

جایگاه هنر در اندیشه ابن سینا و نسبت آن با عقل و عرفان

بهرام چم سورکی*
نصرا الله حکمت**

چکیده

انسان و خدا محورهای اصلی تفکر ابن سینا هستند. انسان به عنوان موجودی در میانه دنیای محسوسات، و عالم عقول و مجردات، ثمره آفرینش است و به نظر او، شناخت خدا، غایت مابعدالطبیعه و مهم‌ترین بخش تفکر است، که اعتبار علوم دیگر به نسبت آن سنجیده می‌شود. برای شناخت هنر در تفکر ابن سینا، باید جایگاه آن را نسبت به این غایت مشخص کرد، مسئله‌ای که به هنر در جهان‌شناسی سینوی، جایگاهی ویژه می‌دهد. جهان سینوی مشتمل بر دایره‌ای است که در قوس نزولی، از مبدأ آغاز و به ماده ختم می‌شود و در قوس صعودی از انسان آغاز می‌شود و به سمت عالم عقول و مجردات حرکت می‌کند. عقل نخستین قابلیت انسان در قوس صعودی است که مورد توجه ابن سینا قرار می‌گیرد، امری که با توجه به وقوف ابن سینا به محدودیت‌ها و ظرفیت‌هایش، او را به سمت سنجش عقل پیش می‌برد، حاصل این بررسی، ظهور عرفان و هنر در آثار ابن سیناست؛ هر چند ابن سینا عرفان را توانا در سلوک و سیر صعودی می‌داند، اما بیان‌ناپذیری و سکوت عرفان، و محدود بودن آن در میان افرادی خاص، او را به سمت هنر سوق می‌دهد.
کلیدواژه‌ها: هنر، نقد عقل، عرفان، داستان‌های رمزی.

مقدمه

فلسفه هنر، بخش مبهم فلسفه اسلامی است. مبحثی که فیلسوفان اسلامی به صورت مستقل به آن

* دانشجوی دکتری گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران
bahram_cham@yahoo.com
n_hekmat@sbu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران ایران (نویسنده مسئول)

نپرداخته‌اند و اشارات جسته و گریخته در برخی آثار هم، تفکر آن‌ها را در مورد هنر روشن نمی‌کند. هر چند فیلسوفان اسلامی در مباحث فلسفی، نسبت به فلسفه یونانی با دقت و موشکافی رفتار کرده‌اند اما در مباحث نظری و فلسفه هنر یا سکوت کرده‌اند یا به شرح اندکی بسنده کرده‌اند که نشانی از خلاقیت ندارد، به گونه‌ای که بسیاری از مفاهیم مهم در فن شعر ارسطو نادیده گرفته می‌شود. اما بررسی آثار فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که بسیاری از فیلسوفان بزرگ در میان آثار خود، اثری هنری خلق کرده‌اند. کسانی مانند ابن سینا، سهروردی، ابن طفیل و... از جمله این فلاسفه هستند. نحوه شکل‌گیری و روی آوردن این فلاسفه به هنر و نوع نگاه آنان در آثار هنری که خلق کرده‌اند، می‌تواند بخش مهمی از دیدگاه آنان را در مورد هنر نشان دهد. یکی از مهم‌ترین این فیلسوفان ابن سیناست. وی از نخستین فلاسفه اسلامی است که با نگارش داستان‌های رمزی، به هنر توجه کرد و مسیری متفاوت در بیان افکار و اندیشه‌های خود گشود و توانست بر اهل هنر، فلسفه و عرفان تأثیری عظیم گذارد.

شناخت هنر در اندیشه ابن سینا، نیازمند آگاهی از کلیت اندیشه اوست. تفکری که بر بستر زمان با تغییر و تحولات فراوان، در نگرش و بیان او، شکل گرفته است و قسمت‌های مختلف آن، به شکل زنجیروار به هم متصل‌اند؛ مسئله هنر را هم باید بر کلیت اندیشه ابن سینا و در ارتباط با مفاهیم دیگر در تفکر او بررسی کرد و شناخت.

ابن سینا، ثمره علوم طبیعیات و مابعدالطبیعه را، وقوف به مبدأ و معاد می‌داند، یعنی معرفت و شناخت خدا و انسان، و ارتباط بین آن‌ها، محور اصلی تفکر او را شکل می‌دهد. انسان به عنوان ثمره آفرینش، در میان خدا و عالم مجردات از یک سو، و عالم حس و ماده از سوی دیگر قرار دارد. نفس انسان، همواره رو به سوی عالم مجردات و بازگشت به اصل خود دارد. تفکر ابن سینا بر همین مناسبت که به بررسی و سنجش استعدادها و ظرفیت‌های انسان می‌پردازد. در میان آثار ابن سینا، افزون بر فلسفه و عقل به عنوان مهم‌ترین استعدادهای انسان، به ظرفیت‌های عرفان و هنر توجه ویژه‌ای شده است، توجهی که نه از روی تفنن و طبع آزمایی، بلکه نتیجه نوع نگاه و شیوه تفکر ابن سیناست. هنر یکی از این ظرفیت‌هاست که برای شناخت آن با دو پرسش مواجه می‌شویم، چرا ابن سینا با نگارش داستان‌های رمزی به طرح مسئله هنر پرداخت؟ و چگونه این آثار با کلیت اندیشه او، همراه شدند؟ با پاسخ به این چرایی و چگونگی، جایگاه و دیدگاه ابن سینا در مورد هنر را می‌توان تبیین و بررسی کرد.

در مورد فلسفه هنر ابن سینا آثار محدودی نوشته شده است. در کتاب *فلسفه هنر ابن سینا* که بر مبنای مفاهیم کلی اندیشه ابن سینا، چون معرفت‌شناسی و وجودشناسی به بحث هنر ابن سینا پرداخته شده است. در مقاله *مبانی فلسفی هنر در آثار ابن سینا* مفاهیمی چون زیبایی، هنر و محاکات در متون ابن سینا بررسی و واکاوی شده است.

۱. مفهوم غایت در اندیشه ابن سینا

شناخت جایگاه هنر در اندیشه ابن سینا نیازمند شناخت برخی مفاهیم کلیدی فلسفه اوست. یکی از این مفاهیم، غایت است. برای شناخت غایت، نیازمند بررسی مابعدالطبیّه ابن سینا هستیم؛ جایی که او در *شفا* با رویکرد سلبی نشان می‌دهد که موضوع مابعدالطبیّه چه چیزی نیست و در رویکردی ایجابی به معرفی و اثبات موضوع مابعدالطبیعه می‌پردازد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶-۳). ابن سینا در مابعدالطبیعه‌اش به دنبال علمی است که موضوعش فراتر از علوم حکمی آن زمان، یعنی علم طبیعی، علم ریاضی و علم منطقی است، یعنی جستجوی علمی که در علوم دیگر به مفاهیم آن پرداخته نمی‌شود و موضوع آن فراگیر است و به مباحث مشترک و عام می‌پردازد (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۱۶۶). بوعلی این علم را فلسفه اولی و موضوعش را «موجود بما هو موجود» می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲). بدین ترتیب موضوع مابعدالطبیعه موجود مطلق است و گستردگی موضوع آن به گونه‌ای است که همه هستی و تمام معرفت انسان را پوشش می‌دهد. ابن سینا پس از مشخص کردن موضوع مابعدالطبیعه، به مسئله منفعت و غایت این علم می‌پردازد. یکی از اساسی‌ترین قسمت‌های بحث در مورد مابعدالطبیعه، بحث غایت است. پس از مشخص شدن موضوع و منفعت، بحث غایت مطرح می‌شود. در فلسفه اسلامی بحث از غایت و علل غایی، از مهم‌ترین قسمت‌های مابعدالطبیعه است (حکمت، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱)؛ به همین دلیل ابن سینا تصریح می‌کند که اگر همه مباحث مابعدالطبیعه، علمی واحد باشند برترین بخش آن علمی است که درباره علل غایی بحث می‌کند و اگر مجزا باشند، برترین آن‌ها علم‌الغایه است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۰). ابن سینا پس از تبیین مابعدالطبیعه و تأکید بر اهمیت آن، به بیان غایت‌اش می‌پردازد، غایت مابعدالطبیعه، معرفه‌الله است (همان، ص ۲۳). ابن سینا بر این عقیده است که بدون مابعدالطبیعه، در عرصه شناخت جهان و موجودات در آن نمی‌توانیم به نتیجه‌ای برسیم؛ پس با توجه به غایت مابعدالطبیعه، شناخت و معرفت ما نسبت به جهان مسبوق به معرفه‌الله است (حکمت، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰). ابن سینا با مشخص کردن غایت مابعدالطبیعه، سمت و سوی

تفکر خود را به گونه‌ای پیش می‌برد که بتواند ما را به معرفت خداوند برساند چرا که او، اعتبار علم ما را منوط به معرفت‌الله می‌داند. بر همین مبناست که ابن‌سینا وجودشناسی فارابی را در فلسفه خود به کمال می‌رساند، که نتیجه آن تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت است. این مباحث به اثبات واجب‌الوجود در فلسفه ابن‌سینا منتهی می‌شود، که به عنوان خالق و مبدأ، در رأس جهان سینوی است که دیگر موجودات، در وجود و بقای خود وابسته به او هستند؛ بر اساس همین وجودشناسی است که ابن‌سینا جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی خود را شکل می‌دهد (همو، ۱۳۸۹، ص ۶۳۸-۶۳۷).

در نظام سینایی تعقل آغاز آفرینش است، جایی که واجب‌الوجود با تعقل ذات خویش جهان را خلق می‌کند. در این جهان‌شناسی، کل ماسوی‌الله مشتمل بر دایره‌ای است که از مبدأ اول آغاز می‌شود و به عقل می‌رسد، و سپس به نفس و در نهایت به ماده ختم می‌شود؛ این قوس، نزولی است و آفرینش خداوند در این قوس متجلی می‌گردد. ابن‌سینا در رساله *اسرارالصلاة* ثمره این آفرینش را انسان می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۳۶). سپس قوس صعودی است که با انسانی که در میان عالم ماده است آغاز می‌شود و به نفس می‌رسد و آن‌گاه به عقل و سرانجام به مبدأ منتهی می‌شود، این قوس صعودی، معاد است. در جهان‌شناسی سینوی، انسان موجودی است در میانه عالم مجردات و عالم ماده، و ابن‌سینا در معرفت‌شناسی خود در جستجوی مسیری است که بتواند انسان را به عالم عقول و مجردات مرتبط کند. حرکت در مسیری که ابن‌سینا برای آن نهایی در نظر نمی‌گیرد، چرا که نهایت به معنای پایان است و با پایان یافتن، حرکت به انتهای خود می‌رسد، در حالی که در غایت پایانی نیست بلکه آغاز راه است و با آن مسیر کمال، آغاز می‌گردد (همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۵). در این مسیر است که ظرفیت‌ها و استعدادهای انسان سنجیده می‌شوند و هر کدام از آن‌ها بر مبنای استعداد خود در مسیر صعودی انسان برای بازگشت، راهی را برای او می‌گشایند.

۱.۱. عقل و نسبت آن با غایت

یکی از مسائلی که در بررسی آثار ابن‌سینا خود را نشان می‌دهد، نظرات متفاوت او در مورد عقل است، که به برداشت‌های متفاوت و بعضاً گمراه‌کننده از تفکر او منجر می‌شود. این نظرات متفاوت را اگر به صورت مجزا بررسی کنیم، به عدم انسجام در تفکر ابن‌سینا می‌رسیم اما اگر به آن‌ها در کنار هم و در کلیت اندیشه او توجه کنیم، با هدف و غایت جهان‌سینوی مرتبط است.

بررسی دو دیدگاه مختلف ابن‌سینا در مورد عقل، می‌تواند دیدگاه متفاوت او، و در نتیجه حاصل این تفاوت را نشان دهد. ابن‌سینا در کتاب *نجات* این گونه می‌آورد: «کمال ویژه نفس ناطقه در حقیقت، آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افزه می‌شود، نقش بندد؛ به گونه‌ای که تمام هستی را در نفس خود داشته باشد و در نتیجه جهان معقولی موازی و برابر با همه جهان موجود شود» (همو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹-۳۳۸)، در حالی که او در کتاب *تعلیقات* با تبیین معرفت بشری، به متعلق آن می‌پردازد و حقیقت اشیا را از اعراض آن‌ها تفکیک می‌کند، و به این نکته می‌رسد که وقوف بر حقایق اشیا در محدوده ادراک بشری نمی‌گنجد و ما فقط برخی خواص، لوازم و اعراض آن‌ها را می‌توانیم بشناسیم، یعنی جایی که همگان در مورد آن، اتفاق نظر دارند و فصول مقوم هر یک از آن‌ها، که دال بر حقیقت آن‌هاست را نمی‌شناسیم (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۹۰). ابن‌سینا با اشاره به این نکته که ما به حقایق اشیا وقوف پیدا نمی‌کنیم به شکاف عمیق میان مدرک و مدرک اشاره می‌کند، شکافی که در معرفت‌شناسی فلسفی ما به کثرت، گسست، فاصله و تقطیع می‌رسد. در واقع اختلاف در شناخت ماهیت اشیا نیز، ناشی از همین مسئله است، چرا که به طور طبیعی در ادراک خواص و لوازم، اختلافی نیست و اختلاف از آن جا آغاز می‌شود که بخواهیم از سطح ظاهر فراتر رویم و به باطن نفوذ کنیم، پس اختلاف نه در ظواهر بلکه در حقیقت اشیا است (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۶۲۵-۶۲۴). نگاه تردید‌آمیز بوعلی در *تعلیقات* را در آثار دیگر هم می‌توان مشاهده کرد. او در *رسالة الحدود* به مطرح کردن این بحث که مشخص کردن حد اشیا و تعریف آن‌ها امری محال است (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۳۱) می‌پردازد. حاصل این وقوف به محدودیت‌های عقل تغییر نگرش ابن‌سینا و تلاش برای شناخت انسان و ظرفیت‌هایش است.

۲.۱. علم النفس و قابلیت‌های انسان

یکی از مهم‌ترین قسمت‌های طبیعیات، علم النفس است. بحثی که با توجه به اینکه انسان نقطه آغاز قوس صعودی است بسیار مورد توجه شیخ‌الرئیس قرار گرفته است. مسئله‌ای که برای او با شناخت خداوند رابطه مستقیمی دارد، به گونه‌ای که در *رسالة اسرار الصلاة* به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، اشاره و اهمیت شناخت نفس در شناخت خداوند را یادآوری می‌کند (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۴۲).

یکی از مسائل مهم در نفس‌شناسی، موضوع «من آگاه» است. منی که به عنوان نقطه آغاز در قوس صعودی در نظر گرفته می‌شود و باید به خود، آگاهی داشته باشد تا بتواند با تکیه بر آن مسیر صعود و بازگشت را طی کند. به همین دلیل است که ابن‌سینا در علم‌النفس خود، از راه‌های متفاوتی به اثبات نفس می‌پردازد و نخستین، واضح‌ترین و بدیهی‌ترین ادراک را متعلق به نفس می‌داند (داودی، ص ۲۸۰-۲۷۹)؛ ابن‌سینا نفسی که بر خود آگاه گشته و بر مخلوقیت خویش واقف است و ذاتش شعور و آگاهی است را توانا بر این می‌داند که بر همه حقایق هستی و همه علوم عالم که در علم خدای خالق و فرشتگان عقلی موجودند، از گذشته، حال و آینده، گاهی یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶). در واقع خداوند به عنوان خالق، مبدأ هستی است و منبع و مبدأ علم برای مخلوقات هم هست. فیض و علم الهی همواره در حال تنزل است و در سیر نزولی عالم، از طریق عقول مجرد و نفوس فرشتگان به جهان منتقل می‌شود (ابراهیمی دینانی، ص ۱۷) و نفس آگاه انسانی که ذاتش شعور و آگاهی است می‌تواند از این علوم و حقایق بهره گیرد. هر چند که نفوس انسانی در جهان محسوس و ماده گرفتارند، اما نسبت انسان با جواهر ملکی، بیشتر از اجسام محسوس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷). ابن‌سینا با مطرح کردن در میانه بودن انسان در برزخی که یک سوی اش جهان ماده و حس است و سوی دیگرش عالم مجرد و جواهر ملکی، در واقع به قابلیت‌های انسان اشاره می‌کند، قابلیتی که با آن انسان می‌تواند به بالاترین مرتبه علم و آگاهی برسد و هیچ بخل و احتجایی بر آن نیست (همان‌جا) و هر پوشیدگی و اختفایی، از سمت انسان است. با طرح قابلیت است که بحث سنجش و نقد انسان معنی پیدا می‌کند و با آگاهی از وضعیت میان‌بودگی و درک جایگاه انسان در جهان هستی است که می‌توان به سنجش عقل و ادراکات انسانی پرداخت.

حال تردید ابن‌سینا در مورد مسئله عقل را می‌توان در چارچوب قابلیت‌های عقل در سیر صعودی بررسی کرد، مسئله‌ای که در واقع، نه به معنای نفی عقل، بلکه به معنای سنجش حدود، ظرفیت و استعداد عقل در مواجهه با مسئله ابن‌سیناست، مسئله‌ای که با حرکت استکمالی ابن‌سینا برای رسیدن به معرفت‌الله، در جهان‌شناسی سینوی، همخوان نیست و نیاز به فراروی از عقل را برای رسیدن به مقصد، در سیر صعودی مطرح می‌کند. حرکت به جایی که در واقع انسان از آن آمده است و بازگشتش هم به آنجاست.

۱.۳. عقل قدسی و حدود عقل بشری

مسئله محدودیت‌های عقل فقط در حدود، تعاریف یا شناخت حقایق اشیا نیست چون انسان در معرفت خود تابع داده‌های قوای ادراکی است و برای درستی و نادرستی این داده‌ها هیچ تضمینی نیست و حتی در بسیاری مسائل نمی‌توان از قوای ادراکی و عقل بشری استفاده کرد. یکی از جاهایی که ابن‌سینا به نقص معرفت بشری می‌پردازد، مسئله معاد جسمانی است. ابن‌سینا در مواجهه با این مسئله، عقل انسان را عاجز از اثبات می‌بیند و تنها راه را تکیه بر شریعت و تصدیق خبر نبی می‌داند (همان، ص ۳۳۲). شیخ‌الرئیس، نبی را کسی می‌داند که برخلاف انسان و عقل انسانی، به قیاس و رؤیت برای شناخت نیاز ندارد و به یمن یقظه و اتصال، به عقل کلی دست می‌یابد و دارای الهام و وحی می‌گردد. ابن‌سینا پیامبر را که این چنین به مبادی عقل اتصال دارد و بدون هیچ تلاشی می‌تواند با عقل فعال اتصال یابد، دارای توانایی عقل قدسی می‌داند (حکمت، ۱۳۹۸، ص ۵۹۲). شیخ، نبی را دارای بالاترین مرتبه در بین انسان‌ها، منبع علم و دانش و خلیفه خدا بر زمین می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). ابن‌سینا با طرح بحث نبی و عقل قدسی، در واقع به حدود عقل بشری می‌پردازد و به قیاس آن با عالم فراعقلی اشاره می‌کند و محدودیت‌های عقل را نشان می‌دهد، جایی که عقل بشر توان اثبات و حرکت ندارد، خبر نبی می‌تواند به عنوان سندی برای حقانیت استفاده شود. عقل قدسی و حکمت نبوی به معنای منع تعقل نیست بلکه نشان دادن شرایط تعقل فلسفی است. ابن‌سینا با پرداختن به سنجش عقل بشری، در واقع حرکت عقل را در مسیر جهان‌شناسی خود برای رسیدن به معرفه‌الله بررسی می‌کند، بررسی که باعث می‌شود او به عرفان و هنر پردازد و مسیرهای دیگری را در جهان خود بگشاید.

۲. عرفان ابن‌سینا

ابن‌سینا در مسیر فکری خود، با توجه به استعدادها و قابلیت‌های عقل انسانی و وقوف به محدودیت‌های آن، رویکرد متفاوتی در پیش می‌گیرد. ظهور عرفان در تفکر ابن‌سینا، یکی از نتایج این رویکرد است. بسیاری از پژوهشگران عرصه عرفان بر این عقیده‌اند که عرفان، در واقع راه حلی برای کسانی است که از عقل سرخورده شده‌اند و با آگاهی از نقص علوم و عقل بشری، عرفان را به عنوان یک راه‌رهای بخش برای غلبه بر ظلمت، حیرت و احساس پوچی مطرح می‌کنند، برای این افراد، عرفان مشکل‌گشای فلسفه است (یثربی، ص ۱۰۶-۱۰۲). او مباحث

مربوط به عرفان را در *اشارات و تنبیهات*، آورده است که جزو مهم‌ترین آثار بوعلی در فهم مسیر فکری‌اش است.

ابن سینا عارف را کسی می‌داند که فکر خود را متوجه قدس و جبروت می‌سازد و از پرتوها و اشراقات نور حق بهره می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۴۱). عارف با زهد و ریاضت، به پالایش نفس می‌پردازد و در مسیر رسیدن به عالم قدس و حق تعالی حرکت می‌کند. ایشان آغاز عرفان را، تفریق (جداسازی ذات از شواغل)، ترک (رها کردن همه چیز) و رفض (درگذشتن) می‌داند، که در جمع عمق پیدا می‌کند، جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق که به واحد ختم می‌شود (همان، ص ۴۵۳). عرفان برای ابن سینا وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت است، بنابراین حتی خود عرفان نیز نباید تبدیل به حجاب و پوشش، برای عارف شود؛ او مقصد نهایی عرفان را اتصال و وصول می‌داند، رسیدن به جایی که سخن از شرح آن ناتوان است (همان، ص ۴۵۴). عرفان برای ابن سینا، حرکتی در آستان حق است، قرار گرفتن در مسیر صعودی سلوک و حرکت به سمت عالم مجردات، حرکتی که با پیراستن و زدودن عوارض عالم ماده و حس از نفس میسر می‌شود، حرکتی که مختص گروه خاصی است و هر کس توان فهمیدن و درک کردن آن را ندارد (همو، ص ۴۵۹).

ابن سینا عارف را، راه یافته به عالم قدس و مجرد می‌داند و به همین دلیل معرفت عارف یقینی است، یقینی که نتیجه سلوک عارف است به گونه‌ای که اتصال به حق برای او ملکه‌راسخ گشته و در جرگه عالم قدس است (همان، ص ۴۴۲). ابن سینا حتی تجارب عارفان و الهام و اشراق آن‌ها را از جنس وحی الهی می‌داند (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۱۴)، مسئله‌ای که با غایت مابعدالطبیّه و حرکت صعودی نفس همخوان است. اما نگاهی به عرفان ابن سینا نشان می‌دهد، که هر چند او معرفت عرفانی را مسیری جهت درک عوالم و رای عالم مادی و وصول و معرفت به خداوند می‌داند، اما با توجه به نوع تجارب در عرفان، عارف در نهایت به سکوت و بیان‌ناپذیری می‌رسد. مسئله‌ای که به نوعی با عرفان در تمدن‌های مختلف گره خورده است؛ بیان‌ناپذیری یکی از شاخصه‌های عرفان در هر مکتب و فرهنگی است (استیس، ص ۲۹۰). این بیان‌ناپذیری دو علت دارد: ماهیت زبان و کاستی‌های آن در بیان حالات عرفانی؛ و ماهیت تجارب عرفانی که بین تجربه و بیان آن تفاوت اساسی وجود دارد (کاکایی، ص ۴۶۴). خواجه طوسی در شرح خود به این سخن ابن سینا که گفتار از فهم تجارب عرفانی عاجز و بیان در شرح آن ناتوان است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۵۴)، این‌گونه توضیح می‌دهد که « بیان درجات عرفان با عبارت ناممکن است؛ زیرا

عبارت، الفاظی است که برای آن معانی، که اهل لغت آن را تصور نموده‌اند، وضع شده است، ولی آن معانی که سالک به آن می‌رسد، امکان ندارد برای آن الفاظی وضع گردد؛ دلیل آن است که وضع لغات برای انسان‌های عادی است، کسانی که اهل سلوک و عرفان نیستند و به طور طبیعی قادر به درک چنین معانی بلند عرفانی و حالات معنوی نمی‌باشند. درک سلوک عارف، به شهود معنوی نیاز دارد و کسی که عرفان را اراده می‌کند و در وادی سلوک گام می‌نهد، باید به شهود و معرفت به حق وصول پیدا کند، نه برهان. چرا که برهان جایگاه علم است و عرفان و معرفت برهان بردار نیست» (نکونام، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰-۲۰۱)

۳. داستان‌های رمزی به مثابه اثر هنری

مهم‌ترین آثاری که در مقوله هنر ابن‌سینا می‌توان به آنها پرداخت داستان‌های رمزی او هستند. آثاری که به اعتبارات گوناگون بررسی شده‌اند و در بیشتر تفاسیر به عنوان آثار عرفانی مورد توجه قرار گرفته‌اند. اما نکته مغفول این است که حتی اگر این آثار را با تفسیر عرفانی در نظر بگیریم، باز هم در داستان بودن آنها نمی‌توان تردید کرد، آثاری که نوع ادبی آنها، داستان یا حکایت است و شیوه بیان، رمزی است (پورنامداریان، ص ۲۶۵) و به همین دلیل حتی اگر آنها را به عنوان آثار عرفانی در نظر بگیریم، به عنوان هنر عرفانی در نظر گرفته می‌شوند و اصل هنری بودن آنها تغییر نمی‌کند.

ابن‌سینا در داستان‌های رمزی، وجهی دیگر از خود و اندیشه‌اش را نشان می‌دهد، جهانی ویژه و خاص، با بیانی متفاوت، که از دیگر آثارش متمایز است. این آثار با دوری از مفهوم‌سازی خشک و انتزاعی، به جستجو در ژرف‌ترین قسمت وجود می‌پردازند. هنر ابن‌سینا در این آثار، برانگیختن همراهی مخاطب است، همراهی که به همدلی با نویسنده منتهی می‌شود، به گونه‌ای که هر کس به فراخور سعه وجودی‌اش، به زنده کردن تجارب و معانی آنها می‌پردازد (کربن، ص ۹۸). انتخاب داستان برای ارتباط با مخاطب، باز کردن مسیر تازه‌ای است که از طریق آن، معرفت و شناخت نظری به رویدادی در نفس تبدیل می‌شود و جنبه وجودی پیدا می‌کند. این آثار معمولاً با بیداری نفس و آگاهی‌اش به غربت خویش در جهان آغاز می‌شوند و با دیدار با راهنمای آسمانی که فرشته راهبر و راهنمای نفس است ادامه پیدا می‌کند و با سلوک درونی که به ملکوت کشیده می‌شود به معرفت منتهی می‌شود (شایگان، ص ۲۷۰-۲۶۹). این آثار به قابلیت‌های بالقوه نفس تمرکز دارند، قابلیت‌هایی که همیشه بوده‌اند و نادیده گرفته شده‌اند و

اکنون در طی این داستان‌ها، خود را عیان می‌کنند و در آن‌ها نفس با تکیه بر شهود خویش، حکایت جستجو در اقلیمی ناشناخته را بازگو می‌کند (کربن، ۱۳۸۹، ص ۹۹). ابن سینا در کلیت سپهراندیشه خود، با تمرکز بر انسان و خدا به عنوان محورهای اساسی تفکرش، در پی محقق کردن هدف خود در نزدیکی این دو است؛ او با پرداختن به مفهوم غایت و مشخص کردن معرفه‌الله به عنوان غایت مابعدالطبیعه، به دنبال تحقق این غایت در قوس صعودی است، قوسی که آغاز آن با انسان است. در این مسیر است که ابن سینا به قابلیت‌های انسان توجه می‌کند، مسیری که او را از عقل به عرفان می‌رساند و از عرفان به سمت هنر می‌برد. هنری که هم طیف وسیع‌تری از مخاطب دارد و هم تأثیرگذاری بیشتری در زمان کمتر و هم بیان نامحدودی دارد.

برای بررسی مسیر هنر در قوس صعودی، باید تأثیر آن را در تحقق غایت مورد نظر بوعلی بررسی کنیم، تا مشخص شود که هنر چگونه می‌تواند انسان را در مسیر استعلایی به پیش برد. ابن سینا در مسیر حرکت صعودی از جهان ماده به سمت عالم عقول، از انسان شروع می‌کند، انسانی که در میانه عالم محسوسات و ماده و عالم مجردات قرار دارد، انسانی که قابلیت حرکت به سمت عالم مجردات را دارد و حضور در دنیای محسوس است که مانع از حرکت او می‌شود. در داستان‌ها، ابن سینا به بحث انسان و نفس توجه ویژه‌ای می‌کند و به خدا به عنوان غایت او نیز می‌پردازد. مباحثی که هر چند در هر دو داستان *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر* مطرح می‌شوند اما مبحث غالب در *حی بن یقظان*، انسان است و در *رسالة الطیر*، که ادامه *حی بن یقظان* هم به شمار می‌آید، بحث سفر سالک و وصول به خداوند، نقش اصلی را دارد، یعنی این دو اثر به دو مبحث انسان و خدا، به عنوان مباحث اصلی می‌پردازند که همان محورهای اندیشه ابن سینا هستند که او آن‌ها را ثمره علم طبیعیات و مابعدالطبیعه می‌دانست.

۳.۱. حی بن یقظان و تأویل نفس

داستان *حی بن یقظان*، داستان مواجهه با پیری است از بیت المقدس، که به سالک در مورد یاران و همراهان او حقایقی می‌گوید. به او از اقلیم‌های مختلف آگاهی می‌دهد، شرق و غرب عالم را به او می‌نمایاند و با آگاه کردن او را در مسیر سلوک یاری می‌رساند و راهنمای اوست. او به سالک از چشمه‌های حیات می‌گوید که هر کس از آن‌ها بنوشد از همه موانع عبور می‌کند، از موانع و مشکلات مسیر و از عالم ماده و عالم معنی و طی مراحل وصول به حق، به زبان رمز سخن می‌گوید و در پایان با دعوت به همراهی، داستان را به پایان می‌رساند (سجادی، ص ۹-۱۴).

هانری کربن در مجموع این اثر را هفت پرده می‌داند: مواجهه با فرشته، تشریف، طلب شرق، مغرب، به سوی مشرق، مشرق و ختم مقال (کربن، ۱۳۸۹، ص ۲۹۲). داستان *حی بن یقظان*، آغاز سیر و سلوک برای رسیدن به غایت است، به همین دلیل باید دلایل سلوک و چگونگی آگاه شدن سالک به این امر تبیین شود و مراحل سلوک و موانع آن برای سالک مشخص شود. متن داستان را ابن سینا به زبان اول شخص روایت می‌کند، که باعث می‌شود داستان لحنی رؤیای گونه پیدا کند و مخاطب داستان را حدیث نفس نویسنده و تجربه‌ای شخصی در نظر بگیرد، امری که باعث می‌شود داستان خود را بر خواننده تحمیل نکند (پورنامداریان، ص ۲۷۰) و با پیش رفتن روایت، خود را در بطن آن ببیند و به تجربه داستان در درون خود پردازد. داستان *حی بن یقظان* داستان مواجهه است، مواجهه‌ای که با آگاهی و خودشناسی همراه است. مسئله‌ای که رد آن را می‌توان در بسیاری از آثار ابن سینا دید و حاصل آن معرفتی است که با خداشناسی او در ارتباط است. در *حی بن یقظان* سالک در مواجهه با فرشته است که به شناخت خود می‌پردازد، شناختی که در آن به سؤالات او پاسخ داده می‌شود، پرسش از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟ سالک در این مواجهه، با آگاهی از میان‌بودگی‌اش، به غربتش در این جهان و اسارت‌اش در دنیای مادی واقف می‌گردد، کلید این آگاهی و بیداری فرشته ملاقات کننده است که برای نفس رازهایش را آشکار می‌کند (شایگان، ص ۲۷۱). به برکت همین احساس غربت است که جواب از کجا آمده‌ایم و به کجا باید برویم مشخص می‌شود، مفهوم بازگشت، مستلزم حضور قبلی در وطن اصلی است (کربن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳). نفس آگاه شده به غربت و تنهایی، با نفس باطنی‌اش روبه‌رو می‌شود و به تعالیم فرشته آگاه می‌گردد، تعالیمی که مقدمه آغاز سفر است، سفری که مسیر رهایی از زندان تن و حرکت به سمت مشرق و عالم حقیقت است، مرتبه‌ای فوق آگاهی معمول که نفس، برای پذیرایی از آن همه قوای خود را بسیج می‌کند و تمامیت خاص خویش را تدارک می‌بیند، تمامیتی که فقط در قالب رمز خود را بیان می‌کند (همان، ص ۹۸). ذات رمز است که نیاز به علومی متفاوت را طلب می‌کند و به همین دلیل *حی بن یقظان* نقطه عزیمت را برای حرکت در این سفر، «علم فراست» در نظر می‌گیرد. علمی شهودی که فرشتگان در آن گوی سبقت را ربوده‌اند و به دنبال درک ژرفای نهایی انسان هستند، نه قابلیت‌های ظاهری، و هدفش آشکار کردن مشرق نهان است در ظاهر مغربی؛ علم فراست در واقع به معنای تأویل است، تأویلی که مصداق تأویل باطن و نفس است (همان، ص ۲۹۶-۲۹۵). تأویل نتیجه حضور رمز است و هر جا رمز باشد به دلیل ذات رمز، تأویل ضروری است. انتخاب رمز به عنوان زبانی برای بیان

اندیشه، برخاسته از ضرورت تفکر ابن سیناست. رمز بازتاب واقعیتی متعلق به مرتبه بالاتر وجود به مرتبه نازل تر است (نصر، ص ۳۰۵)، به همین دلیل است که متون مقدس به زبان رمز هستند و تقدیر آدمی این است که خداوند فقط با زبان رمز، اسرار ملکوت را به او بگوید (کربن، ۱۳۹۰، ص ۸). ابن سینا با آگاهی از همین خاصیت‌های رمز است که به رمز پرداخته است چرا که فقط زبان رمز است که قادر به بیان امر غایی یا غایب‌الغایات است، چرا که امر غایی از حد واقعیت متناهی فراتر است و در قالب چنین واقعیاتی قابل بیان نیست (همان، ص ۴۱). سالک *حی بن یقظان* پس از آشنایی با علم فراست و تحت نظر راهنما، به تأویل نفس می‌پردازد. تأویلی که با آشنایی او با قوای نفس همراه است و با راهنمایی فرشته، باید از یاران بدی که بدان‌ها باز بسته است رها شود (شایگان، ص ۲۷۴). پس از تأویل نفس است که به تأویل جهان می‌پردازد، مبحثی که در *رسالة الطیر* قسمت اعظم داستان در باره آن است. برای ابن سینا، بین تأویل نفس و تأویل جهان رابطه مستقیمی برقرار است، چرا که سالک برای تأویل جهان باید به تأویل خود پردازد و هر چقدر که در مراتب تأویل خود بالاتر رود در تأویل جهان هم مرتبه‌ای بالاتری خواهد داشت (کربن، ۱۳۹۰، ص ۵۳). *حی بن یقظان* زمینه‌ساز صعود در جهان سینوی است. آگاهی و شناخت سالک، آماده شدن برای سلوکی است که غایتش مشخص است. آغازی از انسان، که قرار است در طی سلوکی صعودی به سمت وصول به سمت غایت، که رسیدن به عالم مجردات و شناخت خداوند است، حرکت کند. داستان با دعوت به سفر به پایان می‌رسد و در *رسالة الطیر* ادامه می‌یابد.

۲.۳. رساله الطیر و تأویل جهان

رسالة الطیر در واقع تأویل سالک از جهان است و داستان رسیدن به مقصد، جایی که ابن سینا با توصیف پادشاه اعظم به تشریح وظیفه هنرمند می‌پردازد. *رسالة الطیر*، یک مقدمه دارد که شکایت است و متن اصلی، که می‌توان در چهار بخش تقسیم‌بندی کرد: وصیت، حدیث، رسالت و برائت (تقی، ص ۸۳). داستان اصلی، حکایت پرنده‌گانی گرفتار در دام است که با دیدن پرنده‌گان آزاد، برای رهایی عازم سفری سخت برای رسیدن به مقر پادشاه اعظم می‌شوند، کسی که می‌تواند بند از پایشان برگیرد. ابن سینا رساله را با اشاره به درد خود آغاز می‌کند و به تأثیر همدردی و دوستی می‌پردازد و با تعریف دوست، به وجه تمایز دوستان حقیقت، از دوستان دروغین می‌پردازد. ابن سینا برادران حقیقت را کسانی می‌داند که خویشاوندی خدایی، آنان را گرد هم

آورده و نزدیک آسمان میانشان پیوند زده، کسانی که زنگار تردید را از نهانخانه دل زدوده‌اند (همان‌جا). وی با تعریف برادران حقیقت، در واقع به دنبال آن است که مخاطبان حقیقی خود را توصیف کند، کسانی که توان همدلی و همراهی با او را دارند، به همین دلیل سفارش‌ها و وصیت‌های خود را خطاب به آنان می‌گوید: «پراکنده شوید و گرد هم آید تا پرده از اسرار دل خویش پیش یکدگر بر آرید، یکدگر را بیاموزید و یکدگر را کمال بخشید» (همان، ص ۸۶). ابن سینا برادران حقیقت را به سفر در عالم فرا می‌خواند، مسئله‌ای که در *حی بن یقظان* هم به آن اشاره می‌کند، جایی که *حی بن یقظان* در معرفی خود، پیشه‌اش را سیاحت کردن و گرد جهان گردیدن می‌داند تا همه حال‌های جهان را بداند (کربن، ۱۳۸۹، ص ۲۸). مقصود ابن سینا از سفر، سیاحت در جهان مادی نیست بلکه سفر برای او سیر و سلوک به ورای جهان ماده است، سیری در عالم درون و سفری به ورای عالم بیرون، که در *حی بن یقظان* به آن اشاره می‌کند. در *رسالة الطیر* به نه مقام اشاره می‌شود که برای سفر باید از آن‌ها گذشت، مقاماتی عرفانی که برای اشاره به آن‌ها از رمز حیوانات مختلف استفاده شده و هر کدام مراحل از سلوک را نشان می‌دهند: خارپشت، مار، کرم، عقرب، پرنده، شترمرغ، افعی، سمندر و خفاش. پس از توصیف این مقامات که به منزله پیش‌زمینه ورود به داستان است، ابن سینا به روایت داستان اصلی می‌پردازد، جایی که پرندگان در دامی از پیش بوده، گرفتار شده‌اند. شکارچی مقدم بر شکار است و می‌داند که کی و کجا حضور داشته باشد تا شکار را به دام‌اندازد. در *اشارات*، شخص اسیر در بدن، بی‌اشتیاق به کمال دانسته می‌شود، جایی که فرد از نقص رنج نمی‌برد و گرفتار دام تن است. شخص گرفتار اگر بتواند رها شود و کمال خود را درک کند، مشتاق رسیدن به آن می‌شود و از دوری آن غرق درد و رنج می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۲۷).

مرغان *رسالة الطیر* با آگاهی قدم در مسیر سفر می‌گذارند، سفری که آغازش با پرندگان پای دربند است، اشارتی از ابن سینا که این سفر را، سفر انسان با جسم و روح می‌داند و بر خلاف *قصیده عینیه*، روح از بدن جدا نمی‌شود، پس این سفر، سفر معاد نیست بلکه باید آن را به نوعی سفر معراج نامید (تقی، ص ۱۱۶).

با مقایسه *رسالة الطیر* و *معراجنامه*، مشخص می‌شود که معراج پیامبر، الهام‌بخش ابن سینا در *رسالة الطیر* بوده است (همان، ص ۱۵۶). با مقایسه بین این دو اثر می‌توان *معراجنامه* را صورت ایده‌آل و بدون عیب و نقص، *رسالة الطیر* دانست. در رساله، پرندگان پس از گذشتن از مراحل

مختلف و گذراندن مشقات سفر، به جایگاه پادشاه اعظم می‌رسند؛ اتفاقی که در *معراجنامه* هم به وقوع می‌پیوندد و پیامبر به واسطه عقل قدسی، به جایگاه اصلی می‌رسد، مرتبه‌ای که در آن می‌تواند جمال حقیقی را در آئینه دل ببیند و بی‌واسطه، با سرچشمه نور و حقیقت ارتباط برقرار کند، جایگاهی که فقط مختص نبی و دارندگان عقل قدسی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۰)، مرتبه‌ای از علم لدنی و دانش قدسی که نیاز به هیچ واسطه و تعلیمی ندارد و تنها نبی می‌تواند به این مرتبه، که آخرین مرتبه کمال است دست یابد (همان، ص ۱۲۴).

ابن‌سینا در *معراجنامه*، صورت کامل معراج را نشان می‌دهد و *رساله الطیر* را می‌توان، معراج او در معیت مرغان دیگر دانست. جست‌وجویی برای یافتن کمال انسان، که ابن‌سینا آن را در قالب داستان و به زبان رمز روایت می‌کند. سالک هم در خود رساله و هم در *حی بن یقظان* به دشواری راه آگاه شده است، مسیری که فراز و فرود بسیار دارد و نیازمند اراده و همت بسیار است. در طی این مسیر باید از چیزهای بسیاری گذشت و نفس را از ماده و خصلت‌های آن پیراست و در انتها، هنگام رسیدن به مقصد و دیدن پادشاه اعظم، سفر پایان نمی‌یابد و تازه آغاز بازگشت است. ابن‌سینا رساله را با بازگشت به نقطه آغاز پایان می‌دهد جایی که به پرندگان گفته می‌شود که تنها کسی می‌تواند گره از پای آن‌ها بگشاید که خود بر آن‌ها بند بسته است و بدین ترتیب پرندگان در معیت رسولی آهنگ بازگشت می‌کنند (تقی، ص ۳۵). پس در واقع پایان این داستان، رسیدن به مقصد نیست و سفر همچنان ادامه دارد. برخلاف *معراجنامه*، که پیامبر به منتهی‌الیه دانش بشری می‌رسد و به او علم مطلق عطا می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹).

رساله الطیر، داستان سلوک عملی برای اخوان حقیقت است. کسانی که با سیر و سلوک خود می‌توانند به مرحله‌ای از تربیت نفس برسند، که توانایی گذشتن از عالم مادی و رسیدن به نور حقیقت را پیدا می‌کنند. هدف ابن‌سینا در *رساله الطیر*، نشان دادن مسیر سیر و سلوک است، سیر و سلوکی که هر چند برای فرد است اما در جمع تحقق می‌یابد جمعی که ابن‌سینا به آن‌ها در قالب برادران حقیقت اشاره می‌کند، کسانی که خود به سیر و سلوک دست زده‌اند و با بازگشت به دنبال بیان تجارب خود هستند و اصولاً بازگشت زمانی معنا می‌یابد که هدفی در پی داشته باشد.

۳.۳. خلاقیت خیال

هر داستان رمزی سه قسمت مهم دارد: رویداد، جهانی که رویداد در آن می‌گذرد و اندامی که عامل دریافت رویداد است. رویداد بازسازی یا بازگویی سرگذشت درونی نفس و عالم نفس

است که خود سه قسمت دارد: داده روایت شده و بیرونی آن، قصد و معنای مفهومی و فلسفی روایت و دگردیسی تدریجی راوی، که در نفس خویش رویداد را به تجربه شخصی تبدیل می‌کند. در چنین قلمرویی، جهان رویداد خود حقیقتی می‌شود و جهانی می‌سازد که مختص خود رویداد است و عامل دریافت رویداد به تعبیر فلاسفه، عقل فعال و به تعبیر حکما، تخیل فعال است. تخیل در خدمت تعقل تصویرهایی هوشمندانه در حواس ما است که ماهیت معنوی و روحانی دارد، تخیل کارکرد میانجی‌گری دارد و امر محسوس را به ساحت لطافت معنا می‌کشد و معقول را در پوشش خاصی که ماهیت نورانی اوست به محسوس برمی‌گرداند (شایگان، ص ۲۹۸-۲۹۰). استفاده از خیال در داستان‌های رمزی، خلاقیت ویژه شیخ‌الرئیس است که باعث می‌شود دنیای گسترده هنر را به خدمت بیان‌اندیشه‌اش بگیرد، او خیال را در آثارش از دو جهت بررسی کرده است: اول خیال به عنوان یکی از قوای نفس و دوم، خیال برای اثبات و شرح عوالم روحانی و فوقانی پس از طبیعت. ابن سینا بین خیال و متخیله تفاوت قائل می‌شود و قوه خیال را قادر به انتزاع صورت ماده از ماده می‌داند و برای متخیله به استعداد و ابتکار قائل است، بحثی که رؤیا و نبوت را نمونه آن می‌داند یعنی این قوه، قادر به اظهار و احضار صوری است که از ملائکه سماوی و جواهر ملکی باشد، مسئله‌ای که در عالم هنر هم اتفاق می‌افتد و ارتباط بین نفس‌های این جهانی، یعنی نفوس بشری با نفوس فلکی و عوالم مجرد از طریق قوه خیال اتفاق می‌افتد (بلخاری، ص ۱۷۷).

ابن سینا هنرمند را به عنوان یک سالک در سیر صعودی می‌داند که با استفاده از خیال به بیان سیروسلوک خود می‌پردازد. برای او هنرمند کسی است که به مراتب بالاتر از عالم ماده و محسوس سفر می‌کند. او برای ادراک این عوالم از خیال استفاده می‌کند و با فراتر رفتن از عالم حس و ماده، حجاب ظاهری را کنار می‌زند امری که با تأویل دنیای محسوس همراه است، تأویلی که فقط ذهنی نیست و او به آن جنبه وجودی می‌بخشد. نفس هنرمند، هر تجربه سلوک را درون خود زندگی می‌کند و با آن یکی می‌شود و حاصل این سلوک را به زبانی رمزی بیان می‌کند.

ابن سینا به هنر از دو جنبه توجه می‌کند، یکی به عنوان زبانی برای بیان افکار و اندیشه‌هایش، که در آن با استفاده از گسترش نیروی خیال به عرصه‌ای بی‌کران و وسیع قدم می‌نهد و به خلق جهانی متفاوت از دیگر آثارش دست می‌زند که محدودیتی ندارد و با آن می‌تواند به بیان مباحثی بپردازد که در دیگر آثارش امکان آن نبوده است؛ و جنبه دوم بحث هنر برای ابن سینا، بیان

چارچوب‌هایی برای هنر است که نتیجه مواجهه مخاطب با داستان‌های رمزی اوست. در واقع ابن‌سینا با نگارش داستان‌ها و در قالب داستان، به بیان سلوک هنرمند می‌پردازد. طریقی که مراتب مختلف سیر و سلوک را به هنرمند نشان می‌دهد و به نوعی طریقت‌نامه ابن‌سینا در مسئله هنر است که برای برادران حقیقت به نگارش در آمده است. هنر برای ابن‌سینا، مسئله‌ای جدی بوده است به گونه‌ای که هم اهل هنر و ادبیات، و هم اهل فلسفه به آن توجه ویژه‌ای نشان داده‌اند و آثار زیادی به بازخوانی داستان‌های ابن‌سینا پرداخته‌اند که این خود نشان دهنده اهمیت زبان هنر است که فراتر از زمان می‌رود و پایانی برای آن نیست.

نتیجه

۱. ابن‌سینا، مبدأ و معاد را ثمره طبیعیات و مابعدالطبیعه می‌داند، یعنی معرفت به انسان و خدا؛ طرح مباحث مربوط به نفس و شناخت قوای آن حرکت در مسیر شناخت انسان است. شناختی که با خودشناسی، گام در مسیر خداشناسی می‌گذارد و غایت مابعدالطبیعه خود را شناخت و معرفت به خدا می‌داند.
۲. ابن‌سینا با طرح مباحث وجودشناسی، به دنبال اثبات واجب‌الوجود است، واجب‌الوجودی که در قوس نزولی به آفرینش جهان می‌پردازد و در قوس صعودی که با انسان آغاز می‌شود، او در مسیر بازگشت و رسیدن به عالم مجردات گام برمی‌دارد.
۳. ظرفیت و استعداد عقل، در شناخت و معرفت به خدا با محدودیت مواجه است، به همین دلیل در این مباحث، باید به عقل قدسی و خبر نبی تکیه کند، عقلی که بالاترین مرتبه عقل بشری است.
۴. عارف با طی مراحل سلوک و ریاضت، به عالم قدس و جبروت می‌رسد، اما زبان عارف در بیان تجاربش عاجز است. بیان‌ناپذیری و سکوت، ابن‌سینا را به سمت هنر سوق می‌دهد.
۵. هنر با فراتر رفتن از دنیای محسوسات، به سلوک در قوس صعودی می‌پردازد. سلوکی که در آن هنرمند به مشاهده در عالم مجردات با قدرت خیال می‌پردازد، و با بازگشت او به میان خلق، در قالب اثر هنری جلوه‌گر می‌شود، جلوه‌ای که با رمز و تأویل همبسته است و به کمک همین همبستگی فراتر از زمان و مکان می‌رود.

۶. هنر در تفکر ابن سینا، چرخه‌ای بین مخاطب و هنرمند است. هنرمند با اثر هنری در تجربه‌ای منحصر به فرد مخاطب را با خود همراه می‌کند و مخاطب با تلاش برای تأویل لایه‌های معنایی، با سلوک هنرمند همراه می‌شود و آن را چون سلوک خاص خود، تجربه می‌کند.

۷. *حی بن یقظان و رساله الطیر*، طریقت‌نامه ابن سینا در هنر هستند. داستان‌هایی که چگونگی و چرایی سلوک هنری را آموزش می‌دهند و منابع و مراحل حرکت و تربیت هنرمند را برای او فراهم می‌کنند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *اشارات و تنبیهات*، جلد ۱، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۵.

_____، *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، انتشارات سلسله دانش ایرانی، ۱۳۶۳.

_____، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

_____، *الحدود*، تحقیق عبدالامیر اعسم، مصر، الهیته المصریه العامه للكتاب، ۱۹۸۹.

_____، *دانش نامه علائی (طبیعیات)*، تصحیح محمد مشکوه، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی همدان، ۱۳۸۳.

_____، *معراجنامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۳.

_____، *شفا (الهیات)*، محقق الاب قنواتی؛ سعید زاید، قم، مکتب آیت الله المرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.

_____، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.

_____، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶ق.

_____، *نجات*، ترجمه یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب قم، چاپ، ۱۳۸۵.

_____، *منطق المشرقین*، قم، مکتب آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.

_____، *مجموعه رسائل (۱۷ رساله)*، تصحیح و ترجمه سید محمود طاهری، قم، نشر آیت اشراق، ۱۳۸۸.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *سخن ابن سینا و بیان بهمینار*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه، ۱۳۹۲.

- استیس، والتر ترنس، فلسفه و عرفان، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۹۸.
- بلخاری، حسن، فلسفه هنر اسلامی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
- تقی، شکوفه، دو بال خرد عرفان و فلسفه در رساله الطیر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب پارسی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- حکمت، نصرالله، در آمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، الهام، ۱۳۹۸.
- _____، متافیزیک ابن سینا، تهران، الهام، ۱۳۸۹.
- _____، درس نامه حکمت مشاء، تهران، نشر علم، ۱۳۹۰.
- داوودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- سجادی، سید ضیاءالدین، حی بن یقظان و سلامان و آبسال، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
- شایگان، داریوش، هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۵.
- کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت مایستر اکهارت و ابن عربی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳.
- کرین، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، انشالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۸۹.
- _____، واقع نگاری رنگها و علم میزان، انشالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۰.
- نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، انشالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۸.
- یشربی، سیدیحیی، فلسفه عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

The Place of Art in Ibn Sina's Ideas and Its Relation to Reason and Mysticism

Bahram Chamsuoraki*
Nasrollah Hekmat**

Abstract

Man and God constitute the central pillars of Ibn Sina's ideas. From Ibn Sina's view, man as an entity in the world of sense objects and the world of intellects and non-material objects is the outcome of creation and the knowledge of God is the essential goal of the world after and the most important part of thought. The validity of other types of knowledge are assessed against the knowledge of God. To understand the status of art in Ibn Sina's ideas, one should determine its place against this end. What gives art a special place in Ibn Sina's cosmology is the fact that Ibn Sina's world is a circle whose descending arc starts with the originator and ends with the material and in its ascending arc it starts with man and moves toward the world of

* Islamic Azad University, Science and Research Branch

** Shahid Beheshti University

bahram_cham@yahoo.com
n_hekmat@sbu.ac.ir

intellects and non-materials. The prime intellect is within the capacity of man. Being aware of his limitations and capacities, Ibn Sina approaches the assessment of intellect. The outcome of his assessment is the appearance of mysticism and art in Ibn his world. Although Ibn Sina considers mysticism capable enough for the spiritual journey, the difficulty of its expression and mysticism's silence and its limitation to special individuals are the factors which guided him toward art.

Key Terms : *art, critique of reason, mysticism, mysterious stories.*