حاضر قصد دارد نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا را در انسان‌شناسی مسائل سه‌گانه عرفانی - تمثیلی او جستجو نماید و از این رهگذر به تفاوتها و شباهتهای دو نوع نگاه به انسان از منظر این فیلسوف مبرز مشائی برسیم.

**کلید واژه‌ها:** ابن سینا، انسان‌شناسی، رساله‌ی الطیر، رساله‌ی حی بن یقظان، رساله

سلامان و ايسال

\* \* \*

#### مقدمه

انسان همواره در پی یافتن پاسخ برای سؤالاتی درباره خود بوده است؛ سؤالاتی نظیر اینکه از کجا آمده و به کجا میرود، چگونه آفریده شده، نسبتش با خالق چگونه است و غیر از خداوند چه موجوداتی در زندگی او نقش‌آفرینی میکنند؟ فیلسوفان در بخشهای عمده‌یی از آثار خود با محور قرار دادن انسان، به بررسی پرسشهای فوق پرداخته‌اند و گاه با استدلال و برهانهای صریح و گاه از طریق رمز و تمثیل و با اشاره و کنایه، رأی خود را تبیین کرده‌اند. این رأی اگرچه در زمان و مکان و شرایط خاصی ارائه شده است ولی از آنجا که انسان‌شناسی فلسفی بدنبال یافتن امور جزئی و شخصی انسانها نیست بلکه به مسائل اصلی و مشترک فیه نوع انسان میپردازد، از اینرو این نوع معرفت، همه انسانهای گذشته، حال و آینده را مصادیق و موضوع خود میداند و روش آن یعنی تعقل و بهرمندی از استدلال و برهان نیز به محدود نشدن آن به زمان، مکان و شرایط خاص کمک میکند.

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا از جمله فیلسوفانی است که بی‌اغراق در کثیری از آثار خود بطور عمیق و بسیار جدی به انسان‌شناسی پرداخته است. این مبحث تنها مبحثی است



که ابن‌سینا برای بررسی آن، علاوه بر روش مرسوم خود در آثار فلسفی یعنی روش و مشی مبتنی بر برهان و استدلال مشائی، روش و مشی عرفانی و زبان رمز و تمثیل را نیز بکار گرفته و به این ترتیب، مقصود خود را در قالبی خلاف روند عادی خود بیان کرده است و این خود نشانه دیگری است بر ارج و اهمیت مبحث انسان‌شناسی نزد او.

روشن است که هر فیلسوفی میکوشد تا همه مسائل فکری خود را با مبانی مقبول فلسفیش هماهنگ کند و بر همین اساس باید انسان مورد نظر ابن‌سینا را نیز با توجه به مبانی فلسفی وی تبیین و توجیه نمود. در نظام فلسفی او جهان دو بخشی است: مجرد و مادی، ازاینرو انسان هم دارای دو بعد است: بعد مادی و جسمانی که همان بدن است و بعد مجرد و مفارق از ماده که همان نفس است. انسان بواسطه بدن خود با عالم ماده اتصال دارد و در آن دخل و تصرف میکند. اعضا و جوارح بدن در جایگاه ابزار فعل نفس قرار میگیرند و نفس با تدبیر بدن، از قوه به فعلیت میرسد و کمال و ارتقا مییابد و این ارتقا تا جایی ادامه پیدا میکند که نفس قادر میشود با عوالم و موجودات مجرد اتصال پیدا کند. سرانجام زمانی میرسد که بدن از فرط ضعف، توان همراهی نفس را از دست میدهد و نفس مجبور به ترک بدن و ادامه حیات بدون آن و ورود به عالم مجرد میشود. نزد ابن‌سینا نفس ناطقه ذاتاً مجرد است و برای بقا و جاودانه زیستن در عالم مجرد و در قالب حیات اخروی، مانع عقلی ندارد اما بودن بدن مادی در آن عالم، بدلیل عدم سنخیت، از لحاظ عقلی و فلسفی پذیرفتنی نیست ولی به حکم صادق مصدق و با تکیه بر بیان نبوی مبنی بر تحقق معاد جسمانی، مقبول واقع میشود.

ابن‌سینا در سه رساله تمثیلی - عرفانی خود در قالب رمز و داستان به انسان‌شناسی پرداخته است. گرچه اینها سه رساله جدا از هم هستند اما بدلیل پیوستگی مضمون، برخی مانند هانری کربن آنها را بمنزله سه بخش از داستان واحدی میدانند که دوره‌یی از سیر و سلوک و تجربه عملی از نظر ابن‌سینا را آشکار میکنند.<sup>(۱)</sup> برخی هم برغم در نظر گرفتن شیخ بعنوان حکیم و فیلسوف، وی را یک شخصیت سیاسی فعال میدانند که متناسب با جو حاکم بر جامعه در آن زمان، تحت پوشش شبکه شیعی اسماعیلیه و باطنیه<sup>(۲)</sup> در راه اعتلای تشیع امامیه فعالیت کرده است و معتقدند سه رساله مذکور نتیجه گرایش قلبی شیخ به مسائل عرفانی و اشراقی در لباس تقیه است.<sup>(۳)</sup> قبل از ورود

۷۱



به بحث اصلی، باجمال به معرفی این سه اثر میپردازیم:

### الف) رسالة الطیر

برخی بر این باورند که رسالة الطیر ابن سینا متأثر از آثاری است که پیش از او برشته تحریر درآمده است و سابقه آن را باید در باب «حمامه المطوقه» کلیله و دمنه جستجو کرد؛<sup>(۴)</sup> برخی نیز این قبیل آراء را نمیپذیرند. به هر ترتیب اعم از اینکه رسالة الطیر متأثر از آثار پیش از خود باشد یا خیر، پس از ابن سینا آثار بسیاری با تبعیت از مضمون و ساختار آن پدید آمدند؛ از جمله رسالة الطیر و قصه غربت غربیه اثر سهروردی، منطق الطیر عطار و رسالة الطیر غزالی.

بوعلی رسالة الطیر را با مقدمه‌یی در طلب همدردی و همراهی از دوستان حقیقی آغاز میکند. او با ذکر خصلتهای مثبت حیواناتی نظیر مار، خارپشت، شتر مرغ، کژدم و خفاش به دوستان خود توصیه میکند که در این خصلتها به آنها تشبه یابند: مار هر چند وقت یکبار بدون هیچ مشکلی پوستاندازی میکند و صاحب پوستی جدید میشود. خارپشت هنگام احساس خطر صورت و بدنش را در پس خارهایش پنهان میکند و در امان میماند. شترمرغ چنان سخت و قوی است که برای هضم غذایش سنگ میخورد. خفاش کاملترین پرندگان است، چرا که علاوه بر پرنده بودن، خصلت پستانداران را نیز دارد و کژدم هرگز غافلگیر نمیشود، چرا که همیشه سلاح دفاعیش را برای دفع دشمنان به همراه دارد. بوعلی پس از این مقدمه به بیان داستان پرنده‌یی میپردازد که به فریب دانه، بندی به پایش می‌افتد و در قفس گرفتار میشود و سعی در آزادی و خلاصی از دام میکند. او تعدادی پرنده رها و آزاد را میبیند و از آنها طلب کمک میکند. پرندگان او را از قفس آزاد میکنند اما نمیتوانند بند از پایش باز کنند، زیرا تنها همان کسی که بند را به پای او بسته است میتواند آن را باز کند. پس او را با خود به سفری میبرند تا به سرزمینی بروند که در آنجا میشود بند از پای او گشود. بعد از عبور از سرزمینهای بسیار، به دربار پادشاهی با جلال و عظمت میرسند و از دیدن شکوهش از هوش میروند. پادشاه پرندگان را به هوش می‌آورد و آنها مشکل خود را میگویند؛ قرار میشود پادشاه رسولی با آنان بفرستد تا بند از پایشان باز کند. پرنده بند بر پا، به همراه دوستانش از نزد پادشاه به

۷۲



همان جایی که در ابتدا از آنجا آمده بودند بازمیگردند. رساله با ذکر صفات آن پادشاه با عظمت ادامه مییابد و با تأکید بر حقیقت داشتن و خیالی نبودن داستان خاتمه میپذیرد.

### ب) رساله حی بن یقظان

برخی معتقدند بوعلی سینا نخستین کسی است که داستانی فلسفی را در پوششی عرفانی و صوفیانه و بشیوه‌ی رمزگونه برشته تحریر درآورده است و این داستان، همان است که در قالب رساله حی بن یقظان شکل گرفته است.<sup>(۵)</sup>

رساله، داستان به گردش رفتن سالکی با دوستانش است که در حین تفرج با پیری دانا و شکوهمند و استوار آشنا میشوند. آن پیر در اورشلیم زاده شده و چون پدرش مفاتیح حکمت را به او سپرده، جهت تعلیم و ارشاد دیگران، به گرد جهان میگردد. نام پیر «حی» و نام پدرش «یقظان» است و پیر دانا هر چه دارد از پدر آموخته است... پیر دانا، مرشد و راهنمای سالک برای مشاهده عالم عقلی و سیر بسوی کمال میشود و او را با سرزمینهای مختلف و مردمانش آشنا میکند. وی دو راه در مقابل سالک میگذارد: یکی بسوی مغرب که راه ماده و شر است و دیگری بسوی مشرق که راه صور معقول منزله از آلودگیهای مادی است و خود، سالک را به راه دوم میبرد. در این مسیر به سرچشمه آب حیات، جایی که از آن نور خدا ساطع است، نزدیک میشوند و پیر دانا میگوید که رسیدن به این چشمه و نوشیدن از آن بدون جدایی از رفیقان ممکن نیست. او به سالک از حد مغرب و چشمه آب گرم و رودهایی که از زمین ویران بدان می‌آیند، همچنین از زمین دیگری که آنسوی اقلیم است و از بنیاد آسمانها و ساکنان آنها و... خبر میدهد و نیز از نه سرزمین این عالم (عالم مغرب) که هر کدام دارای اقلیمی و پادشاهی هستند سخن میگوید. سپس اقلیم چهارگانه مشرق را توصیف میکند و میگوید اقلیم آخر دارای پادشاهی یگانه است که همه فرمانبردار او هستند. داستان با سخنان پیر در مورد اوصاف این پادشاه پایان میپذیرد.

این رساله نیز مانند رساله الطیر با مسلک فلسفی ابن سینا تفاوتهایی دارد و ابن سبعین عقیده دارد که ابن سینا در این قصه از کتاب آیین یا نوامیس افلاطون و

سخنان صوفیان بهره برده و در تمدن و فلسفه کاوش نموده است.<sup>(۶)</sup>

### ج) رساله *سلامان و ابسال*

داستان *سلامان و ابسال* به روایتهای مختلفی بیان شده است. مطابق یکی از روایتهای *سلامان و ابسال* دو برادرند و مطابق روایت دیگر، *سلامان* شاهزاده‌یی است که عاشق دایه خود، *ابسال* میشود و پادشاه که از این وضعیت راضی نیست برای جدایی آنها دست به هر کاری میزند و سرانجام نیز *سلامان و ابسال* را از یکدیگر جدا میکند. فخر رازی میپنداشت که داستان *سلامان و ابسال* بوعلی برگرفته از همین روایت است<sup>(۷)</sup>، اما *خواجه طوسی* این روایت از داستان را از *ابن سینا* نمیداند<sup>(۸)</sup> بلکه *سلامان و ابسالی* که ماجرای دو برادر است را از *ابن سینا* میداند. برخی نیز معتقدند که اصل داستان *سلامان و ابسال* برگرفته از داستانی یونانی است که توسط *حنین بن اسحاق* به فارسی ترجمه شده است.<sup>(۹)</sup> برخی دیگر هم معتقدند شیخ در این داستان از ماجرای *یوسف و زلیخا* در *قرآن الهام* گرفته است.<sup>(۱۰)</sup> این نکته را هم یادآور میشویم که داستان *سلامان و ابسال* *ابن سینا*، بنقل از *خواجه و بقلم اوست* و نسخه‌یی از این اثر که بقلم خود *ابن سینا* باشد مشاهده نشده است.

در رساله *سلامان و ابسال* *ابن سینا*، *سلامان* برادر بزرگتر و پادشاه کشور است و *ابسال*، برادر کوچکتر و مردی زیبا، عاقل و شجاع است که همسر *سلامان* به او دل بسته و عشق خود به او را آشکار میکند اما *ابسال* از او روی میگرداند. همسر *سلامان* تصمیم میگیرد خواهرش را به نکاح *ابسال* در بیاورد با این شرط که در بستر، شریک خواهرش باشد. هنگام زفاف که همسر *سلامان* بجای خواهر خود در بستر قرار میگیرد ناگاه برقی از آسمان میجهد و *ابسال* چهره زن را میبیند و از بستر میگریزد و روز بعد از برادر لشکری میطلبد تا به کشورگشایی برود، به این امید که همسر برادرش عشق او را فراموش کند. اما هنگامی که باز میگردد همسر *سلامان* همچنان عشق خود را به *ابسال* ابراز میدارد و وقتی *اعراض* *ابسال* را میبیند سعی در کشتن او میکند. چندی بعد دشمنی بر آنها میتازد و *سلامان* سپاهی به سرداری *ابسال* به نبرد میفرستد. همسر *سلامان* مالی به سران سپاه میبخشد تا *ابسال* را در جنگ تنها بگذارند. آنان چنین میکنند و *ابسال* گرفتار و مجروح میشود و دشمن پیروز میگردد

۷۴



و سپاه اِبسال که میپنداشتند او مرده است، در میدان جنگ رهایش میکنند. در این حال حیوانی وحشی به اِبسال شیر میدهد تا سلامتی خود را باز یابد. اِبسال چون توانمند میشود نزد برادر باز می‌گردد اما همسر سلامان سرانجام در یک توطئه، بکمک خدمتکار و آشپزش، اِبسال را میکشد. هنگامی که سلامان از این ماجرا آگاه میشود این سه تن را هلاک میگرداند و خود نیز از پادشاهی کناره‌گیری میکند.

اکنون، پس از آشنایی اجمالی با داستان این رسائل، به جستجوی جلوه و نمودهای انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا در آنها میپردازیم. برای این منظور مسائل مطرح شده در رساله‌ها را در سه بخش بررسی می‌کنیم که بنوعی سه سر فصل و سه مقطع بزرگ مباحث انسان‌شناسی فلسفی بشمار میروند. در بخش اول به نشانه‌های مربوط به حیات پیشین و مقدم بر حیات دنیوی میپردازیم. در بخش دوم به نشانه‌ها و سمبل‌های مربوط به حیات دنیوی و زوایای گوناگون مربوط به آن مینگریم و در بخش سوم، رمز و نشانه‌های مربوط به پایان زندگی و حیات پس از مرگ را بررسی می‌کنیم. در هر بخش ابتدا اجمالی از دیدگاه فلسفی ابن‌سینا در موضوع مربوطه را بیان می‌داریم و سپس به بررسی محتوای رمزگونه رساله‌های عرفانی و تطبیق آنها با دیدگاه‌های فلسفی ابن‌سینا در مسئله مورد بحث می‌پردازیم.

### ۱. حیات پیشین نفس انسانی

آغاز آفرینش انسان و اینکه او کی و از کجا آمده و چگونه پا به عرصه حیات مادی گذاشته است، ذهن گروه‌های مختلفی نظیر دینمداران، فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی را بخود مشغول کرده است. افلاطون در پی یافتن پاسخ این پرسش، نظریه مُثل را مطرح کرد که براساس آن، تمامی جهان ماده سایه حقایقی است که در عالم مثال قرار داشته و اصل و حقیقت هر انسان نیز در آن عالم بوده است.<sup>(۱۱)</sup> مطابق این نظر، همه ما انسانها قبلاً در عالم مثال بوده‌ایم اما بدلایلی از آنجا فرو افتاده و پا به این جهان گذاشته و در قفس تن گرفتار شده‌ایم. ارسطو با رد نظریه مثل، حیات پیشین را افسانه شمرد و آغاز حیات انسان را همان حیات دنیوی او دانست.<sup>(۱۲)</sup> در نظام فلسفی ابن‌سینا همانند ارسطو، با نفی عالم مثال و نفی حیات پیشین مواجهیم. از دیدگاه شیخ، بدن بدلیل مادی بودن

۷۵

بطور قطع حادث است و حیات مقدم بر حیات مادی ندارد، اما نفس مجرد نیز قدیم نیست و همراه و همزمان با بدن حادث میشود<sup>(۱۳)</sup> و وجود نفس پیش از تشکیل کالبد و حیات پیشین انسان در جهانی دیگر منتفی است.<sup>(۱۴)</sup> یکی از دلایل ابن‌سینا برای حدوث نفس این است که اگر نفس انسانی قبل از بدن وجود داشته باشد یا نفوس متکثر داریم یا نفس واحد. تکثر و تعدد نفوس قبل از ابدان یا بسبب ماهیت و صورت آنهاست یا بسبب نسبت و رابطه‌شان با ماده (و بدن). فرض اول محال است، زیرا صورت یا ماهیت در همه افراد نوع، یکی است و نمیتواند عامل تعدد آنها باشد. فرض دوم هم محال است، زیرا قبل از ابدان دنیوی و در عالم مثال، ماده (و بدنی) وجود ندارد، تا عامل تکثر نفوس باشد؛ پس نفوس قبل از ابدان متعدد و متکثر نیستند. اما فرض وجود نفس واحد نیز باطل است، زیرا اگر نفس واحد داشته باشیم دو حالت پیش می‌آید:

الف) هر بخش از این نفس واحد، به یک بدن دنیوی تعلق گیرد. در اینصورت لازم می‌آید که نفس که امری مجرد و فاقد کم و حجم و مقدار است تقسیم پذیرد تا بتواند به ابدان متعدد تعلق گیرد و این امر محال است.

ب) نفس واحد بعینه به تک‌تک بدن‌ها تعلق گیرد. در این حالت لازم می‌آید نفس واحد بدون انقسام‌پذیری و با حفظ وحدت خود به ابدان متعدد و متکثر تعلق گیرد که باطل است و نیز لازم می‌آید که تمامی افراد بسبب داشتن نفس واحد در تمام اوصاف ویژگی‌ها یکسان باشند که امری باطل و خلاف واقع است.

حال که هر دو فرض مربوط به وضعیت نفس در حیات پیشین باطل شد، قدم نفس باطل میشود و از اینرو باید اقرار کرد که نفس با حدوث بدن حادث میگردد.<sup>(۱۵)</sup>

ابن‌سینا در داستان سلامان و اِسال و حی‌بن‌یقظان به مسئله حیات پیشین نپرداخته است، اما در رساله *طیر بر خلاف ارسطو* و همانند افلاطون، قائل به قدم نفس و حیات مقدم بر حیات دنیوی برای هر انسان شده است. در این رساله شواهدی چند بر این اعتقاد او وجود دارد؛ از جمله در ابتدای داستان چنین مینگارد:

جماعتی از صیادان به صحرا آمدند. دامها بگستردند و دانه‌ها پاشیدند و دام و داهولها بیای کردند و در خاشاک پنهان شدند و من در میان گله مرغان می‌آمدم. چون ما را بدیدند صفیر خوش زدند چنانکه ما را به گمان افکندند.





بنگریستیم. جای منزّه و خوش دیدیم و صحرا پاکیزه و طعمه بسیار دیدیم. هیچ شکّ در راه ما نیامد و هیچ تهمت ما را از آن قصد باز نداشت. روی بدان دام گاه نهادیم و در میان دام افتادیم چون نگه کردیم حلقه‌های دام در حلق ما بود و بندهای تله‌ها بر پای ما بود و هراس مترسها (مترسکها) در دیده ما. همه قصد حرکت کردیم تا مگر از این بلا نجات یابیم...<sup>(۱۶)</sup>

شارحان معتقدند که پرواز پرنده (اصلی داستان) در میان گله مرغان پیش از به دام افتادن، کنایه از حیات پیشین نفس در جهان دیگر دارد و دامگاهی که پرنده در آن گرفتار میشود، نمایانگر تعلق نفس به بدن مادی و شروع حیات دنیوی و بتعبیر افلاطونی، نمایانگر اسارت نفس در قفس تن است. شاهد دیگر آنجاست که پرنده به دام افتاده بعد از اینکه تلاشهای فراوانش برای رهایی از بند بینتیجه میماند اندک اندک دچار فراموشی میشود و بتدریج جایگاه اولی و اصلی را از یاد میبرد؛ «و اوّل قاعده خویش فراموش کردیم»<sup>(۱۷)</sup>. اما هنگامی که گروهی از پرندگان را در حال پرواز میبیند گذشته آزاد و متعالی خویش را که بخاطر انس گرفتن با بند و دام از یاد برده بود، بیاد می‌آورد و با این یادکرد، از حالتی که اکنون در آن قرار دارد، آزرده خاطر میشود و جانش در تمنای آن عالم میگدازد:

چون آن (پرواز پرندگان آزاد از قفس) بدیدم، ابتدای کار خویش و سلامتی خود در هوا یادم آمد و آنچه با او ساخته بودم و با او الفت گرفته بودم بر من منقص شد. خواستم تا از اندوه بمیرم یا از آن یاد کرد دیدار ایشان جان از من جدا شود.<sup>(۱۸)</sup>

یعنی توجه به معقولات نفس را متنبه میسازد و انسان مشتاق کمال میشود و بجای توجه تام به بدن در پی یافتن مسیر کمال میرود. البته لازم بذکر است که ۷۷ سهلان ساوی از شارحان رساله الطیر، به یاد گذشته خویش افتادن پرنده و شوق او به عالم پیشین را کنایه از شوق نفس برای تحصیل کمال میدانند و معتقد است که توجه به عالم معقولات، نفس را بر کمال‌خواهی متنبه میگرداند و از توجه تام به بدن منصرف میسازد.<sup>(۱۹)</sup> آخرین شاهد ما آنجاست که پرنده میگوید: «من دیگر بار عهدهای گذشته یادکردم و بیچارگی عرضه کردم»<sup>(۲۰)</sup> که این مضمون نیز چنانکه

روشن است همسو با مضامین مذکور، بنحو رمزگونه دلالت بر قدم نفس و حیات پیشین آن دارد.

در میان سایر آثار ابن‌سینا، فقط دو مورد دیده میشود که در آنها عباراتی دال بر قبول حیات پیشین وجود دارد که یکی از آنها رساله/ضحویه است. ابن‌سینا در فصل اول این رساله پس از بیان معانی معاد از دید عوام و خواص، میگوید: مشهورترین معنای معاد عبارت است از بازگشت به جهانی که از آن آمده‌ایم. وی بدون نقد یا نفی این معنا مینویسد:

بیشترین این امت پیشینه، برآنند که جانهای مردم پیش از قالب در آن جهان - که دوم این جهان است - بود و پس از مرگ باز بدانجا شود و چون بدانجا شود اگر نیکبخت است بهترین حالتی او را باشد و آن را بهشت خوانند و اگر بدبخت باشد بدترین حالتی او را باشد و آن را دوزخ خوانند و گروهی بسیار از مردم برآنند که پدر و مادر مردم از آن جهان بیامند و بیبوستند و دیگر بار بدان جهان خواهند شد و در کتب بنی‌اسرائیل این سخن بسیار است.<sup>(۲۱)</sup>

در ادامه شیخ‌الرئیس به آیه شریفه «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر/۲۷ و ۲۸) بعنوان مؤید حرف خود استناد میکند و میگوید: به نفس فرمان بازگشتن (ارجعی) داده شده است؛ «لفظ بازآمدن درست نباشد، مگر که از آنجا آمده باشد».<sup>(۲۲)</sup> در کتاب راهنمای حکمت نیز آمده که ابن‌سینا در پاسخ به اینکه ما از کجا به این عالم آمده‌ایم میگوید: «ما از عالم غیب به عالم شهود آمده‌ایم».<sup>(۲۳)</sup>

قصیده عینیه، مورد دوم برای اعتقاد شیخ‌الرئیس به حیات پیشین است. البته انتساب این قصیده به ابن‌سینا نزد همه محققین قطعی نیست لکن یحیی مهدوی که یکی از معتبرترین مراجع در کتاب‌شناسی ابن‌سینا بشمار میرود، انتساب این قصیده به شیخ را مسلم می‌شمرد. با فرض صحت انتساب، در ذیل، برگزیده‌یی از ابیاتی که بخوبی نشاندهنده اعتقاد به حیات پیشین هستند را می‌آوریم:

هَبَطْتُ الْيَكَّ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	ورقاء ذاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمْنَعِ
مَحْجُوبِهِ عَنْ كُلِّ مَقْلِهِ عَارِفِ	و هي التی سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرِّقِ
وَصَلَّتْ عَلَيَّ كَرَهُ الْيَكِّ وَ رَبِّمَا	كَرَهَتْ فَرَاقَكَ فَهِيَ ذَاتُ تَوَجُّعِ



أَنْفَتَ وَ مَا سَكَنْتَ فَلَمَّا أَسْتَأْنَسْتَ      أَلْفَتَ مَجَاوِرَتِ الْخَرَابِ أَلْبَلَقَعِ  
وَ أَظْنَهَا نَسِيْتِ عَهْوداً بِالْحَمِي      وَ مَنَازِلاً بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

\* \* \*

آمد فرود بر تو ز والاترین مکان  
با عزت و مناعت و با حالت نژند  
گرچه نبود راضی و خرسند زین فرود  
بیگانه بود قالب تن از برای او  
ناچار خو گرفت به این خاکدان تن  
زیبا کبوتری که بود بال و پر زنان  
ستور مانده از نظر خلق در امان  
مأوا گرفت عاقبت آنجا و شد نهان  
ویرانه‌یی که خواست نشیمن کند در آن  
نسیان گرفت عهد کهن را در این زمان<sup>(۲۴)</sup>

کبوتر خوش بال و پر این قصیده، کنایه از نفس است که از عالم بالا هبوط میکند و به خاکدان تن در زندگی دنیوی گرفتار میشود و چون مجرد و غیرمادی است، با اینکه حجاب و پوشاننده‌یی ندارد از دید همه، حتی صاحب‌خردان نیز پوشیده و مستور میماند، چرا که چشمان خاکی به دیدن امور مادی جسمانی انس و عادت دارد. نفس به عالم ماده می‌آید و به بدن میپیوندد و بر اثر اشتغال به امور آن، حیات پیشین و جایگاه والای گذشته را فراموش میکند و چنان به تن انس میگیرد که اکنون دیگر جداشدن از آن برایش دردناک میشود؛ همانطور که قبلاً جداشدن از جایگاه والا و رفیع اولیه برایش دردآور بود.

ابیات دیگر قصیده نیز به وصف عالم پیشین و شوق نهان نفس به آنجا و تمایلش به بازگشت دوباره به موطن اصلی میپردازد. بخوبی روشن است که مضمون قصیده با اندیشه افلاطون در مورد قدم نفس منطبق است و با آراء فلسفی ابن‌سینا که به نفی حیات پیشین میپردازد، هماهنگی ندارد، گرچه با نمونه‌های ذکر شده از رساله الطیر، هم راستاست.

## ۲. نموده‌های حیات دنیوی

### ۲-۱. پیوند نفس با بدن

در حیات دنیوی، انسان موجودی دارای نفس مجرد و بدن مادی است. از دیدگاه بوعلی نفس حقیقت انسان است و اگر نفس نباشد، انسانی در کار نیست.<sup>(۲۵)</sup> تعریف او از نفس ناطقه از حیث ذات مجرد و مفارقتش نیست بلکه از حیث مدبر بدن بودن



آن است. مطابق این تعریف، نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است که تدبیر تمامی افعال انسان از تغذیه و تولید مثل و رشد و حرکت‌های ارادی و ادراکات حسی (یا ادراکات جزئی) گرفته تا تعقل (یا ادراک کلیات) که فعل خاص و ویژه نفس ناطقه است، منسوب به اوست.<sup>(۲۶)</sup> نفس گرچه مانند عقول مفارق، ذاتی مجرد دارد اما برخلاف آنها از حیث فعل، مادی است؛ از اینرو نفس برای به فعلیت رساندن قوا و توانمندی‌هایش و در نتیجه برای استکمال و ارتقا یافتن، بضرورت نیازمند ابزار و وسایط مادی است و بدن، همان واسطه و ابزار بیدیل و ناگزیر فعل نفس در حیات دنیوی است. بدن علاوه بر نقش منحصر بفردش در فعل نفس، در حدوث نفس نیز نقش علت اعدادی را بازی میکند؛ به این معنا که فقط با رسیدن ماده اولیه به حد اعتدال (مزاج مستعد) است که زمینه و بستر افاضه نفس از سوی مبدأ فیاض (عقل فعال) فراهم میشود و در این هنگام است که نفس بعنوان مدبر، به بدن تعلق میگیرد و افعال خود را از مجرای قوا و اعضای جسمانی اعمال میکند. پیوند و رابطه میان نفس و بدن در طول حیات دنیوی، دو سویه و بصورت فعل و انفعال در جریان است. پیوند هر نفس با بدن خود پیوندی است منحصر بفرد و بسیار وثیق و گاه تا آنجا شدت مییابد که نفس کسب کمالات عقلانی و معنوی را وامینهد و به ضرورت حفظ حیات مادی یا بسبب غفلت از کمالات اصیل خود، تنها به تدبیر بدن مشغول میشود. انقطاع این پیوند مرگ و خاتمه حیات این جهانی را به همراه دارد و با مرگ، تن و کالبد انسان از بین میرود و هرگز نمیتواند محل و محمل نفس دیگری قرار گیرد (نفی تناسخ)، اما نفس بسبب ذات مجردش، جاودانه باقی میماند.

آنچه گفتیم، نگاهی گذرا به جایگاه و پیوند نفس و بدن در حیات دنیوی در بینش فلسفی ابن‌سینا بود. حال می‌خواهیم ببینیم حیات دنیوی انسان و رابطه نفس و بدن در داستانهای تمثیلی او چگونه نمود پیدا کرده و در قالب چه عباراتی توصیف شده است؟ در رساله *الطیر پرندیه* که بعنوان محور داستان مطرح شده، نماد نفس ناطقه است و دامی که پرند در آن اسیر میشود نماد بدن است و اسارت پرند، همان تعلق نفس به بدن است. ابن‌سینا نخستین کسی نیست که به تشبیه نفس آدمی به پرند مبادرت ورزیده است و قبل از او نیز افرادی بوده‌اند که روح یا نفس را به پرند تشبیه کرده‌اند و برای آن قائل به بال و پر شده‌اند. افلاطون در رساله

۸۰



فایدروس نفس را گوهری جاویدان میداند که سرچشمه همه جنبشهاست و آن را به اربابی با دو اسب بالدار تشبیه میکند. از این دو اسب بالدار یکی جاویدان است و دیگری مرگ‌پذیر. اسب جاویدان پیوسته اوج میگیرد و بسوی بالا می‌گراید، اما بالهای اسب مرگ‌پذیر میشکند و اسب به زمین می‌افتد. افلاطون در این تشبیه تصریح میکند که بال و پر از همه اعضای دیگر به خدا نزدیکتر است.<sup>(۳۷)</sup> مسعودی در *مروج‌الذهب* ضمن ذکر عقاید اعراب جاهلی درباره نفس مینویسد: «گروهی گمان میکردند که نفس پرنده‌یی است که در تن انسان منبسط میگردد و هنگامی که انسان بمیرد و یا کشته شود پیرامون او میگردد و بصورت پرنده‌یی برای او متصور میگردد که با وحشت، بر قبر او بانگ میزند».<sup>(۳۸)</sup>

در رمز و تمثیلهای رساله *الطیر* اشاره‌هایی به رابطه نفس و بدن میتوان یافت؛ مثلاً آنجا که میگوید: «ای برادران حقیقت سر اندر کشید، چنانکه خاریشت سر اندر کشد و آشکارا کنید نهانها و نهان گردانید آشکارهای خود را که به خدا روشن و هویدا، باطن شماسست و ناپیدا ظاهر شما».<sup>(۳۹)</sup> منظور شیخ‌الرئیس از ظاهر، بدن و از باطن، نفس است و میخواهد این واقعیت را متذکر شود که نفس گرچه از دید ظاهرینان نهان است و کمالاتش مغفول واقع میشود و جسم و بدن در معرض دید است و محور توجه قرار دارد، اما حقیقت این است که بدن هم حجاب است و هم در حجاب و پوشیده و نفس با اینکه در ظاهر جلوه‌یی ندارد و قابل رؤیت نیست لیکن باطن و حقیقت و بعد اصلی وجود انسان است. اشاره دیگر آنجاست که میگوید: «ای برادران حقیقت، بیرون آید از پوست، چنانکه مار از پوست بیرون آید»<sup>(۴۰)</sup> بدن در مقایسه با نفس، مانند پوست مار است نسبت به خود مار. نفس گرچه در حیات دنیوی همواره با بدن است، اما متحیز و حال در بدن نیست. بدن در تصرف و بتعبیر فلسفی تحت‌تدبیر نفس است و از اینرو جدا شدن از بدن، خللی به اصل وجود نفس وارد نمیکند؛ همانطور که پوست انداختن مار خللی به حیات مار وارد نمیکند بلکه پوستی نو و تازه در اختیار او قرار میدهد. دشواری جدایی نفس از بدن، یعنی مرگ نیز بخاطر علاقه‌یی است که میان نفس و بدن ایجاد شده است.

سلامان و ابدال در مقام مطابقت با مضامین فلسفی نمایانگر تلاش نفس ناطقه

برای تدبیر بدن و ستیز عقل نظری با سایر قوای نفس است که با مفارقت نفس ناطقه از بدن پایان مییابد. در این داستان سلامان نماد نفس ناطقه و کشور تحت حاکمیتش نماد بدن است. ابدال سمبل عقل نظری است که آخرین مرتبه تکامل آن عقل بالمستفاد است و سر باززدن ابدال از عشق همسر سلامان کنایه از کشش عقل نظری به جهان نامحسوس و عالم غیرمادی است. همسر سلامان نماد نیروی بدنی یعنی قوای نفس و خواهرش که به همسری ابدال درمی‌آید، نماد عقل عملی است که همواره از عقل نظری پیروی میکند. عناصر دیگر داستان هم بهمین ترتیب بعنوان سمبلهایی در ارتباط با نفس خلق شده‌اند: ابدال بعنوان نمود عقل نظری بیاری نفس میشتابد و آن را از مشکلات نجات میدهد و همسر سلامان بعنوان نمود قوای نفس، ستیزی با عقل نظری دارد و یاری او به بدن را مختل میکند.<sup>(۳۱)</sup>

در *حی بن یقظان* نیز سالک سمبل نفس ناطقه است و دوستان او سمبل قوای نفس و هر جا که سخن از سالک و یاران می‌رود کنایه از رابطه نفس و قواست. شارحان این رساله، نماد و سمبل مشخصی برای بدن ذکر نکرده‌اند و به این ترتیب باید گفت رابطه نفس با بدن در این داستان، در لوای رابطه نفس با قوا بیان شده است و برخلاف دو رساله قبل، نماد صریح و آشکاری برای بدن و رابطه نفس و بدن بچشم نمیخورد.

## ۲-۲. قوای نفس و تدبیر بدن

بوعلی در آثار فلسفی خود قوا را در دسته‌بندیهای مختلفی جا داده است. در یک دسته‌بندی، قوای نفس را به دو دسته محرکه و مدرکه تقسیم میکند. قوای مدرکه شامل دو بخش است: قوای ظاهر شامل حواس پنجگانه و قوای باطن شامل حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، قوه حافظه و قوه متصرفه. قوای محرکه نیز شامل دو بخش است: قوه باعثه و قوه فاعله که قوه باعثه مشتمل بر قوای غضبیه و شهویه میشود.<sup>(۳۲)</sup> قوه ویژه و خاص انسان یعنی قوه عاقله نیز دارای دو جنبه است: جنبه‌یی متوجه مادون خود (یعنی بدن) که به آن عقل عملی یا قوه عامله گویند و جنبه‌یی متوجه مافوق خود یعنی عالم مجردات و عقول مفارق (بویژه عقل فعال) که به آن عقل نظری یا قوه عالمه گویند. عقل عملی در همه افعال خود مانند تمییز خوب و بد و زشت و زیبا و نیز در امور اخلاقی و انفعالی به بدن و قوای بدنی نیازمند است، حال آنکه عقل

۸۲



نظری تنها در بعضی افعال، آنهم در حد یک واسطه، به بدن نیاز دارد.<sup>(۳۳)</sup>

حال باید ببینیم که قوای بدن و تدبیر و تصرف نفس در آنها در رسائل تمثیلی چگونه نمود پیدا کرده است؟ بنظر سهلان ساوی در ابتدای رساله الطیر وقتی ابن سینا نصایح اخلاقی را شروع میکند، میگوید: «ای برادران، حقیقت را از خویش آغاز کنید و باهم آید و بردارید پرده از عقول خویش، تا بعضی از شما، بعضی را مطالعه کنید و بعضی از شما به بعضی، کمال و تمامی یابید»<sup>(۳۴)</sup> منظور از «بعضی از برادران که باید بعضی دیگر را در مطالعه و کمال یاری کنند»، قوای عالمه و عامله نفس است که یکی تدبیر سیاست بدن میکند و یکی ادراک معقولات. اگر یکی از قوا در مقام شناخت از دیگری پیشتر باشد، دیگری با آن کمال مییابد و اگر کمتر باشد با دیگری کمال مییابد تا بدین ترتیب باهم کامل شوند.<sup>(۳۵)</sup>

ابن سینا معتقد است که انسان باید بر قوایی نظیر شهویه و غضبیه و واهمه غلبه کند تا از این طریق بتواند هم به کمالات مادی و زندگی دنیوی بهتر و هم به کمالات معنوی و ملکات اخلاقی دست یابد. در رساله الطیر عبارات متعددی بچشم میخورد که این نکته را در قالب رمز و تمثیل بیان میکند؛ از جمله آنجا که مینویسد: «همچون کژدم باشید که نیش او ظاهر بود بر سر، دنبال او بود که شیطان نفریبد و وسوسه نکند آدمی را، الا از پس او».<sup>(۳۶)</sup> بالای سر داشتن نیش به کژدم کمک میکند تا بمحض احساس خطر در مقابل دشمن از خود دفاع کند. بهمین ترتیب شیخ‌الرئیس به دوستان خود نصیحت میکند که در مقابله با شیاطین دنیوی وجود خود، یعنی قوای شهویه و غضبیه و واهمه، از کژدم الهام گیرند و مثل او همیشه آماده دفاع باشند و مانع از آسیب آنها شوند<sup>(۳۷)</sup> و نیز در جای دیگر داستان که خطاب به دوستانش چنین میگوید: «زهر فرو برید تا زنده بمانید»<sup>(۳۸)</sup>

۸۳

مرادش از زهر خوردن، غلبه بر قوای شهوانی و غضبی و رعایت حد اعتدال در این قواست که بسبب دشواری فراوان، به خوردن زهر تشبیه شده است. از نظر ابن سینا انسان با غلبه بر قوای شهوانی و غضبی و رعایت اعتدال در این جهان (خوردن زهر) به لذتی وصف‌ناپذیر در آن جهان دست خواهد یافت. هر که زهر نخورد زنده نمیماند و غلبه قوا بر انسان و عدم کسب معرفت، وی را چون مردگان میگرداند که گامی



رحیم پور، لاجینانی؛ نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او

برای کسب معقولات برنمیدارند.<sup>(۳۹)</sup> او در ادامه داستان در قالب نصیحت، به یاران خود سفارش میکند: «چون شتر مرغ باشید که سنگ گرم کرده بخورد و چون مار افعی باشید که استخوانهای سخت فرو برد و چون سمندر باشید که باسانی و اعتماد در آتش شود.»<sup>(۴۰)</sup> خوردن سنگهای گرم گرچه بظاهر سخت و دشوار است اما در نهایت برای شتر مرغ مفید است، زیرا به هضم غذای او کمک میکند. همچنین استخوان گرچه سخت و گلوگیر است و خوردن آن با دشواری و مشقت همراه است اما سرانجام بعنوان غذا، در بدن مار مورد استفاده قرار میگیرد. غلبه بر قوای شهوانی و غضبی هم بهمین ترتیب، هر چند بسیار سخت و دشوار و طاقت‌فرساست، همچون در آتش رفتن و یا سنگ گرم خوردن و یا استخوان سخت در گلو فرو بردن، اما ثمری نیکو و عاقبتی پُر خیر بهمراه دارد. در این داستان، سنگ گرم کنایه از غضب است و استخوان سخت کنایه از شهوت. اصلاح قوه غضبیه و شهویه باعث میشود انسان خشم و سایر امیال دون و بیهوده خود را کنترل کند و از شرور ناشی از آنها در امان بماند و در موقع نیاز از آنها منتفع شود، همانطور که سنگ گرم و استخوان سخت، در نهایت به صاحب خود منفعت میرسانند. شیخ‌الرئیس در عبارت مذکور قوه واهمه را به آتش افروخته تشبیه کرده و انسان را به سمندر، چرا که قوه واهمه بازدارنده از ادراک معقولات است و همانطور که آتش در جایی منفعت میرساند و در جایی زیان، قوه واهمه هم گاهی امور کاذب را واقعی جلوه میدهد و گاه واقع‌نمایی میکند. خواجه نیز تأکید میکند که قوه واهمه را باید بکار گرفت، هر چند که گاه امر را به دروغ مینمایاند.<sup>(۴۱)</sup>

در داستان حی‌بن‌یقظان دوستان سالک که بهمراه او به تفرج رفته‌اند نماد قوای نفس هستند. حی‌بن‌یقظان از آنها بعنوان موانعی بر سر راه کمال یاد میکند و به سالک میگوید: «این رفیق که پیش روی توست دروغ زن است و بیهوده‌گوی است ولیکن جاسوس تو است و طلایه تو است»<sup>(۴۲)</sup> رفیق دروغ زن بیهوده‌گوی همان قوه واهمه انسان است که گاه امور غیرواقعی را واقعی جلوه میدهد و نمیتواند همیشه مسائل را آنگونه که واقعیت دارند بنمایاند. حی‌بن‌یقظان رفیق دیگر سالک را چنین وصف میکند: «این رفیق که بر دست راست توست، هر بار که از جا بجنبی و بیاشوبی، نصیحت کردن سود نداردش و کار خویش بکند بی تمییز»<sup>(۴۳)</sup> این رفیق دست راستی، قوه غضبیه است

۸۴





که با شعله‌ور شدن، از پذیرش هر سخن صحیح امتناع میکند و پند و نصیحت برایش ثمری نمی‌بخشد. او در وصف سومین رفیق اینگونه می‌گوید: «این رفیق که بر دست چپ توست، فراخ شکم است و رس (پرخور و حریص در خوردن) است و پلید است».<sup>(۴۴)</sup> این رفیق سوم، نماینده قوه شهویه است، چرا که قوه شهویه وقتی چیزی را طلب کند در پی برآوردن آن حریص و سیری‌ناپذیر است و تمیزی بین آنچه باید طلب کند و آنچه نباید طلب کند قائل نمیشود.<sup>(۴۵)</sup>

در مباحث نفس در جای خود روشن شده که قوا، یگانه ابزار فعل نفس در عالم ماده هستند و بهمین دلیل در طول حیات از آن جدا نمیشوند تا هنگامی که انسان از جهان ماده مفارقت کند و مرگش فرا رسد. پیر دانا در قالب این عبارت به این پیوستگی تا دم مرگ اشاره میکند:

تو را ای مسکین، بدین یاران باز بسته‌اند و به ایشان بردوسانیده‌اند (وابسته‌اند)  
و از ایشان جدا نتوانی شدن، مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که این  
رفیقان، آنجا نتوانند آمدن و این غریبی کردن را وقتی معلوم است.<sup>(۴۶)</sup>

یارانی که شخص به آنها بسته شده است، کنایه از قوای نفس است و غریبی، کنایه از مرگ است که نفس را از دیار آشنای دنیا و جوار قرب قوا جدا میکند و به شهر غریب آخرت میبرد و اما در بحث نفس و قوا معادل فلسفی این سخن که «این رفیقان آنجا نتوانند آمدن» آن است که نزد ابن‌سینا همه قوا - بجز قوه عاقله - مادی و متعلق به این عالمند و بدلیل عدم‌سنخیت، نمیتوانند همراه نفس به جهان مجرد اخروی وارد شوند، از اینرو با فرا رسیدن زمان مرگ (وقت معلوم غریبی) مانند بدن، فانی میشوند و از همراهی با نفس باز میمانند.

۸۵

ابن‌سینا در هر سه رساله، به نقش منفی قوا و جنبه بازدارندگی آنها در مسیر کمال نفس توجه بیشتری مینماید تا به نقش مثبت و پیش برنده آنها. او بوسیله شخصیت‌های نمادین، ضعف و خطا و کاستی‌های قوا را آشکار میکند؛ مثلاً در *حی‌بن‌یقطان*، هنگام توصیف مشرق برای سالک از دیوی دو سر سخن می‌گوید که آفتاب میان دو سر او طلوع میکند. این دیو، سمبل قوای نفس است که گاه انسان را



از افعال نیک و یا علم آموختن باز میدارد، زیرا زمانی که قوه‌یی بر نفس تسلط پیدا کند نفس به آن متوجه میشود و تنها به امر ملایم این قوه میپردازد و از توجه به امور متعالیتر همچون تعقل و تفکر یا اخلاق و ملکات پسندیده باز میماند.<sup>(۴۷)</sup> عین عبارت مورد بحث چنین است:

چون سوی مشرق شوی، آفتاب را یابی که اندر میان دو سروی دیو بر همی  
آید، ازیرا که دیو را دو سر هست: یکی پران و یکی روان و این گروه که روانند  
دو قبیله‌اند: قبیله‌یی به ددگان مانند و قبیله‌یی به چهارپایان.<sup>(۴۸)</sup>

شیخ‌الرئیس در این عبارت با «پران» به قوه خیال و با «ددگان» به قوه غضبیه و با «چهارپایان» به قوه شهویه اشاره میکند. شباهت و مناسبت میان قوا با این عناصر در داستان از آنجاست که پران بمعنای پرنده است و شباهت قوه خیال با پرنده بدلیل بسیار فرار بودن خیال است. ددگان نیز بمعنای جانوران درنده است و شباهت قوه غضبیه با ددگان در این است که وقتی غضب بر آدمی غلبه یابد، انسان هم مانند حیوان درنده، دیگر قابل کنترل نیست و شباهت قوه شهویه با چهارپایان در این است که شهوت، همان خواسته‌ها و تمایلات حیوانی است که بر زندگی انسان نیز مستولی می‌گردد.

در *سلامان و اسال* نیز ابن‌سینا شخصیت‌های منفی داستان را نماد قوای نفس قرار میدهد. در اینجا همسر سلامان که فرمانش روی آوردن و گرایش به شهوت و غضب است، نماد قوای بدن قرار می‌گیرد<sup>(۴۹)</sup> و آشپز و خدمتکار که فرمان همسر سلامان را پذیرفتند، نمادهای نفس اماره: یکی از آنها نماد غضب است که بهنگام انتقام از فرمان عقل نظری سرکشی نموده و شعله‌ور می‌گردد و دیگری نماد شهوت است که بهنگام خواهش‌های نفسانی، تلاش میکند تا به آنچه نفس اماره و نیروی مادی از وی میخواهند، دست یابد.<sup>(۵۰)</sup>

چنانکه دیدیم ابن‌سینا در این سه رساله به قوا بمتابه موانع نیل به کمالات، نظر دارد. او در برخی آثار فلسفی خود نیز قوا را بعنوان موانعی بر سر راه کمالات نفس و فعل اصلی آن یعنی تعقل و ادراک کلیات معرفی میکند؛ مثلاً در *نفس شفا* چنین می‌گوید: «اشتغال نفس به پاره‌یی از قوا، نفس را از اعانت نیروهای دیگر در کار خود،

۸۶



یا از ضبط و نگهداری قوای دیگر از ضعف، یا از اینکه قوا را بسوی افعال درست سوق دهد باز میدارد»<sup>(۵۱)</sup>، اما شیخ‌الرئیس در غالب آثارش به اصل فعل و وظیفه هر قوه و به نقش حیاتی آن برای نفس و بدن میپردازد و متذکر میشود که نفس، قوا را تحت تصرف خود دارد و قوا نفس را در جهت تدبیر بدن یاری میدهند.<sup>(۵۲)</sup> البته این دو نوع تلقی از قوا، امری بیدلیل و اتفاقی نیست، چرا که در رسائل عرفانی - تمثیلی هدف، بیان مسیر و شیوه سیر و سلوک و نمایاندن راه وصول به کمال است و هر امری که در این راستا نباشد مانع و بازدارنده بشمار میرود، اما در مباحث فلسفی، هدف اصلی بیان جایگاه و نقش وجودشناسانه هر موجود است، ازاینرو فارغ از ارزشگذاری بر نحوه فعل و عملکرد هر قوه و فارغ از مثبت یا منفی شمردن یک عضو یا یک قوه، در مورد آن سخن گفته میشود و افعالش بررسی میگردد.

ذکر این نکته نیز بجاست که در آثار فلسفی، آنجا که به مباحث عقل عملی پرداخته میشود نیز به عبارات و مضامینی که تا حدی به فضا و مضامین رسائل تمثیلی نزدیکتر باشد برمخوریم. در این مباحث سخن از دو حد افراط و تفریط در قوای شهویه، وهمیه، غضبیه و عاقله میشود و رعایت حد اعتدال، بعنوان تنها راه انتفاع از قوا و پرهیز از جنبه بازدارندگی آنها از کمال مطرح میگردد. در حالت افراط و تفریط، گاه نفس مغلوب قوا میشود و گاه قوا مغلوب نفس میگردند و ستیز میان نفس و قوا و قوا با یکدیگر، در جریان است. اما اعتدال، قوا را در جهت کمال نفس قرار میدهد و حالت مانع و بازدارندگی قوا (حالت افراط) و یا غیر مانع بودن و عدول از فعل مأمور به (حالت تفریط) را منتفی میکند.<sup>(۵۳)</sup>

پس از روشنگری در مورد تزاخم و ممانعت قوا نسبت به نفس، باید به بیان راههای کنترل قوا و دور ماندن از شر و مزاحمت هریک از آنها پرداخت. ابن‌سینا در هر سه رساله با تمثیل و رمز، این راهها را نشان داده است. در *سلامان و ابدال*، هرگاه ابدال که سمبل عقل نظری است ایستادگی و مقاومت میکند، همسر سلامان که سمبل قوای بدنی است عقب‌نشینی مینماید. پس حاکم کردن عقل نظری بر قوا و به خدمت عقل درآوردن آنها، راهی برای جلوگیری از شر و ممانعتهای قواست. البته در این داستان، سرانجام ابدال (عقل نظری) کشته میشود و همسر سلامان (قوای

۸۷



بدنی) با حيله و فريب، بظاهر پيروز ميگردد.

در رساله *الطير* وقتی پرنده بعنوان نماد نفس به دام که نماد بدن و قوای آن است، خو ميگيرد و با آن مأنوس ميشود و از فکر آزادی غافل ميگردد، به نقش بازدارندگی قوا اشاره ميشود و زمانی که پرنده متنبه ميشود و برای آزادی از قفس تلاش ميکند زمانی است که نفس بر قوا فائق آمده است.

در رساله *حي بن يقظان* گاه قوا تسلط مييابند و گاه نفس. بهمين سبب پير سفارش اکيد ميکند که سالک بر قوا تسلط يابد و قوا را بدرستی تدبير کند:

چنان کن که دست تو زبر دست ايشان (قوا) بود و سلطان تو افراز سلطان ايشان بود و مکن که مهار خویش به دست ايشان دهی و مر ايشان را گردن نهی بلکه به تدبير نيکو کردن اندر کار ايشان مشغول شو تا ايشان را به راه راست بداری ازيرا که هر بار که تو به زور باشی ايشان را مسخر خویش کنی و ايشان تو را مسخر نتوانند کردن و بر ايشان نشینی و ايشان بر تو نشينند.<sup>(۵۴)</sup>

رحمت و نگاهداشت خداوند و توجه به عقل فعال، دو راه ديگر غلبه بر قوا هستند که ابن سينا در رساله *حي بن يقظان* مطرح ميکند. راه اول را در اين بخش از داستان مينماياند که پير به سالک ميگويد: «به بند ايشان اندر مانی مگر که نگاه داشتن ايزدی به تو رسد و تو را نگاه دارد از بد ايشان»<sup>(۵۵)</sup> و راه دوم را در بخش ديگر سخن پير می آورد که ميگويد:

هر بار که نشاط سياحت کردن کنی به نشاطی تمام و به جد من (پير دانا) با تو (سالک) همراهی کنم و تو از ايشان (دوستان) ببری و هر بار که تو را آرزوی ايشان آيد به نزديک ايشان شوی و از من ببری تا آنگاه که وقت آيد که به تمامی از ايشان برگردی.<sup>(۵۶)</sup>

۸۸

چنانکه از گفته پير پيدااست هر گاه انسان به معقولات و علم آموزی گرايش پيدا کند و به آنها اشتغال يابد عقل فعال نیز از انسان دستگيري ميکند و همين امر باعث عدم غلبه قوا بر انسان و مشغول نشدن به آنها ميشود اما وقتی کفه توجه به قوا سنگيني کند ديگر شرايطی برای افاضه عقل فعال فراهم نميگردد و بدین ترتيب انسان از عقل فعال



فاصله میگیرد و تنها هم و غمّش برآوردن نیاز قوا خواهد بود. این روال در زندگی این جهانی همچنان ادامه مییابد تا زمانی که انسان از دنیا رخت بریندد و دست قوا از حیات و از نفس کوتاه شود و دیگر علاقه‌ی بین نفس و قوا باقی نماند. یکی دیگر از راههای غلبه بر قوا در این رساله، در قالب یک عبارت نسبتاً بلند گنجانده شده است:

از حیلت‌های روان تو و از تدبیر نیکوی تو اندر کار این یاران و رفیقان آن است که با این بدخوی گردن کش مر این رعنا‌ی بسیار خوار را بشکنی و به سرش باز زنی نیک و مر آشفتگی این خشم‌آلود و دشخوار کار را اندر یابی به فریفتن این رعنا‌ی چاپلوس و دم زدن و مر او را بیارامی نیک و اما این دروغ زن یافه‌گوی نگر که بدو نگرانی و سخن وی استوار نداری مگر که دوستی قوی بیاراد تو را از نزدیک ایزد جل و علا پس آنگاه استوار دارش و سخنش بپذیر و چنان مکن که هیچگونه گوش به سخن وی نکنی و آنچه وی آرد از خبرها ننیوشی و گر چند که راست با دروغ آمیخته بود، ازیرا که نبود که اندر آن میان آن نبود که باید پذیرفتن و نگاه باید داشتن... گاه بود که دست مرا بود بر ایشان و گاه بود که دست ایشان را بود بر من و از ایزد همی‌خواهم بر نیکو همسایگی کردن و آمیختن با این رفیقان تا آنگاه که از ایشان جدا شوم.<sup>(۵۷)</sup>

شیخ‌الرئیس در اینجا به زبان رمز راه تسلط بر قوای غضبیه و شهویه و وهمیه را بیان کرده و معتقد است محوریت ندادن به هر یک از این قوا و پرهیز از انجام افعال ملایم با این قوا باعث غلبه نفس بر آن قوه میشود.

انسانها متناسب با نحوه بکارگیری قوا و متناسب با میزان به فعلیت رساندن آنها متفاوت میشوند. ابن‌سینا در مباحث فلسفی نفس به بیان درجات و مراتب انسانها میپردازد و روشن میکند که نفوس بشری در حیات دنیوی و بتبع آن در حیات اخروی در علم و کمال و شرافت وجودی متفاوتند.<sup>(۵۸)</sup> بعنوان مثال در نمط هشتم

اشارات میگوید: انسانها در جهان دیگر بر اساس داشتن رذیلت نقصان به چهار دسته تقسیم میشوند: ابلهان، جاحدین، مهملین و معرضین<sup>(۵۹)</sup> و در رساله/ضحویه افراد را براساس میزان بهرمندی از لذات نفسانی و معنوی که حاصل استیلا بر قوای حسی و حیوانی است به دو دسته تقسیم میکند: دسته‌یی که حظی تمام و کامل از لذات معنوی و نفسانی دارند و دسته‌یی که حظی اندک از آنها دارند.<sup>(۶۰)</sup>

در رساله الطیر این تفاوتها بروشنی بیان شده است. قبل از بیان داستان سفر پرندگان، راوی در قالب نصیحتی میگوید:

ای برادران حقیقت، ابله‌ترین خلق آن است که به فردا طمع دارد و کاهلترین کس آن است که از کمال خود بازماند. ای برادران حقیقت، هیچ شگفت نبود اگر فرشته فاحشه نکند و یا بهیمه و ستوری کاری زشت کند که فرشته آلت فساد ندارد و بهیمه آلت عقل ندارد، بلکه شگفت کار آدمی است که فرمانبر شهوت نشود و متقاضی شهوت در بند و با خویشتن سخره شهوت کند. با نور عقل و به عزت خدای، آن آدمی که به وقت حمله شهوت قدم استوار دارد از فرشته افزون است و کسی که منقاد شهوت بود از بهیمه باز پست‌تر است.<sup>(۶۱)</sup>

دسته‌یی از انسانها کاهلند و از کمالجویی باز میمانند و دسته دیگر نادانند و چشم طمع به فردا دوخته‌اند؛ دسته‌یی از فرشته فراتر میروند و جمعی از بهایم پایینتر می‌آیند. این یکی از خصوصیات منحصر بفرد انسان است که در مراتب کمال وجودی بینهایت است و با نظر بهمین ویژگی است که گفته‌اند انسان میتواند از مرتبه کمالی لایق فرشتگان هم بالاتر برود یا در جهت افول و نزول، با پیروی از شهوت و غضب، از حیوانات پستتر شود و مصداق «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/۱۷۹) قرار گیرد. ابن‌سینا در جایی از داستان، خفاش را بهترین طیور میخواند و مینویسد:

همچون شب‌پره (خفاش) باشید که به روز بیرون نیاید که بهترین مرغان، آن شب‌پره است تا از دست خصمان ایمن باشید... خفاش صورت پرندگان را ندارد اما فواید طیور از او حاصل میشود، آدمی هم اگر چه صورت فرشتگان را ندارد



اما میتواند از حیث کمالات همچون فرشتگان شود بلکه سیر صعودی کمالات وجودی را طی کند و از فرشتگان نیز فراتر رود.<sup>(۶۲)</sup>

ابن‌سینا در جای دیگر برای نشان‌دادن مراتب انسانها، به اوصاف اخلاقی تکیه کرده و بر این اساس آدمیان را به دو دسته تقسیم میکند:

الف) کسانی که در همه چیز فقط به منافع مادی و سود شخصی می‌اندیشند.

ب) کسانی که با صداقت و صفا در هر امری وارد میشوند و یکرنگی پیشه میکنند.

او این دسته‌بندی را در قالب افرادی که دوستی را به تجارت و بازرگانی تبدیل میکنند میریزد و به این شکل بیان مینماید:

دوستیهای این روزگار چون بازرگانی شده است که آن وقت بر دوستی شوند که حاجتی پدید آید و مراعات این دوست فروگذارند چون بینازی پیدا آید، مگر برادری دوستانی که پیوند ایشان از قرابت الهی بود و الفت ایشان از مجاورت علوی و دلها یکدیگر را به چشم نگرند و زنگار شک و پندار از سر خود بردارند و این جماعت را جز منادی حق جمع نکند، چون جمع شوند این وصیت قبول کنند.<sup>(۶۳)</sup>

سهلان ساوی در شرح این مطلب میگوید: جماعت انسانها از امتهای مختلفی تشکیل شده و هر امتی از امت دیگر از جهت اخلاق، اوضاع لغات و عبارات متمایز میشوند و آنچه در تمایز این امتهای تأثیر دارد در ابتدا، حکمت خداست و سپس تفاوت در مکان زندگی و اختلاف آب و هوا و تفاوت در اخلاق ناشی از تفاوت در مزاج و استعدادها در ابتدای آفرینش است.<sup>(۶۴)</sup> او انسانها را براساس خلق و خوی، به سه دسته تقسیم میکند:

۹۱

دسته اول: کسانی که اخلاق بهایم و شهوت و غضب و حرص بر آنها غالب است.

دسته دوم: کسانی که در واقع به بدیها افتخار میکنند اما بخوبی تظاهر میکنند و اینها شرالناس هستند.

دسته سوم: کسانی که از قبح افعال آگاهند و از آن دوری میکنند و اینها کریمان هستند.

سهلان ساوی دوستی با دو گروه اول را جایز نمیداند، اما معتقد است که برخی



از افراد در این گروهها تربیت‌پذیر و قابل‌تغییرند و گاه با تنبیه میتوان آنها را به راه درست آورد و وقتی به راه درست درآیند میتوان با آنان دوستی کرد و عده‌یی که با تنبیه نیز به اعمال بد می‌گیرند شایسته دوستی نیستند.<sup>(۶۵)</sup>

ابن‌سینا در رساله *حی‌بن‌یقطان* جایی که به توصیف ملک و رابطه دیگران با او می‌پردازد، با توجه به نسبتی که افراد با او دارند، عده‌یی را برتر از دیگران می‌شمرد: «بود که یکی از مردمان به نزدیک وی (ملک) شود: چندان نیکی بجای وی بکند که گرانبار گردد اندر زیر فضل‌های او و مر ایشان را بیاگاهاند حقیری چیزهای این جهانی و چون از نزدیک وی بازگردند، با کرامتی بسیار بوند».<sup>(۶۶)</sup> در قسمتی دیگر از داستان که حدهای مشرق و مغرب را بیان میکند تنها افراد خاصی را قادر به گذشتن از حدود میدانند و بنوعی دسته‌بندی میرسد:

و هر یکی را از این دو حد جایگاهی و بندی است بازدارنده میان این عالم و میان آن حد که هر کسی بدان جای نتواند رسیدن و از آنجا اندر نتواند گذشتن جز خاصگان مردمان که قوتی بدست آورده باشند خویشتن را که ایشان را آن قوت به اول آفرینش نبود.<sup>(۶۷)</sup>

این عبارت که تصریح میکند که گذشتن از حدود مشرق و مغرب تنها برای خواص امکان‌پذیر است، درواقع به مراتب انسانها در معرفت اشاره مینماید که بر این اساس مردم دو دسته‌اند: عده‌یی اندک، یعنی همان خواص که میتوانند به درجات بالای معرفت دست یابند و مابقی افراد که در درجات پایینتر معرفت قرار دارند. انسانها را برحسب درجه فهم و درک و علم و دانش نیز میتوان به چند دسته تقسیم نمود:

الف) عده‌یی تمام قوای خود را بکار می‌بندند تا همه چیز را بشناسند و به امور مفارق از ماده پی ببرند. برای خود رفتاری نیکو حاصل میکنند و از بدی دوری می‌جویند. قوا را فرمانبردار نفس میگردانند و خود فرمانبردار شریعتند. آنان دانیان و نیکمردان و پارسایانند.

ب) عده‌یی تفاوت نیکی و بدی را میدانند و آنچه برای پرهیز از بدیها لازم است بیاموزند را آموخته‌اند، اما کاهلی میکنند و در پی برآوردن شهوات هستند، هر چند گاهی برخی از اعمال نیک را هم بجا می‌آورند و اینها فاسقانند.





ج) عده‌یی که از دین‌گریزان و بدکار و ستم‌گردد و شریعت را تکذیب میکنند. اینها کافران و مشرکانند.<sup>(۶۸)</sup>

عبارات دال بر تفاوت مراتب انسانها در رساله الطیر و حی بن یقظان را بررسی کردیم و دیدیم که در این دو رساله به چند طریق به مراتب و دسته‌بندیها اشاره شده است؛ اما در رساله سلامان و اسال، بظاهر این نکته ملحوظ نظر ابن سینا واقع نشده و در آنجا عباراتی که به بیان مراتب و درجات انسانها پرداخته باشد بچشم نمیخورد.

## ۴-۲. نقش عقل فعال

نزد ابن سینا عقل فعال جایگاه و نقش ویژه‌یی در هستی دارد. این عقل بعنوان آخرین فرد در سلسله عقول طولی، نقطه پایان صدور عقول مفارق و حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات است و بعبارت دیگر، تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محسوسات بشمار میرود و مانند دیگر کائنات، ممکن‌الوجود است. او فرد منحصر در نوع خود و مجرد تام و مفارق از ماده است<sup>(۶۹)</sup> و ذاتاً عقل بالفعل میباشد. عقل فعال با دارابودن کلیات و صور وجودی اشیاء بنحو بساطت، فاعل مباشر ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پستترین تا کاملترین آنهاست و مبدئیت صدور کثرات جهان ماده، ایجاد هیولی، ایجاد مرکبات، همه از جمله افعال این عقل است.

عقل فعال در رابطه با نفس ناطقه انسانی، علاوه بر داشتن نقش فاعلیت بیواسطه در ایجاد، نقشی محوری و اختصاصی در جهت کسب ادراکات و ارتقا و استکمال معرفت نیز ایفا میکند. از آنجا که نفس انسان بذاته عالم نیست و قوا و توانمندیهای آن در بدو امر، بالقوه است ازینرو برای بالفعل ساختن آنها نیاز به کمک غیر دارد و این غیر، همان عقل فعال است که در تمام مراتب ادراک انسانی دخالت دارد: عقل فعال در ادراکات عقل عملی، ادراکات حسی ظاهری و ادراکات باطنی نقش و تأثیر غیرمستقیم دارد. علاوه بر این، نفس ناطقه تحت اشراف و افاضه عقل فعال از قوه به فعلیت میرسد و مراتب مختلف کمال از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد را طی میکند<sup>(۷۰)</sup> و هنگامی که کلیات در آن به مجرد تام رسید به عقل فعال متصل میشود. البته در زمان قطع اتصال هم، عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است. رؤیای صادقه و دریافت وحی و انجام معجزه

۹۳



نیز با افاضه عقل فعال شکل میگیرد. بدین ترتیب انسان - چه هنگام حدوث برای تکامل مزاج و حدوث بدن و افاضه نفس مناسب به آن و چه در طول حیات برای تدبیر امور بخصوص برای اکتساب یا دریافت همه اقسام ادراکات بویژه معقولات - نیازمند ارتباط با عقل فعال است<sup>(۷۱)</sup> و اتصال به عقل فعال که نقطه اوج کمال نفس ناطقه انسانی است، انسان را در بالاترین جایگاه وجودی و برترین موقعیت معرفتی و ادراکی قرار میدهد.

وجود عقل فعال در نظام فلسفی ابن‌سینا امری ضروری و بسیار محوری است و طبیعی است که این امر در رساله‌های عرفانی او نیز بطور واضح، خودنمایی کند. در رساله *حی بن یقظان* محور قصه، پیروی است که به راهنمایی سالک میپردازد. این پیر که در سراسر داستان در جایگاه هدایت است، نماد عقل فعال است که در عالم واقع، محور تدبیر حیات دنیوی انسان است و همانطور که عقل فعال موجودی کامل در فعلیت و آگاه به همه امور جهان و نیز منبع افاضه‌کننده صور علمی به انسانهاست، راهنمای دانای قصه نیز عالم و کامل است و راه و چاه را به سالک مینمایاند و واسطه میان او و خیر و سعادت قرار میگیرد.<sup>(۷۲)</sup> اما افاضه عقل فعال به انسان زمانی حاصل میشود که او به درجه‌یی از صفای روحی برسد. این درجه از صفای روحی که در آن قوه عاقله به مرتبه عقل بالمستفاد رسیده است، بشرطی حاصل میشود که نفس ناطقه، قوا را مقهور خود کرده باشد و انسانی که به این درجه از شرافت و صفا برسد، انسانی است که در کمالات عقلی توانسته به فرشتگان تشبّه بجوید.

در رساله *الطیر*، عقل فعال در قالبی دیگر متجلی میشود: هنگامی که پرندگان به بارگاه ملک راه مییابند و مشکل خود را با او در میان میگذارند، او رسولی با آنان میفرستد تا بند از پایشان باز کند و آن رسول، همان عقل فعال است. در داستان سلمان و ابدال آنگاه که ابدال در میدان کارزار مجروح میشود و یاران به خیال مرگ او، رهایش میکنند، از شیر حیوانی وحشی و آزاد تغذیه میکند و بهبود مییابد. حیوان وحشی (غیر اهلی - دست آموز نشده) در این رساله سمبل عقل فعال است و این تشبیه بیان‌کننده این حقیقت است که عقل نظری در فراگرفتن علوم و دانش از عقول مجرد و هستیهای مفارق از ماده از جمله عقل فعال بهره گرفته و آن هستیها نسبت به جهان ماده بیگانه و وحشیند و بهیچوجه با جسمانیات هماهنگی و انس و الفتی ندارند.<sup>(۷۳)</sup>

در دو داستان اخیر، نقش و حضور عقل فعال بسیار کوتاه و گذراست، برخلاف

داستان حی بن یقظان که در آن حی بعنوان سمبل عقل فعال در تمام داستان مطرح است. البته در هر دو مورد (رسالة الطیر و سلامان و ابسال) کاری که انجام شده؛ یعنی نجات جان ابسال و رهایی پرنده از بند، کارهای مهم و حیاتی هستند ولی مانند رسالة الطیر، محوریت داستان با عقل فعال نیست.

## ۲-۵. واجب‌الوجود و اهمیت او در زندگی انسان

در عنوان قبلی، از جایگاه عقل فعال در حیات دنیوی انسان و نمود آن در سه داستان تمثیلی سخن گفتیم، اما نکته‌یی که باید در نظر داشت این است که عقل فعال، یک واسطه ممکن‌الوجود است و خود محتاج و نیازمند به واجب‌الوجود است که فیاض حقیقی است. در فلسفه اسلامی تمام موجودات فقیر و نیازمند به خداوند هستند اما آنچه باعث تمایز انسان در این زمینه میشود درک انسان از فقرش نسبت به خدا و نیز پیوند بیدیلی است که خداوند با انسان بعنوان مظهر خاصش دارد. پس نمیتوان به انسان‌شناسی پرداخت، اما از نقشهای شگفت‌انگیز بیواسطه و باواسطه واجب‌الوجود در حیات او سخن نگفت.

ابن‌سینا در مواضع متعددی در آثار فلسفی خود به ذات و صفات و افعال واجب‌الوجود میپردازد ولی برغم اقامه براهین متعدد و بررسیهای فراوان، تصریح میکند که انسان نمیتواند به حقیقت شناخت حق تعالی نایل شود. البته این بدان معنا نیست که باب شناخت واجب‌الوجود، مطلقاً بسته است بلکه انسان در حد ظرفیت خود، میتواند به او معرفت پیدا کند.<sup>(۷۴)</sup> این ناتوانی در شناخت از یکسو بسبب تعالی ذات معلوم است و از سوی دیگر بسبب نقصانهای موجود در ذات عالم. او واجب‌الوجود بالذات است، نامحسوس و غیرمادی است و بینهایت و نامحدود است، اما انسان ممکن‌الذات و محدود و متناهی است و در ادراکات خود، بکرات دچار خطا میشود، چرا که اولین ابزار شناخت انسان حس است که آمیخته با ناتوانیها و نواقص فراوان است. حواس هر فرد، در ادراکات حسی او بطور مستقیم و در ادراکات خیالی و وهمی و عقلی او بطور غیرمستقیم دخالت میکنند و محدودیتهای مربوط به حس، بتبع، همه اقسام شناخت و ادراک را کم و بیش گرفتار خطا و نارسایی میکند.<sup>(۷۵)</sup>

نزد ابن‌سینا توحید و بساطت واجب قطعی است. بهمین سبب او ضد، ند (مثل)،

۹۵

ماهیت، جنس، فصل و حد ندارد<sup>(۷۶)</sup> و همین ویژگیها، شناخت حقیقت و ذات او را دشوارتر میکند، اما با اینهمه او مجهول مطلق هم نیست و راههایی برای شناختش وجود دارد که میتواند عقل و جان انسان را با او پیوند بزند. ابن سینا دو راه اصلی برای شناخت خداوند پیش روی مشتاقان میگشاید که اولی در اختیار عموم مردم است و دومی در خور فهم اندیشمندان و صدیقین. در راه اول از خلق و فعل حق به خداوند استدلال میشود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت/۵۳) ولی در راه دوم از ملاحظه وجود بماهو وجود بر ذات واجب‌الوجود استدلال میگردد<sup>(۷۷)</sup> و ذات واجب، شاهد و گواه وجود سایر مخلوقات قرار میگیرد نه مخلوقات، شاهد وجود او: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/۵۳).<sup>(۷۸)</sup>

در هر سه رساله و داستان عرفانی، سخن از خداوند و بحث از نحوه شناخت او و ناتوانی ما در این راه بمیان آمده است منتها در رساله *سلامان و ابسال* نسبت به دو رساله دیگر اشارات گذرا و کوتاهتر است. در رساله *الطير «ملک»* نشانگر ذات واجب‌الوجود است: «پس گفت در پس این کوه شهری هست که حضرت ملک آنجاست و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج او، وی بردارد و از صفت او هر چه گفتم خطا بود که وی افزون از آن بود.»<sup>(۷۹)</sup> همچنین:

پس به حجره رسیدم. چون قدم در حجره نهادیم از دور، نور جمال ملک پدید آمد. در آن نور، دیده‌ها متحیر شده و عقلها رمیده شد و بیهوش شدیم. پس به تلطف، عقلهای ما باز داد و ما را بر سخن گفتن گستاخ کرد. گله‌ها و رنجهای خود پیش آن ملک بازگفتیم و قصه شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای باز دارد تا در آن حضرت به خدمت باشیم.<sup>(۸۰)</sup>

۹۶

در عبارات پایانی داستان که به عزم پرندگان بر بازگشت مربوط میشود نیز میتوان اشاراتی بر اوصاف خداوند و تأکیدی بر ناتوانی انسان در شناخت حقیقت او یافت:

بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و صفت زیبایی و شکوه او، اگر چه بدان نتوانیم رسید. بعضی موجز بگویم. بدانید که هرگاه



که در خاطر خود جمالی تصوّر کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آنجا یابید. همه جمالها به حقیقت او راست. گاه نیکویی همه روی است و گاه جود همه دست است. هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هر که از او اعراض کرد، خسر الدنیا و الآخره شد.<sup>(۸۱)</sup>

در حی بن یقظان، یقظان پدر حی، سمبل و رمزی است که بجای واجب‌الوجود نشانده شده است. حی میگوید: «روی من بسوی پدرم است و وی بیدار است و من همه علمها را از او آموخته‌ام و کلید همه علمها وی به من داده است.»<sup>(۸۲)</sup> این عبارت بیانگر وابستگی تام انسان در سعادت و کمال به ذات واجب‌الوجود است که در تمامی مباحث خداشناسی فلسفی مورد تأکید است.

در داستان سلامان و ابدال آنجا که همسر سلامان خود را بجای همسر ابدال می‌آراید و در بستر جای خواهر خویش قرار میگیرد، برقی از آسمان میجهد<sup>(۸۳)</sup> و ابدال چهره زن را میبیند و بستر را ترک میکند، این برق جهنده آسمانی که حقیقت را آشکار میکند و در سختترین شرایط، منجی انسان خردمند داستان یعنی ابدال میشود و چشم عقل و جان او را بینا میکند، کنایه از فیض الهی است. فیض الهی در همه لحظات زندگی انسان مدد رسان است اما در شرایط دشوار و در حوادث عظیم، آنجا که همه راهها بسته میشود و تدبیر و چاره اندیشی ناتوان میگردد، بیشتر نمود میکند و انسان مستقیم و بیپردهتر آن را درمییابد.

### ۳. مرگ و پایان حیات این جهانی

نفس ناطقه، موجودی مجرد است و بدن مادی، موجودی مرکب از عناصر عالم خاک است. پس اولی باقی و جاودان و دومی زوالپذیر و فانی است. با گذر عمر بدن ۹۷ بتدریج ناتوان و پیر و فرتوت میگردد و رو به نقصان و زوال میگذارد، تا جایی که از شدت ضعف دیگر هیچ قابلیت برای متعلق نفس بودن در آن نمیماند. اینجاست که مرگ و مفارقت نفس از بدن رخ میدهد. با وقوع پدیده مرگ، بدن کاملاً حیات خود را از دست میدهد ولی نفس، فقط توانمندی تحقق و انجام فعل را از دست میدهد، زیرا برای این توانمندی، به بدن نیاز دارد، لکن ذات مجرد نفس مانند هر مجرد دیگر



باقی و ابدی است و از نقصان و فنا و فساد مصون میماند.

در هر سه رساله تمثیلی - عرفانی ابن سینا، مرگ بعنوان آخرین نقطه زندگی این جهانی، مورد توجه واقع شده است. در رساله *الطیر بند* از پای پرندگان باز شدن، کنایه از مرگ و مفارقت نفس از بدن است: «بند پای شما همان گشاید که بسته است و من (ملک) رسولی با شما بفرستم تا ایشان را (صیادان را) الزام کند تا بندها از پای شما بردارد».<sup>(۸۴)</sup> وقتی بند از پای پرنده که همان نفس است باز شود، دیگر دام یعنی تن مانعش نخواهد بود. پرنده از قید دام میرهد و نفس از تعلق و تدبیر بدن آزاد میگردد. در جای دیگر رساله هم که راوی در خلال نصایحش از رفقای خود میخواهد چون مار پوست بیندازند، پوست انداختن مار معادل جدا شدن نفس از بدن شمرده میشود.

در رساله *سلامان و اسال*، همسر سلامان و خدمتکار و آشپز او که بمثابة قوای نفسند به فرمان سلامان که نماد نفس ناطقه است کشته میشوند. سلامان با این فرمان از قید همسر و خدمه فریبکارش رها میشود، چنانکه نفس با فرا رسیدن زمان مرگ، از قید تدبیر بدن و قوای آن فارغ میگردد.<sup>(۸۵)</sup> کناره گیری سلامان از پادشاهی و واگذاشتن تدبیر و اداره مملکت به دیگری نیز کنایه از زمان مرگ است، زیرا با فرا رسیدن زمان مرگ، نفس ناطقه از تدبیر بدن و انتظام قوای مادی خود دست برمیدارد و بدن و قوای جسمانی از آن پس مانند هر امر جسمانی دیگر که رابطه‌یی با نفس نداشته، تحت تصرف امور طبیعی قرار میگیرند.<sup>(۸۶)</sup>

در داستان *حی بن یقظان* لازمه پیوستن به پیر دانا (یعنی عقل فعال) بمنظور راهنمایی گرفتن از او، جدایی سالک بعنوان سمبل نفس ناطقه از یارانش که نماد قوای نفس هستند، میباشد و این جدایی که زمانی معین و خاص دارد و پیر دانا وعده‌اش را میدهد و از آن به غریبی یاد میکند، کنایه از مرگ است که هرگاه فرا رسد در داستان، راوی از یارانش جدا میشود و در عالم واقع نفس از بدن مفارقت میکند. این مطلب در داستان آنجا نشان داده شده که سالک از *حی بن یقظان* درخواست میکند تا او را هم مانند خود، به سیاحت کردن و سفر کردن راهنمایی نماید و حی جواب میدهد: «این چنین سیاحت کردن که من کنم... آنگاه وقتش آید که به تمامی از ایشان (دوستان) برگردی (روی برگردانی و جدا شوی)».<sup>(۸۷)</sup>



فلاسفه مشاء از جمله ابن‌سینا تصریح دارند که نفس با فساد بدن تباه نمیشود و بعد از مفارقت از آن همچنان باقی است و به حیات خود ادامه میدهد. در واقع دلیلی برای فساد نفس به فساد بدن وجود ندارد، زیرا نفس نه معلول بدن است و نه منطبق در آن، بلکه جوهری مجردالذات است که مقارنتش با بدن از مقوله اضافه است و چون از بین رفتن امری عارضی و اضافی موجب بطلان جوهر نمیشود، فساد و بطلان بدن هم تنها منجر به بطلان رابطه و اضافه نفس و بدن میگردد نه بطلان ذات نفس. ذات نفس معلول عقل مفارق است و بقای آن هم وابسته به بقای اوست و چون عقول مفارق فناپذیرند، نفس نیز به بقای علت موجهه، باقی و ابدی است.<sup>(۸۸)</sup> در داستان سلامان و ابسال پس از نابودی همسر سلامان و آشپز و خدمتکار او که نمادهای قوای نفسند، سخنی از نابودی سلامان بعنوان نماد نفس ناطقه بمیان نمی‌آید. تنها کسی که در پایان داستان باقی میماند سلامان است و این بیانگر بقای نفس پس از مفارقت از بدن میباشد. در حی بن یقظان نیز آنجا که حی وعده جدایی سالک از یاران را به سالک میدهد و راه خلاصی از آنها را رفتن بجایی میداند که آنها نتوانند بروند، دلالت بر بقای نفس بچشم میخورد: «از ایشان (یاران) جدا نتوانی شدن مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که ایشان آنجا نتوانند آمدن و اکنون که وقت آن غریبی نیست و بدان شهرها نتوانی شدن و از ایشان نتوانی گسستن و از دست ایشان نتوانی رستن».<sup>(۸۹)</sup> در رساله طیر هنگامی که سفر پرنده با بازگشتنش از سفر برای خلاصی از بند به همان جایی که بودند پایان میپذیرد، پس از باز شدن بند از پای پرنده، وی به همان جهانی بازخواهد گشت که از آن آمده بود و دیگر در دام نخواهد بود، پس نفس از بند تن رهایی مییابد و در جهانی که متعلق به آن است باقی خواهد بود و این مطلب هم رمزی دیگر برای نشان دادن بقای نفس بعد از تباهی بدن است.

## نتیجه‌گیری

بررسی سه رساله تمثیلی - عرفانی ابن‌سینا نشان میدهد که در مجموع از میان مباحث انسان‌شناسی فلسفی، این موارد در قالب رمز و نماد در داستانهای مورد مطالعه نوشتار حاضر، نمود یافته است:

۱. حیات پیشین انسان و هبوط او از جایگاهی دیگر به این عالم: این امر در



رسالة الطير مورد یادکرد قرار گرفته است. رسالة الطير بنحو تمثیل گونه سفر نفس است از جهانی برتر به جهان ماده و گرفتارشدن آن در دام بدن و سپس کمال و تعالی یافتن نفس است و خلاصی از قفس دنیا و بازگشت به موطن اولیه یعنی عالم مجردات. این روایت با اندیشه افلاطونی پیرامون نفس نزدیکتر است تا به رأی خود ابن سینا در نفس شناسی فلسفی وی که مطابق آن انسان حادث است و حیاتش، با عالم ماده آغاز میشود و حیات پیشین با استدلال و برهان، مورد نفی و نقد قرار میگیرد. در دو رساله دیگر، اثری از اعتقاد به حیات پیشین بچشم نمیخورد و آنها از این حیث با موضع فلسفی ابن سینا هماهنگتر هستند.

### ۲. رابطه نفس و قوا با تکیه بر جنبه بازدارندگی قوای جسمانی در مسیر استکمال انسان:

متناسب با فضا حاکم بر رساله‌ها که به بیان مراحل سیر و سلوک و تعلیم و تربیت اخلاقی - معنوی میپردازند، شیخ‌الرئیس در هر سه رساله بر جنبه بازدارندگی و نقش منفی قوا تأکید میکند و بهمین سبب، قوا را در قالب موجودات زیان زننده و مودی نشان میدهد. روشن است که در آثار فلسفی، فقط در مباحث مربوط به عقل عملی به این جنبه اشاره میشود و در سایر مباحث، قضاوت ارزشی در مورد قوا انجام نمیشود بلکه تنها از دید وجودشناسی مورد بررسی قرار میگیرند.

### ۳. تکیه بر نقش برجسته و محوری عقل فعال در تعالی و سعادت و کمال معنوی بشر:

عقل فعال در این رساله‌ها در قالب پیر و راهنما یا رسول و ناجی جلوه‌گر میشود و مدار خردمندی و عامل استکمال در هر سه داستان است. در مباحث فلسفی نیز عقل فعال محور حیات دنیوی و عامل اصلی استکمال انسان است.

### ۴. نقش واجب‌الوجود: در این رساله‌ها نقش واجب‌الوجود در زندگی انسان بطور

اجمال در قالب نمادهایی چون ملک، برق جهنده و شخصیت والای حی بن یقظان مورد اشاره قرار میگیرد. این اشاره اجمالی و گذرا شاید به این دلیل است که در نظام علی و معلولی و در سلسله طولی علل موجهه، خداوند علة‌العلل و فاعل اعلاست و از اینرو از انسان دورتر است. اما عقل فعال سبب بیواسطه تدبیر عالم تحت‌القمر و موجودات مادی از جمله انسان بشمار میرود و بهمین دلیل، ارتباط انسان با او بیشتر و مستقیمتر و با واجب‌الوجود، دور از دسترس و باواسطه است.

### ۵. مفارقت نفس از بدن و مرگ: هر سه داستان بگونه‌ی خاتمه یافته که میتوان





آن را بر مفارقت نفس از بدن و مرگ مطابقت نمود. البته در هیچیک از آنها اشاره‌یی به حیات پس از مرگ و جهان پس از عالم ماده نشده است، در حالی که در مباحث فلسفی پیرامون انسان، بخشهای فراوانی به معاد و بقای نفس پس از مرگ بدن و مسائل مربوط به عالم آخرت اختصاص یافته است.

۶. **عوامل و موانع کمال:** در دو رساله *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر* با گذشتن از سرزمینها و آشنایی با آنها بنحوی به مسیر کمال و عوامل و موانع آن پرداخته شده است، اما در داستان سلامان و ابسال چنین مطلبی مشاهده نمیشود.

۷. **بقای نفس ناطقه و فنای بدن:** این مسئله در سلامان و ابسال به شکل باقی ماندن سلامان و نابودی ابسال و همسر، خدمتکار و آشپز سلامان متجلی شده است. در *رسالة الطیر* نیز با اشاره غیرمستقیم به امید رهایی پرنده از بند و در رساله *حی بن یقظان* با سخن گفتن در مورد رفتن به شهری غریب به آن پرداخته شده است. در تمامی آثار فلسفی ابن‌سینا، در مباحث مربوط به نفس و معاد، بقای نفس پس از فنای بدن و جاودانگی آن، امری قطعی و مسلّم و مبرهن علیه است.

۸. **غلبه گرایش انسان به جسم و بدن و دوری از کمالات نفس ناطقه (گرایش ابتدایی انسان به جسم و لذات جسمانی):** در *رسالة الطیر* و *حی بن یقظان* به این مسئله پرداخته شده است. این امر در *رسالة الطیر* در قالب انس پرنده با دام و در *حی بن یقظان* در قالب تفرج سالک با دوستان ظاهر میگردد و در هر دو داستان با زبان رمز، بطور پیوسته برحذر بودن از غلبه قوای نفس توصیه میگردد و جسم و قوای آن مانع کمال معرفی میشوند. اما در داستان سلامان و ابسال مسئله برعکس است؛ یعنی ابسال که نماد عقل نظری است در طی داستان با همسر سلامان که نماد قوای نفس است مقابله میکند و بهیچوجه به آن گرایش پیدا نمیکند. چنانکه در مطلب شماره دو نتیجه‌گیری روشن شد، این نوع نگاه به رابطه نفس و بدن، بسبب فضای حاکم بر داستانهای تمثیلی و بخاطر هدف خاص آنهاست، ازاینرو در مباحث فلسفی جز در بخش حکمت عملی، اثری از این نوع نگاه بچشم نمیخورد.

۱۰۱



جدول نموده‌های انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا در رساله‌های عرفانی - تمثیلی او:

عناوین فلسفی	سمبل آن در رساله الطیر	سمبل آن در حی بن یقظان	سمبل آن در سلامان و ابدال
۱	نفس ناطقه	پرنده	سالک
۲	قوای نفس	همراهان و دوستان	سالک
۳	بدن	آشپز و خدمتکار او	کشور
۴	عقل فعال	رسول ملک	حی بن یقظان
۵	خداوند	ملک	یقظان
۶	مرگ	رهایی از دام	واگذاری فرمان روابی کشور
۷	حدوث انسان (یا حدوث نفس)	گرفتاری در دام	-
۸	مسیر کمال معنوی	به سفر رفتن پرنده با دیگر پرندگان و گذشتن از سرزمینهای مختلف	آشنا شدن سالک با سرزمینهای مختلف توسط پیر دانا
۹	بقای نفس ناطقه و فنای بدن	باز شدن بند از پای پرنده و بازگشتن پرنده به زندگی پیش از اسارت در دام	به غریبی شدن سالک بدون یاران
۱۰	غلبه گرایش انسان به جسم و بدن و دوری از کمالات نفس ناطقه	خو گرفتن پرنده به بند	انس سالک با دوستان
۱۱	ممانعت جسم و قوای جسمانی از کمال قوه ناطقه	خو گرفتن پرنده به بند و فراموشی اصل زندگیش	گردن نهادن سالک به حرف دوستان

۱۰۲



سال چهارم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۲

## پی نوشتها:

۱. کربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۸۷.
۲. برای آگاهی بیشتر از اوضاع سیاسی حاکم بر جامعه در آن زمان؛ رک: استاد خامنه‌ای، سیدمحمد، «خاستگاه اسماعیلیه»؛ پورحسن، قاسم، «اسماعیلیه خاستگاه و انشعابات»، حکمت شیعی؛ باطنیه و اسماعیلیه، ص ۳۵ - ۱۱۷، ۱۳۹۰.
۳. استاد خامنه‌ای، سیدمحمد، «ابن سینا»، فصلنامه تاریخ فلسفه، ش ۲، ص ۱۱ - ۲۲.
۴. فروزان فر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ص ۳۳۶.
۵. غنیمی هلال، محمد، الادب المقارن، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.
۶. سجادی، ضیاءالدین، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۲۵.
۷. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ص ۱۰ و ۱۱.
۸. برای مشروح داستان، رک: سجادی، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۱۳۹.
۹. روشن، محمد، سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل شناسی، ص ۱۱۸.
۱۰. حی بن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۱۵۶.
۱۱. برن، ژان، افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، ص ۶۷ - ۶۹.
۱۲. ارسطو، رساله نفس، ترجمه افضل‌الدین کاشانی، مقدمه ملک الشعرا بهار، ص ۵.
۱۳. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، تحقیق جورج قنواتی و سعید زید، ج ۲، ص ۲۰۷؛ طبيعيات دانشنامه علائی، مقدمه و تصحیح محمد مشکوة، ص ۱۲۲.
۱۴. همو، رسائل، ترجمه ضیاءالدین ذری، ص ۲۵۳.
۱۵. همو، روانشناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.
۱۶. همو، رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخسیکتی، باهتمام محمدحسین اکبری، ص ۹.
۱۷. همانجا.
۱۸. همانجا.
۱۹. رساله الطیر، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۵۵.
۲۰. همانجا.
۲۱. ابن سینا، رساله الاضحویه، مقدمه و تصحیح و تعلیق حسین خدیوچم، ص ۳۳.
۲۲. همانجا.
۲۳. ابن سینا، راهنمای حکمت، مقدمه و شرح و ترجمه ضیاءالدین ذری، ص ۲۵.
۲۴. رثوفی مهر، محمد، ترجمه «قصیده عینیه ابن سینا» نشریه زبان و ادبیات حافظ، ص ۴۰ و ۴۱.
۲۵. رساله الاضحویه، ص ۳۱ - ۶۱.
۲۶. روانشناسی شفا، ص ۴۰؛ ابن سینا، احوال النفس، مقدمه و تحقیق احمد فؤادالاهوانی، ص ۵۷.
۲۷. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵؛ گمپرتس، تئودور، متفکران ۱۰۳ یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۹۵۸.
۲۸. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۵۰۸.
۲۹. رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخسیکتی، ص ۷ و ۸.
۳۰. همان، ص ۸.
۳۱. طوسی، خواجه نصیر، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۶۸.
۳۲. طبيعيات دانشنامه علائی، ۸۲ - ۹۷؛ روانشناسی شفا، ص ۳۶ - ۴۴.
۳۳. داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، ص ۳۰۳ و ۵۰۳؛ بدوی، التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو، مندرج در ارسطو عندالعرب، ص ۱۰۰.



۳۴. رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۷.
۳۵. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۲۵.
۳۶. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۳۷. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۳.
۳۸. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۳۹. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۵ و ۳۶.
۴۰. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۴۱. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۷ - ۴۰.
۴۲. ابن سینا، حی بن یقظان، ترجمه و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کربن، ص ۱۵.
۴۳. همانجا.
۴۴. همانجا.
۴۵. همان، ص ۱۹.
۴۶. همان، ص ۲۰.
۴۷. همان، ص ۶۰.
۴۸. همان، ص ۵۹ و ۶۰.
۴۹. شرح الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۶۸.
۵۰. همان، ص ۳۶۹.
۵۱. روانشناسی شفا، ص ۱۷۶.
۵۲. ابن سینا، التعليقات، ص ۳۲ و ۱۱۳.
۵۳. همو، الشفاء، الالهیات، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.
۵۴. ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۶.
۵۵. همان، ص ۱۳.
۵۶. همان، ص ۲۵.
۵۷. همان، ص ۲۲۲.
۵۸. ابن سینا، رسائل، ص ۱۷.
۵۹. الإشارات و التنبیها، ص ۱۴۰.
۶۰. رساله الاضحویه، ص ۸۱.
۶۱. رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۶۲. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۴۱.
۶۳. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۷.
۶۴. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۱۹ و ۲۰.
۶۵. همان، ص ۲۰ و ۲۱.
- ۱۰۴ ۶۶. حی بن یقظان، ص ۸۲.
۶۷. ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۳۵.
۶۸. حی بن یقظان، ص ۸۲ و ۸۳.
۶۹. ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۸۰ - ۸۲.
۷۰. الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۵۲ و ۲۵۳، ۳۶۷، ۳۶۸.
۷۱. روانشناسی شفا، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.
۷۲. حی بن یقظان، ص ۶ و ۷.
۷۳. سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل شناسی، ص ۱۱۶.



۷۴. ابن سینا، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۳۵.
۷۵. همان، ص ۸۸ و ۹۴.
۷۶. *الإشارات و التنبيهات*، ص ۱۰۲.
۷۷. این برهان که ابن سینا آن را برهان صدیقین و برترین برهان برای اثبات واجب‌الوجود بالذات میدانند در *الإشارات و التنبيهات*، نمط چهارم، ص ۱۰۲ آمده است.
۷۸. *الإشارات و التنبيهات*، ص ۱۰۲.
۷۹. *رسالة الطير*، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۱۱.
۸۰. همان، ص ۱۲.
۸۱. همانجا.
۸۲. *حی‌بن‌یقظان*، ص ۹ و ۱۰.
۸۳. «البرق اللامع من الغيم المظلم - هي الخطفة الإلهية.» (شرح *الإشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۶۸).
۸۴. *رسالة الطير*، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۱۲.
۸۵. شرح *الإشارات و التنبيهات*، ص ۳۶۸.
۸۶. همان، ص ۳۶۹.
۸۷. *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۲۵.
۸۸. *احوال النفس*، ص ۱۸۶؛ *الشفاء، الطبيعيات*، ص ۲۰۵.
۸۹. *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۱۶.

## منابع:

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *حی‌بن‌یقظان*، ترجمه و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۳۱.
۲. \_\_\_\_\_، *الإشارات و التنبيهات*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۴۷.
۳. \_\_\_\_\_، *روانشناسی شفا* (ترجمه)، بقلم اکبر دانا سرشت، بی‌جا، ۱۳۵۲.
۴. \_\_\_\_\_، *رسائل*، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.
۵. \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳.
۶. \_\_\_\_\_، *رسالة الاضحویه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات حسین خدیو جم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
۷. \_\_\_\_\_، *رسالة الطير (الف)*، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، باهتمام محمدحسین اکبری، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۸. \_\_\_\_\_، *رسالة الطير (ب)*، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، تهران، چاپ و نشر علامه طباطبایی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۹. \_\_\_\_\_، *احوال النفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها)*، مقدمه و تحقیق احمدفؤادالاهوانی، پاریس، انتشارات داربیبلیون، ۱۳۷۱.
۱۰. \_\_\_\_\_، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۱. \_\_\_\_\_، *الإشارات و التنبيهات*، ج ۲، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۲. \_\_\_\_\_، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۱۳. \_\_\_\_\_، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۴. \_\_\_\_\_، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۵. \_\_\_\_\_، *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، همدان، انتشارات دانشگاه



- بوعلی، ۱۳۸۳.
۱۶. \_\_\_\_\_، *الشفاء، الالهیات، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۱۷. \_\_\_\_\_، *الشفاء، الطبیعیات*، تحقیق جورج قنواتی و سعید زید، القاهره، المكتبة العربية، ۱۳۹۵ ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، *راهنمای حکمت (پنج رساله ابوعلی سینا) مقدمه، شرح و ترجمه ضیاءالدین دری*، تهران، انتشارات کتابخانه خیام، بی تا.
۱۹. ارسطو، *رساله نفس*، ترجمه افضل‌الدین کاشانی، مقدمه ملک‌الشعراى بهار، اصفهان، چاپخانه داد، ۱۳۳۳.
۲۰. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۲۱. بدوی، عبدالرحمن، *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو*، مندرج در *ارسطو عند العرب*، الکویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۷.
۲۲. برن، ژان، *افلاطون*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۳.
۲۳. پورحسن، قاسم، *حکمت شیعی؛ باطنیه و اسماعیلیه*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۴. خامنه‌ای، سیدمحمد، «ابن سینا»، فصلنامه *تاریخ فلسفه*، ش ۲، ص ۱۱-۲۲، ۱۳۸۹.
۲۵. داوودی، علی‌مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۲۶. روشن، محمد، *سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل‌شناسی*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
۲۷. رثوفی مهر، محمد، «ترجمه قصیده عینیه ابن‌سینا»، *نشریه زبان و ادبیات حافظ*، ش ۳۵، ص ۴۰ و ۴۱، ۱۳۸۵.
۲۸. سجادی، ضیاءالدین، *حی‌بن‌یقظان و سلامان و ابسال*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۳۰. غنیمی هلال، محمد، *الادب المقارن*، بیروت، دارالعودة، ۱۹۸۷ م.
۳۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، *شرح احوال و نقد و تحلیل شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۵۳.
۳۲. کرین، هانری، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
۳۳. گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۳۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی جا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.