

**سنجش حکمت بحثی ابن سینا با  
حکمت کشفی مولانا درباره ی نبوت**

دکتر جلیل مشیدی\*

عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

**چکیده:**

ابن سینا از فیلسوفان برجسته ی عالم اسلام است که به سبب برخورداری از آرا و اندیشه های سخته ی فلسفه و جز آن، شهره ی آفاق گشته و اکنون نیز مباحث عقلانی خالی از پرداختن به تفکرات او نیست. ویژگی اساسی تفکر ابن سینا، داشتن روش دقیق تقسیم و تمایز مفاهیم است که به استدلال های او ظرافت فوق العاده ای بخشیده و نظریات او را جنبه ی ابتکاری است. از جمله برهان آوری های روشمند او در بحث بنیادین (( نبوت )) است که در آن بوعلی ضمن تلفیق اسلام سنتی و میراث فلسفه ی یونانی، نیت دفاع از اصول دین را - که در معرض حمله قرار گرفته بود - داشته است. باری، ابن سینا نبوت را در چهار سطح عقلانی، تخیلی، اعجاز و سطح سیاسی - اجتماعی مطرح ساخته که کمابیش از افکار ارسطو سرچشمه گرفته و خود او نیز ابتکاراتی در آن دارد. مولانا نیز در کلیات بحث نبوت با ابن سینا همداستان است؛ اما در جزئیات و پردازش اصطلاحات با یکدیگر متمایزند؛ به ویژه نکته ی تازه و در خور توجهی در باب اجتماعی و سیاسی بودن نبوت در آراء بوعلی هست که مولانا متذکر آن نشده؛ زیرا مولانا بیشتر درون گراست. طعنی که هم مولانا بر ابن سینا دارد از آن جهت است که راه کشف را طریق نیل به مقصود می بیند و راه بحث را که فلسفی از آن راه می رود، مایه ی گمراهی و افتادن در ورطه ی شک و تردید می شمارد. به هر حال، این طرز تلقی مانع از آن نیست که مولانا هم در عین نفی نسبی طریق تعقل گرایی ابن سینا، برخی اقوال بوعلی را در آنچه به قلمرو عقل جزوی دارد، بپذیرد و یا در تایید و دعوی خویش از آن اقوال استفاده نماید و حتی تاثیر پاره ای حالات و مقالات معنوی ابن سینا را در مثنوی، در باب عشق و ارادت، می توان نشان داد. به علاوه، ابن سینا نیز در برخی آثار خویش، نسبت به صوفیه و احوال و سخنان ایشان علاقه نشان داده است. البته طعن جدی مولانا متوجه آن دسته از فلاسفه است که در اساس نبوت گمان انگیزی می نمودند و آن را به دیده ی انکار و تردید می نگریستند.

واژه های کلیدی: نبوت، ابن سینا، مولانا، حکمت کشفی و حکمت بحثی

## مقدمه :

میزان ماندگاری شخصیت ها در ذهن های ورزیده و اندیشه های سنجیده و پایداری تفکراتشان، به ناب بودن و استواری آن در سمت و سوی اقتناع روح تشنگان علم، وابسته است. آرای سخته ی بوعلی سینا به سبب جامع و مجلای تعامل فلسفه ی یونانی و حکمت اسلام بودن، توفیق مانایی در اندیشه ها و مورد نقد و نظر واقع شدن را یافته و باعث گردیده است تا در روزگاری که ملاکی برای علوم نبود، تأملات عقلانی با معیارهای ویژه ای به بیان در آید و انسجامی نسبی در مباحث فلسفی و کلامی و عرفانی و .... پدید آید. از جمله ی بحث ها یکی «نبوت» است که پس از توحید و همراه آن، دراز دامن ترین مشغله های فکری و اجتماعی جوامع بشری بوده و اگر چه ختم نبوت آشکار گردیده، اندیشه ورزی در آن تداوم دارد. این نوشتار بر آن است که آرای دو دانشمند شهره ی آفاق، بوعلی سینا و جلال الدین محمد مولانا را در باب نبوت از راه قیاسی تحلیلی بررسی نماید، تا روشن گردد چه اندازه پرتو اندیشه های بوعلی بر تاریخ بعد از خود تافته که حتی اکنون هم کما بیش در مباحث فلسفی و کلامی و ... محل توجه و تامل است و گوشه هایی از ذهن متفکران را روشن می سازد.

اما ویژگی اساسی تفکر ابن سینا، داشتن روش دقیق تقسیم و تمایز مفاهیم است که به استدلال های وی ظرافت فوق العاده ای بخشیده و موجب پیدایی نظریات ابتکاری ای شده است. از جمله برهان آوری های روشمند او بحث بنیادی نبوت است که جوهر نظام فلسفی او را تشکیل می دهد و آشکار می سازد که در ارتفاع افکار دیگر اندیشه ورزان نفوذ داشته است. آنچه از توصیف و تفسیر نظریات اساسی او بر می آید، به طور کلی، روح عمیق دینی او را ظاهر می سازد؛ نظریه ی وجودش، منجر به وابستگی هر موجود متناهی به خدا می شود و نظریات او درباره ی نفس و بدن و منشأ و ماهیت معرفت، در مفهوم دینی معجزات یه نقطه ی اوج می رسد. در همه ی این مباحث، جنبه ی دینی نظریات ابن سینا از تلاش سخت قدرت عقلانی او سرچشمه می گیرد و تا مغز افکار او ریشه می دواند؛ در این حالت، هم اسلام سنتی و هم میراث فلسفه ی یونان، کم و بیش تعدیل یافته و تفسیر شده و به طور واضح بیانگر روح عمیق دینی اوست؛ ولی این جنبه در نظریه ی نبوت به طور محسوس تری منعکس گردیده است. البته تنها انگیزه ای که در پس این نظریه وجود دارد، سعی بوعلی در تلفیق فلسفه و دین نیست. در قرن سوم و چهارم، موجی از شک و تردید و انکار درباره ی نبوت و انبیا حاکم بود و در رأس شکاکان «ابن راوندی» قرار داشت و طبیعی دان معروف، محمد زکریای رازی، مخالف سرسخت و نیرومند تلفیق دین و فلسفه نیز معتقد بود تنها راه اصلاح فرد و جامعه، فلسفه است و ادیان، سرچشمه کشمکش و نزاعند. (تاریخ فلسفه در اسلام: ۶۱۹)

این حمله، همه ی مراکز مختلف اسلامی را به دفاع از اصول دین برانگیخت و ابن سینا به تبعیت از فارابی در این دفاع شرکت جست و به تبیین نبوت بر پایه ی مبانی عقلی و شرح و تفسیر آن پرداخت.

## بررسی اندیشه های ابن سینا و مولانا

نبوت و وحی الهی امری است که ابن سینا ضرورت آن را در چهار سطح مطرح ساخته است: عقلانی، تخیلی، اعجازی و سطح سیاسی - اجتماعی؛ بنیاد این نظریه علاوه بر عقل، در روانشناسی و مابعدالطبیعه است و با علم سیاست و اخلاق نیز ارتباط دارد.

از لحاظ عقلانی، ضرورت وحی نبوی، از طریق استدلالی ثابت شده است که بر اساس گفته ی ارسطو مبنی بر این که پاره ای از افراد می توانند حد وسط را در استدلال خود، استنباط کنند، بی آن که در ذهن خود قیاسی تشکیل دهند. ابن سینا کل نظریه ی خود را در باب نبوت بر اساس این تذکر مختصر به وجود آورد. او می گوید: چون قوه ی حدس مردم از لحاظ کمی و کیفی کاملاً متفاوت است، کسانی هستند که درجاتی عالی از این قوه را دارند (النجاه: ۲۷۴) «و در راس آنان پیامبران هستند که تماس کامل با حقیقت پیدا می کنند و بدون تعلیم خارجی و تنها به طبیعت شخص خود در مقایسه با متفکران عادی که ممکن است در یک یا چند مسأله ی معین از قوه ی حدس برخوردار باشند و ادراکشان همیشه جزئی و ناقص است، می تواند به صورت خازن حقایق در آید. این بصیرت جامع آنان در آن واحد هم جنبه ی عقلانی دارد و هم جنبه ی روحی - اخلاقی؛ از این روست که تجربه ی نبوت هم باید معیارهای فلسفی و هم اخلاقی را اقناع کند و به سبب همین بصیرت خلاق است که پیامبر راستین، ارزش های اخلاقی تازه ای می آفریند و تاریخ آینده را تحت تاثیر قرار می دهد.» (تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج اول: ۷۱۰)

مولانا از این مرتبه ی «بصیرت جامع» تعبیرهای گوناگونی دارد که با مفاهیم عرفانی در آمیخته است. تعبیراتی چون: علم کشفی؛ وحی دل؛ فراست و از همه بالاتر حقیقت محمدیه است که البته حصول آن را در وجود اولیا نیز تعمیم می دهد. او علم کشفی انبیا و اولیا را لدنی و از نزد حق می داند که در آن جای ظن و وهم نیست:

عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم؟	کو همی جوشد ز خانه دم به دم

(۱۹۶۵/۴)

«وحی دل» نیز انکشاف معانی ست از سوی حق که بی واسطه بر دل القا می شود و ناشی از ارتباط بی تکلیف و بی قیاس است که خداوند با جان پیامبر دارد که مایه ی فراست و نظریه نورالله و منشأ بصیرت واقعی ست که می تواند به واسطه ی آن، بدی را از نیکی باز داند و از آنچه در لوح قضاست، در پرتو این نور دل، خبر دهد:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب	وحی حق والله اعلم بالصواب
------------------------------------	---------------------------

(۱۸۵۲/۴)

نیست آن ینظر به نور الله گزاف	نور ربانی بود گردون شکاف
-------------------------------	--------------------------

(۳۴۰۰/۴)

و «نور محمدی» آن است که انبیا و اولیا همگی از آن اقتباس نور می کنند و وحدت و اتحاد آن ها از آن جاست. به نظر ابن سینا این بصیرت جامع، یک اعتقاد عمیق و تغییر ناپذیر به خود و ایمان به استعداد خود، برای پیامبر ایجاد می کند تا بتواند دیگران را به ایمان آوردن وادارد و در انجام رسالت خود برای جهانیان توفیق یابد؛ مولانا را نیز چنین اعتقادی ست:

چون که گوینده ندارد جان و فر	گفت او را کی بود برگ و ثمر؟
می کند گستاخ مردم را به راه	او به جان لرزان تر است از برگ کاه

(۲۴۸۳ - ۴/۵)

این بصیرت که آفریننده ی معرفت و ارزش هاست ، به وسیله ی ابن سینا به «عقل فعال» تعبیر شده و با فرشته ی وحی یکی ست ، به گونه ای که می گوید: پیامبر به عنوان یک انسان «عرضا» و نه «ذاتا» با عقل فعال یکی ست . (تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج ۱ ؛ ص ۷۱) مولانا نیز مرتبه ی پیامبر را در عالم، مرتبه ی عقل می داند که مایه ی روشنی و موجب رهایی خلق از ضلال می شود:

گفت من عقلم رسول ذوالجلال      حجه الله ام امانم از ضلال

(۲۳۰۹/۴)

او با اشاره به شریفه ی «ما زاغ البصر و ما طغی» (۱۷/۵۳) از آن به «عقل وحی» تعبیر می کند که در معقول خویش مستغرق و مکاشف است و در نظاره و شهود آن هرگز به این سو و آن سو منحرف نمی شود و هیچ گاه خود را دچار تردید و وسوسه و سرگردانی نمی یابد . صوفیه و بعضی حکما آن را «طور ماوراء عقل» می خوانند . (سرنی؛ ج ۱ ؛ ص ۵۳۸)

به نظر بو علی ، با این که بصیرت عقلی \_ روحی ، عالی ترین عطیه و موهبتی ست که پیامبر دارد او نمی تواند تنها به کمک آن بصیرت خلاق در تاریخ عمل کند . موقعیت او ایجاب می کند که او با پیام الهی (وحی) به سوی مردم برود و در آن ها نفوذ کند. بنابراین از صفات لازم برای پیامبران برای دریافت وحی، داشتن «تخیلی» نیرومند و فعال است . ابن سینا هم در «النجاه» و «الاشارات» و هم در «الشفاء» از این قوه ی تخیلی به «قوه ی قدسی» و یا «روح قدسی» تعبیر کرده است . (النجاه : ۲۷۴ و الشفاء: ۳۱۶) این تعبیر او برگرفته از فارابی ست . به عقیده ی فارابی «هر گاه قوه ی خیال نیرومند باشد و کاملاً مغلوب احساس های خارجی نباشد، با عقل فعال متصل و متحد خواهد شد و بر اثر آن عالی ترین جمال و کمال تجلی خواهد کرد و شاهد و ناظر جلال و عظمت برین و شگفت انگیز پروردگار خواهد بود . این چنین است که پیامبر می تواند بر اثر عقل فعال حوادث حال و آینده را پیش بینی کند و نیز به مدد آنچه دریافته است، از امور الهی خبر دهد و این بالاترین مرتبه ای ست که خیال می تواند به آن دست یابد. (المدینه الفاضله : ۵۲ \_ ۵۱) وحی نیز همان افاضه از جانب خدا و از خلال عقل فعال است . بعضی اشخاص در مرتبه ای پایین تر از انبیا نیز دارای تخیلی نیرومند هستند که به مدد آن دسترسی به نوع نازل تری از دیدار و الهام امکان پذیر است . (همان : ۵۸)

ابن سینا با تفصیل بیشتری درباره ی آن به بحث پرداخته است . به اعتقاد او همین نیروی تخیل است که شکل و مبنای تفکرات ما، تمایلات و حتی گرایش های اعضای بدن ما را به وجود می آورد . (تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج ۱ ؛ ص ۷۱۱) مولانا نیز فرماید:

نیست وش باشد خیال اندر روان      تو جهانی بر خیالی بین روان  
بسر خیالی صلحشان و جنگشان      وز خیالی فخرشان و ننگشان

(۷۱/۱ \_ ۷۰)

بوعلی معتقد است: این نقش تجسمی و تلقینی وقتی در نفس و عقل پیامبر عمل می کند، تصویرهایی نیرومند و زنده به وجود می آورد که پیامبر آنچه را ادراک می کند یا درباره ی آن می اندیشد، آن را واقعا می بیند و



این برای گرم کردن آمده است  
معنی قرآن ز قرآن پرس و بس  
پیش قرآن گشت قربانی و پست  
روغنی کو شده فدای گل به کل

تا بگیرد نا امیدان را دو دست  
وز کسی کاتش زده ست اندر هوس  
تا که عین روح او قرآن شده ست  
خواه روغن بوی کن خواهی تو گل

(۳۱۲۸/۵)

هر چند خود مولانا فهم بطن چهارم از قرآن را برای هیچ کس جز خدای بی نظیر ممکن نمی داند:  
بطن چارم از نبی خود کس ندید  
جز خدای بی نظیر بی ندید

(۴۲۴۶۳)

به هر حال ، مولانا ضمن آن که ظاهر قرآن را نفی نمی کند، معتقد است آن کسی هم که لفظ ظاهر را می خواند، اگر پذیرای باطن و سر آن نباشد و در روح و معنی آن نفوذ نکند، از آن طرفی نخواهد بست و مانند آن است که همه ی انبیا و اولیا را از نزدیک دیده باشی و اثری در تو پدیده نیامده باشد:

ور بخوانی و نه ای قرآن پذیر  
انبیا و اولیا را دیده گیر

(۱۵۴۹/۱)

همان گونه که دیده می شود اندیشه های بوعلی و مولانا در این باب بسیار به یکدیگر نزدیک است؛ جز آن که ابن سینا رسیدن به حقیقت وحی را از راه تحقیقات فلسفی (حکمت بحثی) می داند و مولانا از طریق عرفانی. (حکمت کشفی) اما در باب اعجاز پیامبران، بوعلی سینا آن را به قدرت روحی آنان نسبت می دهد، به گونه ای که می توانند نه تنها نفوس دیگر بلکه امور مادی را به طوری کلی تحت تاثیر آورند. (النجاه : ۴) این اندیشه ی بوعلی، حاصل دوگانه دانستن جوهر نفس و بدن و اثبات تجرد روح از طریق علم حضوری (برهان تجرید) (الشفاء، کتاب النفس، مقاله پنجم، فصل ۷) و در واقع حد وسط نظریه های ذکارت و افلوطین است. او همچنین از این راه اثبات می کند که نفس، جوهر است و صورتی از جسم - که از طریق مرموز با آن تعلق شدید برقرار می سازد نیست. از این رو تاثیر نفس بر بدن و دیگر عناصر بسیار مورد تاکید ابن سیناست. او از روی تجارب پزشکی خویش به ما می گوید یک بیماری جسمانی ممکن است از طریق قدرت اراده درمان شود و یا فردی سالم تحت تاثیر توهّم بیمار گردد. البته این موضوع، در احادیث نیز وارد شده و مولانا از آن اقتباس نموده است: لا تمارضوا فتمرضوا و لا تحفروا قبورکم فتموتوا» (احادیث مثنوی: ۱۲):

گفت پیغمبر که رنجوری به لاغ\*  
رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

(۱۰۷۰/۱)

به اعتقاد بوعلی اگر نفس به اندازه ی کافی نیرومند باشد، می تواند صحت و مرض را بدون ابزار و حتی در بدن دیگر به وجود آورد؛ این مطلب را با شواهدی از خواب مصنوعی و تلقین مطرح می سازد. او این نکته ها را برای نشان دادن امکان معجزات از نظر عقلی مطرح می کند. به نظر بوعلی، نفس ممکن است از بدن خود فراتر رود و دیگری را تحت تاثیر قرار دهد. البته این امر وقتی امکان دارد که نفس به نفس کلی بپیوندد. (تاریخ فلسفه؛ ج ۱؛ ص ۶۹۹)

بر اساس این ملاحظات است که ابن سینا واقعیت پدیدارهایی مانند «جشم بد» و «سحر» را به طور کلی می پذیرد و نکته ی جدید تفکر او همین بود که نفس می تواند حتی در طبیعت (ماده) تصرف نماید. این نظر، مبتنی بر این اصل است که طبیعت نفس روی عناصر اثر می گذارد؛ زیرا ماده از نفس پیروی می کند. او معتقد به نیروی فوق طبیعی نیست؛ زیرا «نفس از مبادی شریفه ای نشأت گرفته که صور مقومه ای را که در خود دارد بر ماده می پوشاند، به نحوی که همین صور عناصر مادی را تشکیل می دهند... و اگر این مبادی نفسانی هستند که عنصر را صورت مقومه ی نوع طبیعی - به سبب مناسبت خاصی که میان آن ها بر قرار است - می پوشاند، پس بعید نیست که به آن ها یعنی مواد و عناصر کیفیاتی نیز بدهد، بی آنکه حاجتی به تماس یا فعل و انفعال جسمانی باشد. صورتی که در نفس هست مبدا آن چیزی ست که در عنصر مادی حادث می شود. (شفاء: ۳۴۴) به عبارت ساده چون عامل ادامه ی حیات مادی، نفس است، پس می تواند بر ماده تاثیر گذار باشد و نیروی خارق العاده ای در کار نیست.

در واقع، بو علی، معجزه را رازی می داند که با قطعی بودن قوانین طبیعی منافات نداشته باشد. او این جا هم سعی بر سازگاری میان فلسفه و معرفت دینی دارد و این بر خلاف نظر اشاعره - اندیشه ی کلامی حاکم بر آن دوره - است که هیچ فرقی بین معجزه و غیرمعجزه قائل نبودند و معجزه را راز نمی دانستند. زیرا آن را جانشین شدن قانونی بر قانون دیگر قلمداد می کردند و آن را مستقیماً به خدا نسبت می دادند و این نگرش، به گونه ای نفی علیت بود.

اما مولانا ضمن این که جهان اسباب و علل را می پذیرد، آن را قطعی نمی داند. به نظر او فاعل موثر و ناپیدا هر چند امور عالم را از طریق اسباب جاری می دارد، فعل خودش محدود و موقوف به اسباب نیست. هر وقت اراده کند، عادت و سنت خود را می گرداند و در اسباب و علت ها به هر گونه می خواهد تصرف می کند:

عادت خود را بگردانم به وقت  
این غبار از پیش بنشانم به وقت

(۱۶۲۷/۲)

انبیا در قطع اسباب آمدند  
معجزات خویش بر کیوان زدند

(۲۵۱۷/۳)

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام  
رفض اسباب است و علت والسلام

(۲۵۲۵/۳)

کار خدا ورای چون و چراست؛ گاه به گونه ای کار می کند و گاه به ضد آن و از همین جاست که کار او مایه ی حیرت است و حاصل تدبیر در آن جز حیرانی نیست:

گه چنین بنماید و گه ضد این  
جز که حیرانی نباشد کار دین

(۳۱۲/۱)

اما این که سنت الهی بر آن جاری ست که جریان امور را از طریق اسباب و وسایط نفاذ دهد، برای آن است که دور غفلت در عالم استمرار یابد و طالب، همواره بتواند مطلوب و مراد خود را به نحوی دنبال و جستجو کند؛ ورنه اراده ی حق از عزل سبب معزول نیست (ر. ک. کلام در کلام مولوی: ۵۰ ~):

جز خیالی منعقد بر شاهراه  
تا بماند دور غفلت چند گاه

(۱۵۵۵/۵)

لیک اغلب بر سبب راند نفاذ

تا بداند طالبی جستن مراد

(۱۵۴۹/۵)

بی سبب گر عز به ما موصول

قدرت از عزل سبب معزول نیست

(۱۵۴۶/۵)

در این باب ، تفاوت رای مولانا با ابن سینا آشکار است؛ اما در این که انبیا و اولیا نفوسی دارند نیرومند و با تخیل (قوه قدسی و خدا داده ی) خود \_ که با دنیای روحی بزرگی (عقل فعال یا عالم ملکوتی) ارتباط یافته و دارای قدرت های فوق العاده ای شده می توانند معجزات و کرامات داشته باشند، همداستان است :

اولیا را هست قدرت از اله	تیسر جسته باز آندرش ز راه
گفته نا گفته کند از فتح باب	تا از آن نه سیخ سوزد و نه کباب
گرت برهان باید و حجت مها	باز خوان من آیه او نسهها
چون به تذکیر و به نسیان قادرند	بر همه دل های خلقان قاهرند
چون به نسیان بست او راه نظر	کار نتوان کرد ور باشد هنر

(۱۶۶۹/۱) ~

بدین توضیح که موجودات بر حسب ترتیب، هستی مناسب «حضرات خمس» دارند. این حضرات یا مراتب عبارتند از : ذات حق، عالم عقول، عالم ارواح، عالم مثال، عالم حس. این حضرات به حسب نزول مرتب می شوند. هر گاه چیزی در مرتبه ی بالاتر پدید آید، اثر آن در مرتبه ی زیرین انعکاس می یابد و بنابراین، ممکن است که ولی کامل یا نبی ، امری را که در یکی از این حضرات وجود یافته و هنوز به عالم حس نرسیده است، به قوت همت (قوه قدسیه) به جهان بکشاند و صورت حسی بدو ببخشد. چنان که هر کس می توان به قدرت خیال، هر چه خواهد در مخیله ی خود پدید آرد؛ برای آن که خیال قوه ای ست که در آن نموداری از خلاقیت انسان می توان دید و بنابراین به اعتقاد مولانا هرگاه این نیروی بیکران الهی (عقل فعال) پیوسته گردد، در آن حالت ، انسان کامل می تواند در خارج نیز تصرف کند به قرینه ی آن که مبدا خالقیت که خیال است در وجود او تعبیه شده است . ( ر . ک . شرح مثنوی شریف:

(۶۷ \_ ۶۸)

البته سخن دیگر مولانا در باب معجزات و کرامات آن است که جمادات در نظر عوام ، حیات ندارند؛ و گرنه در عالم ماوراء اسباب از روح و حیات بهره ورنند؛ پس عجیب نیست که وقتی مشیت و اراده خداوند اقتضا کند، انبیا و اولیا با آن قدرت روحی و قدسی خود، حیات آن ها را بر خلق آشکار می کنند . نه این که به آن ها حیات می بخشند؛ بلکه جنبش و حرکت (حیات) جمادات را در عالم حس ، ظاهر می کنند تا ادراک و تمیزشان معلوم گردد:

چون از آن سوشان فرستد سوی ما	آن عصا گردد سوی ما ازدها
مرده زین سویند و زان سو زنده اند	خامش این جا و آن طرف گوینده اند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
از جمادی، عالم جان ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید

(۱۰۱۳/۳) ~



و بدین گونه تفاوت اندیشه ی فلسفی بوعلی با تفکر عرفانی مولانا آشکار می گردد . اما نکته ی در خور توجه دیگری در آرای بو علی سینا در باب اجتماعی بودن نبوت هست که مولانا آن را هم متذکر نشده است ؛ زیرا مولانا بیشتر متوجه درون است .

در حقیقت، مفهوم اسلامی نبوت در تاریخ دین ، مفهومی منحصر به فرد است و ، بوعلی به نیکی آن را دریافته است. او معتقد است تا پیغمبر، بصیرت اخلاقی خود را نتواند در هدف ها و اصول مشخص اخلاقی و در واقع به صورت یک نظام اجتماعی \_ سیاسی بیان کند، بصیرت و وقوه ی مخیله ی او چندان فایده ای نخواهد داشت ، بنابراین پیامبر باید شارع و یک سیاستمدار بر جسته باشد . این معیار علمی، شخصیت محمد (ص) را در ذهن فیلسوف هر چه بیشتر متمایز می سازد. قانون (شریعت ) باید چنان باشد که در بهتر کردن مردم از لحاظ اجتماعی موثر باشد . (الهیات شفا : ۸ \_ ۶۴۶ ) و به عنوان یک عامل تربیتی به درد مردم بخورد تا چشم خود را باز کنند و از صورت ظاهر آن (شریعت) بگذرند و به هدف اصلی و معنوی قانونگذار نایل شوند . تنها منظر فلسفی حقیقت، به قانون (شرع ) معنای حقیقی آن را می دهد، وقتی آن منظر به دست آمد، قانون به صورت نردبانی در می آید که فرد از آن بالا می رود؛ اما عاقلانه نیست که پس از صعود آن را دور بیندازد. برای ارواح بالنسبه محرومی که نمی توانند از خلال شریعت، حقیقت فلسفی آن را ببینند، وحی دینی و ظواهر شریعت باید به صورت حقیقت لفظی و مجمل باقی بماند. (ر. ک . تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج ۱؛ ص ۱۲ \_ ۷۱۱)

در حالی که مولانا دریافت حقیقت را تنها از راه تصفیه ی درون و دل می داند و هدف بعثت انبیا را نیز از این طریق توجیه می کند و بنابراین فیلسوف را مستوجب طعن و ملامت می یابد . البته طعن جدی مولانا متوجه آن گونه سخنان برخی از فلاسفه است که متضمن شک در تعالیم شریعت و مبانی آن است . در آنچه به اینگونه مباحث ارتباط ندارد اشارت مولانا به حکمت و حکیمان (فیلسوفان) بالضروره با نقد و تعریض جدی همراه نیست و « مثنوی هیچ جا از پیش فلسفی خالی نیست و کمتر مساله ای از امهات مباحث اهل فلسفه است که مولانا مطرح نکرده و جوابی برهانی یا تمثیلی به آن نداده باشد.» (ر.ک . مترنی ؛ ج ۱؛ ص ۴۶۰ ) و اما روح و جوهر تعلیم خود او فلسفه ای است ضد فلسفه؛ چرا که در نزد او فلسفه در آنچه به الهیات تعلق دارد، بین انسان و آنچه مطلوب اوست با برهان های عقلی و حجت های مربوط به علت و معلول واسطه و فاصله به وجود می آورد و به جای آن که طالب حق را به خدا که مطلوب اوست نزدیک کند، دور هم می سازد . این گونه برهان ها چون اشیا و اعیان را مستقل و قائم به خویش می بیند و آن ها را واسطه بین خدا و انسان می سازد بر به آنچه مطلوب واقعی سالک است پرده می افکند و وی را از ادراک حق محبوب می دارد . از این روست که حکمت بحثی مورد یقین نمی شود و جز ظن و گمان، علمی را افاده نمی کند . اما حکمت کشفی، یک یک واسطه های میان خدا و انسان را رفع و کشف می کند و به جایی که انسان چیزی جز حق نمی بیند می رسد. از این روست که راه کشف را راه نیل به مقصد می بیند و راه بحث را که فلسفی از آن راه می رود، مایه ی گمراهی می یابد . (سرنی؛ ج ۱؛ ص ۴۱۶ ) به همین سبب، مولانا که ابن سینا را نمونه ی کمال در مراتب عقل جزوی می داند، فهم او را در ادراک حقایق ماوراء حس قابل اعتماد نمی یابد.

وان که او آن نور را بینا بود شرحی او کی کار بوسینا بود؟

به هر حال، این طرز تلقی مانع از آن نیست که مولانا در عین نفی نسبی طریق تعقل گرایی ابن سینا، برخی اقوالش را در آنچه به قلمرو عقل جزوی تعلق دارد، بپذیرد و یا در تایید دعوی خویش از آن اقوال استفاده نماید و حتی تاثیر پاره ای حالات و مقالات معنوی ابن سینا را در مثنوی می توان نشان داد؛ از جمله در حکایت پادشاه و کنیزک، طرز معالجه ی طبیب الهی از کنیزک رنجور، یاد آور بخشی از گفتار خود شیخ است در کتاب «القانون فی الطب» در باب عشق باشد . به علاوه ابن سینا در بعضی آثار خویش از جمله در اواخر قسم الهیات «کتاب الاشارات و التنبیها» نسبت به صوفیه و حالات و مقامات عرفا علاقه نشان داده است؛ به گونه ای که سرانجام، مولانا جان بوعلی را از بند تن و زندگی مادی آسوده و روان می داند و از این که توانسته در راه ادراک باطن، به عالم معنا برسد، بر او آفرین گفته است:

آن حکیمی را که جان از بند تن	باز رست و شد روان اندر چمن*
دو لقب** را او برین هر دو نهاد	بهر فرق، ای آفرین بر جانش باد

( ۹/۶ \_ ۲۱۸۸ )

\* مقصود از چمن، عالم معناست

\*\* دو لقب اشاره است به قول ابن سینا که جان را روح حیوانی و روان را نفس ناطقه خوانده است .

## فهرست منابع و مآخذ:

قرآن کریم

- ابن سینا، بو علی؛ *الاشارات و التنبيهات*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ.
- *تسع رسائل*؛ قاهره؛ ۱۳۲۶ / ۱۹۰۶ م.
- *الشفاء*؛ تهران؛ بی تا.
- *النجاه*؛ مصر / قاهره، ۱۳۳۱ / ۱۹۳۸ م.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ *سرنی*؛ دو مجلد؛ انتشارات علمی؛ تهران ۱۳۵۸.
- شریف، میر محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*؛ مجلد دوم؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ تهران ۱۳۶۲.
- فارابی؛ *رساله فی آراء اهل المدینه الفاضله*؛ چاپ لیدن؛ ۱۸۹۵.
- فروزان فر، بدیع الزمان؛ *احادیث مثنوی*؛ امیر کبیر؛ تهران ۱۳۶۱.
- *شرح مثنوی شریف*؛ زوار؛ تهران ۱۳۶۷.
- گوهرین، سید صادق؛ *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*؛ زوار؛ تهران ۱۳۶۲.
- مشیدی، جلیل؛ *کلام در کلام مولوی*؛ انتشارات دانشگاه اراک، ۱۳۷۹.
- مولوی، جلال الدین محمد؛ *مثنوی*؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۰، ۶ مجلد.