

بررسی کارکرد اخلاقی صورت داستانی در رسائل مشرقی ابن سینا

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۶/۰۱

محمد هانی جعفریان^۱

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه مفید

میرسعید موسوی کریمی^۲

دانشیار فلسفه دانشگاه مفید

چکیده

در *رسائل مشرقی* ابن سینا استفاده از زبان استدلال را کنار نهاده و حکمت خود را به صورت تمثیل و با استفاده از زبان داستانی بیان می‌دارد. مقاله حاضر در بررسی دلایل استفاده وی از هنر برای طرح مسائل فلسفی، ابتدا به کارکرد خاص صورت داستانی برای بوعلی پرداخته و نشان می‌دهد که زبان مخیل شعر در هدایت اخلاقی مخاطبین حکمت ابن سینا از جایگاه خاصی برخوردار است. در ادامه، با بررسی اشتراکات بین هنر و اخلاق در نگاه فلسفی ابن سینا، مبانی نظری طرح مسائل اخلاقی در محملی فراهم آمده از هنر بررسی و ذیل توضیح نقش خیال در فرآیند معرفتی تجرید، استفاده بوعلی از این نوع زبان برای پرداخت به اخلاق مستدل خواهد شد. در انتها نیز، با توسل به نقش واسط خیال بین ادراک از محسوسات و معقولات، پیوند بین ساحات گوناگون اخلاق ابن سینا به عنوان دیگر نتیجه استفاده وی از زبانی مخیل و تمثیلی معرفی خواهد گردید.

واژگان کلیدی: رسائل مشرقی، اخلاق، خیال، شعر، تجرید

مقدمه

ابن سینا در *رسائل مشرقی*^۳ به دنبال طرح برخی مفاهیم اخلاقی است و قصد دارد با توسل به زبان تمثیل، دستیابی به جهانی اخلاقی و درک مفاهیم آن را برای مخاطبین خود ممکن کرده و به تعلیم و تعلم ذهنی آن‌ها در حوزه اخلاق بپردازد. تعلیم و تعلم ذهنی عبارت است از: «تعلیم و تعلمی که از طریق سخنی مسموع یا معقول که می‌تواند موجب پیدایش عقیده و رأی

«نویسنده مسئول»

1. Email: hani.jafarian@gmail.com

2. Email: msmkarimi@mofidu.ac.ir

۳. منظور ما در این مقاله از رسائل مشرقی سه داستان تمثیلی رساله الطیر، حی بن یقظان و سلامان و ابدال است و تنها برای تمییز این رسائل از باقی آثار ابن سینا از این عنوان استفاده کرده‌ایم.

و رأی یا تصویری شود که قبلاً نبوده است کسب شود» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ب: ۴۴). بوعلی در داستان *رساله‌الطیر* این مفاهیم را برای برادران حقیقت بیان کرده و در داستان *حی بن یقظان* سعی می‌کند مبانی هستی‌شناختی خود در چگونگی دستیابی به این مفاهیم را شرح دهد. وی در داستان *سلامان و ابسال* نیز زمینه‌های معرفت‌شناختی طرح خود را در قالب *افاضه عقل فعال* به برادر کوچک‌تر جهت درک خوب و بد اخلاقی طرح می‌کند.

وظیفه اصلی بیان این مفاهیم در قالب قیاس شعری، بر عهده مقدمات خیالی فراهم آمده در شعر و خرافه است و تعریف خاص بوعلی از آن‌ها امکانات لازم جهت استفاده وی از اثر هنری را در طرح دعاوی اخلاقی فراهم می‌کند. عمده این امکانات در استفاده‌ای است که ابن‌سینا از توانایی معرفتی قوه خیال می‌برد. خیال برای وی ذیل فرآیند معرفتی تجرید به عنوان واسط بین عالم محسوس و عالم معقول، وظیفه هدایت فکر مخاطبین این رسائل را از محسوسات به سوی معقولات بر عهده دارد. این قوه بین ساحات مختلف اخلاق که در مواجهه با مخاطبین متفاوت *رسائل مشرقی* شکل می‌گیرد، ارتباط برقرار می‌کند و نظام طولی اخلاق بوعلی، از اخلاق برای مردم تا اخلاق برای برادران حقیقت را شکل می‌دهد.

اینک، پرسش اساسی این مقاله آن است که چرا بوعلی در *رسائل مشرقی* بیان فلسفی و زبان استدلالی را کنار نهاده و سعی کرده است حکمت خود را به زبان تمثیل و داستان عرضه کند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش ابتدا دلایل دستاویزی بوعلی به ساحت خیال مطرح و زمینه‌ها و تعاریف وی از شعر به عنوان محمل طرح دعاوی اخلاقی و به تبع آن، زمینه جهت‌تعلیم و تعلم ذهنی مخاطبین او در حوزه اخلاق بررسی خواهد شد. در ادامه، به تعاریف مشترک بوعلی از خیر و زیبا پرداخته و زمینه‌های هم‌نشینی این دو در *رسائل مشرقی* را تحقیق خواهیم نمود. سپس، به کارکرد خاص قوه خیال در فرآیند معرفتی تجرید و نقش واسط آن بین محسوسات و معقولات و نیز ایجاد ارتباط بین نظریات گوناگون ابن‌سینا درباره اخلاق از اخلاق برای مردم عادی تا اخلاق برای برادران حقیقت خواهیم پرداخت. در انتها نیز، این نتیجه کسب خواهد شد که هدایت و تعلیم و تعلم اخلاقی مخاطبین بوعلی، مهم‌ترین دلیل او در استفاده از زبان داستانی برای بیان مفاهیم حکمی می‌باشد.

۱- بررسی کارکرد خاص هنر در «رسائل مشرقی»

ابن‌سینا در فصل سوم از مقاله *دهم الهیات شفاء* مردم را به دو دسته عوام و خواص تقسیم کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۸)؛ و تدبیر در امور و حسن سیاست را برای هر دو

دسته لازم می‌داند.^۱ اما وی معتقد است که از این بین هر کدام که مقام و منزلتش مهم‌تر است به این کار سزاوارتر است: «در تدبیر امور و حسن سیاست سزاوارترین مردم به تفکر، پادشاهان و شهریان هستند که خدا آنان را زمامدار امور بندگان خود نموده و برای تنظیم بلاد دارای تسلط و قدرت کرده است» (ابن‌سینا، ۱۳۱۹: ۸). وی تدبیر احوال، انتظام در اسباب معاش و مصالح معاد، تأدیب و تعدیل و به راه راست در آوردن و از راه نادرست بازداشتن مردم را از جمله وظایف شهریان دانسته و ایشان را افرادی به حساب می‌آورد که با الهی بودن خود از سایر مردم متمایز می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۱۹: ۸ و ۳۴۹: ۱۳۹۰). بوعلی خواص را به منظور حفظ و توسعه توانمندی خود در هدایت مردم، دعوت به انجام افعالی می‌کند که نفس را به یاد معدن خود (عالم بالا) می‌اندازد؛ افعالی رنج‌آور و خارج از عادت فطرت که به تکلف نزدیک‌ترند (همان، ۳۴۹). ابن‌سینا در *اشارات* ریاضت را عبادت خاص عارف معرفی کرده و فهم عارفان را برای مردم ممکن نمی‌داند مگر از راه تخیل (جز خیال چیز دیگری نمی‌تواند پرده از آن‌ها بردارد) (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱/۲ و ۴۵۴). بنابراین، برای فهم پیام کسانی که شایسته‌ترین در هدایت جامعه هستند تخیل مناسب‌ترین راه است. برای بوعلی ابزار بیان تخیل، قیاسات شعری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۱۵/۱-۵۱۶). قیاس شعری یکی از انواع صناعات خمس است که بوعلی در *فن شعر شفا* به آن پرداخته است. این شکل از قیاس، خلاف قیاس برهانی که تمام مقدمات آن یقینی است و به تصدیق جزئی یقینی منجر می‌شود، از مقدمه‌های تخیلی فراهم آمده و هیچ‌گونه تصدیقی را موجب نمی‌گردد.^۲ دلیل توجه بوعلی به این شکل قیاس نیز آن است که اولاً، تخیل در کنار تصدیق نوعی بار قابل پذیرش است و در ثانی، عموم مردم تخیل را به دلیل آنکه تأثیر آن روانی - عاطفی و نه فکری است بهتر از تصدیق می‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۶۱-۶۲). به همین دلیل نیز وی معتقد است که نباید برای هدایت مردم وارد مباحث فلسفی شد که ایشان از آن کوچک‌ترین تصویری ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵). بلکه، باید به کمک تشبیه و تمثیل به هدایت مردم اقدام کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۴). بنابراین، هدف از پرداخت بوعلی به شعر و بیان مفاهیم اخلاقی به زبان هنر، تعلیم و تعلم ذهنی مخاطبین خویش به زبان تشبیه و تمثیل است:

۱. «علت اینکه این وظیفه به همه کس متوجه است این است که همه کس نسبت به کسانی که در تحت نظر و تدبیر او زندگی می‌کنند حکومت و سیاستی دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۱۹: ۹).

۲. برای توضیح بیشتر در مورد تعاریف و اختلافات قیاس برهانی و شعری به شرح حسن ملکشاهی بر ترجمه وی از منطلق *اشارات* صفحات ۵۱۶ و ۵۲۳ که منبع بیان اخیر نیز می‌باشد رجوع کنید.

«در آموزش نوعی محاکات وجود دارد. زیرا آموزش هم در واقع نوعی به تصویر کشیدن امور مربوط به پدیده‌ها بر صفحهٔ روان آدمی است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۷۶). هدایت مردم به زبان شعر و تمثیل نیز از محاکات کردارها و تخیل ملکاتی حاصل می‌شود که «دارای هیأت و تألیفی است که مورد قبول و پذیرش نفس آدمی است از آن سوی که در آن حسن محاکات بلکه نشانه‌ای از درستی است و مانعی برای پذیرش نفس در آن نیست و وزن مقدمه‌ها نیز موجب ترویج آن می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۱۵/۱-۵۱۶). برای بوعلی هر کرداری یا زشت است یا زیبا و محاکات نیز دو هدف دارد: تحسین و تقبیح (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۷۲). از این جهت، بوعلی موضوع محاکات شاعرانه را کردارها، فضائل و ملکه‌های اخلاقی دانسته و سعی می‌کند ذیل طرح مفاهیم مخیل و محاکات زیبایی عالم اخلاقی در *رسائل مشرقی* پرده، از زشت و زیبای کردار اخلاقی مخاطبین خود بر گرفته (هر پدیداری برای آن محاکات می‌شود تا تحسین یا تقبیح شود) (همان)؛ و مایهٔ تحسین درستی و تقبیح نادرستی رفتار ایشان را فراهم آورد.

بوعلی شعر را به دو نوع کمدی و تراژدی تقسیم می‌کند (همان). سخن از مفاهیم اخلاقی را مربوط به تراژدی دانسته (تراژدی، محاکات عادت‌ها، کردارها، سمت و سوی زندگی و خوشبختی آن‌ها است و بر همین اساس، سخن از کردار در تراژدی بیشتر از سخن دربارهٔ اخلاق [انتزاعی] است) و خرافه را از اجزاء تراژدی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۴-۸۵). نزد بوعلی خرافه به سروده‌های منظومی اطلاق می‌شود که در آن حیوانات مثل آنچه که در *کلیله و دمنه* مشاهده می‌کنیم ویژگی‌های انسانی دارند^۱ و این کلام، تشکیل یافته از نکات اخلاقی است (همان، ۸۴). نقش ویژهٔ اثری چون *کلیله و دمنه* نیز برای وی تبیین اندیشه‌ها، غرض اصلی آن بیان نتیجهٔ تجربه‌ها و احوال منسوب به امور غیر موجود و کاربرد آن در بیان عادت‌ها است^۲ (همان، ۸۶-۹۲) از سوی دیگر، ابن‌سینا در اخلاق معتقد است که تنها پیدا کردن حد وسط یک رفتار خاص و عمل بر طبق آن کافی نیست، بلکه، باید ملکهٔ حد وسط را کسب و به رفتار به اقتضای حد وسط دو خلق متضاد عادت کرد^۳ (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۴۷-۳۴۸). بنابراین، اساساً موضوع *رسائل داستانی* (که در تحلیل بوعلی باید آن‌ها را چون داستان *کلیله و دمنه* جزو اشعار خرافی در نظر گرفت)

۱. پی‌نوشت مترجم بر فن شعر.

۲. «پیشینیان اعتقادات را با تخیل شعری در جان مخاطبان می‌نشانند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۷).

۳. «انسان از کودکی رفتارهای خوب و زشت را شناخته و به عمل کردن و نکردن به آن‌ها عادت می‌کند. چنانکه در او همچون امور غریزی می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۳).

به سبب محاکات کردارها، عادات و بیان اندیشه‌های اخلاقی، اخلاق و تلاش در جهت درک مفاهیم اخلاقی توسط مخاطبین این رسائل است: «اخلاق پسندیده ... می‌تواند موضوع مدح شاعرانه باشد» (ابن سینا، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

به عنوان مثال، در داستان *حی بن یقظان*، ناقل داستان به علم فراست، احوال بد نفس را تشخیص می‌دهد و برای رهایی از آن‌ها توصیه‌هایی دارد: «از حیل‌های روان تو و از تدبیر نیکوی تو اندر کار این رفیقان [قوای نفس] آن است که به این بد خوی گردن‌کش [خشم] مر این رعنای بسیار خوار [شهوة] را بشکنی و به سرش باز زنی نیک و مر آشفتگی این خشم آلوده و دشخوار کار را اندر یابی بفریفتن این رعنای چاپلوس و دم‌زن»^۱ (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۴۸۸). در داستان *سلامان و اسال*، برادر کوچک‌تر با قرار گرفتن در موقعیتی خاص با افاضه عقل فعال چگونگی عملکرد اخلاقی خود را می‌شناسد و از همسر سلامان فاصله می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۳۸۹). در داستان *رساله‌الطیر*، بوعلی برادران حقیقت را مخاطب توصیه‌های اخلاقی خود قرار می‌دهد و برای رسیدن ایشان به دربار پادشاه (خداوند) وصایایی دارد که آن‌ها چون بشنوند بپذیرند: «همچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود»^۲ (ابن سینا، ۱۳۸۹: الف: ۳۴۰). بنابراین، نزد ابن سینا هنر در *رسائل مشرقی* زمینه و بستری برای طرح دعاوی اخلاقی است. اما این امکان برای بوعلی چگونه فراهم و زیبایی چگونه محملی برای بیان اندیشه‌های اخلاقی گردیده است؟

۲- هنر به مثابه محملی برای طرح دعاوی اخلاقی

محمول موضوع‌های هنری، «زیبا» و «زشت» و محمول موضوع‌های اخلاقی، «خوب» و «بد» است. هم‌نشینی این دو در *رسائل مشرقی* از آنجا است که ابن سینا به منشاء مشترکی برای زیبایی و خیر قائل شده، تعریف مشترکی از زیبایی و خیر ارائه کرده و به مبدأ مشترکی برای درک زیبایی و خیر قائل است:

۱. یعنی «هر بار که قوت شهوت به جایی قصد کند که نشاید یا نباید، قوت خشم را بر او گمارند تا او را از آن راه باز دارد و باز پس آرد و بسرش باز زند و اگر قوت خشم غلبه گردد، قوت شهوت را پیش وی فرستند تا او را بفریبد» (جوزجانی، ۱۳۸۹: ۴۸۹).

۲. سهلان ساوی شارح رساله‌الطیر ذیل ارائه تفسیری با مفهوم اخلاقی، مور را نماد کم‌آزاری، عدم خودنمایی و پنهان داشتن مقصود می‌گیرد و بی‌نیازی از هر آنچه که فرد را از راه حقیقت باز می‌دارد: «نمل عبارت می‌کند از کم‌آزاری و پنهان داشتن مقصد و مطلب خویش و مستغنی بودن از هر آنچه التفات بدان ترا از سعادت کلی باز دارد» (ساوی، ۱۳۷۰: ۳۳). جوزجانی شارح *حی بن یقظان* نیز در جای جای متن تفسیری خود به شرح و تفصیل نظریه ابن سینا در اخلاق و توضیح مواردی نظیر حد وسط اخلاقی یا وابستگی خرد عملی به خرد نظری و ... می‌پردازد.

۱- نزد ابن‌سینا جمال و زیبایی محض از آن واجب‌الوجود است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۲۸۱)؛ و هر واجب‌الوجود بالذاتی خیر و کمال محض است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۲۴). خداوند نیز بسیط از جمیع جهات است. بنابراین، منشاء خیر و زیبایی نزد وی یک چیز بوده و میان آن دو مشترک است.

۲- نزد بوعلی «جمال و زیبایی هر چیزی به این است که آن چنان باشد که باید باشد [تأکید از نویسنده مقاله است]» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۲۸۱). حق نیز نزد وی همین تعریف را دارد: «حق بودن هر چیزی عبارت است از تحقق و واقعیت خاص آن [تأکید از نویسنده مقاله است]» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۲۶). بنابراین، جمال و زیبایی هر چیز برابر با حقیقت آن چیز است. از سوی دیگر، حق بودن هر چیزی نیز وجود خاصی است که دارای آن است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۲۷۰). بنابراین، زیبایی یک چیز، وجود آن است. خیر نیز «امری است که هر چیزی در اشتیاق آن است و آنچه هر چیزی در اشتیاق آن است همان وجود یا کمال وجودی است» (همان، ۲۶۹). بنابراین، زیبایی و خیر در یک چیز، وجود یا کمال وجودی آن است.

۳- نزد بوعلی مبدأ درک زیبایی و خیر، ادراک حسی یا خیالی یا وهمی یا ظنی یا عقلی انسان است (همان، ۲۸۱).

بنابراین نزد ابن‌سینا، همسانی تعاریف، منشاء مشترک وجود و مبدأ مشترک درک، این امکان را ابتدا برای زبان تخیلی و به تبع آن، برای *رسائل مشرقی* فراهم می‌کند که بتوان در آن به هر دو این موارد یعنی، زیبایی در هنر و خیر در اخلاق توجه داشت. حال پرسش این است که کارکرد اثر هنری یا شعر در درک مفاهیم اخلاقی چگونه است؟

۳- کارکرد فرآیند معرفتی تجرید در «*رسائل مشرقی*»

ابن‌سینا رسیدن به کمال یا سعادت حقیقی انسان را دلیل حرکت او عنوان کرده و معتقد است که انسان جز با اصلاح جزء عملی نفس که بسته به کاربست قوه فکر و داشتن مراتب بالای قوای ادراکی است به سعادت حقیقی نمی‌رسد. بنابراین، بوعلی اخلاق را به معرفت گره زده^۱ و معتقد می‌شود که هر چه سطح معرفتی انسان بالاتر باشد، شناخت او از خوب و بد اخلاقی بهتر بوده و بیشتر به فضایل عملی متخلق خواهد بود^۲ (جعفریان و موسوی کریمی، ۱۳۹۲: ۵۳). ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد که برای پرورش انسان اخلاقی باید سطح معرفتی افراد را بالا برد و ذهن ایشان را از

۱. «خدا به انسان قوه تمیز داده و به سبب آن، فرق بین خیر و شر و تفاوت بین رشد و گمراهی را برای او معلوم و روشن نموده است» (ابن‌سینا، ۱۳۱۹: ۴).

۲. در منبع ذکر شده به طور مبسوط به ارتباط اخلاق و اعتلای قوای معرفتی انسان پرداخته شده است.

محسوسات متوجه معقولات کرد. اما بوعلی در این راه با مشکلی روبرو است. مشکل این است که هیچ محسوسی معقول و هیچ معقولی نیز محسوس نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۱). اینک، مسئله این است که چگونه می‌توان از محسوسات به معقولات پل زد؟

ابن‌سینا معتقد است: «هر گاه مدرک ذاتی محسوس باشد روا نیست که به همان نحو که محسوس است بی‌آنکه تغییر یابد معقول هم بشود» (همان، ۱۹۰). بنابراین، باید برای متوجه کردن ذهن مخاطبین از محسوسات به سمت معقولات فرآیند معرفتی خاصی را در نظر گرفت که سبب‌ساز این تغییر از محسوس به معقول و در واقع رابط میان این دو باشد. ابن‌سینا این فرآیند معرفتی را «تجريد» نامیده است: «عقل می‌تواند ماهیتی را که به عوارض دور شخصی در هم آمیخته است مجرد نماید و آن را به گونه‌ای اثبات کند که گویا به محسوس کاری کرده که آن را به صورت معقول درآورده است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۵). وی حد واسط بین محسوس و معقول و عامل وصول ذهن از محسوس به معقول را خیال دانسته است: «خیال هم زیر را رسد و هم زبر را تا نفس را یاری کند بییوند زبر» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۳۵)؛ و آن را به عنوان محملی برای توسعه معرفت اخلاقی قرار داده و از این طریق، به کارکرد اثر هنری به عنوان وسیله‌ای در درک دعاوی اخلاقی شکل می‌دهد.

بوعلی معتقد است که هر ادراکی از راه تجريد صورت از ماده پدید می‌آید^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۲). در ادامه، وی برای تجريد مراحل را بر می‌شمارد و ذیل این بحث توضیح می‌دهد که عقل انسان در نتیجه تجريد به صورت‌ها دست می‌یابد: «عقل، صورت را از ماده و از لواحق ماده و از اضافه به ماده تجريد می‌کند و خود صورت را به طور صرف و خالص می‌گیرد» (همان، ۱۹۳).

تأکید ابن‌سینا به دستیابی به صورت‌ها جنبه اخلاقی دارد. چنانکه بیان شد، وی معتقد است که کسب کمال نفس، سعادت حقیقی انسان است. کمال نفس ناطقه نیز تبدیل شدن به عالم معقولی است که مطابق با کل عالم هستی باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۳۰). جهان بودن جهان نیز که از شئون قوه عقلیه است، به صورت‌های آن است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۳). بنابراین، انسان برای رسیدن به کمال خود که سعادت حقیقی او است باید بتواند صورت هر محسوس و معقول را بگیرد: «از مبدأ اول گرفته تا عقولی که فرشتگان مقرب هستند تا نفوسی که فرشتگان هستند پس از آن، تا آسمان‌ها و عناصر و هیأت کل و طبیعت کل» (همان، ۱۹۳)؛ اما چگونه؟ پرسش این است که این انتقال از محسوس به معقول به چه نحو است و کارکرد قوه خیال

۱. جوزجانی نیز تجريد را راه دانش و اندر یافتن علم می‌داند (جوزجانی، ۱۳۸۹: ۵۰۸).

در فرآیند معرفتی تجرید، و همچنین، ارتباط این بحث با ترسیم مفاهیم اخلاقی در صورتی داستانی چیست؟

بوعلی به طور اجمال قائل به وجود سه مرحله^۱ در فرآیند معرفتی تجرید است. تجرید حسی، خیالی و عقلی. ادراک حسی به عنوان اولین مرحله این فرآیند اولاً، همراه با ماده؛ و ثانیاً، همراه با عوارض ماده همچون مکان، وضع، چگونگی و امثال این موارد است؛ اما خیال، تجریدی بیشتر به کار می‌برد (همان، ۱۹۲).

ابن‌سینا می‌گوید که در مرحله تجرید خیالی ما هنوز به معنای کلی دست نیافته‌ایم، اما می‌توانیم صورت امر محسوس را بدون ماده اما با لواحق که سابق بر آن به همراه ماده داشته است، تصور کنیم. یعنی، در تجرید در مرحله خیال، علاقه به ماده از بین رفته است (خلاف تجرید حسی)، اما نسبت با ماده یا عوارض همراه با ماده همچنان محفوظ است (همچون تجرید حسی). بنابراین، صورت خیالی، جزئی و همراه با لواحق ماده همچون کم، کیف، این و وضع خاص است (همان، ۱۹۲). بنابراین، تفاوت بین تجرید در مرحله حس با تجرید در مرحله خیال به همراه بودن یا نبودن ادراک با ماده است. اگر ادراک همراه با ماده باشد تجرید حسی است: «حس ... صورت مأخوذ را در حالت غیبت ماده نمی‌تواند نگه دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۰۴)؛ و اگر از ماده قطع ارتباط شده باشد (هر چند ادراک همچنان همراه با عوارض ماده باشد) تجرید، خیالی است: «خیال، صورت را از ماده انتزاع می‌کند به طوری که در حصول صورت برای خود، نیازی به وجود ماده آن ندارد» (همان، ۲۰۴). در ادامه نیز وی این کارکرد خاص خیال را مقدمه‌ای برای کارکرد دستگاه عقلی می‌داند که نهایت فرآیند تجرید است و هدف نهایی بوعلی از طرح دعاوی خود در قالب زبان تمثیلی است: «اما عقل می‌تواند ماهیتی را که به عوارض دور شخصی در هم آمیخته است مجرد نماید و آن را به گونه‌ای اثبات کند که گویا به محسوس کاری کرده که آن را به صورت معقول در آورده است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۵).

بنابراین، تبدیل محسوس به معقول و کسب صورت‌هایی کاملاً تجرید شده از ماده که زمینه و لازمه تبدیل شدن نفس به جهانی معقول به موازات جهان مادی است، هدف خاص ابن‌سینا از توسل به نقش معرفتی خیال است: «عقل کار تجرید را به تمام و کمال می‌رساند.

۱. بوعلی در اشارات تنها سه مرتبه را برای تجرید بر می‌شمارد ولی به عنوان مثال، در «نفس شفا تجرید وهمی را نیز در این فرآیند وارد می‌داند». از اینجا مشخص است که وی تجرید را به طور اجمال دارای سه مرتبه و به طور تفصیل دارای چهار مرتبه می‌داند.

پس صورت را از ماده و از لواحق ماده و از اضافهٔ به ماده تجرید می‌کند و خود صورت را به طور صرف و خالص می‌گیرد» (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۳). با این حساب، دلیل اصلی بوعلی در استفاده از صورت تمثیلی و نیز فراخوان وی به ادراک بیان خود توسط قوهٔ خیال در انتهای داستان *رسالة الطیر*^۱ مشخص می‌شود: وی ابتدا قصد دارد با استفاده از صورت تمثیلی، فضایی خیالی به وجود آورد که هر چند همراه با ماده نیست اما از همراهی عوارض ماده چون وضع و مکان و ... بهره‌مند است. به همین خاطر در قدم اول گزاره‌های اخلاقی خود را ذیل طرح یک داستان تمثیلی بیان می‌کند. داستانی که در آن صحبت از پرنده و کوه و دربار پادشاهی است که هیچ‌کدام به دلیل اینکه در عالم ماده وجود واقعی ندارند همراه با ماده نیستند، ولی از وضعیتی مادی چون کوه بودن یا پرنده بودن بهره‌مند هستند. در مرحلهٔ بعد نیز وی قصد دارد ذیل فرآیند تجرید، درک مخاطب خود را از این صورت خیالی بالاتر برده و او را به درک صورت‌های معقول هدایت نماید. بنابراین، مقصود نهایی وی از تحریک دوستان (در انتهای داستان *رسالة الطیر*) در استفاده از قوای تصویری خود، پیراستن ذهن مخاطبین خود از علاقهٔ به ماده و متوجه ساختن آن به صورتی است که در مرحلهٔ تجرید خیالی ضمن داشتن نسبت با عالم ماده، در مرحلهٔ تجرید عقلی از همراهی با آن تهی گردیده است. محصول این فرآیند معرفتی صورتی عقلی است که از هر گونه ارتباط با ماده بری است. بنابراین، اساساً قصد بوعلی از بیان مفاهیم خود به زبان تمثیل در *رسائل مشرقی*، تحریک قوای معرفتی (ذهن) مخاطبان ذیل تعریفی است که وی از فرآیند معرفتی تجرید دارد. اما خیال برای وی در رسائل تمثیلی نقش دیگری را نیز ایفا می‌کند.

۴- هنر به مثابه زمینه‌ای برای پیوند ساحات گوناگون نظام اخلاق سینوی

ابن سینا مخاطب خود در *رسائل مشرقی* را سه دسته از افراد معرفی می‌کند: مردم عادی، مستعدین و برادران حقیقت. وی برای وصول هر یک به غایت‌های عقلی خود نیز دستور خاصی ارائه می‌دهد: برای مردم عادی انجام تکالیف شرعی، برای مستعدین، ورود به مباحث حکمت الهی و برای برادران حقیقت انجام اعمالی خارج از عادت فطرت بشر یا ریاضت^۲ (جعفریان و موسوی کریمی، ۱۳۹۲: ۵۳). بنابراین، بوعلی در *رسائل مشرقی* سه طرح را برای

۱. «بدانکه هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آنجا یابید که همهٔ جمال‌ها به حقیقت او را است» (ابن سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳).

۲. در منبع ذکر شده، مخاطبین ابن سینا در رسائل مشرقی و طرح بوعلی برای کسب سعادت هر یک از آن‌ها معرفی و ادلهٔ لازم برای طرح این ادعا فراهم شده است.

وصول به کمال و سعادت انسان از مردم عادی تا عارفان طرح نموده است^۱؛ که نشان‌دهنده وجود یک نظام طولی در بین مخاطبین او است. این طرح در قدم اول رفتار بر طبق قانون شریعت، در قدم دوم ورود به مباحث حکمت و در نهایت، عمل خارج از فطرت را به عنوان پیامد تقسیم‌بندی خود از مخاطبین؛ و قرب به حق نخستین را نتیجه نهایی رفتار بر طبق الگوهای ارائه شده معرفی می‌کند. اما چنانکه بیان شد، طی این طریق اخلاقی از مبدأ محسوسات تا مقصد معقولات در *رسائل مشرقی* به واسطه خیال و بر زمینه هنر فراهم گشته و هنر عاملی شده است برای برقراری نسبت بین ساحات مختلف اخلاق سینوی. یعنی، سیر طولی اخلاق سینوی در توجه دادن فکر از محسوسات به معقولات و پیوند میان ساحات گوناگون اخلاق، از اخلاق برای مردم عادی تا اخلاق برای برادران حقیقت، به شهادت داستان *رساله الطیر* ممکن نیست مگر با استفاده از ابزار هنر و صورت داستانی. بنابراین، باید هنر را علاوه بر کارکردی که در تحریک قوای خیالی مخاطبین ابن‌سینا دارد، به مثابه زمینه‌ای برای پیوند سه حیطه مختلف نظام اخلاق سینوی، و زیبایی را نیز مایه وحدت خیر اخلاقی، از اخلاق برای مردم عادی تا اخلاق برای برادران حقیقت، در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا برای پیشبرد اهداف فلسفی خود در *رسائل مشرقی* بیان به زبان شعر و تمثیل را به بیان خشک استدلال و منطق ترجیح داده و توضیح دعاوی معرفتی خود برای مخاطبین را مشروط به بکارگیری قوه خیال می‌داند. چرایی چنین اقدامی از سوی او در این رسائل پرسش اصلی این مقاله بوده و پاسخ در بررسی جایگاه هنر نزد بوعلی، طرح مبانی نظری ارتباط هنر و اخلاق نزد وی و تحلیل کارکرد فرآیند معرفتی تجرید در کسب نتیجه اخلاقی برای ابن‌سینا ارائه شده است. برای او زبان شعر و تمثیل محمل بیان مفاهیم اخلاقی بوده و خیال به عنوان واسطه بین ادراک حسی و ادراک عقلی، نقش نازل‌کننده مفاهیم عقلی به سطح دریافت مخاطبین و تعالی‌دهنده درک مخاطبین به سطح معقولات عالم بالا را دارد. وی سعی دارد با استفاده از ابزار هنر معقولات را بدون همراهی با ماده اما همراه با عوارض آن برای مخاطب عام قابل فهم کرده و با محسوس کاری کند که آن را به صورت معقول در آورد. نتیجه توجه قوای خیالی مخاطبین به عالم بالا و

۱. این، نوعی از تعلیم و تعلم تلقینی است که از طریق مواظبت بر تمرین تا حصول ملکه مربوطه صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۴). «مردم باید عهده دار افعال و اعمالی باشند که تکرار آن‌ها در زمان‌هایی قریب به هم قانون باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۷).

جلب نظر ایشان به سعادت و کمال واقعی خود، هدایت آن‌ها به راه راست و باز داشتن ایشان از راه نادرست است. این فرآیند در معرفت‌شناسی بوعلی ذیل عنوان «تجربید» صورت‌بندی شده و به عنوان طرح معرفت‌شناختی وی در *رسائل مشرقی*، تمامی مخاطبین اخلاق او، از مردم عادی تا برادران حقیقت را شامل می‌شود. ابن سینا تمام این تدابیر را از آن جهت انجام می‌دهد که بتواند ادراک مخاطبین را برای فهم کلام خود آماده کند. بنابراین، دلیل اصلی بوعلی در ترک زبان استدلال در *رسائل مشرقی*، توجه به نقش معرفتی خیال در درک مفاهیم اخلاقی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *تدابیر المنازل او السياسات الأهلیه*، ترجمه محمد نجمی زنجانی، تهران، مجمع ناشر کتاب، ۱۳۱۹.
۲. _____؛ *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح از حسن ملکشاهی، جلد ۱ و ۲، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۳. _____؛ *طبیعیات دانشنامه علانی*، مقدمه و تصحیح سید محمد مشکوة. همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۴. _____؛ *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یثربی. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۵. _____؛ *نفس شفا*، ترجمه و شرح از محمد حسین نایبجی. قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۶. _____؛ *رسالة الطیر*، ترجمه شهاب الدین سهروردی، در: *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، گردآوری و تألیف هانری کرین، تهران، سوفیا، چاپ دوم، ۱۳۸۹ الف.
۷. _____؛ *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی، در: *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، گردآوری و تألیف هانری کرین، تهران، سوفیا، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ب.
۸. _____؛ *سلامان و ابسال*، ترجمه و شرح از نصیر الدین طوسی، در: *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، گردآوری و تألیف هانری کرین، تهران، سوفیا، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ج.
۹. _____؛ *الهیات از کتاب شفا*، ترجمه و ویرایش از ابراهیم دادجو. تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۱۰. _____؛ *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهبازی خراسانی، در: *مجموعه رسائل*، تصحیح و توضیح سید محمود طاهری، قم، آیت اشراق، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۱۱. _____؛ *برهان شفا*، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱ ب.

۱۲. _____؛ *فن شعر از کتاب شفا*، ترجمه سید مهدی زرقانی و محمد حسن حسن‌زاده نیری، آمده در: *رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان*. تهران، سخن، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۱۳. جعفریان، محمد‌هانی؛ موسوی کریمی، میر سعید؛ *گستره و محدوده شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن سینا، نقد و نظر*، ۱۳۹۲، شماره ۳.
۱۴. جوزجانی، ابوعبید؛ *شرح بر حی ابن یقظان*، در: *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، گردآوری و تألیف هانری کربن، تهران، سوفیا، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۱۵. ساوی، سهلان؛ *شرح بر رسالة الطیر ابن سینا*، تهران، الزهرا، ۱۳۷۰.