

ابن سينا؛ حکمت مشائی در جهان بینی اشرافی (واکاوی تفسیر تمثیلی ابن سينا)

قاسم پورحسن^۱، محسن منصوری^۲

چکیده

تمثیلهای عرفانی و مکتوبات سینوی، با رویکرد اشرافی به تبیین معنویت میپردازند و به ما تعلیم میدهند که ادبیات بکار رفته در آنها صرفاً انتزاعی نیست. ایده پنهان در تمثیل عرفانی متعلق به ادراکات باطنی است، بنابرین ذهن را از سطح ادراک عقلی فراتر میبرد و به ساحت عالم جان و دنیای ماورای حس میکشاند و از این رهگذر میتوان دقیقی بر اندیشه‌های فلسفی او داشت تا برای رسیدن به مقصود فلسفی راهگشا باشد. در همه آنچه در معرفتشناسی فلسفی ابن سينا آمده است زمینه فرا روی از مباحث فلسفی محض و تبدیل معرفت به جریان عرفانی وجود دارد. آنچه از نوشه‌های ابن سينا بدست می‌آید این است که تصوف و نگرش اشرافی وی عین تفکر عقلی و نظری اوست. این نوشتار سعی دارد که تفسیر تمثیلی در آثار اشرافی ابن سينا را مورد بررسی قرار دهد و مبانی آن را واکاوی نماید تا از این رهگذر حکمت مشائی ابن سينا در

۱۰۵

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، ghascmepurhasan@gmail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآنی

تاریخ تأیید: ۹۱/۱۲/۱۵ تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۲



ابن سينا؛ حکمت مشائی در جهان بینی اشرافی

سال سوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، تفسیر، تمثیل، اشراف، عرفان

* * *

مقدمه

ابن‌سینا از بزرگترین دانشمندان ایران زمین در دوره‌های اسلامی می‌باشد که شرح حال زندگی او را به برکت نوشه خود وی و شاگردش او ابوعبيد جوزجانی در دست داریم. در اینجا قصد بررسی سرگذشت و زندگینامه این دانشمند را نداریم ولی آنچه مهم است، این است که ابن‌سینا با همه قدرت و احاطه‌اش به فلسفه و بیان اقوال و آراء فیلسوفان یونان، در دوره دوم زندگیش به حکمت اشراف توجه خاصی پیدا کرده و از این راه به عرفان و تصوف که یکی از ریشه‌های بنیادین این سخن از فلسفه است، متمایل شده است.

همچنانکه نصرالله تقوی در مقدمه خود بر کتاب اشارات و تنبیهات، شیخ را یک صوفی و صاحب مقام عرفانی میداند^(۱) و نیز برخی او را بزرگترین حکیم مشائی شمرده‌اند و نیز بیان داشته‌اند که ابن‌سینا در برخی از رسائل خود مانند تمثیلات عرفانی حی‌بن‌یقطان، رسالته الطیر و سلامان ابسار، مراتب طبیعت را بنحوی بیان کرده است که بر مشرب حکمای اشراف و عرفان بسیار نزدیک است و میتوان او را یکی از مأخذ افکار و عقاید اشراعیون برشمرد.^(۲) دانشمند مصری، ابوالعلاء عفیفی، نیز ابن‌سینا را بیشتر یک فیلسوف متمایل به تصوف میداند تا یک متصوف واقعی. لیکن او معتقد است که فلسفه ابن‌سینا فقط امتزاج افکار ارسطوی و نوافلسطونی نیست بلکه عناصر غنوصی و هرمی نیز در آن اثر عمیقی داشته است؛ چنانکه او رسالته حی‌بن‌یقطان را همان کتاب معروف پویماندرس هرمی دانسته لیکن به زبان و لباس عربی می‌باشد.^(۳)

ابن‌سینا در اوآخر عمر به یک تحول فکری و ترقی فلسفی دیگری غیر از اندیشه‌های ارسطوی توجه داشت که از نشانه‌های این تفکر، آثار اشرافی - عرفانی شیخ می‌باشد. از این رهگذر میتوان بیان کرد که او اصالتاً فردی متصوف و عارف نبوده است، چراکه موضوع سخن ابن‌سینا در تمثیلات عرفانی خود مراتب و قوای



نفس بوده و کمال انسانی در اتصال به عقل فعال است، از جمله اصول و مبانی حکمت است نه تصوف و نیز اینکه عقاید شیخ بترتیب عقول و نظم آفرینش با اعتقاد صوفیه که نسبت خداوند را به موجودات عرضی دانسته و وسایط عقول و افلاک را لازم نمی‌شمارند، موافقت ندارد.

ابن‌سینا در آثارش اصول عقاید فلسفه مشائی را منکر نمی‌شود بلکه آنها را به شکل دیگری تعبیر می‌کند. بدسان که عالم عقلایی ارسطوئیان بصورت معبدی درمی‌آید که در آن هر رمز و تمثیلی بطریقی واقعی و بیواسطه به آدمی مربوط می‌شود و در تعالی روحانی وی و وصول او به حقیقت وظیفه‌یی انجام میدهد.^(۴)

واقعیت آن است که شکل‌گیری تمثیلها نخست از اساطیر و داستانهای اساطیری آغاز شده و بتدریج توسعه یافته است و بیقین، اعتقاد به زبان رمزی اساطیر و درک معنی یا معانی باطنی ورای صورت ظاهر، در شکل‌گیری و گسترش تفسیرهای تمثیلی اساطیری مؤثر بوده است. از جمله موضوعات مورد توجه در تفسیر تمثیلی قصه‌ها و افسانه‌های است که بیانگر تجربیات روانی و اجتماعی مردم است. اما این افسانه‌ها در مرحله‌یی دیگر و پس از تفسیرهای گوناگون از سوی شاعران یا نویسنده‌گان برای بیان معانی و مقاصد مشخص بکار می‌روند. بنابرین ، آنجا که گوینده‌یی بقصد بیان مطلبی خاص و فکری معین، چنین اسطوره‌هایی نمادین را نقل می‌کند میتوان آنها را تمثیلی^۱ خواند. برای مثال، ابن‌سینا و شهاب‌الدین سهروردی و مولوی و دیگران برای بیان افکار دقیق و اندیشه‌های باریک خویش، قالب تمثیلی را برگزیده‌اند. قصه‌هایی نظیر «حی‌بن‌یقطان»، «سلامان و ابسال»، «قصه النحریه الغربیه» و بسیاری دیگر که محصول روی اوردن پیروان خرد و اصحاب عقل و حکمت به تمثیلند، از همین نمونه‌های است. ابن‌سینا در کنار آثار مهمی که در زمینه‌های مختلف علمی نگاشته است آثار دیگری در قالب داستان دارد که در این آثار به فلسفه و عرفان و معراج انسان پرداخته است. در برخی از این داستانها چون حی‌بن‌یقطان این مسئله کاملاً مشهود است.

۱۰۷

واکاوی و شناخت تمثیل در پیشینه فلسفی

تمثیل اصطلاحی منطقی است که یکی از راههای استدلال غیرمستقیم است.

1. allegory

ابن‌سینا؛ حکمت مشائی در جهان‌بینی اشرافی

سال سویه شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

تمثیل حجتی است که براساس آن حکمی را برای چیزی از راه مشابهت با چیز دیگر معلوم میکنند و نخستین بار ارسسطو این صورت از استدلال را مطرح کرد و آن را استدلال به امثال نامید. درواقع تمثیل یکی از سه طریق استدلال در منطق ارسسطوی است که در آن حکمی از امر جزئی به امر جزئی مشابه آن منتقل میشود. این نوع استدلال از دو طریق دیگر قیاس و استقراء، سنت است.^(۵) تمثیل یکی از اصطلاحات پرسابقه و گسترده در نقد ادبی و بلاغت میباشد.

در مباحث ادبی، این اصطلاح حوزه معنایی گسترده‌ی را دربرمیگیرد که از تشبیه، استدلال، ضربالمثل و اسلوب معادله گرفته تا حکایات اخلاقی، قصه‌های حیوانات و قصه‌های رمزی و نیز معادل روایت داستانی (الیگوری) در ادبیات غرب را شامل میشود. با توجه به پیشینه این موضوع میتوان گفت تمثیل از آغاز پیوند استواری با روایت داستانی داشته است، از اینرو بسیاری از محققان، تمثیل رمزی را با اسطوره درآمیخته‌اند و نخستین روایتهای اسطوره‌ی را تمثیل روایی عنوان کرده‌اند.^(۶) همچنین در یونان باستان، تمثیل کانون توجه اهل بلاغت بوده است و خطیب با ذکر شواهد تاریخی و اختراع مثال به استدلال دست میزند؛ همچنانکه در آثار ارسسطو این فن برای ذکر حقایق کاربرد فراوان داشته است.^(۷) از جمله موارد کاربرد تمثیل، حوزه ادبیات دینی برای تبلیغ آموزه‌های دینی و اخلاقی بوده است؛ همچنانکه در تورات بیان شده که حضرت سلیمان در نظام امثال شهرت داشته است.^(۸)

عبرانیان قدیم، امثال را محض تعلم و تخييف و اخبار و ممانعت قرار دادند^(۹) و البته در ادبیات عبری نمونه‌هایی از تمثیل رمزی نیز هست. از موارد بسیار پرکاربرد تمثیل، استفاده در بلاغت و بیان در متون اسلامی میباشد. قرآن‌کریم نیز آکنده از امثال حکیمانه‌یی است که برای پند و اندرز، انگیزش و ترغیب، بیان و اثبات معانی و ارائه تصویر مفاهیم از تمثیل بهره برده است. محمدالطاهر بن عاشور (۱۸۴۹ ه.ق) از قصص قرآن بعنوان تمثیل واقعی یاد کرده است.^(۱۰) اما در زبان فارسی نخستین بار شفیعی کدکنی در کتاب صور خیال بازگو کرد که «تمثیل را میتوان برای آنچه در بلاغت فرنگی الیگوری میخوانند بکار برد و آن بیشتر حوزه ادبیات روایتی است.»^(۱۱) از جمله ویژگیهای تمثیل داستانی، بیان مجازی حکایت و داستان است که معنای آن در صورت قصه نیست بلکه در لایه درونی آن نهفته است. تمثیل از جهت محتوا و ساختار آن به حوزه‌های اخلاق و اندیشه و سیاست تقسیم‌بندی میشود که



هریک نماینده محتوای مربوط به خود است؛ همچنانکه در حوزه اندیشه یک نوع آگاهی ذهنی را بدنیال دارد و صورت روایت عیناً با اندیشه اصلی مطابقت دارد. روایت داستانی به قصد ایضاح و تبیین و تفکر در قالب تمثیل، حالی از ابهام درمی‌آید. همان‌که درباره این نوع تمثیل میگوید: «تمثیل شکلی است همسطح آگاهی» یک عملکرد عقلانی است و ذهنیتهای انتزاعی را به تصویر میکشد؛ یعنی به آگاهی از قبل شناخته شده شکلی جاودانه و ماندنی میبخشد^(۱۲)، بسیاری از تمثیلهای فلسفی و مذهبی از این نوع هستند.

اما مراد از بیان این تعاریف، بیان حکایتی است که در آن غرض اصلی گوینده بطور واضح بیان شده و نوعی ابهام در آن هست که از آن به تمثیل رمزی عنوان میشود. درواقع عقیده یا موضوعی رازآلود در قالب یک حکایت ساختگی ارائه میشود. وقتی قرینه‌های راهنمای به محتوای قصه، در صورت آن موجود باشد، معنای قصه روش و زودفهم است، ولی گاهی قرینه‌ها حذف میشود. در چنین وضعی، قصه مبهم میگردد و ایده پنهان در تمثیل بسادگی به ذهن نمی‌آید. ازین‌رو صورت خیالی قصه بر درونمایه غالب میشود. در این تمثیلهای گوینده با عالمی رازآلود سر و کار دارد که ناگزیر برای بیان حقایق آن عالم متولّ به ساختن داستانی میشود که برای مردم عادی کاملاً نامفهوم است و آنها قادر به درک تجربه‌های خاص نیستند.^(۱۳)

ایده پنهان در تمثیل رمزی متعلق به ادراکات باطنی است، بنابرین ذهن را از سطح ادراک عقلی فراتر میبرد و به ساحت عالم جان و دنیای ماورای حس میکشاند. برخی از داستانها مشهور در ادبیات صوفیانه از این دستند، مانند داستان حی‌بن‌یقطان؛ نکته اساسی در این شکل ادبی آن است که بدون بکارگیری بیان عقلی به روح راه مییابد.

آنچه از تمثیل مراد است، حکایات یا داستانهایی است که در آنها غرض و مقصد اصلی گوینده واضح نباشد. این نوع از تمثیل را در زبان لاتین، الیگوری مینامند و در فارسی به تمثیل رمزی ترجمه میشود.^(۱۴) آثار عرفانی ابن‌سینا با آنکه از پرمغزترین حکایات عرفانی است ولی بسبب غلبه وجه فلسفی او، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. علاوه بر آنچه در نگاه اول در اغلب این داستانها متوجه میشویم، نشانه‌های عدم واقعیت در آنهاست و این خود اندیشه‌یی را به ذهن متبار میسازد که مقصود حقیقی از این داستانها چیست؟ حیرت همچنان افزایش مییابد و حتی خواننده و از همان آغاز داستان



هیچ توضیحی را در مورد تفسیر داستان دریافت نمیکند. این داستانها در سطح معنی حقیقت کلمات و در ارتباط با تجربه‌های عادی ما در جهان مادی و محسوس، مبهوم و بیمعنینند تا جایی که خود نویسنده آنقدر این واقعه روحانی را واقعی و حقیقی میداند که میگوید: «هر کس که بدین گفتم، اعتماد نکند نادان است».^(۱۵)

ابن سينا؛ جهانبینی اشراقی در نمادهای تمثیلی

درواقع آنچه ما نماد^۱ مینامیم، میتواند هر نماینده‌یی برای صورت معنی متن باشد. بدیگر سخن، در ارتباط میان نماد و تمثیل میتوان گفت که تمثیلها و شبا赫های جهان مادی و جهان مثالی، زیرینای قصه‌های همگی عارفان است، اما آنجا که این قصه‌ها به نماد میرسند با آنجاییکه در ساختار تمثیل ظهور مییابند، بطور کامل فرق دارند. بعارتی تفاوت عمدۀ در ذات مسئله است.

ممکن است در یک متن تمثیلی جای پای نماد نیز پیدا شود یا متن چنان از نمادها اشباع گردد که بکلی آن را از ردیف و صفت متون تمثیلی معنای «allegory» خارج کند و ببیانی میتوان دریافت که تمثیل اگرچه از رمز کاملاً متمایز است ولی عمیقاً به آن پیوسته است، همانگونه که معنای ظاهری و تحتاللفظی معنای تمثیلی است. توجه به انگیزه‌ها، اهداف و زمینه‌های استفاده از صفت تمثیل نشان میدهد که در پیدایش متون تمثیلی و حضور این مهارت آگاهی و خواست گوینده زبان عامل اصلی است و تأثیر بسزایی دارد و وقتی نماد به میدان می‌آید که معانی در متن مقصود باشد، قصه‌ها و معناها با خواست گوینده زبان شکل میگیرند و تمثیل را میسازند و آنچه در قلمرو ناخودآگاه اتفاق می‌افتد، نماد و قصص نمادین را میسازند.^(۱۶)

درست در همین رابطه است که یونگ میگوید: «یک تمثیل تفسیری است از یک مضمون خودآگاه در حالی که یک رمز بهترین بیان ممکن برای یک مضمون ناآگاه است که طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد چراکه هنوز شناخته نشده است». ۱۱. یا ویرت میگوید: «نقش اصلی رمز جستجو در ناشناخته‌ها و ارتباط با غیرقابل ارتباط است.»^(۱۷) درواقع چون عارف نمیتواند احساسات روحانی و درون خود را برای سایرین محسوس و مجسم سازد، با اشارات و اصطلاحات مربوط به دنیای محسوس میکوشد تا حد امکان آن مطلب را برای سایرین نمایان سازد.

1. symbol



پس معانی از آنجا که راه به آن سوی خودآگاه و تعقل و ذهنیت ارادی انسان میباشد، بیان و تعبیر از آنها زبان نمادین را به اجبار با خود همراه میسازد.^(۱۸) از همین رهگذر میتوان نتیجه گرفت که در نماد نمیتوان به یک موضوع خاص رسید و تفسیر و شرح قطعی از آن داشت، همچنانکه صاحبان اندیشه بیان کرده‌اند که در تفسیر تمثیلی، باید به حقیقتی حتمی و قطعی که مقصود اصلی و کتمان شده است بررسیم اما در داستان رمزی و نمادین تنها میتوان حقیقتی از حقایق احتمالی و مکتوم متن را جستجو کرد.^(۱۹) پس در یک اثر نمادین برخلاف اثر تمثیلی، معناهای متن در کنار هم و در عرض هم نیستند و باصطلاح دارای لایه‌هایی از معنا هستند و از اینجاست که متنهای مقدس بطنهای گوناگون دارند و رسوخ به این معانی با سیر صعودی مخاطب ارتباط دارد و بدین ترتیب کنکاش و تلاش در فهم یک اثر نمادین، سیر صعودی خواهد داشت و به اوج خواهد گرایید.

ابن‌سینا در کنار آثار مهمی که در زمینه‌های مختلف علمی نگاشته است، آثار دیگری در قالب داستان دارد که در آنها به فلسفه و عرفان و معراج انسان پرداخته است. در برخی از این داستانها چون حی‌بن‌یقطان این مسئله کاملاً مشهود است و حتی از طرف صاحب‌نظران غرب نیز مورد تأیید قرار گرفته است. غنیمی هلالی در اینباره مینویسد: بوعلی‌سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ ه.ق) نخستین کسی بود که داستان فلسفی را در پوشش عرفانی و صوفیانه و بشیوه‌یی رمزی و نمادین معروف به حی‌بن‌یقطان برشته تحریر درآورد.^(۲۰)

حی‌بن‌یقطان معراجنامه‌یی است که پیر، معراج و سفر خود را برای دیدار پادشاه بزرگ در قالب بیان آدرس و نشانه‌های راه برای سالک بنحوی بیان میکند که حتی سالک خود شاید بتنه‌ایی بتواند آن را طی کند؛ هر چند در پایان راه از او میخواهد تا در صورت تمايل به پیمودن و سلوک راه رسیدن به آن پادشاه بزرگ بدنبال او برود و با او همراه شود.^(۲۱)

۱۱۱

ابن‌سینا سه حکایت عرفانی به نامهای حی‌بن‌یقطان و رسالت‌الطیر و سلامان و /بسال نوشته است که درواقع سه بخش از یک حکایت است و از لحاظ مطالب و طرز بیان با آثار مشابه او متفاوت میباشد. از بیانات محققین برمرآید که وی داستان حی‌بن‌یقطان را در همان چهار ماهی که در قلعه‌یی نزدیکی همدان یعنی در فردجان زندانی بوده‌است نوشته و نیز رسالت‌الطیر از نوشه‌هایی او در ایام اسارت است. البته



ابن‌سینا، حکمت مشابه در جهان‌بینی اشرافی

با گرفتاریهای سیاسی و ماجراهای زندگی وی که مجال تأمل و تعمق و سلوک عرفانی برای او باقی نمیگذاشته است، نگاشتن این رسائل جای تأمل دارد؛ چنانکه هانری کربن این رسائل را از سلوک و تجربه عملی ابن سینا میداند.^(۲۲)

در این حکایتهای عرفانی، ابن سینا عالم را بعنوان قلمرو مملو از رمزها و تماثیل و نمادها نشان میدهد که سالک طریق معرفت باید از آن بگذرد و از محدودیتهای آن رهایی یابد. جهان بجای اینکه یک واقعیت عینی باشد در درون وجود عارف منعکس میگردد و عارف تمام شئون و مراتب گوناگون طبیعت را در آیینه وجود خود میبیند و مشاهده جهان بعنوان سایه عالم معنی و رمز و تمثیل حقایق معنوی کاملاً به وجود آور و وجود اشراق یافته عارف مرتبط است و برای هر کس این نظاره مقدور نیست. درواقع تمام وجود عارف بوسیله حقیقتی (نمادی) که به مشاهده آن نایل آمده است، دگرگون میشود و بعلت حضور این نور در وجود عارف، او میتواند به عالم علم راه پیدا کند و از حوادث آینده اطلاع یابد و اشیاء را بصورت تمثیلات عالم بالا ببیند و نه حجابهایی که حقایق عالم ملکوتی را از ایشان مستور میدارد.

داستان حی بن یقطان از اینجا شروع میشود که هبوط صورت گرفته و اکنون راهی مبدأ اولیه است و نفس انسانی در جستجوی دانش و حقیقت چیزها به سیر و سیاحت و فحث میپردازد و در این هنگام به پیری برخورد میکند که این جهانی نبوده و گذشت روزگار بر او تأثیری نداشته است. ولی در داستان سلامان و ابسال مراد از سلامان، نفس ناطقه است و ابسال مثل و نmad عقل نظری است که ترقی میکند و به مرتبه عقل مستفاد میرسد و این همان درجه او در عرفان است، هرگاه که به کمال خود ارتقا پیدا کند. درواقع حی بن یقطان راهنمای نفوس ناطقه انسانی است، بطوری که عقل فعال آفرین عقل فلکی و هموست که در عقل آدمی تأثیر میگذارد.^(۲۳)

از همینجاست که برخی عقل فعل را همان جبرائیل میدانند و دلیل این تلقی را عنوان «رسول کریم» در آیه نوزده سوره تکویر میدانند که فرمود: «آله لقول رسول کریم». این همان نوشته الهی است که به زبان اهل شریعت «جبرئیل» و به زبان فلاسفه «عقل فعل» خوانده میشود.^(۲۴)

ابن سینا به وظیفه فرشتگان همچون راهنمایان بشری و نیروهای گرداننده جهان، فراوان تکیه کرده است. فرشته‌شناسی از اصول فلسفه مشرقی اوست، چنانکه در فلسفه اشراقیان نیز فرشته متناظر با عقول و نفوس است و عقل آدمی در جستجوی



تعالی روح خود توسط فرشته اشراق است، بدانصورت که فرشته راهنمای خصوصی او برای طی طریق میگردد و از اینجهت این فرشته، نماد عقل نامیده میشود که بر همه دانستنیها بصورت بالفعل آگاهی دارد و بدین خاطر او پیر و مرشد گشته است تا استعدادهای بالقوه نفوس آدمها را بالفعل خارج کند^(۲۵) و در این سیر، رهایی واقعی از عالم ماده جنبه ظلمت طبیعت مبدل به نور میشود و آنچه تاکنون حجابی بود که عوالم بالاتر را از نظر انسان متصور میساخت، تبدیل به رمز تمثیل حقایق ملکوتی میگردد و انسان را در سیر معنوی خود یاری میکند، پس جهان‌شناسی در سیر تکامل سالک اهمیت میابد چون بوسیله آن او میتواند وضع خود را در عالم درک کند و جهت خود را بیابد تا از منازل و مراحل جهان بگذرد.

از نظر ابن‌سینا آنچه نفس ناطقه انسانی را به این دنیا و عالم صغیر واپس‌ته میکند قوای مختلف نفس است که در اجسام موجود است و از این قواست که افعال پدید می‌آید و راه گذر از موانع در رسائل شیخ کاملاً مشهود است. با این اوصاف، انتساب رویکرد دینی و اشرافی به جریان مشائی و نیز مشخص ابن‌سینا درست بنظر نمیرسد. درواقع میتوان بیان کرد هستی‌شناسی و شناخت او بر پایه رویکرد دینی و اشرافی اوست و تأملات وی از لحاظ ماهیت و محتوا با تفکرات ارسطوی تفاوت بنیادی دارد. با توجه به ذهنیت غالب درباره فلاسفه مشاء و در رأس آن ابن‌سینا که بر بیگانگی حکمت مشاء با اشراق و کشف و شهود استوار است، طرح این رویکرد ناموزون جلوه میکند و نتایج این مورد و استفاده از مکتب اشراق در فلسفه مشائی، فلسفه را به فلسفه پویا و راهگشا تبدیل میکند و باعث میشود که انسان از اسارت درونی و قید و بندهای اندیشه‌هایش برهاند و او را به عوالم بیکران هدایت کند.

کربن در پیروی از ترجمه و بیان بررسیهای عرفانی و تمثیلی، بیش از پیش به شارحان حی‌بن‌یقطان خرد میگیرد و میگوید که ایشان یک نقص مشترک دارند و آن اینکه میکوشند نمادهای (سمبلهای) ابن‌سینا را بیاری یک کد، کشف رمز کنند و بنحو ادراکی کاملاً مختلف که داده‌های خیالی یا حسی را درمیابند و آنها را بصورت نمادها تعییر شکل میدهد، توجه ندارند. بجای اینکه داستان را بصورت تغییر شکل یا استحاله اندیشه‌یی در نظر گیرند، آن را باصطلاح به عقب برمیگردانند و ادراکهای سمبولی را در شواهد و قضایای طبیعی بازمیگردانند. در حالی که میکوشند نمادها (سمبلهای) را به شواهد عقلانی دوباره دگر شکل کنند با این کار آنها را به استعاره

در اينجا باید يادآور شد که كریم میان نماد (سمبل) و استعاره تمثیلی (اليگوري) فرق مینهند. وی معتقد است که فرق بنیادینی میان تمثیل و نماد وجود دارد و تفاوت در این است که اولی یک عمل عقلانی است که در گذرگاهی، يک پنهان نوین از هستی را دربردارد، نه در گذرگاهی به يک پر ژرفای نوین آگاهی؛ تجسمی است در همان سطح از آگاهی از آنچه میتواند قبلاً بنحو دیگری شناخته شده باشد. اما نماد (سمبل) از پنهانه دیگر آگاهی خبر میدهد غیر از بداهت عقلی؛ این رمز یک راز است نه تنها وسیله برای گفتن چیزی که بنحو دیگری نمیتواند فهمیده شود، هرگز يکبار برای همیشه توضیح داده شده نیست بلکه همواره باید آن را از نو رمزگشایی کرد.^(۲۷) از این رهگذر میتوان دقیقی بر اندیشه‌های فلسفی او داشت تا برای رسیدن به مقصود راهگشا باشد. نکته مهم در اندیشه حکمی ابن سینا، پیروی او از اصول حقیقی اسلامی است از اینرو به تعالیم و آموزه‌های وحیانی توجهی نیرومند دارد. وی همواره تلاش میکرد تا نظریات فلسفی خود را با تعالیم ناب دینی سازگار کند.^(۲۸)

تفسیر تمثیلی ابن سینا و حکمت مشائی

ابن سینا علاوه بر کتابهایی که با موضوعات مختلف تألیف کرده است، آثار دینی و قرآنی و تفسیری هم دارد و هرگاه به مسئله‌یی مشکل برخورد میکرد که از حل آن عاجز میگشت، در مسجد جامع حاضر میشد و با نماز و تقرب درخواست حل مشکلش را میکرد.^(۲۹) درواقع بیان دیگر، چیزی که باعث شد فلسفه ابن سینا در جهان شرق و غرب از شهرت و نفوذ برخوردار شود، سعی فراوان وفق دادن افکار فلسفی با تعالیم قرآن بوده است.^(۳۰) همین امر موجب شد افکار فلسفی ابن سینا بر اندیشه کلی تأثیر مسلمانان گذارد و از او بعنوان پایه‌گذار مکتب فلسفی خاصی یاد کنند.

۱۱۴

گسترش اندیشه فلسفی ابن سینا و تأثیرپذیریهای گسترده در جهان شرق و غرب، بدليل همان بنیانهای استوار حکمی و اقتباسهای دینی و نیز گرایش‌های اشرافی در مسائل فلسفی بوده است. برخی در این نوع گرایشات اشرافی او را بهرمند از منابع غیریونانی میدانند و میگویند که وی از آنها مذهب فلسفی خاصی پدید آورد که باید آن را فلسفه اشراف نامید.^(۳۱) لازم به يادآوری است که ابن سینا برغم تصريحات سهپوردي،



سال سوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

مبانی حکمت اشراق را در اثر ببديل خود یعنی الحکمة المشرقيه فراهم ساخته که متأسفانه امروزه تنها مقدمه آن با عنوان منطق المشرقيين در اختیار ماست.

یکی از ویژگيهای اصلی تمثیل، قصد و هدف تعلیمی آن است، مانند همه داستانهای عرفانی. پس هدف تعلیم است اما موضوع تعلیم فرق میکند؛ گاهی اخلاق، گاهی سیاست، گاهی عرفان و گاهی دین و حتی فلسفه و قصه‌های تمثیلی نیز بنابر هدف شکل و ساختار خاصی میباشد و از ابزار و عناصر و آدمها و صحنه‌های ویژه‌ی برخوردار میشوند و نامهای مربوط به موضوع را میگیرند. درواقع همین «قصد تعلیم» است که در راستای کمال و تحقق آموختن، تفسیر قصه‌های تمثیلی را بدنبال میآورد. گاهی نویسنده از تفسیر و شرح تمثیل خودداری میکند و چه بسا به عدم کلیدهای گشایش فهم را نیز پنهان کرده است و زحمت فهم متن را بر عهده خواننده میگذارد. اما اگر اندکی دقیقتر به مسئله نگاه کنیم و در مورد قصه‌های تمثیلی با تأثی و تأمل قدم برداریم، متوجه خواهیم شد که مسئله در باره قصه اهل دل و آنان که بنوعی عارفان فیلسوف و فیلسوفان عارفند، فرق میکند و اینجاست که به مرز حساس قصه‌های تمثیلی و قصه‌های نمادین خواهیم رسید. بنظر کربن، شرق همان سپیدهای انواری است که بر نفس، آن را بسوی خویش میکشند، پدید میآید که در این سپیده‌ها نوع شناخت مشرقی است، زیرا شرق هرگونه شناختی است، ازاینرو وصف مشرقی اول از همه فقط بدليل مبدأ متعالیش یا بعارت بهتر بدليل آنکه مشرق همان مبدأ متعالی است، شکل گرفته و توجیه شده است.^(۳۲)

بر این اساس، مشرق یا اشراق رمزی برای تابش نور و مبدأ متعالی معرفت است که هم حکیمان ساکن در مشرق جغرافیایی و هم حکماء ساکن در غرب میتوانند به یک اندازه از آن بهره بگیرند. بهمین دليل کردن معتقد است که اشراقیان و مشرقیان در اقصی نقاط عالم و در تمامی کشورها پراکنده و پنهان هستند.^(۳۳) رساله‌های عرفانی ابن‌سینا همچون حی‌بن‌یقطان نظریه اخیر را تأیید کرده و نشان میدهند که از مشرق، معنای جغرافیایی آن مد نظر نبوده است. پس میتوان گفت در شناخت ابن‌سینا، مشرق رمزی برای تابش نور است و مبدأ متعالی معرفت محسوب میگردد.

در تفرج ابن‌سینا در رساله مذکور او با پیری روشن‌ضمیر بنام حی‌بن‌یقطان آشنا میشود که همچون راست‌قامتان و باشکوهان دو راه بر او میگشاید که یکی غرب و شر و ظلمت و دیگری مشرق و نورانیت است. عارف شیداصفت، اساسیترین پرسش

را مطرح میکند که راه کدام است؟ او به فرشته راهنما میگوید راه را به من نشان بده؛ همه راز طلب در این پاسخ چند کلمه‌یی نهفته است. «و هر بار که نشاط سیاحت کردن کنی، به نشاط تمام و به جد، من با تو همراهی کنم و تو از ایشان ببری». ^(۳۴) با این جمله پیر آمادگی خود را برای هدایت اعلام میکند و ابن‌سینا مشرق را برمیگزیند. ^(۳۵)

در رساله دیگر که الطیر نام دارد، با زبان عرفان و سمبليک، نفوس آدمی را به مرغانی تشبیه کرده است که صیادان آنها را به دام انداخته‌اند و در این میان تلاش مرغان برای رهایی بیشتر است. نکته اساسی در این تمثیل طنزآمیز است که مرغان به مرتبه‌یی از احساس و آگاهی دست می‌یابند که دیگر اسارت برایشان قابل تحمل نیست، ازاینو پرنده در بند بال و گردن را رها میکند و درب را باز میکند ولی همچنان پایش گرفتار است. بهمین علت همگی پرندگان فکر چاره میکنند و تصمیم میگیرند که شکایت خود را نزد پادشاه بیارند و از او بخواهند پای آنها را از بند رها کند و در این سیر پر پیج و خم مراحل گوناگون را طی میکنند. ^(۳۶)

قصه سلامان و ابسال هم در اشارت بشکل رمز و بدون تفصیل بیان شده است، بگونه‌یی که برخی حل آن را خارج از توان دانسته‌اند و معرفت به غیب شمرده‌اند. ^(۳۷) سلامان و ابسال دو برادر صمیمی‌ند که سلامان برادر بزرگتر و ابسال برادر کوچکتر و عاقل و شجاع و زیباست. زن سلامان به ابسال دل می‌بیند و لی ابسال اعراض میکند. ^(۳۸) در این داستان سلامان، نفس ناطقه و ابسال عقل و زن سلامان، قوای بدنی شهوت و غضب است. ^(۳۹) همچنانکه ملاحظه می‌شود نمایش عرفانی و رموز خاصی در این داستان نهفته است. تمثیلهای عرفانی و مکتوبات سینوی، با رویکرد اشرافی به تبیین معنویت می‌پردازند و به ما تعلیم میدهند که ادبیات بکار رفته در آنها صرفاً انتزاعی نیست. همان‌که کربن معتقد است بر درک هستی‌شناسی عرفانی باید به افق معنوی و تجربه شخصی ابن‌سینا تقریب جست و از نفس خویش مراقبت نمود. ^(۴۰)

بنابرین، میتوان گفت ابن‌سینا دارای تجربه باطنی و ذوق عرفانی بوده است که براساس آن شناخت فلسفی تازه‌یی را در لایه‌های معنویت طراحی کرده است، چراکه بنابر مکتوبات سینوی بدست رسیده میتوان نتیجه گرفت که ابن‌سینا خود از عرفای صاحب سیر و سلوک و ذوق معنوی بوده است. بهرحال آنچه از نوشته‌های ابن‌سینا بدست می‌آید، این است که تصوف و نگرش اشرافی وی عین تفکر عقلی و نظری اوست؛



چنانکه در نمط چهارم‌الاشارات درباره صفات ثبوتی و سلبی حق تعالی مینویسد:

الأول ال ندّه و لا ضدّه و لا جنس له و لا فصل و لا فلاحدّه و لا اشاره اليه
الآبصريج العرفان العقلی.^(۴۱)

حسن‌زاده آملی در مورد عرفان عقلی مینویسد: صریح عرفان عقلی، عقل مجرّدی است که با شهود و بنحو حضوری حقایق را ببیند.^(۴۲) بنابرین، گرایش اشرافی و عرفان ابن‌سینا، عرفان عقلی است. گویا وی با تسلط عمیقی که بر تجربه‌های باطنی و نیز بر تفکر عقلی و نظری داشته است، توانسته استدلال و اشراف را باهم درآمیزد و مقامات عرفان را با مراحل تحول و تفکر فیلسوفان تبیین کند.

درواقع بیان هر تفسیری باید متکی بر شرح معانی الفاظ و روابط معانی آن متن باشد. از همین رهگذر جریانهای موافق و مخالف و نیز گروههای متفاوتی در نگرش معانی و کلمات و تفسیر متن ایجاد شدند. از جمله این برخوردها برخورد با متن قرآن بوده است؛ برخی همچون کلامیان بویژه معتزله، کلام را به مراتبی برمیگردانند که مخالف عقل نباشد و برخی همچون عرقا و صوفیان میکوشیدند این آیات را مطابق اندیشه خود تفسیر کنند. البته تصوف بیشتر به بخش‌های علمی می‌اندیشید و از آیات قرآن آنdestه از مطالب را که به اینجهت رهنمود میداد، انتخاب میکرد، در حالی که عرفا به توصیفهای نظری درباره جهان هستی و مرکزیت آن یعنی اندیشه وحدت وجود توجه دارند.

در این میان گروهی دیگر با توسعه در معانی در عالم اسلام نامبرده شده‌اند که طرفداران حکمت مشاء و اشراف هستند. نخستین نماینده این جریان ابن‌سیناست که در چند رساله تفسیری خود از چند سوره قرآن این وسعه‌گرایی را نشان داده است. ابن‌سینا در تفسیر سور اعلی، توحید، فلق و ناس، روش فلسفی خود را آشکار ساخته و نشان داده است که تنها در معانی ظاهری این الفاظ بستنده نمیکند و بنظر خداوند به حقایق ورای آنچه مردم از ظاهر این الفاظ میفهمد قصد کرده است و معانی را جز خواص درک نمیکنند.

او در این زمینه میگوید: «بر پیامبر شرط است که کلامش رمز و الفاظش اشاره باشد» چنانکه افلاطون در کتاب نوامیس مینویسد: کسی که از معانی رمزی پیامبران آگاه نباشد به ملوک الهی نرسیده است.^(۴۳) ابن‌سینا گاهی در تفسیر آیات از



روش تبیین معارف قرآنی در قالب بیان تمثیلی در ضمن ذکر داستانهایی چون حی بن یقطان و الطیر استفاده کرده و تبیین این معارف را به زبان دیگر بمیان کشیده است و بهمین دلیل این معارف همراه با ذکر اصطلاحاتی فلسفی انجام گرفته است و در چارچوب براهین مخصوص به خود عرضه شده است.

زبان برای بیان معناهای بیشتر ناگزیر از داشتن مهارت‌هایی است؛ هرچه بیش از توانهای ذاتی خود سود می‌برد، بیشتر به پیچیدگی می‌گراید و از مخاطبان خود، تأمل و دقت افزونتری می‌طلبد. یکی از استعدادهای مزبور سودجویی از تمثیل می‌باشد. درباره تمثیل محققان گفته‌اند: آن هم از جمله استعارات است الا آنکه این نوع، استعاراتی است بطريق مثال یعنی چون شاعر خواهد که به معنی اشارتی کند لفظی چند که دلالت بر معنی دیگر کند بیاورد و آن مثال مقصود سازد و از معنی خویش بدان مثال عبارت کند. این صنعت خوشنده از استعارات مجرد باشد.^(۴۴) در تعریض دیگر، تمثیل مرادف الگوری بیان شده و چنین است که تمثیل همان ارائه دادن یک موضوع تحت صورت ظاهر موضوع دیگر می‌باشد.^(۴۵) بعباراتی ارائه دادن معقولات در پوشش محسوسات، بیان یک عقیده، فکر و موضوعی در لباس و شکل و هیئت یک حکایت ساختگی با ماجراها و شخصیتها و عملهای واقعی و دنیایی. این خواننده است که باید با قیاس و کشف شباهتها هدف را بدست آورد.

هرمنوتیک؛ تأویل در مبانی تفسیر تمثیلی

در دانش تأویل بر مناسبت میان نشانه‌شناسی یا بتعییر برخی رمزشناسی و نظریه تأویل یا هرمنوتیک تأکید می‌شود. چنانچه نوشتاری معانی متفاوت داشته باشد یا تأویل متفاوت از آن بدست آید، در آنصورت معانی نوشتاری بیتردید بیش از معنا و دلالت نشانه سازنده آن خواهد بود.

این نظریه که معنای خواندن یا تأویل بیش از نوشتار و نشانه است، مؤبد این باور می‌باشد که تأویل نشانه، معنای تازه می‌آفریند.^(۴۶) برخی پژوهشگران معتقدند که رمزشناسی در تاریخ اندیشه دو معنای مختلف داشته است: معنای نخست آن در اندیشه و تجربه‌های دینی است که در مفهوم حقایق متعالی بکار می‌رود و معنای دوم، در نظامهای اندیشه علمی، فلسفی و منطقی است. اما برخی تلاش دارند که رمزشناسی را بخش مهم نشانه‌شناسی بدانند.^(۴۷) نکته قابل کاوش آن است که در

۱۱۸



سال سوچه شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

منظر متفکرین هر دو حوزهٔ غرب و اسلامی زبان‌شناسی و رمز و بعبارتی زبانی که بیشتر در دانش رمزشناسی و امروزه در نظریه نشانه‌شناسی مورد توجه است، سبب افزایش پویایی واژگان و معنا شده و این ویژگی جوهري، قابلیت بيان وجهه بسیار در ادوار اندیشه‌یی متفاوت می‌باشد.^(۴۸)

حقیقت آن است که عمدۀ فیلسوفان و عارفان و حکیمان اسلامی قائل به نظریه رمزند و اکثر فیلسوفان غرب باور به دانش نشانه دارند و کاویدن همسویی این دو حوزه چندان مشکل نبوده و میتواند زمینه بحثهای بسیاری از جمله همانندی هرمنوتیک مسیحی و هرمنوتیک قرآنی را که هانری کربن بر آن ابرام دارد فراهم نماید.

هانری کربن ضمن اشاره به داستانهای رمزی بوعالی‌سینا و سهروردی در باب حکایات مثالی یا رمزی سهروردی می‌گوید که معنا و عمل رمزی که برای تعليمات روحانی از طرف سهروردی پرداخته شده است، باید در چشم‌انداز عالم وسیط مورد نظر قرار بگیرد و در حقیقت این نمایش در عالم‌مثال وقوع یافته و به قلم درآمده است.^(۴۹) رسالته الطیر یکی از داستانهای رمزی و شگرف بوعالی‌سیناست. شرح حال مرغی است که با مرغان دیگر گرفتار دام صیادی می‌شود و سپس بكمک مرغان دیگری آزاد شده و همراه آنها پس از عبور از کوهها که موانع و ریاضتهای سیر و سلوک است، به درگاه و ملک خرد دست می‌یابند. در فلسفه این داستان بگونه‌یی افلاک‌شناسی رمزگشایی می‌شود، اما در فلسفه سیاست و بعبارت دقیق‌تر فلسفه مدنی این رمزها بگونه‌یی سیاسی و آرمان شهری گشوده خواهند شد. شهر فرشتگان شهری است که حضرت‌الملوک آنجاست و کاملاً رویکردی سیاسی به نظریه مدنی مدینه فاضله یا بقول سهروردی ناکجا‌آباد دارد. برخی معتقدند این‌سینا اولین کسی است که تعالی و صیرورت نفس و نیز جامعه را در رمز و نشانه پرواز مرغ و عبور از کوهها بیان کرده است.^(۵۰) پل ریکور در تبیین اهمیت چند سویه معنایی و پیوند آن با ابهام و در نهایت نماد و بالآخره بمناسبت نماد با نظریه هرمنوتیک یا علم تأویل می‌گوید: «زبان کامل آن است که ما در آن با چند معنا روبرو باشیم و معنای دوم بنوعی در معنای اول مندرج باشد».^(۵۱)

با توجه به آنچه ذکر شد، اهمیت نماد و معنایهای ماورای آن مشخص می‌شود. میرچا الیاده متفکر تاریخ ادیان بر این عقیده است که نماد مأموریت رفتن به ماورای محدودیتهای این جهانی و نیز رسالت کامل کردن انسان در سیاحتهای با طیف



ابن‌سینا، حکمت مشائی در جهان‌بینی اشرافی

سال سویم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

گسترده‌تر بر عهده دارد، ازینرو نماد میتواند یک کل باشد که درون یک جزء پرمعنا ظاهر میشود.^(۵۲) پل ریکور شاید با توجه به وسعت تلاشش در حوزه نماد و نمادگرایی تعریف کاملتری از نماد ارائه داده است. وی در کتاب سمبولیسم شر^۱ مینویسد: «نماد عبارت است از هرگونه ساختار دلالت که در آن معنای اولیه و آشکار بهمراه خود، معنای دیگری را نیز پیش می‌آورد و این معنای غیرصریح و پنهان دوم همان نماد است که هرمنوتیک رسالت گشودن معنای نهفته آن را دارد. ریکور اعتقاد دارد که نمادها مبهمند و همین مسئله تأویل و دانش هرمنوتیک را ضرورت میبخشد.

علاوه نماد از آنجاییکه دو یا چند معنا دارد ازینرو ذاتاً نیازمند تأویل میشود.^(۵۴) رهیافت ابن‌سینا در نمط سوم الاشارات و التنبيهات در تأویل آیه نور نیز مبتنی بر همین موضوع است. باید توجه داشت که در اندیشه تأویل اسلامی، رمز و مثال برای تأویل داستانهای دینی و متون مقدس مورد استفاده میباشد و برای کشف و آشکارگی سویه پنهان و نهفته الفاظ کاربرد دارد.

کربن فیلسوفان و عرفا را از آغازگران تفسیر روحانی یا دانش هرمنوتیک در اندیشه اسلامی میداند. آثار آنان در تأویل حقیقت سوره یا حتی آیه‌یی خاص را مجموعه پراهمیتی در این قلمرو میشمارد؛ همچون ابن‌سینا که تفسیرهایی بر برخی آیات نوشته است. او برای نمونه، آغاز تفسیر ابن‌سینا بر سوره فلق را می‌آورد که چنین نوشته است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» بگو ای محمد پناه میبرم به پروردگار که شکافنده ظلمت سرای عدم است و به نور وجود و همان خالق، عبارت از مبدأ اول است. کربن پس از نقل این تأویل شیخ می‌افزاید که این چند جمله کافی است تا نشان دهد چگونه و چرا تفسیر معنوی قرآن باید در شمار تاریخ منابع تأمل فلسفی در اسلام باشد.^(۵۵)

تفسیر بمعنای دقیق کلمه، توضیح نص متن است و محور آن علوم دینی است. ۱۲۰
اما تأویل دانشی است که محور آن بجهتی معنوی و الهی است و آن مرتبه فیلسوفی است که تعالی یافته باشد و سرانجام تفہیم دانشی است که محور آن نفس فهمیدن از طریق خداوند و الهامی است که خدا فاعل، موضوع، مبدأ و غایت آن است؛ این عالیترین مرتبه فلسفه است. کربن نتیجه میگیرد که علم تفسیر، فلسفه را شامل

1. *The Symbolisms of Evil*



شده و بیشتر فقهاء بدان میپردازند. دانش تأویل علم و رای حجاب است که فیلسوفان و عرفا بدان پرداخته‌اند، اما دانش تفہیم حکمت اشراق یا مشرقیه یعنی حکمت سهروردی و ملاصدرای شیرازی.^(۵۶)

علاوه بر آنچه گفته شد، هر تلاشی در دریافت و فهم متن - خواه متون دینی و خواه غیردینی - استوار بر پرسشی است که در دانش هرمنوتیک آن را پیشاادرارک و گاهی با تسامح پیشافرض نام مینهمند. عدم واکاوی در بن‌پاره‌های این مفهوم، مفسر و خوانشگر را از مقاصد گوهری تفسیر دور خواهد ساخت. علامه طباطبائی در مقدمه *المیزان* در بررسی و نقد فهمها و تفسیرهای متن دینی و آیات و حیانی، اشکال بنیادین رهیافتهای تفسیری را عدم فهم حقیقت پیشافهمها و چیرگی آن برفرایند نفس تأویل برمیشمارد.^(۵۷)

گادamer از اندیشمندان مطرح در حوزه غرب که واضح نظریه دیالوگ مفسر با متن در دانش هرمنوتیک است، معتقد است که مهمترین مستله در پیشافهم، بررسی موضوع متن و زمینه است و درواقع موضوع بحث در یک دیالوگ (فرایند تأویل متن)، متن است. وی بر این باور است که دیالوگ توسط نوعی پیشافهم نه فقط انتظارات و توقعات آنها از دیدگاههای یکدیگر را دربرمیگیرد، بلکه فهم و توجه به موضوع گفتار را نیز شامل میشود.^(۵۸) در همین رابطه و بیان پیشافهمهای متون سینوی باید گفت که پیشاادراکهای متکلمان، فلاسفه، طبیعیون و متصوفه در تفسیر آیات و متون بسیار مؤثر بوده است. مهمترین این پیشاادراکات همان آموزه‌های باطن‌گرایی متن است.

این پیشافهم که امروزه به دانش عرفان و عرفا مربوط میشود، ریشه‌های دیرینه‌یی در هرمنوتیک مسیحی که دانش تأویل زبانی میباشد، دارد. در فهم عرفا، نظریه ظاهر و باطن قرآن یکی از پیشافهمهای محوری در تأویل متون قدسی است. در این رویکرد، فهم باطنی و یافتن یا کشف درون آیات، مهمترین هدف تأویل شمرده میشود.

کریم تصریح دارد که رهیافتهای تأویلی در حوزه اسلامی نیرومندتر از سایر رویکردهای تأویلی است. او در کتاب *اسلام/ایرانی* مینویسد که «پیشافهم گوهری نزد بسیاری از اندیشمندان اسلامی رمزی بودن آیات و چندمعنایی و تفہیم باطنی است». سبب اصلی آن این باور است که تمامی حکایتهایی که در این جهان

میگذرند، تقلید و تکرار حوادثی است که در جان یعنی سماوات رخ میدهند.^(۵۹)
بیتردید بوعلیسینا با استوار کردن تأویلات خود بر این پیشافرض و فهم بود که در
جستجوی نمودار باطن آیات و مفاهیم گوهری آن برآمد.

معرفت‌شناسی تمثیل سینوی

مثل و مثال را نیز میتوان از جمله معنیهای رمز شمرد، همچنانکه اسماعیلیه
برای هر چیز قائل بظاهر و باطنی بودند، قرآن کریم را نیز دارای ظاهر و باطن
میدانستند. ظاهر قرآن یعنی آنچه از معنی حقیقی کلمات و عبارات دریافته میشود،
اما باطن معنی مکتوم و مخفی است.^(۶۰)

مثل یا مثال به این معنی که در آثار اسماعیلیه آمده است، با تمثیل و آنچه به
آن مثل یا ضربالمثل میگوییم فرق دارد و با معنی رمز ارتباط دارد. آیه نور از سوره
نور از جمله آیاتی است که پیوسته مورد تأویل قرار گرفته است. تأویل این آیه
بخصوص با بیان معنی رمزی کلمات مشکاة، مصباح، زجاجه، شجر و زیت که در آغاز
آیه آمده و اساس کلام را تشکیل میدهد، همراه است. ابن‌سینا مشکاة را عقل
هیولانی، «شجره زیتونه را به حالت نفس در استدرانک معانی به فکرت و اندیشه
تعابیر نموده و نیز زیت را استدرانک نفس به قوت حدس دانسته و از قوت قدسیه
نفس - یکاد زیتها یقضی - را تعابیر نموده است و از نور و علی نور آن حالت را
خواسته است که نفس از روی کمال خود مثالها و مشاهدات بالفعل حاصل نماید.^(۶۱)

کربن معتقد است که آشنایی با اندیشه ابن‌سینا بسیاری از این موارد را غنا
میبخشد و راه را نشان میدهد؛^(۶۲) وی بر این باور است که حکمت مشرقی ابن‌سینا
قابلیت ورود به فضای فکری انسان معاصر را دارد و قادر است این فضا را غنای
اندیشه‌یی ببخشد. او در این مورد با موضوع و مسئله عرفی شدن مواجه است و
مبارزه با این مورد را یکی از راهکارهای صعود اندیشه والا و رسیدن به باطن معنوی
عنوان میکند.^(۶۳) بهمین دلیل در جهان غرب در اثر افول مکتب سینایی ناب و همه
مکاتبات مشرقی از ایندست، آدمی نه تنها مشرق وجود خویش را از دست داده بلکه
اعتقاد به عالم فرشتگان را که برای معنویت راستین آن همه در خور اهمیت است،
باعتقادی بیخاصیت فرد کاسته یا حتی عنوان اعتقادات پوچ و بیمعنا به تمسخر
گرفته است. این قابلیت اندیشه و آثار ابن‌سینا فقط در پرتو مواجهه خلاقانه انسانها



به شکوفایی میرسد. این مواجهه خلاقانه را کردن بر مبنای رویکرد تأویلی و هرمنوتیکی بیان میکند. وی میگوید همواره امکان فهمهای نوبن در مورد متن وجود دارد، چراکه نوشههای عرفانی این سینا را در قالب پدیدارشناسی رمزگونه دریافت میکند و هریک از متون رمزی را چونان آینه‌یی که هرکس میتواند خود را در آن ببیند ترسیم مینماید.^(۶۴)

البته نمیتوان انکار کرد که تمثیلهای عرفانی این سینا به زبانی غیرمتعارف تحریر شده‌اند و بهمین دلیل شارحان در صدد رمزگشایی این حکایات برآمده‌اند، ولی نباید ادراکات شارحان در فهم این حکایات تنزیل داده شود تا فهم عموم حاصل گردد بلکه خواننده و شارح باید توجه داشته باشد که حقایقی فراتر از درک و فهم بشر در قالب داستان تجسم و تمثیل پیدا کرده است.

در همه آنچه در معرفت‌شناسی فلسفی این سینا آمده است، زمینه فراروی از مباحث فلسفی محض و تبدیل معرفت به جریان عرفانی وجود دارد. شاید بهمین دلیل است که دانشی را که در زبانهای فارسی و عربی از آن به تصوف نیز تعبیر میشود، عرفان اصطلاح کرده‌اند. در همین زمینه این سینا بیان میدارد که عرفان غایت نیست بلکه عرفان خود ابزاری است برای رسیدن به غایت برتری که همان وصول به حق است.^(۶۵) این تمثیلهای معنای کنونی این جهان معنوی را بطور مستقیم به ما تعلیم میدهند، زیرا آن جهان معنوی در تصویر این تمثیلهای صرف انبوهه‌یی انتزاعی که مفاهیم مدرن ما از مرتبه آنها فراتر رفته‌اند نیست، بلکه این جهان را بصورت گنجینه آن صورت مثالی تصویر میکنند که تعبیر این سینا ما بعنوان انسان آن را در درون خویش داریم. درواقع صورت مثالی مورد بحث صورتی نیست که از یک ادراک ظاهری قبلی نتیجه میشود بلکه این صورتی است که فوق هر ادراک حسی است و این همه ماجرای است که بعنوان یک تجربه شخصی در تمثیل حی‌بن‌یقطان و در تمثیل رسالته الطیر حکایت شده است.^(۶۶)

۱۲۳

ابن سینا پژوهان اعتقاد دارند که ساختمان مختلف جهان سینایی بصورت طبقاتی قالب تفکر را تعیین میکند و در راه رسیدن به شهود خویش خود را جستجو میکند، بدینسان در افق نفس مشرقی پدید می‌آید که فلسفه‌اش آن را پیش‌بینی کرده است، بدون آنکه بدان علم داشته باشد.^(۶۷) در این تمثیل سینوی است که می‌آموزیم از توحید الهی اولیه چگونه به شهود خواهیم رسید. واقعیت تمثیل



ابن سینا؛ حکمت مشائی در جهان‌بینی اشرافی

سال سوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

ابن‌سینا خروج از عالم دنیوی و برخورد با عالم معنوی است. در این حکایت دعوت به مشرق جان و دعوت به عالم صورتهای ناب و صورتهای نورانی و فرشتگان، در مقابل مغرب دنیای خاکی می‌باشد.^(۶۸)

تمثیلهای ابن‌سینا درواقع راهگشای این انسان با اندیشه والايند که با کمک آنها میتواند راه آن عوالم را تشخیص دهد و بدانها تشرف حاصل کند. تأملات تأویلی ابن‌سینا آنچنانکه از آثار وی پیداست مربوط به واپسین بخش حیات عقلی اوست. در دوران اول بوعلی منطقی محض است، در دوره دوم فلسفی و طبیعی و در دوره آخر حیات اشرافی وی نمودار می‌شود. تمامی آثار بوعلی در حوزه هرمنوتیک مربوط به دوره سوم است. شیخ با نمط نهم و دهم الاشارات و سه اثر برجسته تمثیلی و تأویلی مذکور دوره شکوهمندی از حیات تأویلی را در حیطه فلسفه شکل می‌بخشد. باید دانست که هر سه رساله تمثیلی - عرفانی بوعلی در چارچوب طرح حکمت مشرقیه اوست؛ طرحی که وی کوشید تا با رویکردی بدیع بنام زبان رمزی خاص فلسفی، دست یافتن بر حقیقت را رسم نماید و موضوع هر سه رساله سفر بسوی مشرق عرفانی غایب از نقشه‌های خرافیابی است، اما آموزه آن با کمک گفتمان هرمنوتیکی و عرفانی دریافتی است. رساله حی بین‌یقطان شرح دعوت به سفر به همراهی فرشته نورانی است و در رساله الطیر این سفر انجام می‌شود و مجموعه‌ی آغاز می‌شود که در حمامه عرفانی حیرت‌انگیز فریدالدین عطار به زبان فارسی باوج کمال خود میرسد.^(۶۹)

ابن‌سینا تأویل شگرفی از معراج پیامبر(ص) دارد که در پیوند با اندیشه تمثیلی او قابل درک است. وی در مقدمه طولانی که بر تأویل معراج دارد، فهم مثال و رمز را بدون دانش فلسفی ناممکن میداند و چنین مینویسد: «پس آنچه نبی اندر یاد از روح القدس، معقول محض است و آنچه بگوید محسوس باشد به زینت خیال و هم‌آراسته و معقول مجرد را به عقل ادراک توان کردن، آن دریافتی بود نه گفتني»^(۷۰) ۱۲۴

درواقع این تفاسیر و هر سه داستان رمزی ابن‌سینا نشانی از تمثیل عرفانی است. در حی بین‌یقطان سفر عرفانی نفس ناطقه را مطرح می‌کند که قهرمان داستانش جوان و پیر یازنده و بیدار هستند. پیر می‌گوید: تو را بدين یاران بد بسته‌اند و از ایشان جدا نتوانی شد مگر آنکه به غریبی شوی به شهرآیی که ایشان نتوانند آمدن. سالک از پیر راهدان تقاضای راه نمودن بر سیاحت نفسانی و سفر روحانی می‌کند.^(۷۱)



سال سوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

اما در رساله *الطیر*، اصل سفر صورت می‌پذیرد؛ سفری نمادین و رمزدار که قهرمانانش مرغان در دام افتاده‌یی هستند که حیلت بر رهایی می‌کنند و در آغازگاه رهایی، سلوک معنوی صورت می‌پذیرد؛ سلوکی که با عبور نه کوه (یعنی نه فلک) به مقصد و به خدمت عقل یا ملک میرسند و با وصل شدن بر آسمان در ملازمت رسول ملک سیر دوباره‌یی به زمین برای نشان دادن حقیقت ناب آسمانی به میان آدمیان بر می‌گزینند.^(۷۲)

میدانیم که ابن‌سینا از دانشنامه بزرگی تحت عنوان کتاب *الانصاف* نام می‌برد که با شیوه حکمت مشرقیه نوشته شده است که متأسفانه در دوره سلطه مسعود غزنوی بر اصفهان بغارت رفته و نابود شده است، اما فقراتی از آن باقی مانده که منطق/*المشرقیه* از آن قسم است. همچنین رساله تأویلی ابن‌سینا در باب نماز و چند تفسیر بر سوره‌های قرآنی از جمله سوره فلق و آیه نور نیز در بررسی فرایند دانش هرمنوتیک سوره‌های میانه قابل التفات و مطالعه است. کربن مینویسد که آثار بوعلی تأثیری ژرف در مغرب زمین سده‌های میانه و در مشرق زمین تاکنون گذاشته است. ابن‌سینا به بهترین وجه نمونه کامل انسان جامع سده‌های میانه را در خود تحقق بخشید.^(۷۳)

نتیجه‌گیری

نباید این تصور پیش بیايد که هرکس بدون آشنایی عمیق با زمینه فکری و ذهنی نویسنده یک اثر رمزی، میتواند و مجاز است که هر معنایی را که خود از اثر میفهمد معنای متن تلقی کرده و آن را به نویسنده نسبت دهد. گرچه ابن‌سینا در میان مستشرقان و مورخان فلسفه قرون وسطی همواره بعنوان فیلسوفی مشائی مورد توجه و بحث است، اما نباید گرفتار این سلطه شد و اهتمام و پیوند نیرومند اندیشه وی را با فلسفه پویا و زنده اشرافی از یاد برد.

اهمیت ابن‌سینا نه در فهم و شرح آراء ارسطو بلکه در حکمت مشرقی او نهفته است. این حکمت است که میتواند انسان معاصر را در دستیابی به اندیشه والا یاری کند. حکایت این داستانها، حکایت همان پرنده‌گان داستان رمزی *الطیر* است که گرفتار دام صیادان شده‌اند و این اسارت درواقع اسارت درونی است و هر چه در عالم بیرون آزاد باشند، باز هم در درونیات خود گرفتارند.

از همین رهگذر و با توجه به مکتوبات سینوی میتوان به این دست یافت که از نظر

ابن‌سینا آنچه نفس ناطقه انسانی را به این دنیا و عالم صغیر و استه میکند، قوای مختلف نفس است که در اجسام موجود است و از این قواست که افعال پدید می‌آید و راه گذر از موانع در رسائل شیخ کاملاً مشهود است. طبق ذهنیت مشهور، فلسفه مشاء و بتبع آن فلسفه ابن‌سینا، رویکردی صرفاً عقلانی و استدلالی دارد و از حیث ماهیت نمیتواند با کشف و شهود (اشراق) رابطه تنگاتنگی برقرار کند. با این اوصاف، نباید انتساب رویکرد دینی و اشرافی به جریان مشائی و نیز ابن‌سینا درست بنظر برسد.

اما حقیقت چیز دیگری است. هستی‌شناسی و نظریه معرفت ابن‌سینا بر پایه رویکرد دینی و اشرافی اوست و تأملات وی از لحاظ ماهیت و محظوا با تفکرات ارسطویی تفاوت بنیادی دارد. با توجه به ذهنیت غالب درباره فلاسفه مشاء و در رأس آن ابن‌سینا که بر بیگانگی حکمت مشاء با اشراق و کشف و شهود استوار است، طرح این رویکرد ناموزون جلوه میکند. بهره‌گیری ابن‌سینا از مکتب اشراف بود که او و فلسفه‌اش را متمایز از فلسفه ارسطو ساخته و به فلسفه‌ی بی پویا و راهگشا تبدیل کرده که باعث میشود انسان از اسارت درونی و قید و بندهای اندیشه‌هایش برهد و به عالم بیکران هدایت گردد. از همین‌رو میتوان نتیجه گرفت تأملات مشائی ابن‌سینا تنها در سایه حکمت اشرافی او معنا خواهد داشت. دغدغه گوهری ابن‌سینا، انسان است. تنها با طرح اندیشه‌یی تمثیلی میتوان درد و رنج انسان را بیان و طریق رهایی و نجات او را گوشزد کرد. رساله‌های رمزی او بیانی شگفت‌انگیز از ساحت اصیل انسانی است که در درون طبیعت گرفتار آمده و تنها در پرتو آگاهی و معرفتی شهودی میتواند حقیقت خود را شناخته و راه رستگاری را طی نماید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. تقوی، سیدنصرالله، الاشارات والتنبيهات، ص ۴۱.
۲. نصر، حسین، نظر متکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۹۵.
۳. همان، ص ۲۹۶.
۴. فاخوری، حتا؛ الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمد‌آیتی، ص ۴۹۲.
5. Aristotle, *Analytika Priora* (Prior Analytics), p. 68.
6. Macqueen, John, *Allegory*, p. 48.
7. ارسطو، فن خطابه، ترجمه محمد ملکی، ص ۱۵۵.
8. عهد قدیم، کتاب اول پادشاهان، باب ۴، آیه ۳۳.
9. هاکس، جیمز مستر، قاموس کتاب مقدس، ص ۱۰۳.



سال سوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

۱۰. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۸۴۹ق)، *المقاديسن فی تفسیر النحریر و التنویر*، صحیح حواس بری، ص ۲۱۱.
۱۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، ص ۸۵.
۱۲. شوالیه، زان؛ آلن، گربران فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایلی، ص ۲۵.
۱۳. پورنامداریان، تقی، *داستان پیامبر در غزلیات شمس*، ص ۶۳.
۱۴. همان، ص ۱۴۲.
۱۵. همان، ص ۲۷۰.
۱۶. امامی، صابر، مقاله «نماد و تمثیل»، ص ۶۳.
۱۷. پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۱۹۳.
۱۸. مقاله «نماد و تمثیل»، ص ۹۶.
۱۹. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲۱۵.
۲۰. غنیمی، هلال، محمد، *الادب المقارن*، ص ۲۳۱.
۲۱. سجادی، سید ضیاء الدین، حبی بن یقطان، سلامان و ایصال، ص ۱۲.
۲۲. نفیسی، سعید، پور سینا، ص ۲.
۲۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۹۸.
۲۴. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۳۵۷.
۲۵. کربن، هانری، ابن سینا و تمثیلات عرفانی، ترجمه انشاع الله رحمتی، ص ۶.
۲۶. همان، ص ۱۷۴.

27. Corbin, Henry, *Imagination Creative Dandle Sufism Ibn Arabi*, p. 13.

۲۸. دیباچی، ابراهیم، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی (زندگینامه ابن سینا)، ص ۳۸.
۲۹. همان، ص ۳۸.
۳۰. اکبریان، رضا، مناسیبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۳۶.
۳۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۰۴.
۳۲. کربن، هانری، حبی بن یقطان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، ص ۱۳۸.
۳۳. همو، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبائی، ص ۱۳۸.
۳۴. حبی بن یقطان، ص ۱۳۸.
۳۵. همان، ص ۲۹۰.
۳۶. همان، ص ۲۴۴.
۳۷. طوسی، خواجه نصیر الدین، *شرح اشارات و التنبيهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۱۰۲۱.
۳۸. همان، ص ۱۰۲۶.
۳۹. همان، ص ۱۰۲۸.
۴۰. ابن سینا و تمثیلات عرفانی، ص ۹۸.
۴۱. ابن سینا *الاشارات و التنبيهات*، ص ۲۷۵.
۴۲. حسن زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبيهات، ص ۲۲.
۴۳. ایازی، سید محمدعلی، *قرآن کریم و نظام چند معنایی*، ص ۲۳۸.
۴۴. مقاله «نماد و تمثیل»، ص ۶۰.

۴۵. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۱۱۶.

46. Ricoeur, Poul, *The Conflict of Interpretations*, pp. 1-12.
۴۷. پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۲۰۲.
۴۸. همان، ص ۱۰۲.
۴۹. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲۶.
۵۰. فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۳۳۶.
۵۱. هرمنوتیک تطبیقی، ص ۱۱۰.

52. A Dictionary of Symbol, op.cit., P. xxxi, xxxii.

53. Ricoeur, poul, *Interpretation Theory*, p. 15.
۵۴. هرمنوتیک تطبیقی، ص ۱۱۵.
۵۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۰.
۵۶. همان، ص ۲۲۶.
۵۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیرالمیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر همدانی، ص ۱۰.
۵۸. کورنژه‌وی، دیوید، حلقه استقادی، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، ص ۱۸۸.

59. Corbin, Henry, *In Islam Iranian*, p. 146.

۶۰. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲.
۶۱. همان، ص ۱۲۶.
۶۲. ابن‌سینا و تمثیلات عرفانی، ص ۱۰۹.
۶۳. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۱.
۶۴. ابن‌سینا و تمثیلات عرفانی، ص ۲۸۲.
۶۵. ملکشاهی، حسن، ترجمه اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، ص ۴۵۴.
۶۶. ابن‌سینا و تمثیلات عرفانی، ص ۹۷.
۶۷. همان، ص ۹۸.
۶۸. همان، ص ۱۴۵.
۶۹. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۴۵.
۷۰. ابن‌سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی، ص ۲۰.
۷۱. ابن‌سینا و تمثیلات عرفانی، ص ۵۲۷.
۷۲. هرمنوتیک تطبیقی، ص ۲۰۴.
۷۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۴۰.

منابع فارسی:

۱. ابن‌سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
۲. _____، الاشارات و التنبیهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳. ابن‌اعشور، محمد الطاهر (۱۸۴۹ق)، *المقايسین فی تفسیر التحریر و التنویر*، صحه حواس برسی، بیروت،



سال سوم شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

- ال المؤسسة العربية لدراسات و النشر، ٢٠٠٢.
٤. ارسسطو، فن خطابه، ترجمه محمد ملکی، تهران، اقبال، ١٣٧١.
 ٥. اکبریان، رضا، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٦.
 ٦. امامی، صابر، مقاله «نماد و تمثیل»، تهران، کتاب ماه و هنر، ١٣٨١.
 ٧. ایازی، سیدمحمدعلی، قرآن کریم و نظام چند معنایی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ٢، ١٣٨٦.
 ٨. پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٨٤.
 ٩. پورنامداریان، تقی، داستان پیامبر در غزلیات شمس، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٤.
 ١٠. ———، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٥.
 ١١. تقوی، سیدنصرالله، اشارات و تنبیهات، تهران، چاپخانه مجلس، ١٣١٦.
 ١٢. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات، بااهتمام صادق حسن‌زاده، قم، مطبوعات دینی، ١٣٨٦.
 ١٣. دبیاجی، ابراهیم، ابن‌سینا به روایت اشکوری وارد کانی (زندگینامه ابن‌سینا)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ١٣٦٤.
 ١٤. سجادی، سیدضیاء‌الدین، حی بین‌یقطان، سلامان و ایصال، تهران، سروش، چ ١، ١٣٧٤.
 ١٥. شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران، آگاه، چ ٣، ١٣٦٦.
 ١٦. شوالیه زان و آلن، گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، تهران، انتشارات جیجون، ١٣٧٨.
 ١٧. طوسي، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات و تنبیهات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب چ ٢، ١٣٨٦.
 ١٨. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر همدانی، تهران، انتشارات اسلامی، ١٣٦٣.
 ١٩. غنیمی، هلال، محمد، ادب المغارن، بیروت، دارالعوده، ١٩٨٧.
 ٢٠. فاخوری، حتا؛ الجرج، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمدمدایتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ٦، ١٣٨٦.
 ٢١. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل اثار عطار، تهران، انتشارات دهدخدا، ١٣٥٣.
 ٢٢. کتاب مقدس، (ترجمه قدیم)، ایران، انجمن کتاب مقدس ایران، ١٩٨٣.
 ٢٣. کربن، هانری، حی بین‌یقطان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، تهران، ١٣٦٦.
 ٢٤. ———، ابن‌سینا و تمشیلات عرفانی، ترجمه انشاعالله رحمتی، همدان، انتشارات سوفیا، ١٣٨٩.
 ٢٥. ———، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ١٣٦٩.
 ٢٦. ———، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ١٣٧٣.
 ٢٧. کورنر هوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٧.
 ٢٨. ملکشاهی، حسن، ترجمه الاشارات و تنبیهات ابن‌سینا، تهران، انتشارات سروش، ١٣٦٣.
 ٢٩. نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، خوارزمی، ١٣٥٩.
 ٣٠. نفیسی، سعید، پورسینا، تهران، کتابخانه دانش، ١٣٣٣.
 ٣١. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، انتشارات اساطیر، ١٣٧٧.

۱۲۹



ابن‌سینا؛ حکمت مشانی در جهان‌بینی اشرفی

سال سومه شماره چهارم
بهار ۱۳۹۲

منابع انگلیسی:

1. *A Dictionary of Symbol*, op.cit., p. xxxi, xxxii.
2. Aristotle, *Analytika Priora* (Prior Analytics), Great book western worded, 1990.
3. Corbin, Henry, *En Islam Iranian*, Paris, vol. 1, 1978.
4. _____, *Imagination Creative Dandie Sufism IbnArabi*, Patis, 1956.
5. Macqueen, John, *Allegory*, London, Methuen & Co. Ltd, 1978, 3 rd printed.
6. Ricoeur, Paul, *The Conflict of Interpretations*, Essaying Hermeneutist, 1978.
7. _____, *Interpretation Theory, Discourse and Surplus of Meaning*, Texas, Christian U.P, 1976.



۱۳۰

