



# دو بالِ خرد

عرفان و فلسفه در  
رسالة الطير ابن سينا

دکتر شکوفه تقی



دوبالِ خرد



# دوبالِ خرد

عرفان و فلسفه در

رسالة الطير ابن سينا

دکتر شکوفه تقی



## دوبال خورد

عرفان و فلسفه در رسالة الطیر ابن سینا

دکتر شکوفه تقی

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۲، شماره‌ی نشر ۶۶۰

چاپ دوم ۱۳۸۷، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ علامه طباطبایی

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۷۲۲-۰

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاضلی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

سندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق محفوظ و متعلق به نشرمرکز است

تکثیر، انتشار و ترجمه‌ی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه

بدون مجوز قبلی و کتبی ناشر ممنوع است

تقی، شکوفه، ۱۳۳۸.

دوبال خورد: شرح و تفسیر رسالة الطیر ابن سینا / شکوفه تقی - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۲.

هشت، ۲۶۵ ص - (نشرمرکز: شماره‌ی نشر ۵۶۰).

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا. ISBN: 978-964-305-722-0

کتابنامه.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۷۰-۴۲۸ ق. - الطیر - نقد و تفسیر، ۲. فلسفه اسلامی -

متون قدیمی تا قرن ۱۴، ۳. عرفان - متون قدیمی تا قرن ۱۴، الف. ابن سینا، حسین بن

عبدالله، ۲۷۰-۴۲۸ ق. الطیر. شرح، ب. عنوان، ج. عنوان: الطیر. شرح.

۱۸۹/۱

۹ د ۷ ت / BBR ۵۲۳

۸۱-۴۶۲۱۸ م

کتابخانه ملی ایران

قیمت ۵۹۰۰ تومان

## فهرست

۱	..... درباره‌ی نویسنده
۳	..... دیباچه
۱۹	..... متن عربی رساله
۲۹	..... ترجمه فارسی رساله
۳۷	۱. زندگی، مطالعات و سفرهای ابن سینا
۴۰	..... سفر به بخارا
۴۰	..... آموزش‌های اولیه، ادب و قرآن «نبوغ»
۴۳	..... حساب هندی و فقه
۴۴	..... مرحله دوم تحصیلات، تحصیل منطق و هندسه
۴۶	..... تحصیل طب (اهمیت تجربه)
۴۷	..... تحصیل فلسفه
۵۱	..... ابن سینا و دوره عالی کسب علم، کتابخانه شاهی
۵۸	..... گرگانج: ابن سینا و معاشرت با بزرگان دانش آن روز
۶۴	..... گرگان: استاد و حلقه نخستین شاگردان
۶۸	..... ری: ابن سینا و پزشکی روح
۷۲	..... همدان: ابن سینا و وزارت
۷۸	..... اصفهان: استاد استادان
۸۱	..... سفر نهایی

۸۳	۲. تفسیر رساله الطیر ابن سینا .....
۸۳	«شکایت»، برادران حقیقت و برادران دروغین .....
۸۶	«وصیت»، مقامات عارفین و نمادهای حیوانی آن .....
۱۱۰	حدیث، داستان سفر روح .....
۱۲۴	۳. پسر مینة ادبی رساله الطیر .....
۱۲۴	رساله .....
۱۲۸	رساله در قرآن .....
۱۳۶	طیر .....
۱۵۰	تاثیر قرآن بر رساله الطیر .....
۱۵۴	رسالات الطیر قرآنی .....
۱۵۷	رساله الطیر محمدی .....
۱۶۵	سوره نمل و رساله الطیر داودی و سلیمانی .....
۱۷۶	کبوتر و رساله الطیر مسیحیایی .....
۱۸۱	۴. سبک نگارش رساله الطیر .....
۱۸۹	رساله الطیر و سوره شعراء .....
۱۹۸	۵. تاثیر کلیله و دمنه .....
۱۹۸	تاریخچه کلیله و دمنه .....
۲۰۹	بید پای، برزویه، ابن مقفع و ابن سینا و ارتباطشان با کلیله و دمنه .....
۲۱۵	مقایسه رساله الطیر و کلیله و دمنه .....
	مقایسه نمادهای حیوانات در رساله الطیر و در داستان کبوتر حمایلی
۲۲۰	در کلیله و دمنه .....
۲۳۸	۶. تاثیر رسائل اخوان صفا بر رساله الطیر ابن سینا .....
۲۳۹	تاریخچه رسائل، نویسندگان .....

- ۲۴۸ ..... درباره حلقه دانشجویان ابن سینا و اخوان صفا  
 در مشابهت کلام ابن سینا با دومین رساله اخوان صفا موسوم به رساله  
 در هندسه ..... ۲۶۳  
 ۲۶۶ ..... تاثیر سبک نگارش رساله بیست و دوم بر رساله الطیر  
 ۲۶۸ ..... رساله الطیر و رساله چهل و هشتم  
 ۲۶۸ ..... تعاون  
 ۲۶۹ ..... سقوط از عالم بالا  
 ۲۷۰ ..... غربت و درد روح  
 ۲۷۲ ..... بیدار شدن نفس  
 ۲۷۳ ..... تعریف مدینه فاضله و مشابهت آن با شهر ملک الاعظم  
 ۲۷۵ ..... رساله چهل و چهارم و رساله الطیر  
 ۲۷۸ ..... طیر در رساله چهل و چهارم  
 ۲۸۱ ..... ۷. در مشابهت رساله الطیر و معراج نامه  
 مقایسه رساله الطیر و داستان معراج در معراجنامه، هاتف غیب و  
 ۲۹۷ ..... بیداری روحانی  
 ۳۱۱ ..... ۸. مقایسه رساله الطیر و کتاب الاشارات و التنبیها  
 ۳۱۱ ..... زمان نوشتن این دو کتاب  
 ۳۱۵ ..... ریاضت  
 ۳۲۴ ..... ۹. نتیجه  
 ۳۲۹ ..... ۱۰. نسخه بدل‌های رساله الطیر  
 ۳۴۴ ..... نحوه انتقال متن رساله الطیر  
 ۳۴۶ ..... ارزیابی نسخ خطی  
 ۳۵۴ ..... ۱۱. کتابشناسی

## درباره‌ی نویسنده

دکتر شکوفه تقی فارغ‌التحصیل رشته‌های حقوق قضایی، روان‌شناسی شناخت، مردم‌شناسی، شرق‌شناسی و مذهب‌شناسی از دانشگاه‌های تهران، گلاسکو، گوتنبورگ، اوپسالا و ییل، و دارای درجه فوق‌دکتری در مذهب‌شناسی از دانشگاه ییل است.

شکوفه تقی در سال ۱۳۶۴ ایران را ترک کرده و در همه سالهایی که در خارج از کشور به سر برده در حال تحصیل و تدریس بوده است. او هم‌اکنون در دانشگاه ییل در دانشکده روان‌شناسی به تدریس و تحقیق مشغول است.

شکوفه تقی دارای آثار فراوانی برای کودکان است که بسیاری از آنها به فارسی است و یکی از آنها به نام زیباترین آواز در سال ۱۳۶۶ برنده جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی شد. بخش بزرگی از کارهای اخیر او برای کودکان به زبان انگلیسی چاپ شده یا زیر چاپ است.

کتاب حاضر رساله دکتری او در شرق‌شناسی است که پیش از این متن آن به انگلیسی به وسیله دانشگاه اوپسالا چاپ شده است. هدف این

کتاب آن است که نشان دهد از دید ابن سینا به طور اعم و رساله الطیر او به طور اخص انسان قابلیت آن را دارد که با کمک دانش، تمرین، تجربه و مکاشفه به مرتبه‌ای برسد که بیواسطه، دانش و خرد را از سرچشمه اصلی آن یعنی عقل کل دریافت کند. ابن سینا در رساله الطیر خود می‌گوید که به وسیله این چهار ابزار خود به چنان مرتبه‌ای رسیده و مقام پیامبری را که در فلسفه ارسطویی تعریفی متفاوت دارد درک کرده است.

در آینده در کتابهایی مستقل این سفر کمال از دید برادران غزالی، سهروردی، سنایی، عطار و نجم دایه بررسی می‌شود. هدف این کتابها که به طور خاص به بررسی رسالات الطیر می‌پردازند این است که نشان دهند چگونه دو بال خرد در فلسفه، عرفان، کلام، فلسفه اشراق و تصوف ایرانی اسلامی عبارت است از یک مطلب: انسان با دانش، تجربه، تمرین و مکاشفه به کمال می‌رسد. کسی یا جامعه‌ای که یکی از این چهار ابزار را زمین بگذارد و کورکورانه به عالم وهم بچسبد ناقص و شکست‌پذیر است.

## دیباچه

بسم الله الرحمن الرحيم

از ابن سینا که از نامدارترین فلاسفه جهان اسلام است کتب و رسالات بسیاری به جا مانده است. یکی از این رسالات رساله الطیر اوست که بیش از چند برگ نیست. این رساله که در نوع خود بی بدیل ترین اثر در میان رسالات ابن سینا است نه تنها مورد توجه فراوان بزرگترین متفکران و ادیبان ایرانی مسلمان بوده بلکه ایشان را چنان تحت تأثیر قرار داده که کوشیده‌اند اثری شبیه به آن بیافرینند. این رساله نخستین بار به وسیله احمد بن خدیو اخیسکی معروف به ذوالفضائل (۴۶۶-۵۲۸) که خود از شاعران بنام زمان بوده، به فارسی ترجمه شده است. امروز از این اثر به طور مجزا نشانه‌ای نیست، آن را تنها می‌توان در تفسیر فارسی ابن سهلان ساوی یا ساوجی (م. ۵۴۰ هجری) یافت. ابن سهلان ساوی ترجمه مورد نظر را بند به بند آورده و سپس تفسیر فارسی خود را در شرح و تفسیر آن عبارات افزوده است. ابن سهلان که از شاگردان مکتب ابن سیناست، در تفسیر خود به منظور شرح و بیان نظریات ابن سینا از سایر آثار او و نقطه نظرهای اخوان صفا مدد می‌گیرد. او از فرزندان زمان خود بوده، که در نیشابور در زمان حکومت ملک‌شاه سلجوقی (۵۱۱-۵۲۲) می‌زیسته و

به شغل قضاوت مشغول بوده است. گویا در ادامه زندگی خویش شغل قضاوت را رها می‌کند و از طریق نسخه‌برداری آثار ابن‌سینا به امرار معاش می‌پردازد. او صاحب رسالات و کتبی است، از جمله رساله سنجریه فی الکائنات العنصریه که به سلطان سنجر تقدیم شده است. این رساله به فارسی نوشته شده است و با اینکه یک اثر علمی است از نظر ادبی نیز قابل تحقیق و بررسی است، زیرا دارای مشخصات نثر اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است. او در این رساله نیز فراوان به نقطه‌نظرهای علمی ابن‌سینا رجوع و از او یاد می‌کند.

اولین کسی که رساله الطیری به فارسی نگاشته است، شیخ احمد غزالی، (م. ۵۲۰ هجری) صوفی نامدار خراسان است. احمد غزالی رساله الطیر خویش را داستان مرغان نامیده و در نوع خود اثری زیبا خلق کرده است. این اثر با اشعاری دلپذیر که پاره‌ای از آنها در سوانح<sup>۱</sup> یافت می‌شود لباسی ادبی و لطیف پوشانده شده است.<sup>۲</sup> داستان مرغان احمد غزالی که از نمونه‌های زیبای نثر فارسی در قرن پنجم و ششم هجری است، از جانب بسیاری از محققان به امام محمد غزالی برادر بزرگ احمد نسبت داده شده است. باور محققان بر آن است که محمد نخست اثر مورد نظر را به عربی به منظور جوابگویی به ابن‌سینا نگاشته است و برادر کوچکتر متن عربی را با حشو و زوائد به فارسی برگردانده است. هلموت ریتز که عمرش را در کار معرفی احمد غزالی و آثارش از جمله اثر بسیار معروفش سوانح گذاشته است، منکر اظهار نظر بالاست و معتقد است که این اثر به

۱. سوانح اثر بسیار معروف احمد غزالی نخستین اثر صوفیانه است که در موضوع عشق به فارسی نگاشته شده است. پیش از احمد غزالی ابن‌سینا رساله‌ای به عربی نوشته است به نام رساله فی العشق و آن را به شاگرد بسیار معروف خود معصومی تقدیم نموده است.  
۲. این رساله نخستین بار به وسیله نصرالله پورجوادی به همراه رساله الطیر محمد غزالی، بدون تنقیح و اصلاح به چاپ رسیده است.

وسیله احمد نخستین بار نگاشته شده است و برادر بزرگ آن را به عربی برگردانده است.<sup>۳</sup> در رساله مورد نظر شواهدی درونی وجود دارد که دلالت بر تایید نظر هلموت ریتلر می‌کند. من در کتاب دوم خود در مقایسه دو رساله الطیر برادران غزالی این نکته را با آوردن شواهد و دلایل از خود متن و شواهد و مدارک قرآنی ثابت می‌کنم. نهایت اینکه حتی اگر برادر بزرگ نویسنده اثر برای نخستین بار بوده اصالت ایده متعلق به برادر کوچکتر بوده است، زیرا رساله الطیر یک اثر کاملاً عرفانی است که اشاره به فنای فی الله و بقای بالله دارد و این ایده است که سر مشق عطار در طرح ملاقات مرغان با سیمرغ قرار گرفته است. دیگر اینکه احمد حتی اگر مترجم اثر برادر خود بوده است که احتمالش قوی نیست نکاتی را بر اثر فارسی خود افزوده که در اثر برادر بزرگ یافت نمی‌شود. اثبات این نکته موضوع بحث کتاب دوم است و جایش در اینجا نیست.

امام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، متفکر، دانشمند، متکلم، متأله و مصلح مذهبی یکی از نامدارترین مسلمانانی است که اگرچه در خراسان زاده شده، گاه در شرق و غرب لقب بزرگترین مسلمان همه دوران‌ها را پس از محمد (ص) به خود اختصاص داده است.<sup>۴</sup> او نیز همان طور که در بالا ذکرش رفت صاحب یک رساله الطیر به عربی است. او در نوشتن این رساله سبکی را اختیار کرده است که در میان سایر آثارش بی‌مانند است به طور مثال شعر و مثالهای شعری را برای بیان مفاهیم دشوار به مدد می‌گیرد. او در طرح این رساله نه تنها تاثیرپذیری فراوان از ابن سینا را به معرض مشاهده می‌گذارد بلکه نیز نشان می‌دهد تا چه حد تحت تاثیر داستان طیطوی و ملک دریا از کلیله و دمنه بوده است. نکته

3. Cf. Ritler, H. Das Meer Seele, P. 10

4. Cf. Montgomery Watt, The Faith and Practice of Al-Ghazali, p. 14.

قابل توجه این است که چگونه غزالی‌ها و ابن‌سینا هر دو برای گذاشتن سنگ بنای کار خود از کلیله و دمنه بهره می‌گیرند.<sup>۵</sup>

در باب تاثیرگذاری رساله الطیر بر شاعران بزرگ ایرانی می‌باید یادآور شد که حکیم سنایی (م. ۵۲۵ هجری)، شاعر بزرگ فارسی زبان نیز در خلق اثر ارزشمند خود، سیرالعباد الی المعاد، تحت تاثیر رساله الطیر ابن‌سینا بوده است. او کسی است که برای نخستین بار واژگان اشعار غنایی را در شعر خود، برای بیان روحیات و حالات سالک راه حقیقت بکار گرفته است و در بسیاری موارد معلم و ملهم عطار و مولوی بوده است. اگر رساله منظوم او را به گونه‌ای رساله الطیر بنامیم، آن نخستین رساله الطیری است که به فارسی منظوم نگاشته شده است و لباس شعر به خود پوشیده است.

شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، شهید (۵۴۹-۵۸۷)، معروف به شیخ اشراق، مؤسس مکتب حکمت اشراق، و صاحب کتاب حکمت اشراق در میان آثار ابن‌سینا تنها یک اثر او را به فارسی زیبا و شیوایی ترجمه نموده است و آن رساله الطیر است. از آنجا که شهرزوری این رساله را جزو آثار استاد خود سهروردی نامبرده بود تا مدتها باور بر این بود که شیخ اشراق نیز دارای رساله‌ای تحت عنوان رساله الطیر است. اما کربن که نخستین بار این رساله را در ترکیه یافته بود با مقایسه آن با رساله الطیر ابن‌سینا دیگران را از اشتباه به در آورد. ترجمه فارسی این رساله به وسیله شیخ اشراق که از حکمای فرزانه دستگاه تفکر ایرانی اسلامی است خود نشان‌دهنده اهمیت است که شیخ اشراق برای آن قائل بوده است. او با همه دقتی که در خواندن حی بن یقظان داشته سعی در ترجمه آن

---

۵. مقایسه رساله الطیر ابن‌سینا و چگونگی تاثیرگذاری آن بر رساله الطیر و داستان مرغان موضوع کتاب دوم است که به این امر به تفصیل می‌پردازد.

نمی‌کند، شاید که پیش از او به وسیله بهمنیار یا یکی از شاگردان ابن سینا ترجمه شده بوده، اما رساله الطیر را ترجمه می‌کند و خود اگرچه نه تحت نام رساله الطیر، اثری به همان مضمون می‌نگارد که بیان نمادین و روشن حکمت اشراق است و آن رساله غریبه الغریبه اوست که به عربی است. شیخ اشراق تحت تاثیر رسالات تمثیلی ابن سینا رسالاتی به فارسی و عربی نوشته است که اگرچه به شهادت خود او در حکمت الاشراق حاصل ایام جوانی است اما پختگی فراوان و حکیمانانه‌ای دارد که تا امروز محل تدقیق و فراگیری می‌باشد.

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (م. حدود ۶۱۷) از هر معرفی بی‌نیاز است چرا که به او صد و چهارده اثر به تعداد سوره‌های قرآن مجید نسبت می‌دهند، و از میان این آثار، او را به حماسه جاودانه و عرفانش، منطق الطیر می‌شناسند. منطق الطیر گواه تاثیر عمیق رساله الطیر ابن سینا، برادران غزالی و رساله سیرالعباد الی المعاد سنایی بر عطار است. در کتاب سوم و چهارم خود با شرح و تفصیل به این مشابهاات رسیدگی خواهم کرد. اما آخرین کسی که در عرصه ادب فارسی رساله الطیری نگاشته، نجم‌الدین رازی معروف به نجم دایه است (م. ۶۵۴). او که از شاگردان صوفی نامدار نجم‌الدین بغدادی است،<sup>۶</sup> دارای آثار بجا مانده‌ای در تصوف است، گذشته از رساله الطیر که به فارسی شیوا و زیبایی تحت تاثیر رساله سیرالعباد الی المعاد سنایی نوشته است، صاحب مرصاد العباد و رساله عشق و عقل نیز هست.

نگاه کوتاه و مجملی به اسامی فرزانه‌گانی که نامشان در پیش رفت این سوال را در ذهن برمی‌انگیزد که چگونه است از میان اینهمه آثاری که

۶. نجم‌الدین بغدادی نیز دارای رساله‌ای به عربی به نام رساله سیر و طیر است.

ابن سینا خلق کرده و بسیاری از آنها بی آنکه طعمه غارت زمانه شوند همه بجا مانده تنها همین یک اثر است که اینهمه توجه چنین بزرگانی را به خود معطوف داشته است.

با توجه به اینکه ابن سینا مورد توجه مهرآمیز بسیاری از متکلمان زمان خویش و قرنهای پس از خویش نبوده، و به طور مثال بزرگانی مانند محمد غزالی، که بهتر از هر کسی آثار ابن سینا را مطالعه کرده، علم دشمنی او را بالاتر از همه برمی دارند و متصوفان هیچ کدام از او با عشق و نیکی یاد نمی کنند، حتی سهروردی که با دقت و علاقه آثار حداقل نمادین ابن سینا را مطالعه کرده است رساله خود را در تکمیل حی بن یقظان می نویسد و باورش این است که ابن سینا دقایق حکمت را خوب دریافته است، چگونه است که از غزالی تا مولانا جلال الدین رومی همه از محتوا و حتی سبک نگارش رساله الطیر متأثر شده اند.<sup>۷</sup> آیا رساله الطیر ابن سینا است که سبب برانگیختن اینهمه توجه شده است یا جذابیت موضوعی آن. در این داستان چه رازی نهفته است که همه این بزرگان در بلوغ و کمال روحانی خود اثری با این عنوان خلق کرده اند، آیا داستان رساله الطیر داستانی است که ریشه در حکمت اشراق خراسان دارد و به عهد زرتشت باز می گردد و یا هر خردمند فرزانه ای در مقطعی از عمر به نوعی خود را در راه یک سفر روحانی می بیند، که تجلی بیرونی آن می تواند نگارش یک رساله الطیر باشد. به عبارت دیگر رساله الطیر سفرنامه روحانی عارف است که با تجربه مرتبه بخصوصی از سن در فرد بیدار می شود.

اما چرا از میان اینهمه فرزنانگان شرق و غرب فقط این هفت مرد، یعنی ابن سینا، غزالی ها، سنایی، سهروردی، عطار و نجم دایه به این داستان

۷. تاثیر رساله الطیر ابن سینا بر جلال الدین رومی موضوع آخرین کتاب ابن مجموعه است.

پرداخته‌اند. چه وجه یا وجوه مشترکی این هفت مرد را به هم می‌پیوندد، مختصرش آن است که هر هفت جز سهروردی که پرورده خراسان است، زاده خراسانند، هر هفت جز امام غزالی که در ابتدا سنی متعصبی است شیعه هستند یا به ایشان تهمت شیعه بودن زده شده است. هر هفت نفر زیانشان فارسی است و بدون استثناء آثار درخشانی به زبان فارسی دارند. حتی امام محمد غزالی که مانند ابن‌سینا عموم آثارش به عربی است در نگارش کیمیای سعادت نثری را به خدمت می‌گیرد که بیان توانایی مفرط نویسنده در زبان فارسی است. دیگر آنکه دو شاعر بزرگی که در این جمع هفتگانه به چشم می‌خورند مطلقاً اثری به عربی ندارند، اما بقیه در هر دو زبان با توانایی به خلق آثار خود پرداخته‌اند.

یافتن پاسخ سوالات بالا من را به سوی مطالعاتی هدایت کرد که نتیجه‌اش مطالعه زندگی و آثار هفت متفکر فرزانه‌ای شد که در بالا یادشان رفت. از آنجا که حاصل همه مطالعات در یک کتاب جمع شدنی نبود، بر آن شدم که هر یک یا دو نفر از آنان را در کتابی جداگانه معرفی کرده و در کنار معرفی آنها به تجزیه و تحلیل رساله الطیرشان در رابطه با سایر آثارشان و آثاری که از آنها متأثر بوده‌اند بپردازم. از این رو کتاب اول به ابن‌سینا و رساله الطیر او اختصاص پیدا کرد. در این کتاب هم من بر آن است که به سوالات زیر پاسخ دهم: چرا ابن‌سینا که در عموم آثار خود می‌کوشد به شیوه‌ای علمی و عقلی با بیانی مستقیم و عبارات روشن برای سوالات خود و یا دیگران پاسخی ارائه بدهد در رساله الطیر به بیانی تمثیلی متوسل می‌شود؟ از این بیان چه منظوری دارد؟ اگر منظورش خلق رساله‌ای برای بیان افکار نوافلاطونی است و می‌کوشد داستان روح را طرح کند چرا به همان شیوه‌ای که در رساله نفس یا رسالات دیگر مطلب را مطرح کرده بیان نمی‌کند؟ آیا او می‌کوشد با این شیوه بیان رساله‌ای به

شیوه فتوت نامه‌ها بیافرینند؟ منظور او از یاران حقیقت چه کسانی هستند؟ آیا شاگردان و یاران خود را طرف خطاب قرار داده است؟ آیا آنها از او خواسته‌اند که رساله‌ای عملی در اختیارشان بگذارد؟ آیا می‌کوشد با خلق این رساله داستان زندگی روحانی خود را در کنار رساله سرگذشت کامل کند؟ یا این داستان را برای فهم عوام نوشته است؟ چرا که باور پاره‌ای بر آن است که عوام زبان داستانی را بهتر از زبان منطقی درمی‌یابند؟ یا نه این شیوه نگارش را انتخاب کرده که در قالب آن حرفهایی بزند که عوام نفهمند و یا اگر فهمیدند نتوانند او را متهم کنند که مثلاً ادعای نبوت کرده است؟ دیگر اینکه ابن‌سینا در چه مرحله‌ای از زندگی خود داستان پرواز روح را موضوع جدی زندگی خود احساس کرده است؟ ابن‌سینا در نوشتن رساله الطیر از چه منابعی الهام گرفته است؟ در این کتاب پس از دیباچه و متن فارسی و عربی رساله، در ده فصل برای پاسخ گفتن به سوالات بالا خواهم کوشید.

ابتدا متن عربی رساله الطیر ارائه می‌شود. این متن همان طور که ذکرش رفت حاصل مقایسه کلمه به کلمه سیزده نسخه خطی و یک نسخه چاپی است و کلیه تغییرات نسبت به نسخه اساس متن در پانوشت قید گردیده است. مضافاً به اینکه اگر در متنی اضافاتی یافت شده است، البته من از گنجاندن آن در متن عربی پرهیز کرده‌ام اما در پانوشت به آن اشاره کرده‌ام. این متن تنقیحی با ترجمه صفحه به صفحه رساله الطیر، که ترجمه فارسی خودم است، همراه است. در اینجا سوالی که پیش می‌آید این است که چرا با وجود ترجمه اخیسکتی و سهروردی من ترجمه فارسی دیگری انجام داده‌ام. جواب این است که دو ترجمه مورد نظر کوشش چندانی برای وفاداری به متن عربی نکرده‌اند، هر جا که مترجم صلاح دیده بالضرورت مطلب را حک و اصلاح کرده یا توضیحی بر آن افزوده

است، دیگر آنکه در بسیاری موارد به نظر می‌رسد که متن فارسی بجا مانده به غلط نسخه‌برداری یا برداشت شده است، از آنجا که این متن اصلاح شده برای نخستین بار ارائه می‌گردد ضرورت دیدم که ترجمه فارسی نوینی هم همراه آن باشد.

معرفی اجمالی همه نسخ خطی رساله الطیر را که در کتابخانه‌های جهان موجود است در فصل دهم آورده‌ام. در این فصل بیست و شش نسخه خطی رساله را که در کتابخانه‌های مختلف دیده و از آنها میکروفیلم تهیه کرده‌ام با شرح و تفصیل معرفی کرده‌ام. سپس سیزده نسخه خطی رساله الطیر را از میان بیست و شش نسخه خطی سابق‌الذکر به اضافه نسخه چاپی مهن انتخاب کرده‌ام.<sup>۸</sup> هدف از این انتخاب این بوده که نمونه کهن نسخه خطی (archetype) را بیابم. برای یافتن نسخه مورد نظر، قدیمی‌ترین نسخه خطی رساله الطیر را اساس کار قرار داده‌ام و هر حذف و اضافه و تغییری را در متن پانویس توضیح داده‌ام. از این بررسی همچنین نتیجه گرفته‌ام که از سال ۵۸۰ هجری که قدیمی‌ترین نسخه خطی رساله الطیر و تفسیر عربی آن نسخه‌برداری شده است، دو سنت نسخه‌برداری رساله الطیر وجود داشته است چرا که در دو متن نامبرده که در یک مجموعه می‌باشند و به قلم کاتب واحد هستند دو سنت متفاوت رساله الطیر نگاری به چشم می‌خورد. دیگر اینکه با ارائه یک شجره نسبت نوشتاری هر نسخه را با نسخه یا نسخ دیگر نشان می‌دهم. به این ترتیب کوشیده‌ام متن عربی که در ابتدای کتاب آمده نزدیک‌ترین متن به متن اصلی نویسنده باشد.

در فصل اول به معرفی ابن سینا می‌پردازم. البته کمتر کسی هست که

۸. علت انتخاب قدمت، صحت و خوش خطی نسخه مورد نظر بوده است.

ابن سینا را نشناسد و یا با آثار او به نوعی آشنا نباشد، برای پرهیز از تکرار مطالب گفته شده، زندگی ابن سینا را در رابطه با محتوای رساله الطیر بررسی کرده‌ام. به طور مثال در رساله الطیر ابن سینا به برادران حقیقت که در جستجوی کمال و درک معنای عقلی فعالند، می‌آموزد که برای درک عقل فعال، می‌بایست نه مرحله را پشت سر بگذارند. یکی از آن مراحل پرده‌پوشی، رازداری و پرداختن به زندگی باطنی است و برای تصویر کردن معنای خود از مثال خارپشت و روش آن در ملاقات با دشمنان بهره می‌گیرد، دیگری بی‌تعلقی و دل‌کندن از دلبسته‌هاست و در این مرتبه از مثال مار کمک می‌گیرد سفارش می‌کند که فرد به سان مار پوست بیندازد و به ترک منزل قدیم خود پردازد و سفر به سوی مقصدی نو کند. یا مانند پرنده بپرد و به یک جا آشیان نگیرد. ابن سینا با استناد به محتوای رساله سرگذشت خود چنین روشی را در زندگی خود پیش گرفته است و سفر را همواره بر حضر ترجیح داده است. از این رو من زندگی او را براساس سفرهای هفتگانه‌اش به هفت مرحله تقسیم کرده‌ام و نشان داده‌ام که بین این سفرهای هفتگانه و مراحل هفتگانه رشد ابن سینا رابطه‌ای مستقیم وجود دارد.

در این فصل می‌کوشم نشان بدهم که آنچه ما از زندگی ابن سینا می‌دانیم همان است که در رساله سرگذشت به قلم جوزجانی خوانده‌ایم. نظریه من در این قسمت این است که این رساله بیش از آنکه بکوشد آینه واقعی زندگی ابن سینا باشد می‌کوشد زندگی آرمانی یک استاد نامی را نشان دهد که از ابتدا با وجود نبوغ فراوان لحظه‌ای از آموختن بازمانده و هر جا که فهم جزئی از یاریش سرباز زده است به شعور و خردی که در هستی جاری است متوسل شده و جواب سوال خود را در خواب یا در لحظات ناب هشیاری از طریق مکاشفه و حدس گرفته است. به عبارت دیگر، نشان می‌دهد که برای درک مطالب، استعداد ذاتی، تلاش فراوان

برای مطالعه و یادگیری، بیداری و هشیاری، حدس و مکاشفه از ابزار و لوازم تعیین‌کننده است و دیگر اینکه وقتی این همه در اختیار فرد بود می‌بایست مرحله به مرحله از ادب و قرآن تا ماورالطبیعه را بیاموزد، همان طور که ابن‌سینا آموخته است. پس برای شاگرد ابن‌سینا و هر مشتاق حقیقت‌شکی نمی‌ماند که اگر می‌خواهد در فهم و ادراک به پایه استاد خود برسد باید همان راهی را برود که استاد پیموده است و این راه در قالب راه و روش و شیوه زندگی ابن‌سینا در رساله سرگذشت ارائه شده است، حال آیا آنچه در آن آمده حقیقت محض است یا به مصلحت طرح شده است سوالی است که فقط خود ابن‌سینا می‌تواند جواب دهد. من در این فصل برای اینکه حتی المقدور درست‌ترین جواب را بیابم به منابع تاریخی فراوانی رجوع کردم تا درکی از شرایط تاریخی زمان ابن‌سینا بیابم و آن را با مطالبی که نقل شده تطبیق بدهم. البته در این مطالعات به نتیجه رسیدم که بخشی از مطالب رساله سرگذشت نمی‌تواند در تطابق با وقایع تاریخی باشد که در جای خود به آنها اشاره کرده‌ام. تاریخ تولد ابن‌سینا را تاریخ قدیمی‌تری گرفته‌ام و دلایل خود را در فصل مورد نظر ارائه داده‌ام. در نهایت نشان داده‌ام که رساله سرگذشت با رساله الطیر رساله کاملی را می‌سازند که ابن‌سینا در شان به راهنمایی و هدایت و آموزش شاگردان خود می‌پردازد، در رساله سرگذشت از الگوی خود استفاده می‌کند تا به آنها نشان دهد که درسهایی را بخوانند و چگونه بخوانند و برای طلب دانش به هر جا بروند و به هیچ آب باریکی قانع نشوند و در رساله الطیر نشان می‌دهد که وقتی آموزششان کامل شد و رشد مراتب عقلی را تجربه کردند برای رشد خرد و درک مراتب حکمت می‌بایست طرق عملی را در پیش گیرند که رساله الطیر بیان نمادین آن طرق عملی است که مشتاق حقیقت در راه کمال می‌بایست طی کند.

در فصل دوم تلاش من بر آن است که نخست در تفسیر رساله الطیر به معرفی نظریات سایر مفسرین رساله الطیر پردازم و سپس تفسیر خود را که مبتنی بر یک برداشت صوفیانه است، ارائه می‌کنم. در این تفسیر کوشیده‌ام در بیشتر موارد برای شرح و بسط مفاهیم پیچیده رساله الطیر از نقطه نظریات و آراء خود ابن سینا مدد بگیرم.

فصل سوم به ریشه‌یابی واژگان طیر و رساله اختصاص دارد. البته نخست سابقه تاریخی و زبان‌شناسی دو واژه مورد نظر در قرآن بررسی می‌شود و سپس به معانی نمادین آنها در تاریخ تفکر اسلامی پرداخته می‌گردد. نیز در این فصل سابقه تاریخی رساله الطیر را در قرآن جستجو کرده و تاثیر قرآن بر آن را بررسی می‌کنم.

در فصل چهارم نشان می‌دهم که رساله الطیر به لحاظ سبک نگارش و شیوه بیان با تمام آثار ابن سینا متفاوت است و برای اثبات این مطلب از کلیه آثار فارسی ابن سینا و شیوه رساله‌نگاری او که مسبقاً به رساله الطیر است یاری می‌گیرم.

موضوع فصل پنجم نقش تاثیرگذار کلیله و دمنه بطور اعم و داستان کبوتر طوقی و یارانش به طور اخص در تدوین رساله الطیر ابن سینا است. در همین فصل به موضوع مشابهت شخصیتی ابن سینا و ابن مقفع، برزویه و بید پای، راوی پنچتنرا، رسیدگی می‌شود. ضمن آزمودن نظریات متفکران و محققین معاصر به این سوال که آیا برزویه شخصیتی تاریخی است یا به وسیله ابن مقفع خلق شده است پاسخ گفته می‌شود. این فصل با یک مقایسه کامل بین رساله الطیر و داستان کبوتر طوقی و یارانش و سایر داستانهای کلیله و دمنه پایان می‌گیرد.

فصل ششم به تاثیر رسائل اخوان صفا بر نقطه نظرهای فکری ابن سینا و تدوین رساله الطیر می‌پردازد. در فصل هفتم ثابت می‌کنم داستان معراج

پیامبر از منابع الهام‌بخش ابن‌سینا در تالیف رساله الطیر بوده است. همچنین سعی می‌کنم نشان دهم که معراجنامه محصول فکری و روحی ابن‌سینا است. برای نشان دادن مشابهت‌های زیانی و مفهومی بین این اثر و آثار مسلم ابن‌سینا من از رسالات رگ‌شناسی، نفس و کتاب دانشنامه استفاده می‌کنم. در پایان مقایسه جمله به جمله بین رساله الطیر و معراجنامه می‌کنم که گواه مشابهت فراوان مفهومی بین دو اثر است.

فصل هشتم به تجزیه و تحلیلی از سه نمط هشتم، نهم و دهم کتاب الاشارات والتنبیها و مقایسه مفهومی آن با رساله الطیر اختصاص دارد. تلاش من در این فصل بر آن است که ثابت کنم ابن‌سینا رساله الطیر را در سالهای آخر زندگی خود وقتی باور نوینی از معرفت داشته نوشته است چرا که معانی و مفاهیمی را در رساله الطیر مطرح می‌کند که از بسیاری جهات شبیه اثر آخر عمر او کتاب الاشارات والتنبیهاست.

(فصل نهم) در نتیجه‌گیری بحث بر آن است که رساله الطیر ابن‌سینا یک رساله عرفانی است که به گونه‌ای نمادین به مبحث پرواز سه بعدی روح می‌پردازد. این پرواز یادآور داستان هیوط آدم از بهشت است، در آغاز مرغان یا مرغ روح در طلب دانه تکثیر از بام آسمان به زیر می‌افتد و در دام ماده اسیر می‌گردد و پس از مدتی به وسیله ارواح حقیقت‌جو آگاهانده می‌شود و در طلب حقیقت، بعد جدیدی از سفر و حرکت خود را آغاز می‌کند که به طور نمادین در جهت بالا یعنی رشد و روشنایی است. در این راه هفت یا نه کوه را که هر کدام نماد یک مرتبه از این سفر روحانی است پشت سر می‌گذارد تا آنکه به شهر امن حضرت پادشاه می‌رسد. در آنجا که سرزمین نور و روشنایی است و هر حرمی روشن‌تر از حرم پیشین می‌نماید مرغ به مرتبه‌ای از روشنایی یعنی درک خود می‌رسد که لایق همراهی فرستاده حضرت پادشاه می‌گردد. در این مرتبه که مرغ به

درجه نبوت و صاحب خبری رسیده به او فرمان بازگشت داده می‌شود، تا زمام مرگ را که در قالب نماد صیاد نشان داده است در اختیار بگیرد. پس از آن بعد سوم سفر که آنهم در جهت فرود است آغاز می‌شود. اما نکته قابل توجه این است که در این مرتبه سفر با روشنایی و خرد توأم است، فرد که خود فرستاده حضرت پادشاه را در سینه دارد، نه تنها اسیر صیاد نمی‌شود که صیاد را در اختیار می‌گیرد و بر آن حاکم می‌شود. این سفر مانند سفری است که فرستادگان و انبیاء به سوی خلق می‌کنند تا خبر پادشاه را در اختیار مردم بگذارند. در اینجا با کمک سورات قرآن نشان می‌دهم که ابن‌سینا را باور بر آن است که فرد در این مرتبه به درجه نبوت می‌رسد و صاحب خبر می‌شود، اما این درجه نبوت با آنچه مذاهب از آن یاد می‌کنند متفاوت است، این مرتبه‌ای است که فیلسوف به درجه حکمت می‌رسد و حکیم می‌شود.

در پایان، نظریه من آن است که ابن‌سینا در رساله الطیر حکمت المشرقیه خود را به زبانی نمادین ارائه می‌دهد و با زبان نمادین توضیح می‌دهد که فیلسوفی که بر طبق مفاد رساله سرگذشت پروریده شده، راه رساله الطیر را پیماید، از غربت ماده به شرق روح می‌رسد و در آنجا به سرچشمه خرد ناب دست می‌یابد و این سرچشمه خرد ناب که همان حکمت است به وسیله فرستاده حضرت پادشاه که واسطه ارتباط حکیم با سرچشمه دانش است، به حکیم که صاحب خبر شده القاء می‌گردد. دیگر اینکه کسی که به حکمت رسیده و صاحب خبر شده دیگر اسیر صیاد نمی‌شود، چرا که وجود نور یعنی حضور فرستاده حضرت پادشاه با تاریکی یعنی صیاد که نماد عالم ماده است منافات دارد.

# متن عربی و ترجمه فارسی رساله



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة مرموزة له في وصف يوصله إلى العلم الحق وهي

## رسالة الطير

هل لأحدٍ من إخواني في <sup>١</sup> أن يهب لي سمعه <sup>٢</sup> قدر ما ألقى إليه طرفاً من أشجاني عساه يتحمل <sup>٣</sup> عني بالشركة <sup>٤</sup> بعض أعبائها فإن الصديق لن يهذب عن الشوب <sup>٥</sup> أخاه ما لم يصن (<sup>٦</sup>) في ضرائك عن الكدر صفاه. و أني لك بالصديق المماحِض <sup>٧</sup> وقد جعلت الخله تجارةً، يفرع إليها إذا استدعت <sup>٨</sup> إلى <sup>٩</sup> الخليل داعية وطر، و ترفض مراعاتها إذا غزر <sup>١٠</sup> الاستفناء، فلن يزار رفيق <sup>١١</sup> إلا إذا زارت عارضة، ولن يذكر <sup>١٢</sup> خليل <sup>١٣</sup> إلا إذا ذكرت ماربة. اللهم

---

\* حروف اختصاري به کار رفته در مورد نسخه های خطی که در پانوشتها دیده مر شود در فصل سیزدهم معرفی شده اند.

١. د، زه ی: فر <. ٢. ب، ج، د، ه، و، ز، ح، ط، ی، ک، ل، م، ن: من سمعه.
٣. ب، ج، د، ه، ی، ن: ان يتحمل. ٤. د: بالشركة <. ٥. و، م: الشوق.
٦. ن: في سرائك. ٧. ه: استدعت؛ ل، استعدت. ٨. آ، ح: الي <.
٩. آ، ١١، آ، د، م: عذر؛ ب: عرض عذر؛ و، ح، ل: عرض؛ ک، ن: عرضت؛ ج: حدث لها؛ احدث: ه، ز، ط: ی: غزر. ١٠. ب: الخليل؛ ه: صديق؛ ط: خليل.
١١. آ، م: ولم يذكر. ١٢. ب: الخليل؛ ه، ط: رفيق.

إلا إخوان<sup>١٣</sup> جمعتهم القرابة الإلهية و ألفت بينهم المجاورة العلوية، و لاحظوا الحقائق بعين البصيرة، و جلّوا<sup>(١٤)</sup> درن<sup>١٥</sup> الشك عن السريرة فلن يجمعهم إلا منادى الله<sup>١٦</sup>. و ليكنم إخوان الحقيقة باثوا<sup>١٧</sup> و تضاموا<sup>١٨</sup> و ليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصة لبه ليطالع بعضكم بعضاً و يستكمل<sup>١٩</sup> بعضكم ببعض.

و ليكنم إخوان الحقيقة تقبّموا<sup>٢٠</sup> كما تتقنع<sup>٢١</sup> القنافذ فأعلنوا بواطنكم و أبطنوا ظواهركم فبالله<sup>٢٢</sup> إن الجلى<sup>٢٣</sup> لباطنكم و إن الخفى لظاهركم. و ليكنم إخوان الحقيقة أنسلخوا عن جلودكم انسلاخ الحية<sup>٢٤</sup> و دبوا ديب الديدان<sup>٢٥</sup> و كونوا عقارب أسلحتهم<sup>٢٦</sup> في أذناهم<sup>٢٧</sup> فإن الشيطان لن يراوغ الإنسان إلا من ورائه<sup>٢٨</sup> و تجرّهُوا الذعاف<sup>٢٩</sup> تعيشوا و استحَبّوا الممات تحبوا. و طيروا و لا تتخذوا و كراً تنقلبون إليه فإن مصيدة الطيور اوكارها و إن صدكم هوز الجناح فتلصصوا تظفروا فخير الطلائع ما قوى على الطيران. كونوا نعاما تلتقم<sup>٣٠</sup> الجنادل<sup>٣١</sup> المحمّاة<sup>٣٢</sup> و افاهى تسترط العظام الصلية<sup>٣٣</sup> و سمدل تغشى الضرام على ثقة و خفافيش لا تبرز نهراً فخير الطيور

١٣. د، ه، ط، ل، ك، م: إخوانا. ١٤. ن: و جلوا للوسخ.

١٥. أ، د، و، ح، ط، ل، ك: رين؛ ن: ورين؛ آ، م: دون؛ ب، ج، ه، ز، ي: درن.

١٦. ه: الله تعالى. ١٧. ج، د: ثباتوا؛ ك: ثابتوا؛ ل: ثاثوا؛ ي: اثوا.

١٨. ن: تضاموا. ١٩. ل، ن: ليستكمل. ٢٠. ن: تقنعوا.

٢١. تقنع؛ ه: ينقنع؛ و، ي: تقنع؛ ز، ح، ط، ك، ل، م: يتقنع.

٢٢. فوالله؛ ج، د، و، ح: فتالله. ٢٣. ح: إن الجلى. ٢٤. ن: الحيات.

٢٥. آ، ط: النمل؛ ب، ج: النمل والديدان.

٢٦. ه: أسلحتكم؛ ب، ج، د، و، ز، ح، ط، ل، م، ن: أسلحتها.

٢٧. ه: أذناكم؛ ب، ج، د، و، ز، ح، ط، ل، م، ن: أذناها. ٢٨. آ، و، ز، ي: وراه.

٢٩. ط، ك، ل: السّم الذعاف.

٣٠. ب: يتبلغ؛ ه: تلتقموا؛ ط: تبتلعوا؛ ل، ك، ن: تلتقط. ٣١. ج: الحجارة.

٣٢. د، ه، ط: المحمّية؛ ن: المحميات. ٣٣. ن: الصلبة.

خفافيشها. و يلکم إخوان الحقيقة اعنى<sup>٣٦</sup> الناس من يجرى<sup>٣٥</sup> على فده  
وافشلهم من قصر عن أمده.

ويلکم إخوان الحقيقة لا عجب أن اجتنب ملك سوءا وارتكبت بهيمة  
قبيحا<sup>٣٦</sup> بل العجب عن<sup>٣٧</sup> البشر إذا استعصى<sup>٣٨</sup> على الشهوات وقد ضيغ  
على استئثارها صورته أو بذل لها الطاعة وقد نورّ بالعقل جبلته<sup>(٣٩)</sup>  
ولعمرو الله بذ<sup>(٤٠)</sup> الملك بشر ثبت عند زبال<sup>٤١</sup> الشهوة فلم تزل قدمه عن  
موطنه<sup>٤٢</sup> فيه وقصر عن البهيمه إنسي فلم تف قواه بدراء شهوة تستدعيه.  
و أرجع إلى رأس الحديث فأقول برزت طايغه تقتنص فنصبوا الحبائل<sup>٤٣</sup>  
ورتبوا الشرك و هيّؤوا<sup>٤٤</sup> الطعام<sup>٤٥</sup> وتواروا في الحشيش و أنا في سرية طير  
إذ لحظونا فصفروا مستدعين. فأحسنا بخصب و أصحاب ما تخالج في  
صدورنا ريبة و لا زعزعتنا<sup>٤٦</sup> عن قصدنا تهمة.

فابتدرنا إليهم مقبلين وسقطنا خلال<sup>٤٧</sup> الحبائل<sup>(٤٨)</sup> فإذا الحق<sup>٤٩</sup> تنضم  
على<sup>٥٠</sup> أحناقنا والشرك يتشبث بأجنتنا والحبائل تعلق بأرجلنا فنزعتنا إلى  
الحركة فما زادت<sup>٥١</sup> إلا تعسيرا<sup>٥٢</sup> فاستسلمنا للهلاك و شغل كل واحد منا  
ما خصه من الكرب<sup>٥٣</sup> عن الاهتمام لأخيه و أقبلنا تبين<sup>٥٤</sup> الحيل في

٣٤. د: ارذل؛ ك: اشجع؛ ه: اعنى؛ م: اعين؛ ح، ل، ن: اغنى؛ آ، أ، ب، ج، و، ز: اغشى.

٣٥. ب، ه، و، ز، ح، ط، ل، ن: يجترى. ٣٦. د، ح: فحشا. ٣٧. آ: من

٣٨. ب: استولى. ٣٩. ب: جبلته الله. ٤٠. ي: بل فاق.

٤١. ب: زوال؛ ل: مزاوله ٤٢. ل، ك: موطنه. ٤٣. ز: الجبل.

٤٤. آ، ه، و، ز، ن: هياوا. ٤٥. و: الطعام؛ ن: الطعمه.

٤٦. ب، ج، و، ز، ح، ن: زعزعتنا؛ ي: عرجتنا.

٤٧. آ، ب، ه، و، ز، ح، م، ن: في خلال.

٤٨. د، ن: الحبائل أجمعين؛ ح: أجمعون. ٤٩. ي: نحن بخلق.

٥٠. ب، ج: في. ٥١. و، د، ن: زادتنا؛ ز: زادنا. ٥٢. ه، ك، ل، م: تعيرا.

٥٣. م: من الكرب. ٥٤. آ، ه، ي: تبير؛ ل: تشدير.

سبل<sup>٥٥</sup> التخليص<sup>٥٦</sup> زماناً حتى أنسينا صورة أمرنا<sup>٥٧</sup> واستأنسنا بالشرك و  
اطمأننا إلى الأفاص.<sup>٥٨</sup>

فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك، فلحظت رفقة من الطير أخرجت  
رؤوسها وأجنحتها عن الشرك وبرزت عن أفاصها تطير وفي أرجلها بقايا  
الحبائل لا هي تؤودها فتعصبيها<sup>٥٨</sup> النجاة ولا تبينها فتصفوها الحياة فذكر  
تنى ما كنت أنسيتَه و نفضت على<sup>٥٩</sup> ما ألفتَه فكدت أنحل تأسفاً أو تنسل  
روحي تلهفاً.

فناديتهم من وراء القفص أن أقربوا<sup>٦٠</sup> منى توقفوني<sup>٦١</sup> على حيلة الراحة<sup>(٦٢)</sup>  
فقد أعيتنى<sup>٦٣</sup> (٦٢) فتذكروا خدع المقتنصين. فما زادوا إلا أنقاراً<sup>٦٥</sup> فناشدتهم  
بالخلة القديمة والصحة المصونة والعهد المحفوظ ما أحل بقلوبهم الثقة و  
نفى عن صدورهم الريبة فوافقوني حاضرين فسألتهم عن حالهم فذكروا  
أنهم ابتلوا بما ابتليت به فاستثبوا<sup>٦٦</sup> و استأنسوا بالبلوى. ثم عالجوني  
فنجيت الحباله<sup>٦٧</sup> عن رقبتى والشركة<sup>٦٨</sup> عن<sup>٦٩</sup> أجنحتى وفتح باب القفص و  
قيل لى استغنم<sup>٧٠</sup> النجاة فطالبتهم بتخليص رجلى<sup>٧١</sup> عن<sup>٧٢</sup> الحلقة.<sup>٧٣</sup>  
فقالوا لو قدرنا عليها<sup>٧٣</sup> لا بتدرنا أولاً و خلصنا أرجلنا<sup>٧٥</sup> وإنى يشفيك  
العليل.

٥٥. آ، ز، ح، ك، ل، م، ن: سبل؛ ه: طرق.

٥٦. ح: الخلاص؛ آ، ي، ك، ل، م، ن: التخلص. ٥٧. ب: امورنا.

٥٨. م: تفضلها؛ ن: تمصباها.

٥٩. د: الى ماكنت > = addition يعني نسخه مورد نظر اضافته كرده است.

٦٠. آ، ه، ي، ل، ط، ك: ان ادنوا.

٦١. و: لقوى؛ ز، ط: فوافقوني؛ و: توافقوني؛ م: قوفوني. ٦٢. ب: فاذاعنه >.

٦٣. ن: اعنتنى. ٦٤. ن: طول المقام >. ٦٥. ل: فقارا.

٦٦. ي، ن: فاستأيسوا؛ ط: فاستأسوا. ٦٧. ي: الخلق. ٦٨. ط، ي، ن: الشرك.

٦٩. ن: من. ٧٠. م، ن: اغتنم. ٧١. ك، ل: رجل. ٧٢. د: من.

٧٣. ي: الحباله. ٧٤. ب: إليها. ٧٥. ب: أرجلنا >.

فنهضت من ٧٦ القفص ٧٧ اطير فقيل لى ان امامك بقاعاً ٧٨ لن تأمن ٧٩  
المحذور ٨٠ إلا أن تاتى عليها قطعاً فأتفت آثارنا ننج بك ونهدك سواء  
السييل ٨١ فسأوى ٨٢ بنا الطيران بين صدنى جبل الآ له فى واد معشب  
خصيب بل مجذب خريب حتى تخلف عنا جنابه وجزنا جيزته ووافينا  
هامة الجبل. ٨٣

وإذا أماننا ثمانى ٨٤ شواحق تنبو عن قللها ٨٥ اللواخط وقال بعض ٨٦ لبعض  
سارعوا فلا (٨٧) مأمن ٨٨ إلا بعد ٨٩ أن ٩٠ نجوزها ٩١ ناحين فعانقنا الشد ٩٢  
حتى أتينا على ست ٩٣ من شوامخها ٩٤ واتهينا إلى السابع.  
فلما تغلفنا ٩٥ تخومة ٩٦ قال بعضنا لبعض ٩٧ هل لكم فى الجمام ٩٨ فقد  
اوهنتنا النصب وبيننا وبين الأعداء مسافة قاصية. فرأينا أن تخص ٩٩ للجمام  
من ابداننا نصيباً فإن الشرد على ١٠٠ الراحة أهدى إلى النجاة من  
الانبات ١٠١ فوقتنا على قلته فاذا جنان مخضرة الأرجاء عامرة الأقطار مشمرة  
الأشجار جارئة الأنهار يروى بصرك نعيمها بصر تكاد لبهائها ١٠٢  
تدهش ١٠٣ العقول وتستنهب ١٠٤ الأبواب وتسمعك (١٠٥) اغانى شجيه

٧٦. ن: عن. ٧٧. م: وراء القفص. ٧٨. ب: مقاما. ٧٩. ي: ان تأمن.  
٨٠. ح، ل، ك، م: المحذور فيه. ٨١. ب، ي: الى سواء السبيل.  
٨٢. ط: فتاوى.  
٨٣. ط: الجبل <. = lacuna بمعنى افتادگی و جای خالی در نسخه  
٨٤. آ، ا، ب، ج، د، ط، ح، ي، ك، ل، م: ثمان. ٨٥. ي: مداها.  
٨٦. ز، ح، ط، ل، ك، م، ن: بعضنا. ٨٧. آ: تبيتوا على >.  
٨٨. آ، ب، ج: فلان من؛ د، ه، ي: فلان من؛ ح، ل، ك، ن: فلن تأمن.  
٨٩. ح: حتى؛ ب، و، م: بعد <. ٩٠. ح: ان <. ٩١. ي: نقطعها.  
٩٢. آ، ا، ي: البير. ٩٣. ب، د، و، ح، ن: سنة.  
٩٤. ح: شواحقها؛ ز، ك: شواحق. ٩٥. ط، ي، ن: تغلفنا  
٩٦. ل، ك: فى تخومة. ٩٧. آ، د، ي: لبعض <. ٩٨. د: الراحة الجمام.  
٩٩. ز، م: نحظ. ١٠٠. ج، ز، عن؛ ط، م: الى. ١٠١. آ، ن: الانبات.  
١٠٢. د: حنها. ١٠٣. ن: نشوش.

والحانا مطربة ويشمك روائح لا يدانيها المسك السرى ولا العنبر الطرى.  
فأصبنا<sup>١٠٦</sup> من ثماره وشربنا من انهاره ومكثنا به ريثما أطرحننا الإعياء وقال  
بعضنا لبعض<sup>١٠٧</sup> لا مخدعة<sup>١٠٨</sup> كالأمن ولا منجاة كالأحياط ولا حصن  
أمنع من أساءة الظنون وقد امتد بنا المقام بهذه<sup>١٠٩</sup> البقعة على شفا غفلة  
وورأنا أهداؤنا يقتفون أقدامنا<sup>١١٠</sup> ويتفقدون مقامنا فهلما نبرح<sup>١١١</sup> ونهجر  
هذه البقعة وإن طاب<sup>١١٢</sup> الثواء بها فلا طيب كالسلامة.  
واجمعنا على الرحلة و أنفصلنا عن الناحية وحللنا<sup>١١٣</sup> بالثامن<sup>(١١٤)</sup> فإذا  
شامخ<sup>(١١٥)</sup> خاض<sup>١١٦</sup> برأسه<sup>١١٧</sup> في هنان السماء تسكن جوانبه<sup>١١٨</sup> طيور  
لم ألق<sup>١١٩</sup> أعذب<sup>١٢٠</sup> الحاناً<sup>١٢١</sup> وأحسن<sup>١٢٢</sup> الواناً وأظرف صوراً وأطيب  
عشرة<sup>١٢٣</sup> منها ولما حللنا في جوارها عرفنا من إحسانها وتلطفها وابتاسها  
<sup>(١٢٤)</sup> أبادى لم نف<sup>١٢٥</sup> بقضاء اهونها<sup>١٢٦</sup> <sup>(١٢٧)</sup> ولما تقرر<sup>(١٢٨)</sup> بيننا  
وبينها<sup>١٢٩</sup> الانبساط<sup>١٣٠</sup> أوقفناها<sup>١٣١</sup> على ما ألم<sup>١٣٢</sup> بنا <sup>(١٣٣)</sup> فأظهرت  
المساهمة في الاهتمام.

١٠٤. ن: تستبعت. ١٠٥. ن: الحانا مطربه للاذانتا.  
١٠٦. ه: نجينا؛ ح، ل، ك: فاجتينا. ي، ن: فاكلنا. ١٠٧. ط: بعضا.  
١٠٨. ب، ز، ح، ط، م، ن: سارعوا لامخدعة. ١٠٩. ي، ن: في هذا.  
١١٠. ز: آثارنا؛ د، ط، ن: آثارنا. ١١١. آ، ز، ل، ك، م: نبترح.  
١١٢. ل، ك، م: طال. ١١٣. آ، ه، ز، ل، ك: نزلنا. ١١٤. م: قد.  
١١٥. ن: منها؛ ج: ذاهب. ١١٦. ل، ك: ذاهب. ١١٧. ز، م، ن: رأسه.  
١١٨. ح: في جوانبه. ١١٩. ج: لم ار. ١٢٠. ه: لطرب.  
١٢١. ي: منها الوانا. ١٢٢. آ، ح، ل، ك: لاجسن الوانا. ١٢٣. ن: معاشرة.  
١٢٤. ن: ابتاسها ماتقمدتنا به. ١٢٥. آ، ب، د، ه، ز، ح، ي، ل، ك، م، ن: لن نفى.  
١٢٦. ل، ك: حقها.  
١٢٧. ه: شكرا؛ ح، ن: و ان قصرنا عليه مده عمرنا بل استمددنا إليه اضعاف.  
١٢٨. ي: فيما؛ ح: بينها. ١٢٩. ح: بينها. ١٣٠. ل، ك: الأمر على الانبساط.  
١٣١. ل، ك: أوقفناها. ١٣٢. ل، ك: الم. ١٣٣. ط: بنا.

وذكرت أن وراء هذا<sup>١٣٤</sup> الجبل مدينة يتبوها<sup>١٣٥</sup> الملك الأعظم وأبى مظلوم استعدى به<sup>١٣٦</sup> و توكل<sup>١٣٧</sup> عليه كشف<sup>١٣٨</sup> عنه الضراء بقوته و معوته فأطمأنا<sup>١٣٩</sup> إلى إشارتها<sup>١٤٠</sup> و تيممنا<sup>١٤١</sup> مدينة الملك حتى<sup>١٤٢</sup> حللنا بفنايه متظرين لإذنه.

فخرج الأمر بإذن<sup>١٤٣</sup> الواردين<sup>١٤٤</sup> فأدخلنا<sup>١٤٥</sup> قصره فإذا نحن بصحن<sup>١٤٦</sup> لا يتضمن

وصف<sup>١٤٧</sup> رجه<sup>١٤٨</sup> فلما عبرناه رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق استضقتنا<sup>١٤٩</sup> لديه الأول بل استصفرناه حتى وصلنا<sup>١٥٠</sup> حجرة الملك. فلما رفع لنا الحجاب ولحظ<sup>١٥١</sup> الملك في جماله<sup>١٥٢</sup> مقلنا<sup>١٥٣</sup> علقته به أفدتنا ودهشنا دهشنا<sup>١٥٤</sup> عاقنا عن الشكوى. فوقف على ما غشنا فرد علينا الثبات بتلطفه حتى أجتأنا على مكالمته و عبرنا بين يديه عن قصتنا فقال<sup>(١٥٥)</sup> لن يقدر<sup>١٥٦</sup> على حل الحبايل عن أرجلكم إلا عاقدوها بها وإنى منفذ إليهم رسولا يسومهم<sup>١٥٧</sup> إرضاءكم وإمارة السوء<sup>١٥٨</sup> عنكم فانصرفوا مغبوطين.

١٣٤. ١- م، ك، ل. هذه.

١٣٥. آ، ب، د، هـ، ز، م: يتبوها؛ آ، هـ، ج، ح، ط، ل، ك، ن: يتبواها؛ ي: يتبواها

١٣٦. ب، ج، ز، م، ن: استعداه؛ ي: استعداه؛ ط: استعداه

١٣٧. ح: توكلته. ١٣٨. هـ، ز، ل، ك: كف. ١٣٩. و: فأطمئنت؛ ي، ن: فأطمأنا.

١٤٠. و، م، ك، ل: إشارته. ١٤١. د، هـ، ك، ل: تمنا. ١٤٢. ح: حتى <.

١٤٣. آ، د، ل، ك: بالإذن؛ و: بأمر. ١٤٤. آ، د، ل، ك: للواردين.

١٤٥. ب: فلاح لنا. ١٤٦. آ، ح، ل، ك: قصر؛ و: باحة. ١٤٧. ل، ك: صفته.

١٤٨. ب، ج: رجه. ١٤٩. هـ: استضقتنا، و: استضقتنا. ١٥٠. م، ن: إلى حجرة.

١٥١. هـ: لمع؛ ي: ولحظت.

١٥٢. آ: بجمالنا؛ ط، ك، ل: وجماله؛ م: ملك في جماله <.

١٥٣. ٢٠- ب، ح، ل: مقلنا؛ ن: مقلتنا. ١٥٤. د، ح: دهشنا عظيما.

١٥٥. ب، ح: لنا >. ١٥٦. آ، ب، ج، ك، ل: لا يقدر.

١٥٧. ب: ليسومهم؛ هـ، ح، ك، ل: ليسومهم؛ ط: لايسومهم؛ و: ليسومهم.

١٥٨. ن: الشرك.

و هوذا نحن فى الطريق مع الرسول<sup>١٥٩</sup> وإخوانى متشبثون بى يطلبون<sup>١٦٠</sup> إلى حكاية<sup>١٦١</sup> بهاء الملك بين أيديهم وسأصفه و صفا موجزا وافرا<sup>١٦٢</sup>. فاقول انه الملك الذى<sup>١٦٣</sup> مهما<sup>١٦٤</sup> حصلت فى خاطرک جمالا لا يمازجه<sup>١٦٥</sup> قبح و كمالا لا يشوبه نقص صادفته مستوفى لديه. فكل كمال<sup>١٦٦</sup> (١٦٧) بالحقيقه (١٦٨) له و كل نقص ولو بالمجاز<sup>١٦٩</sup> منى عنه كله. لحسنه وجه ولجوده يد. من خدمه فقد اغتتم السعادة القصوى و من صرمة فقد خسر الآخرة والدنيا. ١٧٠

وكم من اخ<sup>١٧١</sup> قرع<sup>١٧٢</sup> سمعه قصتى فقال اراك مس عقلک مس<sup>١٧٣</sup> أو ألم بک لمم (١٧٣) و لا والله<sup>١٧٥</sup> ما طرت (١٧٤) بل طار<sup>١٧٧</sup> عقلک و ما اقتنصت<sup>١٧٨</sup> بل اقتنص لبتک أتى يطير البشر أو ينطق الطير. كأن المرار (١٧٩) غلبت<sup>١٨٠</sup> فى<sup>١٨١</sup> مزاجک واليوسه<sup>١٨٢</sup> قد استولت على دماغک. وسيلک ان تشرب طيخ<sup>١٨٣</sup> الأفيمون<sup>١٨٤</sup> وتتعد الاستحمام<sup>١٨٥</sup> بالماء العذب

١٥٩. آ، ج، ز، ط، ل، ك: الرسل.

١٦٠. آ: يطلبونى؛ ب، و، ل، ك، م: يطلبوننى؛ ج، ز، ط، ي، م، ن: يطلبون منى؛ د: يطلبون؛ ه: يطلبون.

١٦١. آ، ب، ل، ك، م: بحكاية.

١٦٢. آ، ز، ي: وافرا؛ ح: موجزا وافرا؛ د: الذى؛ ه: منى.

١٦٥. آ: يخالطه. ١٦٦. آ، ج، ه، و، ط، ك، ل: جمال. ١٦٧. ل، ك: فهو؛

١٦٨. ط، و، ن: حاصل؛ د: ل: فهو؛

١٧٠. ب: الدنيا والآخرة؛ د، ه، ي، م: الأولى. ١٧١. ط: صديق؛

١٧٢. ب، م: قد قرع. ١٧٣. ط، ن: ما. ١٧٤. ب، م: قد؛

١٧٥. ج: و لا والله؛ د: ولكن. ١٧٦. ن: ولكن. ١٧٧. و: طارت.

١٧٨. آ، د: لاقتنصت. ١٧٩. ن: قد؛

١٨٠. ب، د، ي، ط، ح، ه، ز، ك، ل، ن: غلب.

١٨١. ب، ج، د، ي، ط، ح، و، ز، ك، م، ل، ن: على. ١٨٢. د: اليوسه.

١٨٣. ن: طيخ. ١٨٤. آ، ب، ط: الأفيمون.

١٨٥. ه: استحرام؛ ي: بالاستحمام.

الفاتر<sup>١٨٦</sup>. وتستنشق بدهن<sup>١٨٧</sup> النيلوفر وترقه في الأغذية<sup>١٨٨</sup> (١٨٩) وتهجر  
السهر وتقل<sup>١٩٠</sup> الفكر.

فأنا<sup>١٩١</sup> قد<sup>١٩٢</sup> عهدناك فيما<sup>١٩٣</sup> خلا<sup>١٩٤</sup> لييا (١٩٥) والله مطلع<sup>١٩٦</sup> على  
ضمايرنا فلأنها<sup>١٩٧</sup> من جهتك مهتمة وإختلال حالك (١٩٨) مخنلة<sup>١٩٩</sup> ما  
أكثر ما يقولون وأقل ما ينجع وشرّ المقال ما ضاع (٢٠٠) وبالله الاستعانة و  
عن<sup>٢٠١</sup> الناس البراءة ومن اعتقد غير هذا خسر (٢٠٢) وسيعلم الذين ظلموا  
أني منقلب ينقلبون.

تمت الرسالة المرموزة على لسان الطير والحمد لله وحده وصلى الله على  
سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين.<sup>٢٠٣</sup>

\* ز: صديق. ب: وتستاثر منها المخصبه وتجنب الباه ان تحذب الباه.  
ب: شاهدناك فطنا ذكيا.

---

١٨٦. ن: الفاتر العذب. ١٨٧. ب، د، ل، ك: دهن.  
١٨٨. ط: وترقه في الاغذية وتهجر السهر.  
١٨٩. ن: وتستاثر منها المخصبه وتجنب الباه؛ \* ح: وتستاثر منها المخصبه ولجذب  
الباه. ١٩٠. ه: نقل. ١٩١. م: فانك. ١٩٢. آ، ط: قد.  
١٩٣. ل، ك: فما. ١٩٤. و: خلى. ١٩٥. ن، ح: وشاهدناك فطنا ذكيا. \*  
١٩٦. و: تعالى؛ ه: نطلع.  
١٩٧. د، ي، ح، ه، ب، ك، ل، ن: فانها؛ ب، ج، ط، ز: فانا؛ م: فلانها؛ و: فانا.  
١٩٨. ط، ن: حالنا. >. ١٩٩. ج: مختمه؛ و: محطه. ٢٠٠. ط: الوقت >.  
٢٠١. ي، ل، ك: من. ٢٠٢. ن: في الاخرة والاولى >.  
٢٠٣. ط: وقد تمت رسالة الطير للشيخ الرئيس ابي علي سينا رحمه اله و غفرله في جمادى  
الاول لسنة سبع وثمان مائة؛ ي، ه: تمت الرسالة بعونه وكرمه؛ ن: ثم تمت رسالة الطير  
وفه الحمد كثيرا كفايه.



## ترجمه فارسی رساله

بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمه (شکایت) رساله الطیر

رساله الطیر رساله‌ای است رمزآمیز، در شرح پیوستن به دانش حقیقی.

هیچ یک از برادران مرا آنقدر شنوایی هست، که من بتوانم بخشی از اندوهم را با او بگویم؟ شاید که همدردی او بخشی از دردهای مرا بکاهد. به راستی که دوست می‌تواند سینه برادرش را از غم بیالاید، اگر که به هنگام سختی یکرنگیش را نیالاید. اما چنین دوستی آزموده‌ای کجا می‌توان یافت؟ آنگاه که دوستی [چون] بازرگانی گردید، دوست به دوستی هنگامی روی می‌آورد که هدفی در میان باشد، و بوقت بی‌نیازی بدان پشت می‌کند. از یار کسی دیداری نمی‌کند مگر که بیماری رخ داده باشد، و از دوست یادی نمی‌شود، مگر که غرضی به یاد آمده باشد. خدایا [همه چنانند] مگر برادرانی که خویشاوندی خدایی آنان را گرد هم آورده باشد، و نزدیکی آسمانی میانشان پیوند زده باشد. اینان کسانی هستند، که زنگار تردید از تهاخانه دل زدوده‌اند، و به ندای سروش خداوندی جمع شده‌اند.

## وصیت

ای برادران حقیقت! [در جهان] پراکنده شوید! [و دوباره] گرد هم آئید تا پرده از اسرار دل خویش پیش روی هم بردارید! همدیگر را بیاموزید و یکدیگر را کمال ببخشید!

ای برادران حقیقت! سرّ خود را نهان کنید! چونان پنهان کردن خارپشتان. دروستان را آشکار کنید و بیروستان را پنهان کنید. به خداوندی خدا که تابش و فروغ از آن درون است و خاموشی برای بیرون.

ای برادران حقیقت! پوست خویش را بشکافید به سان ماران به هنگام پوست اندازان! آرام و بی صدا روید چونان کرمان! همسان کژدم باشید و سلاح خویش همواره به دوش کشید! که شیطان به نیرنگ از پشت بر آدمی می تازد.

زهر بنوشید تا خوش زندگانی کنید! مرگ را دوست بدارید تا زنده بمانید! همواره بپرید و بر یک آشیان باز نگردید! که پرندگان را از آشیانه بگیرند. اگر نداشتن بال و بالتان است آن را بربایید و پیروزمند برآید، که برترین پیشگامان آنانند که در پرواز نیرومنداند.

به سان شترمرغان سنگهای آتشین فرو برید! چونان افعیان استخوانهای سخت را نرم کنید! سمندر باشید و با اطمینان جامه از آتش در پوشید! همانند خفاشان از آشکار شدن در روز بپرهیزید! که خفاشان نیکوترین پرندگانند.

ای برادران حقیقت! با توجه ترین مردم آنانند که در کار فردای خود می کوشند، و سست ترین مردم آنانند، که از پرداختن به کمال خود کوتاهی می کنند.

ای برادران حقیقت! چه جای شگفت است اگر فرشته خویشان را به بد

نیآلود و [یا] ستوری خویشتن را به زشتکاری افکند، که شگفتی از آدمی است که خود را سرکشانه به گناه می سپارد و چهره [خداوندی خویش] را تباه می سازد و یا خود را به دست [گناه] می سپارد، آنگاه که جانش به نور خرد روشنی یافته است.

سرگند به وجود جاودانه خداوند که فرشته کمتر است از آدمی که به هنگام هجوم شهوت در برابر نفس پایداری می کند و از جایگاه خود بر نمی گردد، و چارپا برتر است از آدمی که نتواند قوای شهوت را به وقت چیره شدن در خود خاموش سازد.

### هدیث

اینکه بازگردیم به آغاز داستان:

گفتم که گروهی [از شکارچیان] در اندیشه شکار دامها گسترده شدند، بندها نهادند و دانه ها پاشیدند، خود سر در گریبان کشیده در علفزار نهان شدند. من در میان خیل پرندگان بودم، آنگاه که به دیده [صیادان] آمدم، [آنان] به سرودهای نیکو ما را می خواندند. پیش روی خوراکی انبوه بود و یارانی آشنا. نه تردید در دل خویش راه دادیم و نه هدفشان را ناروا انگاشتیم. شتابان سر در پی آواز آشنا و دانه گذاشتیم، و به ناگاه در میان بندها و دامها سرنگون گشتیم. حلقه های دام بر گردنمان حلقه شد و بندهای تور بر بالهایمان بسته شد و رشته نخ های تله بر پاهایمان گره شد.

یکباره در جنبش شتافتیم، دست آوردی غیر از تنگی و ماندگی نیافتیم، [پس] تن به نابودی سپاردیم. هر یک سرکار خویش گرفتیم و دل از اندوه همدلی با یار تهی داشتیم و در راه آزادی خود دست به نیرنگی گذاشتیم. [اگرچه هیچ حاصل برنداشتیم] چندی بر آن حال بودیم [سرانجام] به دام خو کردیم و در قفس ها آریمیدیم.

تا آن روز که از میان بندها دیده گشودم و بر فراز خویش گروهی از پرنندگان را دیدم که سرها و بالها از دامها بدر آورده بودند و تن از قفس‌ها رها شده بودند و آنها در پاهایشان بازمانده پاره بندی را داشتند، که آنان را نه از پرواز باز می‌داشت و نه رهایشان می‌گذاشت تا زندگی به کامشان گوارا گردد.

من با دیدن ایشان آنچه را که فراموش کرده بودم به یاد آوردم. آنچه بدان خو گرفته بودم به رنج بدل شد، چونان که جان در تن من به زاری افتاد. از ورای میله‌های قفس ایشان را خواندم، که به نزدیک من درآیند و مرا چاره‌ای بنمایند، شاید که رها گردم. [ایشان] نیرنگ شکارچیان را به یاد آوردند و از من بیش از پیش گریختند. سوگندشان دادم به دوستی کهن و همنشینی امن و پیمان ناشکسته، آنچنان که اطمینان دل‌هایشان را استوار ساخت و تردید را از سینه‌هایشان برماند، پس بر من گرد آمدند. از حالشان پرسیدم، یادآوری کردند که چگونه ایشان به بلا مبتلا گشتند و چنان امید از دست دادند و با درد خو کردند. آنها پس از آن مرا درمان کردند. یاریم دادند تا بند از گردنم برداشتم و دام از بال‌هایم گشودم. در قفس بازگردید و به من گفته شد: «رهایی خویش را گرامی دار». از ایشان خواستم که پایم را نیز از حلقه دام آزاد سازند، گفتند: «اگر ما را توان آن بود خود بدان درمان پیش از آن می‌شتافتیم و پای از بند گشوده می‌داشتیم، چگونه بیمار ترا درمان کند؟»

به ما گفته شد که در پیش رویمان منزلی است که در آنها ایمن نخواهیم بود مگر از آنان بگذریم پس به دنبلمان روان شو تا ترا به راه راست هدایت کنیم.

پس در میان دو لبه کوه خداوند در دره‌ای خرم و بارور - نه بلکه در دره‌ای سترون و برهوت به پرواز درآمدیم. رانندیم تا گاهی که آن [دره] را در

نوردیدیم و پس از آن به قله آن کوه درآمدیم. در آن دم در پیش رویمان هشت کوه دیگر دیدیم که دیده را بر بلندای آنان دست‌رسی نبود. یکی از ما به دیگر گفت: «بشتابید و در این جایگاه فرود نیاید زیرا که ما مادامی که از آنان گذر نکرده‌ایم ایمن نخواهیم بود.» ما رنج بسیار بردیم تا خود را به ششمین قله رساندیم و پس از آن به قله هفتم درآمدیم. هنگامی که به مرزهای آن کوه رسیدیم یکی از ما به دیگری گفت: «آیا زمان آن رسیده که دمی بی‌آساییم، از آن رو که خستگی توانمان را برده است، گذشته از آن که میان ما و دشمنان ما راهی دور کشیده شده است.»

ما دیدیم که می‌توانیم به تن‌هایمان چنان نصیبی را ببخشیم، پس در قله آن کوه آمدیم. آنجا باغهایی بود پوشیده از مرغزار، باغچه‌های پر گل، درختان میوه و جویبارهای روان که زیباییش دیده را مبهوت می‌ساخت، اشکال بی‌بدیش خردها را می‌ریود و اذهان را شگفت‌زده می‌کرد. در آنجا گوشمان سرشار از آواز خوش پرندگان شد و مشاممان آکنده از عطرهای نیکوئی گشت که مشک و عنبر تازه در برابرشان هیچ می‌نمود. ما از میوه‌ها تناول کردیم و از رودبارها نوشیدیم و در آنجا چندان ماندیم که خستگی را از تن براندیم.

پس یکی از ما به دیگری گفت: «هیچ دامی مانند [باور] امن [بودن] نیست و هیچ‌رهایی مانند احتیاط. [بودن در] هیچ‌دژی نمی‌تواند [فرد را] از گمانهای بد مصون بدارد. اگر ماندن ما در اینجا به درازا کشد و نتیجه در بیخبری دهد دشمنان ما از پشتمان درآیند و ما را بجویند. پس برخیزید و ترک منزل کنید که هرچند اقامت در اینجا نیکو بنماید نیکوتر از سلامت نیست.»

آماده حرکت شدیم و از آن ناحیه خویشتن را به در آوردیم و به قله کوه هفتم فرود آمدیم که سر از بلندی به آسمان می‌سایید و گرداگردش

آشیان پرندگان بود که من هرگز نه زیباتر از آواز آنان شنیده بودم و نه نیکوتر از رنگ‌ها و بی‌ماندتر از اشکال آنان دیده بودم. و نه دلپذیرتر از همنشینی آنان آزموده بودم.

آنگاه که در نزدیکی پرندگان منزل کردیم، از احسان و لطفشان چنان برخوردار شدیم که هرگز نمی‌توان آن را جبران کرد. آنگاه که میان ما و ایشان در دوستی گشوده شد، شرح آنچه بر ما رفته بود برایشان باز گفتیم، آنان با ما از در یاری درآمدند، یاد آوردند که در ورای این کوه شهری است، که پادشاه بزرگ در آن جایگاه دارد. هر ستم‌دیده‌ای که بر او پناه برد و بر او توکل کند، او بار آن سختی را با توانایی و پشتیبانی از پشت او برمی‌دارد.

ما بدانچه گفتند دل سپردیم و روی به شهر پادشاه آوردیم تا آنگاه که به شهر درآمدیم و چشم به راه اجازتش دوختیم. پس فرمان دخول تازه واردان رسید و ما در کاخش وارد شدیم. در برابر ما صحنی بود که وصفش در جایی نیامده است. پس از برابر دیدگانمان پرده برداشتند در کنار آن صحنی دیدیم چنان بیکران و تابان که صحن نخستین در برابرش ناچیز می‌نمود. همچنان رفتیم تا بخدمت پادشاه رسیدیم. پرده از برابر ما برداشتند و جمال پادشاه را هویدا کردند. دل‌هایمان [به دیدارش] در او بسته شد. آن‌چنان بی‌خویشتن شدیم که زبان شکایتمان بسته گشت. او بر آنچه به ما رفته بود آگاهی یافت و به لطفش هوشیاری را به ما بازگرداند به گونه‌ای که به گفتگوی با او دلیر شدیم و به تماشا پیش رو نشستیم و قصه خویش با او باز گفتیم. گفت: «تنها کسانی می‌توانند گره از پایتان بگشایند که خود آن بند را بدان بسته‌اند من بسوی ایشان رسولی می‌فرستم تا ایشان را وادارد که خشنودی شما را جویند و رنج از شما بردارند.»

## رسالت

بازگشتیم و اکنون با فرشته در راهیم.  
برادرانم در من می‌آویزند و از من می‌خواهند، که حکایت شکوه و فر  
پادشاه را برای ایشان باز گویم. من او را با نهایت اختصار به وصف  
درخواهم آورد.  
گفتم: «او پادشاهی ست که در خاطر هر پرده‌ای از زیبایی نیالوده به  
زشتی بسازی، او از آن فزوتتر آید. هر کمال حقیقی از اوست و هر کاستی  
اگرچه به مجاز از او دور است. زیبایی او را رویی است و بخشش او را  
دستی. کسی که خدمت او را گذارد سعادت‌مند گردد و آنکه از او روی  
برتابد زیان دو جهان بدو روی آورد.»

## برائت

هست برادری که چون قصه من بشنود بگوید: «پندارم که خردت  
دست خورده و بدان زیان رسیده و گرنه سوگند به خدا که تو به پرواز  
درنیامدی که عقلت از تو پریده و تو شکار نشدی که خردت به دام  
افتاده. کجا آدمی پرواز کند و کجا مرغی سخن بگوید. این صفر است که  
بر مزاجت چیره شده و خشکی است که به مغزت راه یافته. می‌بایست  
که دمکرده افیمون بنوشی و به گرمابه روی و تن در آب گرم شیرین  
بشویی و روغن نیلوفر بیویی و خوراک مقوی تناول کنی و از بیداری  
دوری گزینی و سر از پراندیشگی پردازی که پیش از این ترا بخرد  
یافتیم.

سوگند به خداوند که آگاه از نهان جانهاست، ما از رنج و پریشانی حال تو  
رنجوریم. هرچه بیشتر می‌گویند کمتر شنیده می‌شود. بدترین سخنان

آنست که تباه شود. پس امید یاری به الله دارم و از رای مردم برائت  
می جویم، هر که جز این باور دارد زیانکار است. و سيعلم الذين ظلموا ای  
منقلب ینقلبون.

## ۱. زندگی، مطالعات و سفرهای ابن سینا

ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا<sup>۱</sup>، معروف به ابن سینا، یکی از بزرگان جاودانه هرصه خرد و تمدن اسلامی است، که در زمان تمدن درخشان سامانی، در عهد سلطنت نوح ابن منصور، در بخارا به دنیا آمد و در سال ۴۲۸ هجری در همدان در عهد حکومت علاءالدوله از دنیا رفت. بسیاری از اطلاعات مفصلی که امروز از زندگی او در دست ماست مبتنی بر مطالب مندرج در رساله سرگذشت می باشد، که متشکل از دو بخش است. بخش اول از زبان ابن سینا به قلم جوزجانی، شاگرد نامدار اوست و این تا مرحله‌ای است که ابن سینا جوزجانی را برای نخستین بار در گرگان ملاقات کرده است. بخش دوم از زبان جوزجانی در شرح زندگی استاد خویش، ابن سیناست.

همه شرح حال نویسان ابن سینا در نوشتن تذکره زندگی او به این رساله مراجعه کرده‌اند و قدیمی‌ترها مانند ابن ابی اصیبه، بیهقی، القفطی و ابن خلکان کوشیده‌اند متن رساله را با حداقل حشو و زوائد نقل کنند. این تکرار تاریخی خود دلیل مستند بودن متن رساله است. اما چه چیزی

---

۱. رک. ابن ابی اصیبه، عبون الانباء فی طبقات الاطباء، جزء دوم، ص. ۲.

ابن سینا را وادار به نوشتن شرح حال خود می‌کند بر ما چندان معلوم نیست. پیش از ابن سینا، استاد اول ارسطو از خود رساله سرگذشتی برجا گذاشته است، بعد از آن در کلیله و دمنه سرگذشتی از زندگی برزویه طیب وجود دارد که در بسیاری از موارد مشابهت با رساله سرگذشت ابن سینا دارد. گذشته از دو مورد ذکر شده کمتر در سه قرن نخست اسلام با رساله‌ای که حاوی سرگذشت فیلسوف یا دانشمند بزرگی باشد برمی‌خوریم. نظریه من بر این است که جوزجانی همان طور که از متن رساله سرگذشت برمی‌آید همواره استادش، ابن سینا را، به نوشتن و برجا گذاشتن آثاری از خود حتی در زمانی که شدیداً سرگرم به امور سیاسی بوده وامی‌داشته است. همین اوست که از استادش می‌خواهد تا برای راهنمایی شاگردانی که در جلسات درس او حاضر می‌شدند با پس از او راهش را دنبال می‌کردند اثری برجا بگذارد که در آن نشان دهد او چگونه طریق کمال را پیموده است و اگر کسی بخواهد او را دنباله‌روی کند چه راهی را در پیش بگیرد. در همین رابطه است که من باور دارم ابن سینا قسمت نخست این رساله را که شامل مراتب مختلف آموزشی ابن سیناست و عموماً در بخارا می‌گذرد، در سالهای آخر عمرش به جوزجانی املا می‌کند، و جوزجانی قسمت دوم رساله را یعنی از زمانی که ابن سینا به گرگان می‌رسد و او را ملاقات می‌کند تا زمانی که در همدان بر اثر بیماری می‌میرد، سالها پس از مرگ ابن سینا می‌نویسد.

در این فصل تلاش من بر آن است که نشان دهم ابن سینا در نوشتن شرح حال خود می‌کوشد نمونه‌ای را به عنوان معلم کامل ارائه دهد که سرمشق و چراغ راه شاگردانش قرار گیرد. به همین دلیل رساله سرگذشت را به عنوان یک اثر مسلم تاریخی مورد بررسی قرار نمی‌دهم بلکه آن را رساله‌ای آموزش‌دهنده می‌دانم که درس ابن سینا به بیان نقطه‌نظرهای

تعلیم و تربیتی یک فیلسوف حکیم می‌پردازد. به عبارت دیگر رساله سرگذشت یک دستورالعمل تعلیم و تربیت فلسفی برای کسانی است که می‌خواهند در مدرسه آموزش فلسفه مشاء به بالاترین مرتبه تحصیلی برسند.

رساله الطیر ابن سینا در این رساله اصراری به ذکر عددی هیچ تاریخی ندارد، بلکه با پیروی از سنت تاریخ‌نویسی گذشته، تنها به ذکر حوادثی می‌پردازد که امروز با پیگیری آن حوادث به راحتی می‌توان زمان تاریخی آن را با عدد مشخص کرد. تنها تاریخی که به عدد در پایان رساله وجود دارد سالمرگ ابن سیناست، که ۴۲۸ هجری ذکر شده است و اینکه در آن زمان پنجاه و هشت سال داشته است. در این متن یکی از مباحثی که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد عمر ابن سینا و سندیت گفتار جوزجانی است و اینکه چگونه یک اشاره او در رابطه با سن ابن سینا به هنگام مرگ، عموم شرح حال نویسان قدیم و جدید او را به اشتباه انداخته است. نکته دیگری که در این مبحث مورد رسیدگی قرار می‌گیرد علاوه بر ذکر مراتب آموزشی که ابن سینا پشت سر گذاشته است، بررسی هفت عاملی است که از دید ابن سینا در تکامل علمی و روحانی فردی که می‌کوشد پای در جاده کمال بگذارد اثر دارد. آن هفت عامل با استناد به رساله سرگذشت ابن سینا عبارت‌اند از نبوغ، مطالعه فراوان کتاب و فراگیری بی‌واسطه، کورکورانه دنباله‌روی نکردن یک معلم، تجربه، پشتکار، خلوص و مکاشفه. ابن سینا در رساله سرگذشت نشان می‌دهد که چطور فرد با این هفت عامل می‌تواند به بالاترین مقامات علمی برسد، تا جایی که در همه علوم بر او گشوده گردد. از این رو من زندگی ابن سینا در بخارا را به هفت مرتبه تقسیم کرده‌ام و در هر مرتبه اثر یکی از این عوامل ذکر شده در زندگی ابن سینا را با مثال‌هایی از زندگی او نشان می‌دهم.

نکته قابل توجه این است که البته ابن سینا در رساله سرگذشت بعد از

مقطع بخارا چیزی درباره زندگی علمی خود نمی‌گوید، حتی درباره چهارده سال زندگی خود در گرگانج که پیش از ملاقات جوزجانی شاگردش در گرگان اتفاق می‌افتد به چند جمله‌ای که هیچ ربطی به رشد علمی ندارد اکتفا می‌کند، در واقع ما از آن جمله‌ها نمی‌فهمیم که ابن سینا قصد آموزش شاگردانش را دارد یا می‌خواهد مطلبی تاریخی درباره خودش نقل کند. اما وقتی همه قطعات زندگی او را به قلم جوزجانی کنار هم می‌گذاریم با بعد جدیدی از زندگی ابن سینا روبرو می‌شویم که در واقع کامل‌کننده بعد نخست آن است. در این مقطع ما می‌بینیم که ابن سینا طی هفت سفر هفت مرتبه از زندگی روحانی خود را گام به گام می‌پیماید تا جایی که تمام نظریات فلسفی خود را مرحله به مرحله به عمل درمی‌آورد و در پایان با مرگش در سفر در واقع نشان می‌دهد زندگی او از ابتدا تا انتها سفری در راه کمال بوده و زندگی‌نامه‌اش می‌تواند سفرنامه کمال فکری و روحی قلمداد گردد.

## سفر به بخارا

### آموزش‌های اولیه

### ادب و قرآن «نبوغ»

ابن سینا شرح حال خود را با ذکر سفر پدرش از بلخ به بخارا آغاز می‌کند: «پدرم مردی از اهالی بلخ بود که در زمان نوح بن منصور<sup>۲</sup> به بخارا نقل مکان کرد.»<sup>۳</sup> و سپس با بیان شرح مختصری از زندگی پدرش مطلب را

۲. نوح بن منصور نهمین پادشاه سامانی بوده که پس از مرگ پدرش منصور بن نوح که در ۱۱ شوال ۳۶۵ درگذشته است در سنین نوجوانی به پادشاهی رسیده است او بیست و یک سال پادشاهی کرد و در سال ۳۸۷ از دنیا رفت.

۳. رک. ابن ابی اصیبعه، عیون، همانجا، ص. ۲.

ادامه داده می‌گوید که پدرش صاحب‌منصبی در یکی از شهرهای بخارا به نام خریشان بود که با دختری به نام ستاره از روستایی به نام افشنه، عروسی کرد. از فحوای کلام ابن سینا برمی‌آید که او و برادرش در آن قریه به دنیا آمده‌اند. پدر ابن سینا وقتی فرزندانش به سن آموزش می‌رسند خانواده را به بخارا که بزرگترین مرکز علمی و فرهنگی خراسان آن روز بوده منتقل می‌نماید. از این شرح مختصر می‌توان دریافت که پدری که ابن سینا معرفی می‌کند، مردی است که خود در جستجوی زندگی بهتر و کسب کمالات دائم در سفر است.

ابن سینا خاطر نشان می‌کند که در بخارا او در کلاس درس ادب و قرآن حاضر می‌شود و در سن دهسالگی هر دو را چنان تکمیل می‌کند که به تعریف خودش موجب شگفتی دیگران می‌گردد.<sup>۴</sup> در رابطه با محتوای درس ادب البته ابن سینا توضیحی نمی‌دهد چرا که برای شاگردان او در آن زمان محتوای درس معلوم بوده است اما امروز برای ما چندان روشن نیست که به کودکان در دوره ابتدایی آموزش چه مباحثی در رابطه با ادب تعلیم داده می‌شده است. اما می‌توان به یقین گفت که کلیله و دمنه یکی از مواد درسی بود که در مبحث ادب به دانش‌آموزان تدریس می‌شده است. این کتاب همان طور که از محتوایش برمی‌آید نخست به منظور تربیت و آموزش فرزندان پادشاهان هند تألیف شده است و پس از آن به منظور آموزش شاهزادگان دربار ساسانی مورد استفاده قرار گرفته است. پس از اسلام وقتی ابن مقفع آن را به عربی ترجمه کرد، در دسترس عموم که قدرت خواندن و نوشتن عربی داشتند قرار گرفت، مضافاً به اینکه متن فارسی آن به طور شفاهی در دهن عام بود و هر کس به نوعی از قصه‌های

۴. رک. ابن ابی اصیبه، عیون، همانجا، ص. ۲؛ القفطی، تاریخ الحکماء، ص. ۴۱۳.

آن برای تعلیم و تربیت فرزندانش بهره می‌جست ولو آنکه عربی نمی‌دانست. متن عربی ابن مقفع به طور اخص دارای ارزش بود چرا که کودکان نه تنها درس ادب و تربیت می‌گرفتند که با یک متن ادبی هم آشنا می‌شدند. در واقع می‌توان نتیجه گرفت از همین جاست که ادب و ادبیات مترادف یکدیگر می‌شوند. یعنی فرد از طریق متون برجسته درس ادب و زندگی می‌گیرد و می‌آموزد که در زندگی چگونه رفتار کند. به همین دلیل برای کودکان سنین پایین‌تر متونی را انتخاب می‌کردند که جنبه قصه‌گویی آن غلبه داشته و در عین حال دارای پند و آموزشی بوده که موازین اخلاقی کودک را پایه‌گذاری نماید. باور من بر این است که در همین زمان است ابن سینا با کلیله و دمنه آشنا می‌شود. در واقع خواندن کلیله و دمنه بخشی از تدریس ادب بوده است. نکته مسلم این است که تدریس ادب شامل شعر و نثر می‌شده است، در همین رابطه است که وقتی دانش‌آموزان تدریجاً رشد بیشتری در درک مطالب انتزاعی می‌یافته‌اند به منظور تربیت ادبی آنها از متونی که کمتر جنبه قصه‌پردازی داشته است استفاده می‌کرده‌اند. چنین شیوه‌ای را مانویان و پس از آنها اسماعیلیه در آموزش فلسفه خود و تعلیم و تربیت پیروانشان استفاده می‌کردند، یعنی برای آموزش مطالب از مباحثی نمادین و تمثیلی بهره می‌جستند تا موضوعات فلسفی خود را حتی در ذهن عوام جا بیندازند.

ابن سینا هرگز در هیچ کجای رساله سرگذشت حرفی از اسماعیلی بودن خود نزده است اما در رابطه با باور مذهبی، فلسفی پدر و محیط تربیتی‌اش می‌گوید «او و همچنین برادرم (از اسماعیلیان) ذکر نفس و عقل را آن گونه که آنها می‌گویند و تعریف می‌کنند، می‌شنیدند.»<sup>۵</sup> او همچنین

۵ ر.ک. ابن ابی اصیبعه، هیون، همانجا، ص. ۲.

بیان می‌کند که آنها (اسماعیلیان) با او و برادرش بحث می‌کرده‌اند: «به این ترتیب آنها به ذکر آن مطالب بین خود می‌پرداختند و من به آنها گوش می‌دادم هرچه می‌گفتند درک می‌کردم اما نفسم آن را نمی‌پذیرفت.»<sup>۶</sup> ابن سینا به روشنی نمی‌گوید آنها چگونه با او که احتمالاً کودکی بیش نبوده در باب آن مسائل انتزاعی بحث می‌کرده‌اند و یا برای قابل درک ساختن آن مطالب از چه شیوه‌هایی استفاده می‌کرده‌اند. اگرچه می‌توان به قرینه دریافت که به احتمال قوی همان شیوه استفاده از تمثیل و داستان‌ها بوده است.

اما در رابطه با اسماعیلیان در رساله سرگذشت دو نکته به طور غیرمستقیم استنباط می‌شود، یکی اینکه ابن سینا بین آنها تردد داشته است و آنها دائم در حال بحث و فحص و مجاب کردن یکدیگر بوده‌اند و دیگر اینکه ابن سینا نمی‌گوید عقل نمی‌پذیرفت. می‌گوید نفسم نمی‌پذیرفت. یعنی حرفشان به دلم نمی‌نشست. علاوه بر همه اینها اشاره نمی‌کند که در آن زمان با ایشان مخالفت داشته یا مخالفت خود را به ایشان ابراز کرده یا دعوت ایشان را رد کرده است. چرا که بعد می‌گوید آنها شروع به دعوت او به اسماعیلیه کردند. و در شرح چگونگی تحصیلش تصویری ارائه می‌دهد که منطبق بر تعلیم و تربیت اسماعیلیان است.

### حساب هندی و فقه

ابن سینا در رابطه با مرحله دوم تحصیلات ابتدایش و ارتباط آن با اسماعیلیان می‌گوید: «بر زبانشان ذکر فلسفه، هندسه و حساب هندی جاری بود»<sup>۷</sup> ابن سینا تحصیلاتش را با فراگیری حساب هندی نزد یک

۶. رک. ابن ابی اصیبه، عیون، همانجا، ص. ۲.

۷. رک. ابن ابی اصیبه، عیون، همانجا، ص. ۲؛ النفطی، تاریخ الحكماء، ص. ۴۱۳.

بقال شروع می‌کند. پس از آن برای تحصیل فقه در جلسات درس اسماعیل زاهد حاضر می‌شود. او در این مرتبه خود را چنین معرفی می‌کند: «من ماهرترین سوال‌کنندگان بودم و شیوه‌های اعتراض به جواب‌دهنده را به آن گونه که در میان آن جمع شایع است (در علوم فقهی) می‌دانستم».<sup>۸</sup> از متن رساله برمی‌آید که در ایامی که ابن سینا تحصیل فقه را شروع کرده و در نزد اسماعیل زاهد تلمذ می‌کرده است ابو عبدالله ناتلی نیز به بخارا آمده است. پدر ابن سینا مطابق رسم بزرگان آن روز فیلسوف معروف اسماعیلی را در منزل خود جا می‌دهد و از او می‌خواهد که ابن سینا را آموزش بدهد.<sup>۹</sup> از شرح ابن سینا برمی‌آید که او ظاهراً این عبدالله ناتلی را قبول نداشته است چرا که تاکید می‌کند که او درکی از فلسفه نداشته بلکه دعوی آن را می‌کرده است.

### مرحله دوم تحصیلات

تحصیل منطق و هندسه «عدم‌اطاعت کورکورانه از معلم و اهمیت مطالعه کتب»

ابن سینا مرتبه دوم تحصیل خود را با ناتلی آغاز می‌کند. شروع این مرتبه با خواندن (تحصیل) ایساخوجی است. در این رابطه ابن سینا به منظور آنکه نشان دهد یک دانشجوی فلسفه چگونه باید به مطالعه کتب پردازد می‌گوید که معلم او (ناتلی) وقتی به مبحث حد جنس در کتاب ایساخوجی می‌رسد در جواب ماهو؟ جوابی از شاگرد جانش دریافت می‌کند که تا قبل از آن نشیده است.<sup>۱۰</sup> ابن سینا اشاره به محتوای جواب خود نمی‌کند فقط به بیان شگفت‌زدگی استادش می‌پردازد و اینکه ناتلی به پدر ابن سینا

8.Cf. Golman *The Life*, p. 20.

۹. رک. ابن ابی اصیبه. عیون، همانجا، ص. ۳. ۱۸. Golman, *The Life*, p. 18.

۱۰. رک. ابن ابی اصیبه. عیون، همانجا، ص. ۳.

سفارش می‌کند که او را تنها به تحصیل علم وادارد. در اینجا ابن‌سینا به باور من به شاگردانش نشان می‌دهد که برای یک دانشجوی حقیقی تنها درس استاد کافی نیست. او باید از قوه نقّادی، تحلیل و مکاشفه نیز برخوردار باشد و به مسائلی که حتی به وسیله استاد اول ارسطو مطرح شده نیز با نگاهی تازه روبرو شود.

درس دیگری که ابن‌سینا با ناتلی می‌خواند ظواهر منطق یا مقدمات آن است. و در همانجا او تاکید می‌کند که ناتلی از دقایق منطق یعنی مباحث عمیقتر و مراتب پیشرفته منطق چیزی نمی‌دانسته است، در نتیجه ابن‌سینا بقیه کتاب یا دقایق آن را پیش خود می‌خواند.<sup>۱۱</sup> درس سوم از مرتبه دوم تحصیل دبیرستانی او با کتاب اقلیدس شروع می‌شود. ابن‌سینا تاکید می‌کند که ناتلی پنج شش شکل را به او می‌آموزد و او بقیه کتاب را خودش می‌خواند. کتاب *المجسطی* چهارمین درسی است که می‌بایست نزد ناتلی فرابگیرد. ابن‌سینا می‌گوید وقتی مقدمات را تمام کرده و به اشکال هندسی رسیده ناتلی به او گفته است که: «خودت آن را بخوان و حل کن پس آن را به من نشان بده تا غلط را از درست جدا کنم.»<sup>۱۲</sup> ابن‌سینا باز هم در رد ناتلی می‌گوید اما او کسی نبود که از پس آن کار برآید، و تاکید می‌کند که خودش آن را حل می‌کند. در ادامه می‌آورد که ناتلی اصلاً شکل‌ها را نمی‌شناخت و وقتی ابن‌سینا شکل‌ها را به او نشان می‌داد او برای اولین بار با آنها روبرو می‌شد و می‌فهمید.

باور من بر آنست که ابن‌سینا با طرح مطالب بالا می‌کوشد نقش ضعیف معلم را در زندگی علمی خود به تماشا بگذارد. مضافاً به اینکه او به واسطه توانایی‌های خود موفق به درک مسائلی شده که معلم‌های او از

۱۱. رک. ابن ابی اصیبه، عیون، همانجا، ص. ۳.

۱۲. ابن ابی اصیبه، عیون، همانجا، ص. ۳.

آن عاجز بوده‌اند. اما از طرفی هم نمی‌کوشید بگوید که هم‌ااش قوه مکاشفه و نبوغ بوده است. ابن‌سینا در واقع به نقش کتابها و آموزش مستقیم از کتابها نیز بسیار تاکید دارد.

وقتی تدریجاً در خواندن رساله سرگذشت پیش می‌رویم می‌بینیم که کتاب نقشی پراهمیت و تعیین‌کننده در زندگی ابن‌سینا بازی می‌کند، در حالی که نقش معلم با مرور زمان کمترین اهمیت خود را هم از دست می‌دهد. در اثبات این مطلب باید گفت که ابن‌سینا پس از آنکه که در رساله سرگذشت اشاره مختصری به جدا شدن از ناتلی و بازگشت او به گرگانج می‌کند، می‌گوید که مشغول مطالعه کتب فراوانی در باب طبیعیات و الهیات می‌شود و این مطالعات به قدری عمیق است که درهای دانش را به روی او می‌گشاید. این دوره چه قدر طول می‌کشد در رساله روشن نیست، اینکه در چه سنی ابن‌سینا ناتلی را ملاقات می‌کند و در چه سنی از او خداحافظی می‌کند نیز روشن نیست.

### تحصیل طب (اهمیت تجربه)

در این مرتبه ابن‌سینا شاگردانش را با عامل تازه‌ای که در رشد و موفقیت او تاثیر فراوان داشته است آشنا می‌کند و آن اهمیت فراوان تجربه است. او نخست در باب فراگیری علم طب می‌گوید: «همه کتابهایی را که در زمینه پزشکی نوشته شده بود خواندم، علم طب از علوم دشوار نیست پس من در مدت کوتاهی چنان در آن مبرز شدم که پزشکان فاضل برای فراگیری به نزد من می‌آمدند». پس از آن به نقش پراهمیت تجربه می‌پردازد: «به پرستاری بیماران همت گماشتم و درهای معالجات بر اثر تجربه به روی من چنان باز شد که به وصف در نمی‌آید.»<sup>۱۳</sup> نتیجه‌ای که از

این مطلب می‌توان گرفت این است که ابن سینا با بیمارانش و بیمارهایشان در واقع برخورد انفرادی داشته و از هر بیمار طریق درمان آن بیماری را می‌آموخته است. این شیوه را خود تجربه می‌نامد که بسیار مشابه شیوه برخوردش با سایر مسائل فلسفی، منطقی، فقهی و هندسی است که پیشاپیش ذکرش رفت. یعنی او در برخورد با مسائل نگاهش بسته و خشک و منجمد نیست و خودش را مقید تعالیم استاد و یا حتی یادداشتهای خشک یک کتاب نمی‌کند. او در واقع با هشیار نگاه داشتن ذهن همواره از عقل فعال که جاری در هستی است مدد می‌گیرد. او معلم اصلی را عقل فعال می‌داند که می‌توان گاه به واسطه کتاب و گاه بی‌واسطه با آن سرچشمه دانش ارتباط برقرار کرد و مشکل را حل نمود و آموزشی گرفت که نزد هیچ معلم و کتابی یافت نمی‌شود.

پس از این مرتبه ابن سینا در رساله سرگذشت برای بار دوم اشاره به سن خود دارد که به شانزده سالگی رسیده است. یعنی او در شانزده سالگی مرحله سوم دانش‌آموزی خود را با تکمیل فقه و پزشکی به اتمام رسانده است.

### تحصیل فلسفه

شیوه‌های برقرار کردن ارتباط با عقل فعال: پشتکار، خلوص و مکاشفه (حدس) مرتبه سوم دانش‌آموزی ابن سینا به روایت خودش یک سال و نیم طول می‌کشد. در این مرتبه او منطق و همه اجزاء فلسفه را مطالعه می‌کند. او در مرتبه سوم تحصیل خود به منظور درک مستقیم مطالبی که در جستجوی فهم آنهاست شیوه‌های تازه‌ای را به کار می‌گیرد. نخست آنکه بسیاری از شبها تا صبح بیدار است، و اگر بخوابد مدت آن بسیار کوتاه است. دیگر در طول روز به هیچ کاری مگر خواندن و مطالعه نمی‌پردازد. سوم،

پرونده‌ای از حجت‌ها فراهم می‌کند. پس از امتحان هر حجتی به آنها نگاه کرده، مقدمات قیاسیه، ترتیب و نتایج آنها را ثبت می‌نماید. سپس از آن شرایط مقدمات مسئله را با تعمق بررسی می‌کند تا جایی که حقیقت مطلب برای او روشن شود. چهارم، وقتی ابن‌سینا قدرت درک مطلبی را ندارد به مسجد می‌رود و خاضعانه به درگاه خداوند روی می‌آورد، تا به درک مسئله فوق نائل می‌آید. پنجم، در شب چراغی در پیش روی خود می‌گذارد و به خواندن ادامه می‌دهد، وقتی خستگی بر او چیره می‌شود. و حس می‌کند که نیرویش به آخر رسیده پیاله‌ای شراب می‌نوشد و مابقی شب خود را در کار خواندن می‌گذارد. ششم، از خواب برای پاسخ گرفتن سوالاتش بهره می‌گیرد. بدین ترتیب که با سوالی می‌خوابد و در خواب جواب سوال مورد نظر را گرفته هشیار بیدار می‌شود. هفتم، در مطالعه و فراگیری مطالب مضّر است و به یک بار خواندن و نفهمیدن دست از تلاش باز نمی‌دارد اگرچه بسیار از هوشمندی و نبوغ خود مطمئن است. به همین دلیل اگر به یک بار خواندن مطلبی را نفهمد بی‌آنکه خسته شود آنقدر به خواندن ادامه می‌دهد تا بفهمد. در تایید این مطلب در رساله سرگذشت می‌گوید که وقتی علم منطق و طبیعی و ریاضی ملکه ذهنش شد به علوم الهی روی آورد. از آنجاییکه هر دانشجوی الهیات می‌بایست کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را مطالعه می‌کرد، او نیز به خواندن کتاب مورد نظر که ترجمه‌ای عربی از یک متن سریانی بوده می‌پردازد. ظاهراً ابن‌سینا به دلیل نارسایی ترجمه یا هر دلیل دیگری چهل بار متن مورد نظر را چنان مرور می‌کند که همه کلمات کتاب را حفظ می‌شود، اما محتوای مطلب به فهمش در نمی‌آید. تا یک روز که در بازار کتابفروشانها می‌گردد، دلالتی به اصرار از او می‌خواهد که کتابی را که به ثمن بخش می‌فروخته بخرد. ابن‌سینا نخست او را پس می‌زنند، اما وقتی مرد می‌گوید که صاحبش به پول

آن احتیاج دارد او از سر بزرگواری و گذشت پول را می‌دهد و کتاب را برمی‌دارد، غافل از آنکه کتاب مورد نظر در اغراض مابعدالطبیعه به قلم فارابی است. به خانه برمی‌گردد و کتاب را می‌خواند و جواب سوالات خود را می‌گیرد و به شکرانه آن پاسخ گرفتن، فقرای بسیاری را اطعام می‌کند.<sup>۱۴</sup> فنی که ابن‌سینا به شاگردش در اینجا می‌آموزد این است که در راه فهمیدن مطلب ناامید نشود و از کوشش دست نکشد چون جایی که مشتاق گرفتن جواب است و صداقت و پشتکار خود را نیز برای درک حقیقت نشان داده است جواب می‌رسد اما نه الزاماً از جایی که فرد انتظارش را دارد.

با استناد به رساله سرگذشت، ابن‌سینا در ادامه به شاگردش می‌آموزد که چگونه هدیه آسمانی را با اطعام فقرا و تقسیم شادی پاسخ گوید. او در واقع با این وسیله سپاسش را تقدیم خداوند می‌کند که جواب را با وسیله‌ای جدید به او رسانده است. پس از این تلاش فراوان در دانشجویی و پایان بردن درس الهیات با جشن و شادی است که در مرحله نونی به روی ابن‌سینا گشوده می‌گردد. این هفت فنی که ابن‌سینا در فراگیری مطالب در مرتبه سوم آموزش دبیرستانی خود بکار گرفته است در واقع بیان باور فلسفی ابن‌سینا از فراگیری است. او با زندگی خود نشان می‌دهد که تلاش فراوان و خلوص و عشق در راه کسب دانش همیشه راهگشاست. اما وقتی کوشش فراوان راه به جایی نمی‌برد فرد می‌بایست شعورش را به شعور عالم غیب یا همان عقل فعال وصل کند و جواب را از معلم حقیقی جهان که پایگاهش در خرد انسان است بگیرد.

در رابطه با اثرپذیری از عقل فعال، ابن‌سینا در دانشنامه علایی

می‌گوید که مجهولات را به وسیله حد اوسط که به دو وسیله در اختیار فرد قرار می‌گیرد می‌توان درک کرد. یکی از آن دو وسیله تیزفهمی است و آن عبارت از حدسی است که از عقل فعال سرچشمه گرفته و در نفس انسانی نقش می‌پذیرد. در توضیح اقسام آن می‌گوید که پاره‌ای از حدس‌ها به تدریج و درنگ و پاره‌ای با سرعت تحقق می‌یابد. در ادامه خاطر نشان می‌سازد که حد اوسط البته به وسیله یک معلم نیز به فهم فرد درمی‌آید.<sup>۱۵</sup> اما اگر در میان مردم کسی باشد که همه مطالب را از معلم آموخته باشد و به حدس هیچ مطلبی را خودش درک نکرده باشد باید باور داشت که از معلم هیچ چیز نفهمیده است. او در توضیح کسانی که به حدس می‌آموزند و معلمشان عقل فعال است می‌گوید: «شاید که یکی بود، که بیشتر چیزها را به حدس به جای آورد و اندکی حاجت بود ورا به معلم، و شاید که کسی بود نادر، که چون بخواهد، بی معلم اندر یک ساعت از اوائل علوم به ترتیب حدسی تا آخر برسد از نیک پیوندی وی به عقل فعال.»<sup>۱۶</sup>

ابن سینا یادآوری می‌کند که در پایان دوره یک سال و نیمه از سومین مرحله آموزش دبیرستانیش به مرتبه‌ای رسیده که همه آن علوم را به کمال فرا گرفته است. در این باره می‌گوید: «تا اینکه تمام علوم در من به کمال عمق و ریشه پیدا کردند و من بر آنها به اندازه نهایت ظرفیت انسانی وقوف یافتم. هر آنچه من آن روز می‌دانستم همانند آنست که امروز می‌دانم و من تا امروز هیچ بر آن نیفزوده‌ام.»<sup>۱۷</sup>

ابن سینا در اینجا بر مطلبی تاکید دارد که حکایت کمال دانش در او و یادآور مطلبی است در دانشنامه علایی: «ما کس دیدیم که ورا این منزلت

۱۵. رک. ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعیات، صص. ۱۴۱، ۱۴۲.

۱۶. ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعیات، ص. ۱۴۳.

۱۷. ابن ابی اصیبعه، عیون، همانجا، ص. ۳.

نبود و چیزها به اندیشه و به رنج آموختی، ولیکن به قوت حدس از رنج بسیار مستغنی بود و حدس وی در بیشتر چیزها موافق آن بودی که اندر کتابهاست. پس ورا به بسیار خواندن کتابها رنج نبایستی بردن. و این کسی را به هژده سالگی یا نوزده سالگی علوم حکمت از منطق و طبیعیات و هندسه و حساب و هیات و موسیقی و علم طب و بسیار علمهائ غامض معقول شد. چنانکه دیگری چون خوشتن ندید پس از آن سالها بماند و چیزی بیشتر نیفزود بر آن حال اول، و داند که هر یکی از این علمها سالها خواهد به آموختن.<sup>۱۸</sup>

### ابن سینا و دوره عالی کسب علم

#### کتابخانه شاهی

مرتب سوم آموزش ابن سینا در دربار نوح بن منصور در کتابخانه بی نظیر پادشاه آغاز می گردد. ابن سینا در چگونگی راه یافتنش به کتابخانه شاهی مقدمه ای که می چیند از این قرار است که اطرافیان نوح بن منصور ابن سینا را به عنوان کسی که بسیار باسواد و با مطالعه است به امیر معرفی کرده بودند و پادشاه با نام ابن سینای جوان پیش از دیدار او آشنا بوده است. به همین دلیل وقتی او مریض می شود برای معالجه اش از ابن سینا هم کمک گرفته می شود. وقتی امیر بهبودی می یابد ابن سینا به عنوان پاداش به تقاضای خودش اجازه ورود به کتابخانه شاهی را پیدا می کند.

ابن سینا در آن کتابخانه کتابهایی را می بیند که نه هرگز آنها را جایی دیده و نه هرگز وصفشان را جایی شنیده و نه پس از آنکه طعمه حریق می شوند نظیرشان را جایی دیگر یافته است. دوره سوم آموزش ابن سینا در واقع در این کتابخانه که خود به تعریف امروزی دانشگاهی عظیم است

آغاز می‌شود. او می‌گوید در آنجا در طب، فقه و شعر کتب فراوانی به عربی و در زمینه‌های گوناگون دیده است. او اول فهرست کتابها را می‌خوانده و سپس آنها را سفارش می‌داده است.

ابن سینا در شرح همه مقاطع تحصیلی زندگیش به دو نکته همواره اشاره دارد یکی بی‌واسطه معلم آموختن، و دوم شوق بسیار او به خواندن و کشف حقایق به طور مستقیم. در توضیح این مطلب می‌توان گفت که اگر فرد به واسطه معلمی دانشی را تعلیم بگیرد در واقع تعبیرها و تعریف‌های معلم را نیز فرا می‌گیرد. به عبارت دیگر چون مطالب را از دریچه فهم معلم درک می‌کند هرگز به درک مستقیم حقیقت نائل نمی‌شود، چرا که تعریفی که معلم از آن مطلب ارائه داده است حجاب درک او می‌شود. حال آنکه بی‌واسطه خواندن، به شرط داشتن شرایطی که ذکرش رفت، فرد را به سرچشمه دانشی وصل می‌کند که در کشف و شهود را به روی او می‌گشاید.

ابن سینا در پایان نخستین مرتبه آموزش دانشگاهی خود به سنش برای بار سوم اشاره دارد. او می‌گوید در این ایام هیجده ساله بوده است. اگر این حرف واقعاً درست باشد به آن معنا است که او در ظرف شش ماه موفق به خواندن همه آن کتابها شده است و در تعریف توانایی فکری خود آنچنان که عادت او در رساله سرگذشت است و در پایان هر دوره‌ای خاطر نشان می‌سازد می‌گوید که: «پس من از همه این علوم فارغ شدم و در آن وقت من حافظه بهتری برای فراگیری دانش داشتم، اما امروز دانش من پخته‌تر است، وگرنه همه همانست، هیچ مطلب تازه‌ای پس از آن بر من وارد نشده است.»<sup>۱۹</sup> این مطلب بعینه تکرار مطلبی است که ابن سینا در پایان دوره سوم تحصیلات خود یادآور می‌شود: «من به آن ادامه دادم تا همه

۱۹. ابن ابی اصیبه، عیون، همانجا، ص. ۴.

علوم در من عمیقاً ریشه کردند و من آنها را آن اندازه‌ای که ظرفیت بشری اجازه می‌دهد فهمیدم. هرچه من آن روز می‌دانستم همانست که امروز می‌دانم و تا امروز چیزی بر آن نیفزوده‌ام.<sup>۲۰</sup>

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چطور ابن سینا در پایان دوره میانی آموزش خود می‌تواند به کمال علوم رسیده باشد تا جایی که تا آخرین روزهای زندگی هیچ چیز بر آن افزوده نشده باشد و بلافاصله وارد دوران تحصیلات عالی خود شده و با کتابخانه بی‌همتای پادشاه برخورد کرده و همه آنها را خوانده باشد و باز هم همان مطلبی را بیان کند که در پایان دوره دوم آموزش خود خاطر نشان کرده است. آیا ابن سینا پیش از ورود به دربار به کمال دانش‌ها رسیده یا پس از مطالعه کتب کتابخانه پادشاهی؟ و مقصود ابن سینا از ذکر این مطالب متناقض چیست چه راهنمایی و چه دستورالعملی برای شاگردانش دارد؟ تنها حدسی که می‌توان زد این است که ابن سینا می‌کوشد به دانشجویانش بیاموزد که در ایام جوانی در فراگیری کوشش فراوان کنند و از تلاش لحظه‌ای باز نمانند چون وقتی به سن بلوغ رسیدند فراگیری مهارت‌ها و علوم دشوار می‌شود و حتی او که ابن سینا بوده پس از آن دوران دانش تازه‌ای نیندوخته است، بلکه دانش در او تفصیل و پختگی یافته است. نتیجه آنکه تا وقت است در یادگیری و فراگیری علوم با پشتکار فراوان بکوشند و بی‌آنکه ایام پر بار جوانی را به هدر بدهند، خود را به سرچشمه دانش عقل فعال وصل کنند. اگر چنین باوری از مطلب ابن سینا نداشته باشیم در ادامه خواندن رساله سرگذشت وقتی نوبت نقل وقایع به جوزجانی می‌رسد هنوز به تناقض بزرگتری برمی‌خوریم چرا که می‌بینیم به شهادت جوزجانی او در دهه

پنجم زندگی خودش به فراگیری علم لغت می‌پردازد و سه سال در تحصیل آن می‌کوشد و در آن باره کتابی به نام *لسان العرب* می‌نویسد که گویا در زمان ابن سینا پاک‌نویس نمی‌شود و پس از مرگش از بین می‌رود.<sup>۲۱</sup> زندگی ابن سینا به روایت رساله سرگذشت پس از مقطع کتابخانه که در هیجده سالگی پایان می‌گیرد وارد مرحله نوینی می‌شود. آن عبارت از ثبت و نگارش علمی است که تا آن روز اندوخته است. او تا بیست و یک سالگی، به سفارش کسانی که خود از دانش آن روز بهره فراوانی داشتند، به نگارش کتب فراوانی در زمینه علمی که تحصیل کرده بود دست می‌زند. یکی از آنها کتابی است به نام *المجموع*، این کتاب به گفته ابن سینا به غیر از ریاضیات حاوی همه علمی است که ابن سینا تا آن روز کسب کرده است. او این کتاب را به نام *حین العروسی* کرده است. او کتابی دیگر به نام *الحاصل والمحصل* به سفارش فقیهی به نام ابوبکر البرقی خوارزمی، در بیست جلد در تفسیر کتب می‌نویسد. بعد از آن دست به تالیف دو کتاب در اخلاق به نام *کتاب البر والاثم* می‌زند که گویا نزد سفارش‌دهنده (البرقی) برای همیشه می‌ماند و ابن سینا از آن نسخه‌ای هم برای خود تهیه نمی‌کند.

به این ترتیب ابن سینا مرحله نهایی زندگی تحصیلی خود را در بخارا با ثبت علمی که فراگرفته پایان می‌برد. پس از آن به دنبال مرگ پدر و از هم پاشیدن سلسله سامانیان به گفته خودش ضرورت ایجاب می‌کند که بخارا را ترک گوید.

ابن سینا بعد از این چیزی از زندگی تحصیلی خود نمی‌گوید در واقع آنچه را که می‌خواهد در این مورد بگوید و می‌بایست جنبه آموزنده برای

شاگردانش داشته باشد در همان مقطع بخارا مطرح می‌کند و پس از آن دیگر در رساله سرگذشت حرفی از تحصیلات ابن سینا به زبان خودش نیست. مابقی از زبان جوزجانی است که بر آن شرح مطالب و خاطرات خود را از استادش افزوده است. همان طور که در بالا ذکرش رفت، شیوه نگارش جوزجانی و اشاره او به بیماری و مرگ ابن سینا نشان می‌دهد که او اثر فوق را مدتی بعد از مرگ ابن سینا به پایان رسانده است. او در پایان رساله به هنگام ذکر تاریخ مرگ ابن سینا قید می‌کند که او به هنگام فوت پنجاه و هشت ساله بوده است و از همین رو عموم شرح حال نویسان ابن سینا سال تولد او را سال ۳۷۰ هجری گرفته‌اند. در مبحثی که در ادامه این مطالب می‌آید من تلاشم بر آن است که نشان دهم سال تولد ابن سینا با استناد به مطالب رساله سرگذشت، که عادت به ذکر تاریخ عددی ندارد، و رجوع به حوادث تاریخ، نمی‌تواند دیرتر از سال ۳۶۷ هجری باشد.

در شرح این مطالب باید گفت که اگر ابن سینا سال ۳۷۰ بدنی آمده باشد به آن معنا است که در زمان سقوط کامل سلسله سامانی که در سال ۳۸۹ هجری اتفاق افتاده است، می‌باید تنها نوزده ساله باشد. در حالی که ما به شهادت ابن سینا می‌دانیم که او حداقل هیجده سالش بوده که به دربار نوح بن منصور راه یافته است و از کتابخانه او برخوردار شده است. با مطالعه تاریخ سامانیان و حوادثی که بر پادشاهان آن سلسله رفته است مطلب روشن‌تر می‌شود. ما با استناد به ابن اثیر می‌دانیم که نوح بن منصور در سال ۳۸۷ هجری از دنیا رفته است و پسر جوانش منصور بن نوح جانشین او شده است. او یک سال و هفت ماه بر تخت حکومت بوده و سپس با توطئه درباریان و نزدیکانش کور و خانه‌نشین شده و پس از او بردارش عبدالملک دوم به جایش به تخت نشسته است. او هم که بچه‌ای بیش نبوده است هشت ماه بر تخت سلطنت حکومت رانده تا در سال

۳۹۰ ایلک خان متحد ترک محمود زمام قدرت را در بخارا بدست گرفته است. ابن سینا در رساله سرگذشت می‌گوید که پس از مرگ پدرش ناچار می‌شود که بخشی از امور سلطان را به عهده بگیرد: «پس پدرم درگذشت و من ناچار بودم از پس امور خود برآیم. پس کاری اداری در دستگاه سلطان را به عهده گرفتم.<sup>۲۲</sup> اگر ابن سینا کاری پس از مرگ پدرش که، بعد از بیست و یک سالگی اتفاق افتاده است، در دربار سلطان به عهده می‌گیرد معنایش این است که پادشاه سامانی زنده بوده است و این قبل از ورود ایلک خان در سال ۳۹۰ هجری است. دیگر اینکه در رساله سرگذشت می‌گوید که پس از آنکه کار بر او دگرگون شد و ضرورت ایجاب کرد، او در زمان علی بن مامون به گرگانج رفته و در دربار مامونیان<sup>۲۳</sup> در لباس فقها در جمع علمای دربار مقامی محترم داشته است.

با شهادت تاریخ، علی بن مامون بین سالهای ۳۸۷-۳۹۰ حکومت کرده است. ابن سینا می‌بایست حداقل یک سال یا چند ماه قبل از مرگ امیر مورد نظر به دربار او رسیده باشد که در آن دربار جایگاهی برای خود یافته است. زیرا در سال ۳۹۰ که ایلک خان سلسله سامانیان را برانداخته است در گرگانج نیز برادر علی بن مامون، مامون دوم به سلطنت رسیده است. او همان سال با زن برادر خود که خواهر سلطان محمود بوده است ازدواج کرده است و وزیر برادر خود را با حفظ سمت بعنوان وزیر خود منصوب کرده است.<sup>۲۴</sup> اگرچه جلال همایی در خلاصه سرگذشت ابن سینا می‌گوید که او: «پس از سنه ۳۹۲ شروع به مسافرت به شهرهای

22. Cf. Golman, *The Life*, pp. 48,49.

۲۳. مامونیان که از دست‌نشانندگان دولت سامانی بودند و برای مدت کوتاهی قبل از آنکه دست‌نشانده محمود غزنوی بشوند طعم استقلال را چیده‌اند.

۲۴. رک. معین، تعلیقات چهار مقاله عروضی، ص. ۲۱۱؛ نفیسی، تصحیح تاریخ بیہقی، ج. ۱، ص. ۲۵۳.

ایران کرد. تا حوالی ۴۰۲-۴۰۳ در جرجانیه خوارزم نزد خوارزمشاهیان قدیم که بنام سلسله مامونیان شناخته می‌شوند اقامت داشت و در کنف حمایت ابوالحسین سهیلی وزیر (به نوشته بعضی ابوالحسین سهیلی) معزز و مرفه می‌زیست.<sup>۲۵</sup> اما بدلائیل ذکر شده نظر او را نمی‌توان قبول کرد. اگر ابن سینا قبل از ترک بخارا حداقل بیست و یک سال به گفته خود، داشته است و مدتی بعد از مرگ پدر هم تصدی پاره‌ای از امور پادشاه زمان را در دربار بعهده داشته است و قبل از سال ۳۹۰ که سال به حکومت رسیدن ایلک خان و برادر علی بن مامون است به گرگانج رسیده باشد سال تولدش نمی‌تواند ۳۷۰ باشد بلکه باور من بر این است که با استناد به مطالب مندرج در رساله سرگذشت، ابن سینا در سال ۳۶۷ بدنیآ آمده است. در روشن کردن این مطلب باید گفت که پدر ابن سینا مسلماً بعد از به سلطنت رسیدن نوح بن منصور در سال ۳۶۵ هجری به بخارا مهاجرت کرده است، عاقلانه به نظر می‌رسد که در سال ۳۶۶ ازدواج کرده باشد و ابن سینا در سال ۳۶۷ به دنیا آمده باشد، در سال ۳۸۳ تحصیل طب را به کمال رسانده و در ۳۸۵ به دربار امیر سامانی راه پیدا کرده باشد. او به احتمال قوی دو سال از امکانات دربار برخوردار بوده است تا پس از مرگ امیر در سال ۳۸۹ بخارای هرج و مرج زده را بدنبال مرگ پدرش در سن بیست و دو سالگی ترک کرده است. اما سایر نویسندگان سرگذشت ابن سینا در این باره چه می‌گویند؟ محمد معین سال ۳۷۳ هجری را انتخاب کرده است.<sup>۲۶</sup> همایی مانند ابن خلکان و بیهقی سال ۳۷۰ را برگزیده است.<sup>۲۷</sup> گلیمان نیز در

۲۵. همایی، «رابطه ابن سینا با اصفهان»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، پانویس صص. ۲۲۷،

۲۲۸. ۲۶. رک. معین، تعلیقات چهار مقاله، ص. ۳۴.

۲۷. رک. همایی، «رابطه ابن سینا و اصفهان»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، پانویس ص. ۲۲.

پاورقی کتاب خود می‌آورد که ابن‌سینا در صفر سال ۳۷۰ بدینیا آمد.<sup>۲۸</sup> سعید نفیسی هم در کتاب پورسینا با اطمینان سال ۳۷۰ را می‌آورد اما در همانجا می‌گوید که ابن‌سینا در سن بیست و دو سالگی در سال ۳۸۹ زمان سقوط سامانیان شهر بخارا را بعد از مرگ پدر به مقصد گرگانج ترک کرده است.<sup>۲۹</sup> در آن صورت اگر ابن‌سینا سال ۳۷۰ دنیا آمده نمی‌تواند بیست و دو ساله باشد. اما دلیلی که همه دانشمندان تذکره‌نویس را گمراه کرده گزارش جوزجانی است که می‌گوید ابن‌سینا در سال ۴۲۸ هجری در سن پنجاه و هشت سالگی درگذشت.<sup>۳۰</sup>

### گرگانج: ابن‌سینا و معاشرت با بزرگان دانش آن روز

ابن‌سینا در رساله سرگذشت نمی‌گوید چرا بخارا را ترک کرده است. تنها اشاره می‌کند که ضرورت ایجاب کرد که از آنجا برود. دانستن آن ضرورت اگرچه از نظر تاریخی امروز برای ما کمال اهمیت را دارد به نظر نمی‌رسد که برای ابن‌سینا از نقطه نظر آموزش شاگردانش دارای اهمیت خاصی بوده باشد، چرا که مختصراً از کنار آن می‌گذرد. ابن‌سینا از زندگی حدوداً چهارده ساله‌اش در گرگانج چندان خبری نمی‌دهد، نه حرفی از کتاب خواندن و آموزش می‌زند و نه نوشتن کتب. تنها از گزارش او می‌توان دریافت که وزیر علی بن مامون، ابوالحسین سهلی<sup>۳۱</sup> که پس از آن وزیر

28. Cf. Golman, *The Life*, p. 18.

۲۹. رک. نفیسی، پورسینا، ص. ۲.

30. Cf. *The Life*, p. 88.

۳۱. ابوالحسین سهلی از وزرای دانش‌دوست زمان خوارزمشاهیان است، در سال ۴۰۴ از گرگانج به عراق مهاجرت کرده است و در سال ۴۱۸ درگذشته است. در رابطه با نام او که سهلی بوده یا سهیلی، گلیمان السهیلی را ترجیح داده است. رک. همانجا، ص. ۶۰. نفیسی با آوردن دلایلی از سوابق او سهلی را انتخاب کرده است. رک. نفیسی،

برادرش می‌شود مردی فرهیخته و دانش‌دوست بوده است. هم اوست که از دانشمندان حمایت می‌کرده و به احتمال قوی همین اوست که مجمعی از دانشمندان آن روز را در دربار مامونیان فراهم کرده است. پیش از آن در رساله سرگذشت می‌خوانیم که ناتلی نیز پس از ترک بخارا در همان ایام تحصیل ابن سینا به گرگانج<sup>۳۲</sup> می‌رود. در تایید این نکته می‌توان به نظامی عروضی در چهار مقاله استناد کرد که سندیت گفتارش بین افسانه و حقیقت در نوسان است. اما با وجود این مورد استناد اغلب تذکره‌نویسان قدیم و تاریخ ادبیات نوسان جدید از جمله ادوارد براون قرار گرفته است.<sup>۳۳</sup> عروضی زیر عنوان حکایت می‌گوید: «ابوالعباس مامون خوارزمشاه وزیری داشت نام او ابوالحسن احمد بن محمد السهلی مردی حکیم و کریم نفس و فاضل و خوارزمشاه همچنین حکیم طبع و فاضل‌دوست بود و به سبب ایشان چندین حکیم و فاضل بر آن درگاه جمع شده بودند چون ابوعلی سینا و ابوسهل مسیحی و ابوالخیر خمار و ابوریحان بیرونی و ابونصر عراق، اما ابونصر عراق برادرزاده خوارزمشاه بود و در علم ریاضی و انواع آن ثانی بطلمیوس بود و ابوالخیر خمار در طب ثالث بقراط و جالینوس بود و ابوریحان در نجوم به جای ابومعشر و احمد بن عبدالجلیل بود و ابوعلی سینا و ابوسهل مسیحی<sup>۳۴</sup> خلف

→ پورسینا، ص. ۷۵، ابی اصیبه السهلی را آورده است. ابن ابی اصیبه، عیون، ص. ۴. والقفطی نام او را به شیوه اصیبه املا کرده است. رک. القفطی، تاریخ الحکماء، ص. ۴۱۷.

۳۲. گرگانج نام مرکز ولایت خوارزم بوده است و معرب آن جرجانیه می‌باشد. شهر مورد نظر مرکز حکومت خوارزمشاهیان بوده است در ترکستان قرار داشته و مردمش به جنگ و نیراندازی معروف بوده‌اند. این شهر بدست سپاه تاتار ویران و نابوده شد. رک. دهخدا، لغت‌نامه، شماره ۵۶، ص. ۲۲۸.

33. Cf. Browne, *Literary History of Persia*, vol. II, p. 96.

۳۴. ابوالسهل عیسی بن یحیی المسیحی الجرجانی طبیب بزرگ معاصر ابن سینا است که

ارسطاطالیس بودند و در علم حکمت که شامل است همه علوم را این طایفه در آن خدمت از دنیاوی بی‌نیازی داشتند و با یکدیگر انسی در محاورت و هیشی در مکاتبت می‌کردند روزگار نپسندید و فلک روا نداشت آن هیش برایشان منغص شد و آن روزگار برایشان به زیان آمد.<sup>۳۵</sup> حلقه این دانشمندان بزرگ که تا زمان برافتادن حکومت مامونیان به دست محمود، سال ۴۰۸، در دربار خوارزمشاهیان برقرار می‌شده است خود می‌توانسته برای ابن‌سینا بزرگترین محل تبادل دانش باشد. البته ابن‌سینا همان طور که در بالا ذکر شد، از آنجا که چندان باور به معلم ندارد و معتقد است او با مطالعه و برقراری رابطه با عقل فعال به سرچشمه دانش دست یافته است، نامی از آن مردان نامی نمی‌برد. حتی به نام ابوسهل مسیحی که با او از گرگانج گریخت نیز اشاره‌ای نمی‌کند. اما عروسی در حکایت خود در شرح و علت فرار ابن‌سینا می‌گوید: «از نزدیک یمین‌الدوله محمود معروفی رسید با نامه مضمون نامه آنکه شنیدم که در مجلس خوارزمشاه چند کس از اهل فضل که عدیم النظیرند چون فلان و فلان باید که ایشان را به مجلس ما فرصتی تا ایشان شرف مجلس ما حاصل کنند.» پس به روایت چهار مقاله، خوارزمشاه حکما را پیش خود می‌خواند و نامه محمود را به آنها نشان می‌دهد و می‌گوید که او توان جنگ و مقابله با او را ندارد و انتخاب را بعهده خود دانشمندان دربار

---

بقولی یکی از استادان او در طب بوده و در دربار آل مامون در خوارزم زندگی می‌کرده است تا در حدود سال ۴۰۳ هنگامی که به همراهی ابن‌سینا از بیابان خوارزم به جانب خراسان می‌رفته است در آن بیابان درگذشته است. کتاب مشهور او *المائه فی الصناعه الطیبه* است که کتاب بزرگی حاوی تمام ابواب طب است و از علاوه برین کتاب چند رساله دیگر نیز در دست است. ابوسهل در مسائل دیگری از قبیل هندسه و نجوم و حکمت نیز آثاری داشته است. ر.ک. صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۳۶۴.

۳۵. نظامی عروسی، تصحیح عبدالوهاب قزوینی، چهار مقاله، صص. ۸۵، ۸۶.

می‌گذارد. ابن سینا و ابوسهل اظهار مخالفت می‌کنند و خوارزمشاه وسیله سفر آنان را فراهم می‌کند تا به گرگان بروند. محمود که بعد از ورود دانشمندان دیگر خبر می‌شود که آن دو گریخته‌اند دستور می‌دهد که نقاشان صورت ابوعلی را در چهل پرده تصویر کنند و به اطراف بفرستند تا هر جا او را دیدند دستگیر کرده به نزد محمود بفرستند.<sup>۳۶</sup> نکته قابل توجه این است که عروضی در چهار مقاله در شرح فرار دو دانشمند به گفته ابن سینا استناد می‌کند می‌گوید: «ابوعلی حکایت کرد که روز چهارم بادی برخاست و گرد برانگیخت.»<sup>۳۷</sup> گویا عروضی به نسخه‌ای از رساله سرگذشت دسترسی داشته است که شرح مفصل‌تری از فرار ابن سینا و به سختی افتادنش در ییابانهای گرم خوارزم داشته است، چرا که در ادامه شرح فرار از همان شهرهایی ذکر می‌کند که ابن سینا در رساله سرگذشت آورده است: «دلیل و ابوعلی با هزار شدت به باورد افتادند دلیل بازگشت و ابوعلی به طوس رفت و به نشابور رسید.»<sup>۳۸</sup>

نکته قابل توجه دیگر این است که نظامی کمتر از یک قرن با زمان ابن سینا فاصله داشته است. بنابراین نمی‌تواند همه اظهاراتش در مورد ابن سینا اشتباه باشد، اگرچه می‌گوید که ابن سینا حضور قابوس را درک کرده است و ابن سینا اشاره دارد که اندکی پیش از ورود او به گرگان قابوس در بند مرده بوده است. و یا ابن سینا وزیر علاءالدوله بوده است. گذشته از صحت و سقم اخبار نقل شده می‌توان بر این باور بود که ابن سینا چنان در زمان خود مشهور بوده است که در مدتی کوتاه وجودش به افسانه بدل شده است زیرا از زمان نظامی عروضی تا ابن سینا فاصله زیادی نبوده است، او با استناد به گفته عبدالوهاب قزوینی زمان تولدش قبل از آغاز

۳۶. رک. عروضی، چهار مقاله، ص. ۸۷      ۳۷. عروضی، چهار مقاله، ص. ۸۷

۳۸. عروضی، چهار مقاله، صص. ۸۷، ۸۸

قرن ششم بوده است چرا که به ملاقات با خیام در سال ۵۰۶ در نوشته خود اشاره می‌کند.<sup>۳۹</sup>

نظامی عروضی که گویا خود علاقه‌ای به طب داشته است نسبت به ابن سینا چنان سراپا اعتقاد و احترام است که می‌گوید البته آشنایی با سایر کتب طب اهمیت دارد اما: «اگر خواهد که ازین همه مستغنی باشد به قانون کفایت کند سید کونین و پیشوای ثقلین می‌فرماید کل الصيد فی جوف الفرا همه شکارها در شکم گورخر است این همه که گفتم در قانون یافته شود با بسیاری از زوائد و هرکرا مجلد اول از قانون معلوم باشد از اصول علم طب و کلیات او هیچ برو پوشیده نماند زیرا که اگر بقراط و جالینوس زنده شوند روا بود که پیش این کتاب سجده کنند.»<sup>۴۰</sup> در جای دیگر باز در تمجید ابن سینا می‌گوید: «بعد از او (ارسطو) درین هزار و پانصد سال هیچ فیلسوف به کنه سخن او نرسید و بر جاده سیاحت او نگذشت الا افضل المتأخرین حکیم المشرق حجه الحق علی الخلق ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا.»<sup>۴۱</sup>

ابن سینا در رساله سرگذشت، تاریخ انتقالش به گرگانج و زمان خروجش از آنجا را ذکر نمی‌کند. به همین دلیل است که با ذکر نام وزیر مامونیان و به دنبالش نام خوارزمشاه مورد نظر برای ماکفایت می‌کند که به طور تقریب زمان اقامت ابن سینا را در گرگان برآورد کنیم. و این زمان به تقریب بین سالهای ۳۸۹-۴۰۳ است. یعنی از اندکی پیش از زمانی که حکومت سامانیان در بخارا منقرض شده و ترکان دست‌نشانده محمود بر بخارا غلبه پیدا کرده‌اند تا سال ۴۰۴ که حکومت مستقل مامونیان دوستانه دانش به پایان رسیده است و امیر وقت که داماد محمود

۳۹. رک. عروضی، چهار مقاله، مقدمه مصحح، ص. یا.

۴۰. عروضی، چهار مقاله، ص. ۷۹. ۴۱. عروضی، چهار مقاله، صص. ۷۹، ۸۰.

محسوب می‌شود دست‌نشانده او گردیده است. این همان سالی است که وزیر دانش دوست، سهلی، خود به بغداد گریخته است. قاعدتاً ابن سینا که با حمایت سهلی دارای جایگاه والایی در دربار بوده بعد از فرار حامی خود نمی‌توانسته در آنجا بماند و از خطر بدست محمود افتادن استقبال کند. در نتیجه قبل از افتادن به دست محمود از گرگانج به سوی گرگان راه افتاده است. چرا که می‌داند در آنجا قابوس و شمشگیر که خود پادشاهی ادیب و دوستدار ادب و دانش است حکومت می‌کند. ابن سینا وقتی از علت ترک گرگانج می‌گوید مانند علت ترک بخارا به یک جمله کوتاه قناعت می‌کند: «ضرورت ایجاب کرده»<sup>۴۲</sup> تکرار این جمله حکایت از آن است که شرایط واحدی مقدمات گریز یا مهاجرت ابن سینا را فراهم کرده است پاره‌ای از شرح حال نویسان جدیدتر ابن سینا بر این باورند که محمود به دلیل خشونت ذاتی و اعتقادش به تسنن یکی از دشمنان جدی ابن سینا محسوب می‌شده است. یکی از دلایل این باور قصه‌ای است که در چهار مقاله عروضی نقل می‌شود و آن عبارت از تقاضای محمود از خوارزمشاه مبنی بر تحویل دانشمندان دربارش به اوست. این داستان می‌توانست کاملاً یک افسانه محسوب شود اگر ابن سینا دلیل فرارش از بخارا و گرگانج را به یکسان توصیف نمی‌کرد و یا شواهد و مدارک تاریخی در تایید مطلب بالا نبود. حال آنکه ما می‌بینیم، محمود از روزی که قدرت می‌گیرد خطری جدی برای سامانیان که دوستدار دانش و ادب فارسی بوده‌اند و مذهبی متفاوت با محمود داشتند محسوب می‌شد تا روزی که سرانجام سلسله سامانی را به دست ترکی دست‌نشانده برمی‌اندازد. چنین واقعه‌ای بعینه در گرگانج نیز اتفاق می‌افتد، مامونیان

مانند سامانیان، به اشاعه فرهنگ و ادب می‌پردازند و وزیری دانشمند برای اداره و تدبیر در امور برمی‌گزینند، در دربار حلقه‌ای از دانشمندان فراهم می‌آورند تا آن روز که محمود بساطشان را برمی‌چیند. نکته قابل توجه در رابطه با چهارده سال گرگانج این است که ابن سینا به احتمال زیاد در آن سالها به تعمیق و تحکیم مطالبی که در سالهای قبل آموخته است در حلقه آن دانشمندان می‌پردازد و به این ترتیب دوره دوم تحصیلات عالی خود را کمال می‌بخشد. از این دوره از زندگی ابن سینا هیچ قصه و افسانه‌ای وجود ندارد. آنچه هم که در چهار مقاله می‌آید مربوط به زمانی است که ابن سینا در حال ترک دربار گرگانج است نه سالهایی که در آنجا بوده است. با وجود این می‌توان دید که ابن سینا مانند سایر دانشمندان دربار مامونیان عمل نمی‌کند، ترجیح می‌دهد در بیابانهای خراسان جانش را به خطر بیندازد اما به دربار محمود غزنوی نرود. حال آنکه حتی ابوریحان بیرونی نیز عازم دربار محمود می‌شود. نتیجه آنکه ابن سینا حتی اگر از درباری به درباری می‌رود در جستجوی جایگاهی است که اهداف علمی و فلسفی خود را تحقق ببخشد و مسلماً چنین امری برای او در دربار محمود عملی نیست. از این رو عازم سفری می‌شود که در آن بتواند باورهای فلسفی خود را تحقق یافته ببیند، از این روست که به گرگان می‌رود زیرا در آنجا قابوس امیر دانش‌دوست حکومت می‌کرده است.

### گرگان: استاد و حلقه نخستین شاگردان

ابن سینا در رساله سرگذشت خاطر نشان می‌کند که به قصد رفتن به دربار قابوس امیر گرگان<sup>۴۳</sup> به نسا و از آنجا به ابورد و از آنجا به طوس و از آنجا

۴۳. شمس‌العمالی ابوالحسن قابوس بن وشمگیر بن زیار چهارمین پادشاه زیاری یا آل زیار بوده است که در ۳۶۶ به جای برادرش بیستون به سلطنت نشست در سال ۳۷۱ به واسطه

به سمنگان و از آنجا به جاجرم که مرز خراسان و گرگان است می‌رود. غافل از آنکه در اثنای آن مدت قابوس در یکی از قلعه‌ها زندانی شده و سپس مرده بود. پس به ذکر سفرش به دهستان می‌پردازد و اینکه در دهستان به سختی مریض و ناچار از بازگشت دوباره به گرگان می‌شود. در این بازگشت با ابو عبید جوزجانی آشنا می‌شود و او قصیده‌ای در وصف حال ابن سینا می‌گوید:

«وقتی عظیم شدم مصر دیگر جایم نبود، وقتی بهایم بالا رفت دیگر مرا خریداری نبود»<sup>۴۴</sup> البته می‌توان مصر را شهر بزرگ ترجمه کرد و آن را کنایه از هر مکانی دانست اما به نظر می‌رسد که جوزجانی در این شعر ابن سینا را با یوسف مقایسه کرده است و اینکه او در جایی از نظر توانایی بشری قرار گرفته است که در فهم و فکر هیچ‌کس نمی‌گنجد از آن روست که تنها افتاده است. در واقع رساله سرگذشت به زبان ابن سینا با شعری که ترجمه‌ی فارسی آن ذکر شد پایان می‌گیرد: «لَمَّا عَظُمْتُ فِیْ مِصْرٍ وَاسَعَى لِمَاغِلَى ثَمَنِ عَدِمْتُ الْمَشْتَرَى». اما درست آنست که ابن سینا بعد از بخارا چیزی از زندگی علمی خود نمی‌گوید. مابقی رساله از زبان جوزجانی است. آنچه از کلام او در رابطه با اقامت کوتاه ابن سینا در گرگان برمی‌آید این است که ابن سینا در آنجا به مرتبه سوم رشد علمی خود رسیده است. او در گرگان دیگر یک فقیه درباری نیست بلکه پزشک و معلمی است که درمان و تدریس می‌کند. در رساله سرگذشت جوزجانی اشاره‌ای به اسم سایر شاگردان ابن سینا در گرگان ندارد، تنها می‌گوید که

---

هجوم آل بویه از کشور خود گریخت و به دربار محمود غزنوی پناه برد و تا سال ۳۸۸ در آنجا بود و پس از بازگشت به سرزمین خود پانزده سال دیگر پادشاهی کرد و به سبب بدرفتاری با زیردستان در سال ۴۰۳ بدست لشکریان خود اسیر و سپس به هلاکت رسید.

مردی به نام ابومحمد شیرازی بوده که به علومی که نزد ابن‌سینا یافت می‌شده است علاقه داشته است. او برای شیخ در همسایگی خود خانه‌ای می‌خرد و ابن‌سینا برایش کتاب *المبدأ و المعاد و کتاب الارصاد الکلیه* را می‌نویسد.

جوزجانی می‌گوید که هر روز به نزد شیخ می‌رفته و مجسطی را درس می‌گرفته است. بعد ابن‌سینا مختصر اوسط در منطق را می‌گوید او می‌نویسد. در اینجا برای من روشن نیست که آیا املاء کردن دروس بخشی از برنامه آموزشی بوده است که هر دانشجویی برای تبحر یافتن در آن انجام می‌داده است یا جوزجانی خواستار آن بوده است؟ آیا نمی‌توانسته خودش کتاب را بردارد و مانند ابن‌سینا بخواند؟

بهرحال با استناد به متن رساله سرگذشت می‌توان دریافت که ابن‌سینا در آن خانه مدرسه‌ای گشوده بوده و به تعلیم و کتابت مشغول بوده است و در همانجا اول قانون در طب و مختصر المجسطی را نوشته است. از حلقه دانشجویان ابن‌سینا البته جوزجانی یادی نمی‌کند، اما بیشتر شرح حال نویسان ابن‌سینا از کسانی یاد می‌کنند. از جمله بیهقی از بهمنیار یاد می‌کند و او را فیلسوف حکیم می‌نامد، که در سال ۴۵۸ درگذشته است.<sup>۴۵</sup> گویا پاره‌ای از آثار فارسی منسوب به ابن‌سینا به وسیله او نگارش یافته است. از شاگردان دیگر ابن‌سینا معصومی است که ابن‌سینا رساله *العشق* را به او تقدیم کرده است و گفته است که نسبت او به ابن‌سینا مانند نسبت ارسطو است به افلاطون.<sup>۴۶</sup> او در سال ۴۲۰ یعنی هشت سال پیش از وفات ابن‌سینا و بعد از مرگ سیده خاتون در واقعه حمله محمود به ری و کشتار مردم کشته شد. شاگرد دیگر ابن‌سینا ابن‌زبیه است که او هم مانند بهمنیار

۴۵. بیهقی، *تمه صوان الحکمه*، ص. ۹۱؛ معین، *تعلیقات چهار مقاله*، صص. ۴۴۲، ۴۴۵.

۴۶. رک. بیهقی، *تمه*، ص. ۹۵.

زرتشتی بوده و تخصصش در ریاضیات و موسیقی بوده است. او در سال ۴۴۰ درگذشته است.

حضور ابن شاگردان نامی در تاریخ گواه جلسات درس ابن سینا بوده است و اینکه گذشته از این افراد نامی که خود از بزرگان علم و هنر و ادب بوده‌اند افراد بسیاری دیگری نیز در جلسات درس او حضور به هم می‌رسانند، به طوریکه بعد از ابن سینا نیز آن سنت گرد آمدن دانشجویان و رعایت شیوه استادی ابن سینا مرسوم بوده است. گواه این مطلب متن سفرنامه ناصر خسرو است. ناصر خسرو در سفرنامه نقل می‌کند که در سمنان در جستجوی مردی کامل و عالم بوده که مردم او را به استاد علی نسایی هدایت می‌کنند. او برای ملاقات استاد مورد نظر می‌رود و مرد جوانی را می‌یابد که فارسی را با لهجه دیلمی صحبت می‌کند و روی سرش عمامه‌ای ندارد و حلقه‌ای از دانشجویان نزد او گرد آمده‌اند. در آن حلقه یک گروه از اقلیدس می‌خواندند یک گروه پزشکی می‌خواندند و بهمین ترتیب و استاد که علی نسایی باشد دائماً می‌گوید که این را با ابن سینا خوانده یا آن را از ابن سینا شنیده است. و قصدش این است که نشان دهد شاگرد ابن سینا بوده است.<sup>۴۷</sup> ذکر نام ابن سینا در سفرنامه و اشاره به شهرت ستش در زمان خود بیان معروفیت حلقه آموزشی ابن سینا بوده و کسی که در مجلس او درس آموخته بوده از دانشمندان زمان محسوب می‌شده است. گرگان با همه کوتاهایش در زندگی ابن سینا دارای ارزش فراوانی بوده است چرا که او در آنجا بدون واسطه دربار یا پادشاهی دانش و خدمتش را عرضه می‌دارد و در واقع در همین مقطع گرگان است که داستان‌های فراوانی از او در رابطه با کار

پزشکی و شیوه‌های متفاوت درمان کردنش وجود دارد علاوه بر آنکه درس می‌داده و به کتابت رسالات خود می‌پرداخته است.

### ری: ابن سینا و پزشکی روح

از محتوای رساله سرگذشت برمی‌آید که ابن سینا پس از اقامت تقریباً کوتاهش در گرگان راهی ری می‌شود. به نظر می‌رسد که به دو علت روی بدانجا می‌گذارد یکی آنکه گرگان محل جنگ و ستیز درباریان قابوس شده بوده است.<sup>۴۸</sup> نتیجتاً خطر آمدن محمود به آن بسیار نزدیک بوده است، یعنی همان وضعیتی که بخارا بعد از سامانیان و قبل از حمله محمود و یا گرگانج بعد از مامونیان و قبل از تسلط محمود داشته است. حال آنکه در ری اوضاع به نظر امن‌تر می‌رسیده و خبری از حمله محمود نبوده است. پاره‌ای از منابع تاریخی در تایید این مطلب که اوضاع ری به نسبت با وجود حکومت سیده خاتون امن و امان بوده است می‌گویند که محمود برای سیده خاتون خط و نشان کشیده بود که خود را برای تحویل حکومت به او آماده کند و سیده در جواب او گفته بود که آماده به جنگ با محمود است. اگر محمود او را شکست دهد زنی را شکسته است و اگر او بر محمود پیروز شود او از زنی شکست خورده است و ظاهراً همان جواب مانع حرکت محمود به ری شده بود.<sup>۴۹</sup> این سخن راست بوده یا ناراست اثباتش دشوار است اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که بهر دلیلی محمود غزنوی تا زمانی که سیده خاتون زنده بود به ری لشکرکشی نکرد. نکته دیگر اینکه امیر، یعنی مجدودالدوله پسر فخرالدوله که جوان

۴۸. پسر قابوس فلک المعالی منوچهر که از ۴۰۳ تا ۴۲۰ پادشاهی کرد نه تنها به دانش‌دوستی پدرش نبود که داماد محمود نیز بود. منوچهر با قبول دامادی به عامل دست‌نشانده محمود تبدیل شده و سیاست مذهبی محمود را در پیش گرفت. رک. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج. ۹، صص ۲۳۹، ۲۴۰. ۴۹. نفیسی، پورسینا، ص. ۷۶.

بود دچار بیماری افسردگی یا سوداء شده بود. این برای ابن سینا بهترین فرصت بوده تا با اثبات توانائی خود به مرکز قدرت که امیر جوان بوده نزدیک شود. دیگر آنکه با درمان پسر در دل ملکه مقتدر نیز راه پیدا کند. نظامی عروضی بدون ذکر نام مجدودالدوله در ضمن نحوه درمان مالیخولیا در کتاب چهار مقاله اشاره به یکی از بزرگان آل بویه دارد که دچار مالیخولیا شده بوده و ابن سینا او را درمان کرده است: «یکی را از اهزه آل بویه مالیخولیا پدید آمد و او را درین علت چنان صورت بست که او گاوی شده است همه روز بانگ همی کرد و این و آن را همی گفت که مرا بکشید که از گوشت من هر سه نیکو آید تا کار به درجه ای کشید که نیز هیچ نخورد و روزها برآمد و نهار کرد و اطبا در معالجت او عاجز آمدند و خواجه ابوعلی اندرین حالت وزیر بود... خواجه قبول کرد پس گفت آن جوان را بشارت دهید که قصاب همی آید تا ترا بکشد و با آن جوان گفتند او شادی همی کرد پس خواجه بر نشست همچنان با کوبه بر در سرای بیمار آمد و با تنی دو در رفت و کاردی بدست گرفته گفت این گاو کجاست تا او را بکشم آن جوان همچو گاو بانگی کرد یعنی اینجاست خواجه گفت به میان سرای آریدش و دست و پای او ببندید و فرو افکنید بیمار چون آن شنید بدوید و بمیان سرای آمد و بر پهلوی راست خفت و پای او سخت بیستند پس خواجه ابوعلی بیامد و کارد بر کارد مالید و فرو نشست و دست بر پهلوی او نهاد چنانکه عادت قصابان بود پس گفت وه این چه گاو لاغری است این را شاید کشتن علف دهیدش تا فربه شود و برخاست و بیرون آمد و مردم را گفت که دست و پای او بکشاید و خوردنی آنچه فرمایم پیش او برید و او را گوئید بخور تا زود فربه شوی چنان کردند.»<sup>۵۰</sup>

به دنبال آن نظامی خیر از بهبود و سلامتی آن درباری آل بویه می‌دهد و دچار اندکی اختلالات تاریخی می‌شود، مثلاً ابن سینا را وزیر علاءالدوله می‌گیرد حال آنکه ابن سینا وزیر شمس‌الدوله بوده است. آیا این داستان مربوط به مجدودالدوله می‌شود یا نه امری جداگانه است. نکته مهم این است که ابن سینا می‌توانست مالیخولیا را درمان کند و مجدودالدوله سودایی مزاج بدان مبتلا بود. مطلبی که در اینجا محل توجه است این است که مشخصات دربار سیده خاتون تا حدودی شبیه دربار سامانیان در زمان ابن سینا است. نخست آنکه وقتی نوح بن منصور به پادشاهی می‌رسد تنها سیزده سال داشته است و به دلیل صغر سن و ناتوانی در امر پادشاهی مادرش زمام حکومت را به دست گرفته بوده است تا تدریجاً او برجای خود بنشیند. درباریان فارسی زبان و ایرانی الاصل بودند و بسیاری از آنها از پشتیبانان اسماعیلیه بودند علاوه بر آنکه اینها از حامیان دانشمندان و رشد فرهنگ و ادبیات فارسی بودند.

مانند وضعیت بالا، در ری سیده خاتون مادر مجدالدوله و همسر فخرالدوله امیر معروف زیاری حکومت می‌کرد. به شهادت تاریخ وقتی فخرالدوله از دنیا رفت پسرش ابوطالب رستم مجدالدوله به سلطنت رسید که به روایتی چهار، شش یا یازده سال داشت. به همین جهت زمام امور کشور به دست مادرش افتاد و مادر که جوان و کاردان بود حتی پس از آنکه پسرش به سن رشد رسید نیز همچنان به کار حکومت ادامه داد. چرا که شواهد تاریخی دال بر اختلاف میان مادر و پسر است و اینکه پسر هر از گاهی به داعیه حکومت و سلطنت متحدی می‌جوید و بر علیه مادر سر جنگ برمی‌دارد اگرچه مادر همچنان با قدرت به اداره امور می‌پردازد این وضعیت ادامه دارد تا سال ۴۱۹ که از دنیا می‌رود. پس از آن پسرش مجدالدوله دست یاری به سوی محمود غزنوی دراز می‌کند

تا حامی او در برابر لشکریانش باشد و محمود هم به بهانه یاری به ری می‌تازد، شهر را به خاک و خون می‌کشد، مجدالدوله را می‌گیرد و سر به نیست می‌کند و کتابخانه بزرگش را به آتش می‌کشد و خزانه‌اش را به تاراج می‌برد...

اینکه ابن سینا در چه سالی به ری رفته چه مدت در آنجا مانده تاریخ همدی آن در رساله سرگذشت ذکر نشده اما از ذکر وقایع تاریخی می‌توان به راحتی زمان آن را پیدا کرد. جوزجانی در رساله سرگذشت می‌آورد که ابن سینا در زمان اقامت خود در ری کتاب المعاد را نوشته است و مجدالدوله درمان شده است و ابن سینا تا زمانی که شمس‌الدوله (پسر دیگر سیده خاتون و حاکم همدان) قصد ری را کرده و بعد از قتل هلال بن بدر بن حسنویه و فرار لشکر بغداد در آن شهر اقامت داشته است. به شهادت تاریخ طاهر بن هلال بن بدر حسنویه که در سال ۴۰۵ به حکومت رسیده در سال ۴۰۶ به دست ابوالشوک عنازی کشته شده است. طاهر پس از پدرش هلال به حکومت رسیده است. یعنی هلال در ذی‌العقده سال ۴۰۵ کشته شده است. دیگر آنکه ابن‌اثیر در حوادث سال ۴۰۵ اشاره به قتل هلال دارد.<sup>۵۱</sup> جزو حوادث همین سال ابن‌اثیر اشاره به بازگشت شمس‌الدوله به ری دارد و اینکه در این زمان از ری بازگشته و برادرش مجدالدوله و مادرش را نیز به دنباوند (دماوند) منتقل کرده است.<sup>۵۲</sup> نتیجه آنکه ابن‌سینا نهایتاً در سال ۴۰۶-۴۰۷ ری را به قصد قزوین و سپس همدان ترک کرده است. او در مقطع ری علاوه بر نوشتن کتاب المعاد که به مبحث نفس و ماورالطبیعه می‌پردازد به درمان بیماران روحی نیز می‌پردازد. پس از درک این مرحله در ری است که ابن‌سینا

۵۱ ر.ک. ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج. ۹، صص. ۲۴۸، ۲۴۹.

۵۲ ر.ک. ابن‌اثیر، الکامل، همانجا، صص. ۲۵۰، ۲۵۱.

آماده قبول مسئولیت‌های جدیدی در زندگی پرماجراییش می‌شود و راه همدان را در پیش می‌گیرد.

### همدان: ابن سینا و وزارت

در رساله سرگذشت زمان عددی ورود ابن سینا به همدان ثبت نشده اما به حوادثی که همزمان رخ داده اشاره شده است. یکی از آن حوادث عبارت است از وجوب خروج ابن سینا از ری به قزوین و از آنجا به همدان برای پیوستن به خدمت کدبانویه و نظارت بر امورش.

اینکه این کدبانویه همان سیده خاتون باشد محل تردید است. نفیسی احتمال می‌دهد که منظور همسر شمس‌الدوله برادر احتمالاً کوچکتر مجدودالدوله بوده است. و احتمالاً در این اثنا است که بر اثر بروز بیماری شمس‌الدوله ابن سینا به او نزدیک می‌شود و پس از چهل روز همنشینی با امیر نه تنها او را شفا می‌دهد که دلش را چنان به دست می‌آورد که امیر مقام وزارت خود را به او می‌سپارد. چنانکه از فحوای کلام جوزجانی برمی‌آید زندگی ابن سینا در همدان بیشترین پیچ و خم‌های خود را داشته است. او روزها به کار سیاست مشغول بوده و شبها به اداره جلسات دانشجویان و تدریس. او وقتی از هر دو فارغ می‌شود در ایامی که در زندان یا خفا بسر می‌برد به کاغذ و قلم روی می‌آورد و محتویات ذهنی خود را به کتابت درمی‌آورد

زندگی سیاسی ابن سینا به این ترتیب است که نخست، وزیر شمس‌الدوله می‌شود. پس لشکر که متشکل از ترکها بوده بر او می‌شورند، خانه و اموالش را ضبط می‌کنند، خودش را از کار برکنار شده به زندان می‌اندازند و از امیر تقاضای سرش را می‌کنند. امیر با آخرین خواست آنها مخالفت می‌کند و تنها به گرفتن اموال و خلع او از مقامش رضایت

می‌دهد. ابن سینا مدت چهل روز در نزد شیخ ابی سعد بن دخدول مخفی می‌شود. بعد از چهل روز بیماری امیر هود می‌کند و با معذرت‌خواهی شیخ را برمی‌گرداند و مقام وزارت را هم برای بار دوم به او می‌سپارد. در این اثنا به روایت جوزجانی ابن سینا بخش طبیعیات شفا را تالیف می‌کند و در شب، جلسات درسی برپا می‌کند که دانشجویان در آن جلسات هر شب، به نوبت از شفا و قانون می‌خوانند. و شب را با موسیقی و غنا و شراب به آخر می‌رسانند.

در روز ابن سینا اگر به کار کشوری مشغول نبوده در رکاب امیر به کار لشکری می‌پرداخته است. نتیجه آنکه وقتی امیر برای جنگ به طارم می‌رود، او نیز در رکابش بوده است. به روایت جوزجانی وقتی در این سفر آخر شمس‌الدوله بیماری قولنجش هود می‌کند ابن سینا به تجویز او می‌پردازد اما امیر مریض در راه همدان می‌میرد.

بعد از او پسرش سماء‌الدوله در ساله ۴۱۳ به امارت می‌رسد. ابن سینا در نهران به علاء‌الدوله می‌نویسد و طالب خدمت او می‌شود. در این ایام البته او فاقد شغل سیاسی بوده است و در خانه فردی به نام ابی غالب عطار در حال اختفا بسر می‌برده است. در این ایام اختفا ابن سینا به تکمیل کتاب شفا می‌پردازد. به این ترتیب که رثوس مطالب را در کاغذی می‌نویسد و سپس آن کاغذها را پیش رو می‌گذارد و بی‌مراجعه به کتاب یا یادداشت دیگری به نگارش شرح آن مسائل می‌پردازد. به این ترتیب در ایام خفای ضروری، روزی پنجاه صفحه می‌نویسد تا اینکه بخش طبیعیات و الهیات شفا را تصنیف می‌کند. وقتی آغاز به نوشتن منطلق می‌کند دوباره به میدان سیاست به معنای محاکمه و مجازات کشیده می‌شود، تاج‌الملک که گویا از مکاتبه نهانی او با علاء‌الدوله خبردار شده بوده است، او را متهم به رابطه پنهانی با علاء‌الدوله کرده، دستگیر نموده

به قلعه فردجان می‌برد و در آنجا محبوس می‌کند. ابن سینا در قصیده‌ای حال خود را به هنگام ورود به آن قلعه چنان وصف می‌کند: «آنچنان که می‌بینی، در رفتنم همه یقین است و در بیرون آمدنم همه تردید». شاید معادل آن اصطلاح باشد که می‌گویند رفتنم به خودم است و بیرون آمدنم با خدا.

ابن سینا چهار ماه را در آن زندان می‌ماند و در آنجا نیز به تالیف آثاری مانند *حی بن یقظان*، *کتاب القولنج* و *کتاب الهدایه* می‌پردازد.

در این ایام علاءالدوله به قصد تصرف همدان به آنجا لشکرکشی می‌کند و تاج‌الملک وزیر با سماءالدوله که خود را در دفاع از حکومت در محل ضعف می‌بیند، به قلعه فردجان می‌روند و در آنجا متحصن می‌شوند. وقتی علاءالدوله از همدان بازمی‌گردد آنها نیز ابن سینا را برداشته با خود به شهر همدان می‌آورند.<sup>۵۳</sup> به نظر می‌رسد که ابن سینا تصمیمش را برای عدم همکاری با سماءالدوله گرفته بوده و ترجیح می‌داده است که با علاءالدوله مربوط باشد. در این مدت که می‌بایست حدود سال ۴۱۴ باشد در خانه فردی به نام علوی فرود می‌آید و به تصنیف بخش منطق کتاب *شفاء* می‌پردازد. ابن اثیر هم در تائید مطلب بالا در وقایع سال ۴۱۴ از خلیفه علاءالدوله بر همدان یاد می‌کند.<sup>۵۴</sup>

قبل از آنکه به سفر ابن سینا به اصفهان بپردازم لازم به تذکر است که

۵۳. گلیمان در متن انتقادی خود در رساله سرگذشت آورده: «عاد تاج‌الملک بن شمس‌الدوله» ر.ک. *The Life*, p.60. در *عیون الانباء* آمده است: «و عاد تاج‌الملک و ابن شمس‌الدوله» ر.ک. ابن ابی اصیبه، *عیون*، ج. ۲، ص. ۶. در *تاریخ‌الحکماء* نیز متن «عاد تاج‌الملک و ابن شمس‌الدوله» ثبت شده است. ر.ک. *تاریخ‌الحکماء*، ص. ۴۲۱. نتیجه آنکه گلیمان در ثبت نام تاج‌الملک تحت عنوان پسر شمس‌الدوله دچار اشتباه شده است. زیرا پسر شمس‌الدوله سماءالدوله بوده است.

۵۴. ر.ک. ابن اثیر، *تاریخ‌الکامل*، ج. ۹، ص. ۳۳۰.

ابن‌سینا در همدان شیوه‌ای از زندگی را برمی‌گزیند که از بسیاری جهات قابل مطالعه است. او در مقام مرد عمل ظاهر می‌شود و باورش بر آن است که به عنوان یک فیلسوف می‌تواند در جامعه تاثیر کند. به عبارتی وزارت او می‌تواند دنباله باورهای فلسفیش از فلسفه ارسطویی باشد چرا که ارسطو نیز بر آن باور بود که یک فیلسوف می‌بایست در رأس جامعه قرار بگیرد تا بتواند بر افکار مردم به طریق سالم اثر بگذارد.

نکته قابل توجه دیگری که در رابطه با زندگی ابن‌سینا در همدان وجود دارد فنی است که او برای رشد روحانی خود بکار می‌گیرد. جوزجانی با تعریفی که از شرح حال ابن‌سینا در همدان می‌کند به خواننده رساله سرگذشت می‌رساند که او در همدان دو زندگی متفاوت دارد، زندگی روز او مانند روز پرکار، پر فعالیت و در عرصه سیاست است و زندگی شب پرداختن به کار روح است. از این رو حلقه درس و کتابت و دانشجویان دارد.

نکته سوم این است که اگر آنچه جوزجانی درباره او می‌گوید حین حقیقت باشد. ابن‌سینا بخش بزرگی از محتوای رساله الطیر را در همدان زندگی می‌کند. او بطور مثال در رساله الطیر از مرغانی می‌گوید که آزاد در آسمان به پرواز مشغولند تا اینکه نیرنگ صیاد بدامشان می‌اندازد. ابن‌سینا خود مرغانی است که رسماً به نیرنگ صیاد که همان دنیاپرستی است به زندان می‌افتد. او می‌پندارد که با قبول شغل وزارت فلسفه ارسطویی را معنا بخشیده اما در زندان از خیال واهی بدر می‌آید و حتی می‌بیند که جاننش به اشاره‌ای در خطر است. همان شعری که به هنگام انتقال به زندان می‌گوید بیان آنست که تا چه اندازه امیدش را به زندگی از دست داده است. او در آن زندان به طور قطع بعد از چهار ماه اسارت و تجربه نزدیک مرگ مسلماً به این نتیجه رسیده که دیگر خبری از دوستان یک‌دل و یک‌رنگ که دم از دوستی او یا دانش می‌زدند اثری نیست. نتیجتاً با بیانی

بدینانه از دوستانی می‌گوید که به طمع دنیا از در دوستی درمی‌آیند. اما در همان‌جا به این نتیجه می‌رسد که دوستان حقیقی هم یافت می‌شوند. آنوقت بوقتِ خلق رساله الطیر که سالهای بعد نوشته می‌شود این همه جنبه‌ها نمایان پیدا می‌کند. یعنی ابن‌سینا در سالهای آخر عمر تجربه زندان خود را آن‌گاه که خطر صیاد و مرگ را در یک قدمی می‌بیند، با تجربه زندان ماده می‌آمیزد و رساله الطیر را خلق می‌کند.

نکته‌ای که شرح زندگی ابن‌سینا در همدان به خواننده او می‌آموزد این است که او هرگز بر یک حال نمانده است. مدتی در راس قدرت قرار می‌گیرد بعد مخفی می‌شود. همه مال و کتاب و دارایی و مقامش از او گرفته می‌شود اما کسی نمی‌تواند به او آسیبی برساند چون در دسترس نیست. مدت چهل روز در خفا بسر می‌برد، سپس از چله‌نشینی خود پیروزمندانه بدر می‌آید و با تکیه به دانشش در راس قدرت می‌نشیند، چرا که امیر مریض می‌شود، اما آنهم موقت است. ابن‌سینا دوباره مخفی می‌شود و به نوشتن می‌پردازد. این ناپدید شدن در واقع به ابن‌سینا کمک می‌کند خود و عملکردهای خود را محک بزند، سبک و سنگین کند، و با نیروی تازه‌ای وارد میدان زندگی شود. ابن‌سینا نمی‌گوید که در ایام ناپدید شدن یا چله‌نشینی چه فنونی را به کار می‌بسته است. تنها خبرش به ما می‌رسد که به نوشتن می‌پرداخته است و هموم آثاری که از او بجا مانده و محصول همدان است در آن ایام خفا تصنیف شده است. نتیجه آنکه ابن‌سینا در هیچ حالت و مقامی دائم نمی‌ماند، همان‌طور که شهرها و مقام‌ها را ترک می‌کند و بدنبال داستان تازه‌ای می‌رود در شرایط و وضعیت ثابت هم باقی نمی‌ماند. او گویا برای به حرکت درآوردن روح خود و داشتن خلاقیت دائم نیاز به محرک تغییر و حادثه دارد تا تیغ وجودش را تیز کند و به کار او برایی بدهد.

ابن‌سینا البته از زندان و خطر مرگ جان سالم بدر می‌برد اما دیگر برای بار سوم به عرصه قدرت باز نمی‌گردد چون بازی قدرت سیاسی را تجربه کرده است. او با استناد به متن رساله سرگذشت به این دلیل به زندان می‌افتد که متهم به نامه‌نگاری پنهانی به علاءالدوله و عدم همکاری با سماءالدوله بوده است. وقتی از زندان بدر می‌آید در خانه پنهان می‌شود و به کار نوشتن می‌پردازد و به مواعید تاج‌الملک نیز احتیاطی نشان نمی‌دهد. اما در همان موقع با شاگردش و برادرش در لباس مبدل هازم اصفهان می‌شود. جوزجانی می‌گوید که استادش یعنی ابن‌سینا در لباس صوفیه از همدان به قصد اصفهان خارج شد. چه بسا از مطلب بالا بتوان نتیجه گرفت که ابن‌سینا حداقل وانمود کرده بوده که به کار دنیا بی‌اعتنا شده و به لباس صوفیه درآمده است. اما اینکه چه نوع جامه‌ای دربرداشته بر من روشن نیست. شاید خرقة پشمینه پروصله بوده است و به این دلیل می‌خواست به دشمنانش بگوید که به کار دنیا و مقام و سیاست بی‌اعتنا شده است. بهر حال در جمله بعد خوانده می‌شود که دوستان او در میانه راه به استقبالش می‌آیند و برایش لباسهای فاخر می‌آورند. همه زندگی ابن‌سینا در همدان نشان می‌دهد که او هرگاه که لازم بوده پنهان شده و با این پنهان شدن خود را از دسترس آسیب قدرت‌مندان دور نگاه داشته است حال این پنهان شدن یا داخل در زمان محدودی بوده است و یا در لباسی. شاید این توان خوب پنهان شدن ابن‌سینا بوده است که باعث شده در افسانه‌های عامیانه پاره‌ای قدرت‌های جادوگرانه به او نسبت دهند.<sup>۵۵</sup> دیگر اینکه در هیچ شرایطی دست محمود یا پسرش مسعود هرگز به او نرسیده است. ابن‌سینا به این ترتیب به شاگردانش درس می‌دهد که

---

۵۵. رک. ذبیح‌الله صفا، «ابن‌سینا در داستانهای ایرانی»، جشن‌نامه ابن‌سینا، ج. ۲، صص.

چگونه بتوانند به وقت لزوم مانند خاریشت خود را پنهان کنند یا مانند پرنده‌ای بگریزند و هرگز به آنچه پشت سر گذاشته‌اند باز نگردند. مثل کژدم اسلحه‌شان بر پشتشان باشد و مثل مار دائم پوست بیندازند و وارد مرحله نوینی شوند. از همین روست که وقتی شاهد بازی سیاست و اقتدار فراوان در عین زندانی شدن خود است دیگر حاضر به قبول شغلی مانند وزارت نیست. به جای آنکه از لشکر یا امیری فرمان بگیرد به جایی می‌رود که خود مشاور و فرمان‌دهنده غیرمستقیم امیر باشد بی‌آنکه در مظان جدی امتحان قرار گیرد.

### اصفهان: استاد استادان

ابن سینا حدود سال ۴۱۴-۴۱۵ به اصفهان مهاجرت می‌کند. جوزجانی در آنجا حرفی از حلقه شاگردان ابن سینا نمی‌زند در عوض می‌گوید که علاءالدوله<sup>۵۶</sup> شبهای جمعه مجلس مناظره‌ای ترتیب می‌داده و از همه دانشمندان در هر گروه و طبقه‌ای دعوت به عمل می‌آورده و ابن سینا در همه حال حریف همه آنها در همه علوم بوده است.

در اصفهان که چهارده سال از عمر ابن سینا سپری شده است، گویا او به دوران بلوغ و کمال روانی خود رسیده است. چرا که همان طور که اخوان صفا می‌گویند از پنجاه گذشته و قابلیت رسیدن به مقام حکمت را یافته است. در سفر و حضر همراه امیر است. علی‌رغم آنکه در بخش

---

۵۶. علاءالدوله عضدالدین ابوجعفر محمد بن دشمنزار یا دشمن زیبار معروف به کاکویه یا ابن کاکویه از امیران اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در ایران بوده است. علاءالدوله در سال ۳۹۸ از آل بویه حکمرانی اصفهان را یافت. در سال ۴۱۴ همدان، در سال ۴۱۷ شاپور خواست و در ۴۱۹ ری را گرفت. او برادر سیده خاتون ملکه ری بود و لقب کاکویه را به آن دلیل داشت که دایی مجدالدوله بود و خال یا دایی به زبان دیلمی کاکو می‌باشد.

نخست رساله اشاره به آن دارد که: «هر چیزی که من در آن روز می دانستم همان است که امروز می دانم؛ من هیچ چیز بر آن تا امروز نیفزوده‌ام.»<sup>۵۷</sup> در اصفهان فرصت کافی برای رشد دانش خود و فراگیری مباحث تازه داشته است. به طوری که جوزجانی قید می کند او در اصفهان به اتمام کتاب شفاء می پردازد، سپس منطلق و مجسطی را تکمیل می کند مضافاً به اینکه پیش از آن خلاصه‌ای از اوقلیدس و ارثماطیقی و موسیقی را هم فراهم کرده بوده است، و بر هر یک از کتب مباحثی می افزاید.

در ادامه جوزجانی دوباره به جای ذکر تاریخ اتمام کتاب شفاء اشاره به حمله علاءالدوله به شاپورخواست دارد. و اینکه ابن سینا بخش کتاب حیوان و نبات را در راه به هنگامی که علاءالدوله عازم حمله به شاپورخواست بود نوشته است. کتاب نجات را هم در راه حمله‌ای دیگر به پایان رسانده است. ابن اثیر در وقایع سال ۴۱۷ اشاره به جنگ علاءالدوله با کردان و تصرف شاپورخواست دارد.<sup>۵۸</sup> یعنی با استناد به جوزجانی، ابن سینا در سال ۴۱۷ کتاب شفاء را بر پشت اسب تمام کرده است و کتاب نجات را هم به همین ترتیب.

ابن سینا در اصفهان به کار نجوم و رصد ستارگان می پردازد و امیر هر مبلغی را که می خواهد برای تأسیس رصدخانه و کفاف مخارج کار در اختیارش می گذارد.

در مورد شیوه کتاب خواندن ابن سینا جوزجانی می گوید در مدت بیست و پنج سالی که مصاحب او بوده هرگز ندیده است که او کتابی را از اول تا آخر بخواند غیر از آنکه او به سخت‌ترین قسمت کتاب رجوع می کرد و نگاه می کرد به آنکه نویسنده چگونه به حل آن پرداخته است،

57. Golman, *The Life*, p. 30.

۵۸. ر.ک. ابن اثیر، تاریخ الکامل، ج. ۹، صص. ۳۵۱، ۳۵۲.

پس درجه و مرتبه آن فرد در علم بر او روشن می‌شود. به نظر نمی‌رسد که برای ابن سینا درک درجه علمی کسی مسأله اصلی باشد. ابن سینا احتمالاً با مطالعه شیوه حل مسئله اصلی یا تز کتاب همه مطالبی را که فرد می‌خواسته بگوید به صورت فشرده به فهم خویش درمی‌آورده است.

اما یکی از علومی که ابن سینا در اصفهان فرا گرفته و پیش از آن به آن دسترسی نداشته است علم لغت است. به روایت جوزجانی در حضور علاءالدوله ابومنصور جبان، در بحثی که در رابطه با علم لغت می‌شود، به ابن سینا می‌گوید که او فیلسوف و حکیم است و از علم لغت چیزی نمی‌داند. ابن سینا بدنبال آن گفتگو سه سال عمر خودش را در راه فراگیری علم لغت می‌گذارد. ابن سینا در پایان سه سال کتاب *لسان العرب* را می‌نویسد که ظاهراً اثری از آن نمانده است.

نکته‌ای که از این موضوع می‌توان برداشت کرد این است که ابن سینا به دلیل آنکه زبان مادریش فارسی بوده در علم لغت عرب البته ید طولایی نداشته است و این بر عالمان لغت عرب آشکار بوده است. برای اینکه به جبان ثابت کند که علم لغت می‌داند سه قصیده به عربی با الفاظ غریب و مهجور می‌سراید و دیگر آنکه سه رساله یا نامه یک به طریق ابن عمید، یکی به سبک الصابی و یکی به شیوه صاحب بن عباد می‌نویسد که به وقت ارائه آنها به جبان، ابومنصور نمی‌تواند تشخیص دهد که آنها را سه عالم لغت نوشته‌اند یا ابن سینا. به روایت جوزجانی کتابی هم در علم لغت به نام *لسان عرب* می‌نویسد که بعد از خودش نابود می‌گردد.

در مورد کتاب *قانون فی الطب* می‌گوید که بسیاری از معالجاتی که در آن کتاب ذکرش رفته است شخصاً برای اولین بار به وسیله خود ابن سینا به کار گرفته شده است. به طور مثال می‌آورد که چگونه ابن سینا سردرد خودش را با یخ خوب می‌کند و همان را به عنوان معالجه در قانون ذکر

می‌کند. یا به زنی مسلول در خوارزم گفته شد که گل انگبین شکر به اندازه صد من بخورد. او هم آنقدر خورد تا خوب شد.

واقعه دیگری که در اصفهان اتفاق می‌افتد این است که ابن سینا در اول کتاب نجات خلاصه مختصر اصغر در منطق را آورده بود. نسخه‌ای از آن در شیراز بدست مردم اهل علم افتاد آنها در پاره‌ای از مسائل آن تردید کردند و ایجاد اشکال نمودند. قاضی شیراز یکی از این مردم بود، او مسئله را به ابوالقاسم کرمانی فرستاد و یک نامه هم ضمیمه آن کرد و از او خواست که نامه و مسئله را به حضور ابن سینا ببرد و جواب بخواهد. ابن سینا مسئله را پیش رو گذاشت از میانه روز تا سرزدن آفتاب به نوشتن و پاسخ‌گویی پرداخت. به هنگام سحر ابن سینا پاسخ‌ها را به جوزجانی می‌سپارد تا به کرمانی برساند.

## سفر نهایی

ابن سینا به روایت رساله سرگذشت در سال ۴۲۸ در راه سفری که همراه علاءالدوله به همدان کرده بود درمی‌گذرد. جای شگفتی بود اگر ابن سینا در خانه و در بستر همیشگی درگذشته بود، چرا که آن‌گونه که زندگی کرده بود و باور داشت از دنیا نرفته بود. اما او حتی مرگش را هم در سفر انتخاب می‌کند و در واقع زندگیش با سفری که پدرش از بلخ به بخارا می‌کند آغاز می‌شود و با سفری که از همدان به اصفهان می‌کند پایان می‌گیرد. به این ترتیب همه زندگیش به سفری هفتگانه تقسیم می‌شود که با پشت سر گذاشتن هر مرحله برای ورود به مرحله بعد بال جدیدی پیدا می‌کند. او می‌داند که برای رسیدن به مرحله بالاتر راهی وجود ندارد مگر آنکه آنچه را در دست دارد به زمین بگذارد. زندگی ابن سینا نشان می‌دهد که او همواره آماده قبول، تجربه و رها کردن و آماده شدن برای مرحله

بالا تر بوده است. به همین دلیل است که در مقام علمی بلندتر از هر دانشمند ایرانی مسلمان می‌پرد، چنانکه تا امروز کسی به بلندای پرواز او نرسیده است.

## ۲. تفسیر رساله الطیر ابن سینا

### «شکایت»

#### برادران حقیقت و برادران دروغین

رساله الطیر ابن سینا دارای مقدمه‌ای است که در این کتاب شکایت نامیده شده است. رساله مورد نظر علاوه بر مقدمه مذکور دارای چهار بخش دیگر است که در این کتاب وصیت، حدیث، رسالت و برائت نامیده شده‌اند.

ابن سینا در ابتدای «شکایتش» می‌گوید:

هیچ‌یک از برادران مرا آنقدر شنوایی هست که من بتوانم بخشی از اندوهم را با او بگویم؟ شاید که همدردی او بخشی از دردهای مرا بکاهد. براستی که دوست می‌تواند سینه برادرش را از غم بیالاید اگر که به هنگام سختی یکرنگیش را نیالاید.

به این ترتیب رساله الطیر ابن سینا مانند عموم رسالت با یک سوال آغاز می‌شود، با این تفاوت که در سایر رسالت معمولاً شاگردی یا استادی یا دوستی سوالی را از نویسنده رساله کرده است. در رساله الطیر ابن سینا این سوال را خودش مطرح می‌کند و طرف خطابش هم خودش و هم شنوندگان یا خوانندگان او می‌باشند. اما هدفش از طرح این سوال

چیست؟ او به طور غیرمستقیم می‌خواهد هم به دردی که در سینه دارد اشاره کند و هم بگوید درد را تنها می‌توان با دوست تقسیم کرد. به این ترتیب محملی فراهم می‌کند تا به تعریف دوست پردازد. و سپس بین دوستان دروغین و برادران حقیقت وجه تمایزی قائل شده و به روشنی به تعریف هر کدام از اینها می‌پردازد. و سپس نتیجه می‌گیرد که او تنها با کسی می‌تواند بار غمش را تقسیم کند که دردی شبیه درد او داشته باشد. تا وقتی او از دردش می‌گوید شنونده درد را آشنا بیابد و سپس هر دو به دنبال درمان بگردند. چنین برادری را که دردی آشنا دارد و از سر یکرنگی و خلوص به سوال‌کننده یاری می‌کند، ابن‌سینا برادر حقیقت می‌نامد. این برادر حقیقت چه در رساله الطیر و چه در حی بن یقظان هم مصداق بیرونی دارند و هم مصداق درونی. اینکه آیا کسی قبل از ابن‌سینا برای برادر حقیقت مصدایق درونی و بیرونی قائل شده است باید گفت بله. سابقه این تعبیر یا اصطلاح به متون پهلوی می‌رسد. در آن متون از برادر حقیقی و نقطه مقابل آن برادر دروغین تعریفی روشن وجود دارد. در آن متون همه فضائل و هنرها و صفات برجسته به برادران حقیقی تشبیه شده‌اند و نقاط متضاد آنها یعنی رذائل برادران دروغین محسوب گردیده‌اند. احمد تفضلی در تایید این نکته به رساله یادگار بزرگمهر که اندرزنامه است اشاره می‌کند می‌گوید: «بندهای ۸۵ تا ۱۰۴ درباره فضائل و متشابهات آنهاست که اصطلاحاً «برادران دروغین» نامیده می‌شوند. این متشابهات در حقیقت رذائل هستند. مثلاً رادی (= بخشندگی) فضیلت است ولی اسراف که متشابه یا برادر دروغین آن است، رذیله به شمار می‌رود.»<sup>۱</sup> از دید تفضلی این اصطلاح برادران دروغین منحصر به

۱. تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص. ۱۸۵.

متون اخلاقی زرتشتی است.<sup>۲</sup> این مبحث در بخش معراجنامه و مقایسه آن با رساله الطیر با تفصیل بیشتری آورده می‌شود. در اینجا می‌توان گفت که ابن سینا مطمئناً در نوشتن رساله الطیر خود و تعریف برادران حقیقت و برادران دروغین به تعاریف اخلاقی متون زرتشتی توجه داشته است. مضافاً به اینکه برای برادران حقیقت و دروغین یک نمونه بیرونی هم قائل شده است، که در مقدمه رساله الطیر به تفکیک این دو گروه از هم می‌پردازد. به طور مثال ضمن تشبیه دوستی‌های ریایی به سوداگری، در تعریف برادران دروغین می‌گوید: «دوست به دوستی هنگامی روی می‌آورد که هدفی در میان باشد، و به وقت بی‌نیازی بدان پشت می‌کند. از یار کسی دیداری نمی‌کند مگر که بیماری رخ داده باشد، و از دوست یادی نمی‌شود، مگر که غرضی به یاد آمده باشد.»

از دید او برادران حقیقت وجود دارند و آنها کسانی هستند که می‌دانند از زندگی‌شان چه می‌خواهند. گول و سوسه‌های روح نباتی و روح حیوانی را نمی‌خورند. مضافاً به اینکه می‌دانند به عنوان یک انسان نه به این تعلق دارند و نه به آن. آنها این دو روح را ابزاری می‌دانند که در اختیار ایشان گذاشته شده است تا هوالم انسانی را کشف کنند و توانایی‌های آن را در خود احیا کنند. چنین افرادی که دارای وجودهای حساس و لطیف می‌باشند، به ندای هاتف غیب سریعاً پاسخ می‌دهند یعنی هشیاری و آگاهی را که لحظه به لحظه در جهان هستی جاری است درک می‌کنند و به سوی کسی که ادراکی مشابه آنها دارد کشیده می‌شوند.

ابن سینا این افراد را که به درک آن هشیاری نائل آمده‌اند خویشان خود می‌داند. آنها کسانی هستند که او می‌تواند به ایشان اعتماد کند و غمش را

۲. تفصیلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص. ۲۰۱؛ همانجا، ص. ۲۱۷.

با ایشان در میان بگذارد. او در تعریف این گروه می‌گوید: «برادرانی که خویشاوندی خدایی آنان را گرد هم آورده باشد، و نزدیکی آسمانی میانشان پیوند زده باشد. اینان کسانی هستند، که زنگار تردید را از نهانخانه دل زدوده‌اند، و به ندای سروش خداوندی جمع شده‌اند.»

### «وصیت»

#### مقامات عارفین و نماهای حیوانی آن

ابن‌سینا در بخش وصیت به برادران حقیقت سفارش می‌کند که برای کسب معارف در جهان به سفر پردازند. وقتی باهم جمع می‌شوند دست‌یافته‌های علمی خود را با یکدیگر خالصانه تقسیم کنند تا سبب رشد و کمال یکدیگر را فراهم سازند و در عین حال به میزانی که با برادر حقیقت خود صادق و یکدل و صافی هستند از پرده‌داری و بازگویی اسرار خویش پیش برادر دروغین که غیرقابل اعتماد و خیانت پیشه است بپرهیزند. در این رابطه در رساله الطیر می‌آید: «ای برادران حقیقت ادر جهان] پراکنده شوید [و دوباره] گرد هم آید تا پرده از اسرار دل خویش پیش یکدیگر بردارید، یکدیگر را بیاموزید و یکدیگر را کمال ببخشید.»

برای ابن‌سینا پراکنده شدن یا به سفر رفتن همواره نهایت اهمیت را در درک مراتب کمال داشته است، نه تنها شرح حال او گواه این مطلب است که در رسالات دیگرش نیز اشارات فراوانی به سفر یافت می‌شود. در تایید این نکته می‌توان از مثال حی بن یقظان مدد گرفت. حی بن یقظان به وقت معرفی خود پیشه‌اش را چنین معرفی می‌کند: «وی گفت که نام من زنده است و پسر بیدارم، و شهر من بیت مقدس است، و پیشه من سیاحت کردنست و گرد جهان گردیدن تا همه حالهای جهان بدانستم.»<sup>۳</sup>

۳. رک. ابن‌سینا، حی بن یقظان، تصحیح احمد امین، ص ۴۳؛ زنده بیدار، اهتمام

پیش از ابن سینا دانشجویان بسیاری در جهان اسلام برای کسب علم و شناختن معلمی که دارای دانش و کمال بوده است، دست به سفرهای دائم می‌زدند و در عین حال دانشمندان بسیاری هم بوده‌اند که در سفرهای مداوم خود به تعلیم و هدایت دانشجویان علاقمند می‌پرداخته‌اند. در زندگی ابن سینا سخن از عبدالله ناتلی می‌رود که مدتی در بخارا به سر می‌برد و پدر ابن سینا از همان فرصت استفاده می‌کند، او را در خانه خود منزل می‌دهد تا او به تعلیم ابن سینا در فلسفه و منطق پردازد. گذشته از دانشمندان، عرفا و متصوفه نیز سفر را از ارکان تعالیم خود می‌دانسته‌اند و برای آن در رشد روحانی متصوف اهمیت حیاتی قائل بوده‌اند. علاوه بر آنکه صوفی که در جهت صفای دل خود برای دیدن نور حق در آینه دل می‌کوشد، نیز سالک یا رونده نامیده می‌شود.

عبادی نخستین سفر عارفانه را به آدم نسبت می‌دهد و می‌گوید سفر ریاضتی است که می‌بایست عارف بدان پردازد، و می‌گوید سالکان که می‌خواهند قدم در راه تصوف بگذارند برای استغفار از عصیان و گذشته خود به مانند پدرشان آدم به سفر می‌پردازند.<sup>۴</sup>

ابوالقاسم قشیری سفر را بر دو قسم می‌داند، سفری که به وسیله تن صورت می‌گیرد و سفری که منتقل شدن از صفتی به صفت دیگر است. او در این باره می‌گوید که هزاران هزار با تشنان سفر می‌کنند و فقط اندکی هستند که با دلشان سفر می‌کنند و همچنین به گروهی از متصوفه مانند ابو عبدالله مغربی و ابراهیم ادهم اشاره دارد که همه زندگی خود را در سفر به سر برده‌اند.<sup>۵</sup> قشیری با تأکیدی که بر سفر دل می‌کند نشان می‌دهد که در زمان او سنت مسافرت کردن در میان صوفیه و اهل علم بسیار جاری

۴. ر.ک. عبادی، صوفی نامه، ص. ۲۷. بدیع الزمان فروزانفر، ص. ۱۴۶.

۵. ر.ک. قشیری، رساله قشیری، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، صص. ۴۸۷، ۴۸۸.

بوده است و قشیری می خواهد نشان بدهد که هر که فقط مسافرت به تن می کند سالک حقیقی نیست.

عبادی در تعریف سفر مانند قشیری می گوید که سفر بر دو گونه است به حکم آنکه مقاصد آن نیز بر دو گونه است، یکی سفر تن است، که در عالم دنیا صورت می گیرد و مقصد آن اجسام و اشخاص و عبارات و مکنونات می باشد و آن سفری است که با تحرک و به وسیله قدم صورت می گیرد و دیگر سفر دل است که در عالم اعلی صورت می گیرد و مقصد آن آثار قدرت و حکم صناعت و ارواح و مکنونات غیبی است و این سفر به تفکر است و وسیله سفر بصیرت و بینایی دل می باشد.<sup>۶</sup> سپس تاکید می کند که انسان خود مسافری است، که سفرش را از عدم به وجود آغاز کرده است و در عالم وجود نیز سفری می کند، تا به قیامت برسد. او در تایید سفر می گوید: «کسی که به حکمت و حقیقت در سفر باشد باید که به ظاهر صورت نیز در سفر باشد در اقالیم دنیا، تا بر عجایب صنع ایزدی مطلع گردد... پس اریاب طریقت پیوسته مسافر باشند.»<sup>۷</sup>

هجویری درباره سفر می گوید که: «چون درویشی سفر اختیار کند بدون اقامت شرط ادب وی آن بود که نخست باری سفری از برای خدای تعالی کند نه به متابعت هوا و چنانکه به ظاهر سفری می کند به باطن از هواها خود نیز سفر کند.»<sup>۸</sup>

نتیجه آنکه برای فیلسوف عارف از دید ابن سینا اصل نخستین ریاضت پای گذاشتن در سفر می باشد، که عبارت است از کندن از تعلقات زندگی

۶. ر. ک. عبادی، صوفی نامه، ص. ۱۶۰.

۷. اردشیر عبادی، صوفی نامه، صص. ۲۴۹. ۲۵۰. ۲۵۱.

۸. ابوالقاسم هجویری، کشف المحجوب، به تصحیح والتین ژرکوفسکی، صص. ۲۴۹. ۲۵۰.

مادی و پیوستن به عالم حرکت و جریان که همان مرتبه نخست پرنده شدن است.

ابن سینا در رساله الطیر پس از آنکه از پراکنده شدن یعنی سفر سخن می‌گوید برادران حقیقت را تشویق به جمع شدن می‌کند. اما این جمع شدن به چه معناست؟ آیا تنها کنایه از جلسات هفتگی برادران همجنس و همدل است یا کنایه از اتحاد آنها در معانی روحانی؟ از فحوای کلام ابن سینا در رساله الطیر در تبیین این مطلب می‌توان چنان برداشت کرد که مسافران راه حقیقت برادرانی با خویشاوندی الهی می‌باشند، اینها کسانی هستند که گوششان به ندای درونی است، پس وقتی هاتف غیب ندا می‌دهد آنها می‌شنوند و بدنبال صداروان می‌شوند و از آنجایی که پوینده طریق واحدی هستند همدیگر را در راه مشترکی ملاقات می‌کنند. به عبارت دیگر جانهای هشیار شده چون از یک جنس هستند خواستها و دیدگاههای یکسانی هم دارند و در واقع همان دید واحد است که نتیجه در جمع شدنشان می‌دهد. یعنی خواست مشترک آنها را به سوی هدف واحد می‌کشانند و کار این هشیارسازی و تالف با سروش غیب و منادی حق است. صورت ظاهر این منادی اذان‌گویی مسجد است که مسلمانان را برای نماز به مسجد می‌خواند و مسلمانان به ندای او پاسخ گفته و در مکان واحدی گرد هم می‌آیند.

نتیجه‌ای که از رساله الطیر در رابطه با اجتماع برادران حقیقت و منادی حق می‌توان گرفت این است که آشنایی جانها سبب گرد آمدن تنها می‌شود. و وقتی این اجتماع روحانی تحقق یافت افراد می‌بایست با یکدیگر باصفا باشند و هر کدام با دارائی خود چه مادی و چه معنوی به رشد دیگری کمک کند، چرا که کمال جمع نتیجه در کمال فرد نیز می‌دهد و برعکس. به عبارت دیگر همه هدف جمع شدن دانش‌اندوزی و خدمت

به روح است و آن میسر نمی‌شود مگر آنکه همه تن‌ها در خدمت روح واحد به کار بیفتد، یعنی رعایت کامل اصل تعاون و همبستگی. تا اینجا روی سخن رساله با برادران حقیقت و ارتباطشان با یکدیگر است، اما در رابطه با برادران دروغین که نمادی درونی و نمادی بیرونی دارند چه باید کرد در رساله می‌آید که: «ای برادران حقیقت سرّ خود را نهان کنید چونان پنهان کردن خارپشتان.» البته تفاسیر مختلفی از مطلب فوق می‌توان کرد، اما یک معنی نیز می‌تواند این باشد که برادران حقیقت می‌باید مواظب حقیقت انسانی و روحانی که به ایشان سپرده شده باشند، از آن با همه وجود دفاع کنند. چه بسا این‌سینا از برادر حقیقت می‌خواهد که در این راه به سان خارپشت عمل کند، یعنی به هنگام رویارویی با دشمن، قسمت قوی و قدرتمند خود را به نمایش بگذارد. حال این دشمن می‌تواند به تعبیر مذهبی شیطان باشد، که دشمن درونی محسوب می‌شود و با وسوسه‌هایش فرد را به سوی تمایلات نفس‌بهیمی می‌کشاند و عاقبت وسایل نابودی و مرگ او را فراهم می‌سازد، یا می‌تواند یک دشمن بیرونی باشد، که می‌کوشد برادر حقیقت را از راهش بازدارد.

این‌سینا به برادران سفارش می‌کند که در خود فرو روند و برای فراری دادن دشمن در ریاضیت و رازداری و تمرین‌های تقویت نفس‌عامله بکوشند، زیرا آنچه به نظر می‌رسد که اصالت دارد در واقع پرداختن به امور باطنی و تقویت آن توانایی‌هاست.

نکته قابل‌اهمیتی که در رابطه با نماد خارپشت و حالت تدافعی آن از دید رساله الطیر وجود دارد تعبیر مخصوصی است که این‌سینا از آن می‌کند و آن کنایه از سردرگریان کشیدن و پرداختن به امور روحانی است. چرا که برای خارپشت صفت تقیع را بکار می‌برد و آن در واقع سردرگریان اندیشه و تحیر فرو بردن و دقت و تفحص در کار شناختن

نفس است، که از چشم ظاهر نهان می‌باشد. هرچه فرد بیشتر با چشم بصیرت به کار آن پردازد آن را بهتر می‌شناسد، پس نسبت به بیننده پرفروغ‌تر و پرتجلی‌تر می‌شود و در همان حال فرد نسبت به امور مادی و دنیایی و نفسانی که پیش از آن در چشمش آشکار جلوه می‌کردند بی‌توجه‌تر می‌گردد و این بی‌توجهی و بی‌اعتنایی تدریجاً بعد ظاهر یا مادی را کم‌فروغ و غیرقابل توجه می‌سازد.

خارپشت می‌تواند نماد بودن در مرتبه‌ای باشد که فرد می‌آموزد روح طبیعی یا قوه نامیه را در اختیار بگیرد. این مطلب در کتاب اشارات به وسیله ابن سینا مفصل توضیح داده می‌شود و اینکه عارف با پرهیز کردن از غذا در این مرحله می‌آموزد که چگونه نیروی روح گیاهی یعنی قوه خوراکی، رشد و تولید مثل را در اختیار درآورد. به تعبیر ابن سینا عارف می‌بایست پنهان شود، دم از طعام فرو بندد و در عین حال به هنگام رویارویی با دشمن قابل خوراک نباشد. یعنی در مرتبه خارپشتی فرد عارف می‌بایست نه بخورد و نه اجازه بدهد که خورده شود. در همین رابطه ابن سینا می‌گوید که اگر بر کسی روح طبیعی چیره شود او به خوراک می‌پردازد.<sup>۹</sup> یکی از معجزاتی را که ابن سینا در کتاب *الاشارات والتنبیها* در رابطه با در اختیار داشتن روح گیاهی و حیوانی به عارف نسبت می‌دهد همین توانایی تسلط بر شکم خود است و خاطر نشان می‌کند:

«هرگاه شنیدی که عارفی در مدت غیر هادی از خوردن خوراکی اندک پرهیز کرد در باور کردن آن ملایمت نشان بده و آن را از اصول مشهور طبیعت بدان.»<sup>۱۰</sup> ابن سینا در نمط دهم در باب مقامات عارفین به تعریف علمی این توانایی می‌پردازد: «به یاد داشته باش که نیروهای طبیعی که در

۹. رک. ابن سینا، معراج نامه، تصحیح هروی، ص. ۸۳.

۱۰. ابن سینا، کتاب *الاشارات والتنبیها*، نمط دهم، ص. ۲۰۷.

ما هستند هرگاه از تحریک و تحلیل مواد مرغوب منصرف شدند و به هضم و تحلیل مواد نامرغوب مشغول گردیدند، مواد مرغوب ذخیره شده و کمتر تحلیل می‌رود و نیازی به بدل مایتحلل ندارد.<sup>۱۱</sup>

سهلان ساوی که در واقع تنها مفسر مشهور فارسی زبان رساله الطیر می‌باشد، در رابطه با تفسیر نماد خارپشت در رساله الطیر آن را نماد ایام روزه‌داری و زهد می‌گیرد و در تفسیر خود به مبحث نمط دهم که در بالا ذکرش رفت اشاره می‌کند که چگونه ابن سینا باور دارد که عارف می‌تواند مدتی طولانی بدون غذا بسر ببرد.

سهلان ساوی معتقد است که خارپشت می‌تواند حداقل چهل روز بدون غذا زندگی کند و در این ایام نه تنها لاغر و تحیف نمی‌شود که روز به روز نیکوتر زندگی می‌کند و از همین رو باورش بر این است که منظور ابن سینا از خارپشت ایامی است که عارف می‌بایست به مدتی طولانی دم از خوراک ببندد تا بتواند نفس غاذیه و نباتی را در اختیار خود درآورده برای درک مراتب انسانی آماده کند.<sup>۱۲</sup> ابن سینا در رساله رگ‌شناسی دلایل علمی این مطلب را کاملاً توضیح می‌دهد. اگرچه به جای خارپشت از مثال مار یاد می‌کند.<sup>۱۳</sup>

با استناد به نظر سهلان ساوی در تفسیر رساله الطیر، ابن سینا با نماد خارپشت دو منظور را می‌خواهد برساند، یکی در اختیار داشتن نفس گیاهی و تربیت آن و دیگر نهان شدن از چشم دشمنان، یا به اصطلاح ایام چله‌نشینی و انزوا.

۱۱. همانجا، ص. ۲۰۷. یعنی وقتی فرد دم از خوردن می‌بندد بدن به طور طبیعی به هضم و تحلیل موادی که قبلاً در بدن ذخیره شده می‌پردازد مثل مار که مدتها به هضم موادی که قبلاً فرو برده می‌پردازد و در آن ایام بی‌نیاز از غذا و شکار می‌باشد.

۱۲. رک. اسپیس و خنک، ثلاث رسائل، صص. ۵۸، ۵۹.

۱۳. رک. ابن سینا، رگ‌شناسی، صص. ۹-۱۱.

برای اینکه عارف بتواند ایام گوشه نشینی خود را با آسودگی بیشتری انجام دهد می‌بایست کاری کند که در جمع پذیرفتنی و نامطلوب جلوه کند. به عبارت دیگر وسیله گریز مردم از خود را فراهم کند. در اینجا بین خاریشت و عارف وضعیتی مشابه ایجاد می‌شود. هر دو می‌بایست ظاهری سخت و خشن از خود آشکار کنند. خاریشت ظاهر نرم خود را با خارهای سخت می‌پوشاند، و عارف علیرغم همه لطافت‌های درونی، ظاهر خود را با قبایی خشن پنهان می‌پوشاند. این لباس خشن وسیله گریز مردم را از او فراهم می‌کند. به عبارت دیگر به او مجال می‌دهد تا برادران دروغین را از برادران حقیقت بشناسد، نتیجتاً در غیبت یکی به دیگری پردازد و خصال والای انسانی را در خود بارور سازد.

نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است باور ابن سینا از مرقع یا لباس وصله وصله است. ابن سینا در شمار دانشمندانی است که به باطن امور همواره بیش از ظاهر آنها توجه دارد، لذاست که نمی‌توان به یقین گفت منظور ابن سینا از آن ظاهر خشن پوشیدن مرقع می‌باشد (چون خود درباره عارفان می‌گوید که حالات متفاوتی دارند گاه بهترین‌ها را برمی‌گزینند اما گاهی هم پیش می‌آید که حتی بوی بد را بر بوی نیکو ترجیح می‌دهند.<sup>۱۴</sup> پس چه بسا بتوان نتیجه گرفت که مرقع پوشیدن از دید ابن سینا امری باطنی است. اینکه فرد خود را در جایگاهی قرار دهد که مورد نفور برادران دروغین قرار گیرد و در نتیجه پشت کردن آنها بتواند با آسودگی پای در جاده حقیقت بگذارد و به برادر حقیقی پیوندد و راه اهل حقیقت و صافیان را دنبال کند و آن نمی‌شود مگر اینکه فرد با ریاضت و تمرین از اسارت روح گیاهی و روح حیوانی خود را خلاص کند. برای

رسیدن به آن مرتبه چه بسا خلوت و گوشه‌نشینی و مطالعه احوال درون گام نخستین باشد.

در تایید این نکته در رساله الطیر می‌آید که: «آشکار کنید دروتان را و پنهان کنید بیروتان را. به خداوندی خدا که تابش و فروغ از آن درون است و خاموشی برای بیرون.»

البته ابن‌سینا تنها کسی نیست که از پرداختن به نفس و سر درون حرف می‌زند و آن را گامی جدی در راه اعتلای مراتب انسانی می‌داند، حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که همواره مورد توجه متصوفه و فلاسفه عارف بوده است به عنوان یک شعار همیشه مطرح بوده است. اردشیر عبادی در رابطه با اهمیت پرداختن به راز درون و شناخت نفس می‌گوید که تنها راه معرفت آفریننده شناختن نفس است و ضمن اشاره به حدیث نبوی بالا دلیلی که برای مطلب خود می‌آورد از این قرار است: «حقایق جمله موجودات را خداوند در نفس آدمیان نهاد و گفت: و فی انفسکم افلا تبصرون»<sup>۱۵</sup>

وقتی ابن‌سینا تاکید می‌کند که دروتان را آشکار کنید، به معنایی از شنونده خود می‌خواهد که به سرّ درون پردازد و آن را مورد توجه قرار دهد، و وقتی می‌گوید آشکار را نهان کنید، یعنی دیگر به آن پدیده‌های ظاهری که پیش از آن مورد توجه بود توجهی نداشته باشید و آن را بی‌اهمیت جلوه دهید. مهلان ساوی در تایید این نکته می‌گوید: «باطن ظاهر گردانید و ظاهر باطن. این دو فایده دارد، یکی آنکه قوت عامله نفس را که باطنی است استیلا و استعلا زیاده دهید تا از قوای بدنی متفعل نشود، و این قوت‌های ظاهر را پوشیده دارید بدان معنی که ایشان را مغلوب

دارید، بر این وجه که جلی آن قوت عامله است که باطن است... و نتیجه دیگری که سهلان از قول شیخ الرئیس می‌گیرد این است که می‌گوید منظور از پنهان کردن ظاهر یعنی دوری از مردم و کنارگیری از ایشان است و آشکار کردن باطن یعنی پرده از اسرار علمی درویشان پیش برادران یکرنگ‌تان بردارید.<sup>۱۶</sup>

(کلمه‌ای که در این رابطه با متن بالا قابل توضیح است کلمه قبح است که از آن تقبوعا ویتقبح ساخته می‌شود. در متن مهن، تقنعوا آمده است که به معنای نقاب زدن از ریشه قنع می‌باشد. در متنی که اسپیس مورد اصلاح قرار داده و در تفسیر سهلان آمده تقنعوا کما یتقنع القناقد آمده اما در ترجمه ذکر شده: «سر اندر کشید چنانکه چیزیو سر اندر کشد»<sup>۱۷</sup> و این ترجمه که به نظر می‌رسد متعلق به اخسیکشی باشد با ترجمه سهروردی اندکی متفاوت است. در ترجمه سهروردی می‌آید: «خویشتن را هم‌چنان فرا گیرید که خارپشت باطنهای خویش را به صحرا آرد.»<sup>۱۸</sup> این دو تنها ترجمه فارسی می‌باشند که از رساله الطیر وجود دارند و هر دو اشاره به سر فروکشیدن خارپشت دارد و آن در عربی قبح می‌باشد که به معنای سر بدرون کشیدن و نهان شدن خارپشت است.

در تایید این نکته ابن سینا در بخش وصیت خطاب به برادران حقیقت می‌گوید که مانند خارپشت سر خود را به درون بکشند. یعنی نگران احوال درون خود شوند و به امور درونی پردازند و در جمله بعد حرف خود را توضیح می‌دهد، می‌گوید پرده از اسرار درون خود بردارید، یعنی خود را بشناسید خود را کشف کنید، درست مانند عارفی که سرش را در

۱۶. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، صص. ۵۹، ۶۰.

۱۷. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۵۸.

۱۸. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۳۹.

گریبان پنهان می‌کند به مکاشفه عالم غیب می‌پردازد، در واقع حرف ابن‌سینا بسیار آسان قابل فهم است. اما چرا اینهمه در کار خواندن رساله الطیر اشکال درست شده است، باید گفت که در گذشته نقطه‌گذاری چندان رسم نبوده و کاتب رساله که چندان هم به متن وارد نبوده مناسب با باور خود نقطه حروف را هر کجا که می‌خواست می‌گذاشته است به همین دلیل قبح قبح گردیده است.)

پس از آنکه عارف مقام خاریشتی را در نور دید و ایام چله‌نشینی و پرهیز از مردم را پشت سر گذاشت مرتبه‌ای دیگر را باید در نوردد. ابن‌سینا در بخش وصیت رساله الطیر این مرتبه را با وضیعت مار مقایسه می‌کند و من در این کتاب این مقام را مقام یا مرتبه مار شدن نامیده‌ام. بریده زیر که از رساله الطیر است در تبیین همین مطلب است: «ای برادران حقیقت بشکافید پوست خویش را به سان ماران به هنگام پوست اندازان.» سهلاون ساوی در تفسیر نماد مار و عمل نمادین پوست انداختن می‌گوید که منظور ابن‌سینا از آن روح آدم و تن می‌باشد و اینکه فرد می‌بایست از علائق تن هرچند که برایش عزیز باشد بکند و برود و این جلد را پشت سر خود بگذارد، تا به مرتبه تازه‌تری از زندگی دست یابد. نتیجه آنکه با استناد به متن رساله سالک می‌بایست دائم در حال دل‌کندن از همه تعلقاتی باشد که به حس تعلق دارد و سبب مشغولیت قوای عقلانی می‌شود، چون با آزاد شدن حس از تعلقات نیروی قوای عقلانی آزاد می‌شود و خرج حدس و مکاشفه می‌گردد.<sup>۱۹</sup>

وقتی فرد توانست از جلد خود و تعلقات مادی بکند البته به مرتبه‌ای از هشیاری می‌رسد که سبب چه بسا غرور او را فراهم کند یا فرد خود را

در جایگاهی ببیند که بتواند به دیگران آزار برساند پس سفارش ابن سینا به ایشان در این مرتبه درک مقام مورچه یا کرم است: «آرام و بی صدا روید چونان کرمان.»

سهلان ساوی کرم یا مورچه را نماد کم آزاری و پنهان داشتن مقصود می‌گیرد و اینکه فرد از هرچه که او را از راه حقیقت باز می‌دارد می‌بایست خود را بی‌نیاز نشان دهد و شاهد کلامش آیه قرآن را می‌گیرد که «الذین یمشون علی الارض هونا» (فرقان: ۶۳)<sup>۲۰</sup> الهاشمی البغدادی در تفسیر عربی خود از رساله الطیر مور یا کرم را نماد پیمودن مراتب مختلف علم و دانش می‌گیرد و اینکه تا مرتبه‌ای را پشت سر نگذارند به مرتبه‌ای دیگر دست نمی‌توان یافت.<sup>۲۱</sup>

برداشت دیگری که از نماد کرم می‌توان کرد کم غرور بودن و خود را ناچیز شمردن است. یعنی هر چقدر فرد به مقامات روحانی دست یافته باشد در راه سلوک می‌بایست صدای نفس بهیمی را خفه کند چرا که آن دائم فرد را به رعایت منافع شخصی کشانده و او را وامی‌دارد تا تواناییهای خود را در معرض دید دیگران بگذارد و از آن طریق بر ایشان غلبه و برتری بجوید. جلوه‌گری و خودنمایی سالک البته سبب سقوط روحانی او را فراهم می‌کند و او را از درک حوالم بالاتر باز می‌دارد، به عبارت دیگر عارف می‌بایست مانند کرم فارغ از هر خودنمایی و ریا و جلوه‌گری باشد. زیرا تنها در آن صورت است که عارف می‌تواند نیروی روانیش را از قید توجه به جسم آزاد کند و به امور روحانی متوجه گرداند.

وقتی عارف مانند مور بی‌آزار جلوه می‌کند و مانند کرم خود را ناچیز می‌گیرد البته نیروهای اهریمنی بر آن می‌شوند که او را زیر پا له کنند، به

۲۰. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، صص. ۶۱، ۶۲.

۲۱. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب ۲۶ موجود در کتابخانه احمد ثالث ترکیه.

عبارتی هر موجود بی آزاری چه بسا ناتوان نیز جلوه کند، در آن مرتبه نیروهای اهریمنی درونی و بیرونی می‌پندارند که می‌توانند قدرشان را در نابودی او امتحان کنند. سفارش ابن سینا در این مرتبه به عارف درک مقام کژدم است. یعنی در عین بی آزاری و اقدام نکردن به آسیب دیگران همیشه نیز آماده برای برخورد و رویایی با دشمنان باشد. در این رابطه در رساله الطیر می‌آید: «همسان کژدم باشید و سلاح خویش هم‌آره بدوش کشید که شیطان به نیرنگ از پشت بر آدمی می‌تازد.» تفسیری که مفسران رساله الطیر از این مطلب کرده‌اند این است که عارف با سلاح بر دوش راه ورود دشمن درونی یعنی شیطان را ببندد و نگذارد شهوات بر او غلبه کند. از دید ایشان عارف در این مرتبه می‌بایست مانند کژدم کاملاً هشیار باشد و راه ورود هر خطری را که از چشم افراد عادی پنهان است ببندد تا شیطان نتواند او را با ظاهر فریبنده تمایلات شهوانی و غضبانی گول بزند، عارف می‌بایست همواره آماده باشد تا آن سوی نیرنگ دشمن را هم ببیند، و وقتی در چنین مراقبه‌ای باشد کمتر امکان دارد که از پشت خنجر بخورد، یعنی از برادران دروغین یا دشمن دوست‌نما آسیب ببیند. در پشت سلاح داشتن نماد هشیاری و بیداری است. یعنی به آنچه که از دیده نهان است و فرد آمادگی مبارزه با آن را ندارد آگاه باشد. و در جهت مقابله با آنها خود را تقویت کند. عرفا به این مرتبه جهاد با نفس می‌گویند.

سهلاون ساوی در تعریف شیطان می‌گوید آن عبارت از قوت‌های وهمی و خیالی و قوه خشم و شهوت است که مردم را از دانستن و میل به نجات و آزادی باز می‌دارد.<sup>۲۲</sup> اخوان صفا شیطان را قوه خشم و شهوت و نفس اماره می‌دانند.<sup>۲۳</sup>

۲۲. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۶۲.

۲۳. رک. رسائل اخوان صفا، ج. دوم، ص. ۳۴۴.

سهلان می‌گوید در رابطه سلاح بر پشت داشتن به تعریف پیش و پس می‌پردازد و می‌گوید مراد از پیش و پس آدمی کنایه از دو قوه نفس ناطقه انسانی یعنی قوه عالمه و قوه عامله می‌باشد و اینکه قوه عامله چون سر و کارش با قوت‌های بدنی و عملی است، کارش مراقبت و دوام بر اخلاق و اعمال نیکو است، پس نتیجتاً توجهش به پشت سر می‌باشد و اینکه مانند اسلحه‌داری مراقب است تا شیطان به وسیله نیروی شهوت و غضب تازد و قوه دیگر عالمه است توجهش به عوالم عالیه و ملکوت و به پیش رو است.<sup>۲۴</sup> به عبارت دیگر مقام کژدم و سلاح‌داری را مقابله با نفس اماره و شهوات می‌داند که بی‌خبر و پشت بر عارف می‌تازد و عارف را غافلگیر می‌کند و او باید حواسش باشد که مغلوب نفس نشود.

البغدادی در تعریف سلاح کژدم و توجه به پیش و پس می‌گوید که منظور شیخ آن است که کارهای بد و شهوات جایگاه در پشت فرد دارد و شیطان از همانجا بر آدم می‌تازد و به او آسیب می‌رساند، و دیگر اینکه بدیها از ناحیه شهوات هستند نه از ناحیه عقل. دیگر اینکه انسان را یک رو است و یک پشت، روی او سینه اوست که جایگاه عقلش می‌باشد و پشت او جایگاه شهواتش می‌باشد و اینکه اسلحه بر پشت داشته باشید یعنی از شهوات پرهیز کنید.<sup>۲۵</sup>

نتیجه آنکه کژدم مقام هشیاری محض و آمادگی دائم و نیاسودن در راه رام کردن قوای نفسانی و تبدیل آنان به قوای روحانی است بی‌آنکه گول دشمنان دوست‌نما را بخورد. وقتی فرد چنین در کار مبارزه با نفسانیات و شهوات قوی باشد مانند آن است که در آن شهوات تدریجاً مرده است و به میزانی که در آن شهوات می‌میرد روحانیات درش بال‌و‌پر می‌گیرد در

۲۴. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، صص. ۶۲، ۶۳.

۲۵. رک. به نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۷.

این رابطه ابن‌سینا در رساله الطیر اهمیت مرگ دوستی را مطرح می‌کند: «زهر بنوشید تا خوش زندگانی کنید، مرگ را دوست بدارید تا زنده بمانید.»<sup>۲۶</sup> سهلان ساوی زهر نوشیدن را کنایه از مقهور داشتن قوای شهوانی و غضبی می‌گیرد، که برای انسان مساری با خوردن زهر است، یعنی فرد با هشیاری دست از خوشیهای این دنیا بردارد. چرا که می‌داند با کندن از آن علائق دروازه عوالم عقلانی و روحانی به روی او باز می‌شود. سهلان ساوی این دست کشیدن از شهوات و نفسانیات را چیره کردن قوای عاقله نفس بر قوای بدنی می‌داند.<sup>۲۶</sup> البغدادی نیز در این رابطه تاکید می‌کند که منظور از زهر خوردن کشتن شهوات و زنده شدن به قوه عقلانی است.<sup>۲۷</sup> در توضیح مطلب بالا می‌توان افزود که با مطالعه رساله الطیر و مقایسه آن با سایر آثار ابن‌سینا می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا بر آن باور است که عارف می‌بایست راهی خلاف جهت تمایلات نفسانیش را در پیش بگیرد. زیرا تمایلات نفسانی در جهت لذت و الم موقت حرکت می‌کنند و پایانشان تمام شدن نیروی انسانی و مرگ است. حال آنکه کسی که این درس را می‌آموزد و نیروهای خود را تقویت می‌کند و توان غلبه بر ناتوانیهای خود را تدریجاً پیدا می‌کند، البته در خودخواهیها و شهوات خود از چشم دیگران می‌میرد اما در همین حال به کمال قدرت می‌رسد. فرد با تحمل سختی و تقویت قوای انسانی خود از زندان عادات و طبیعت خود را در می‌آورد و مرحله به مرحله با تواناییهای خود بیشتر آشنا می‌شود، هرچه قدر فرد درین راه با تواناییهای خود یکی شود به همان اندازه از مرگ بیشتر فاصله می‌گیرد. در واقع منظور از زهر خوردن، می‌توان به استقبال سختی‌ها رفتن به منظور دست‌یابی به اقتدار باشد. در

۲۶. رک. اسپیس و خنک، ثلاث رسائل، ص. ۶۴.

۲۷. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۷.

همین رابطه ابن سینا سفارش می‌کند که شنوندگانش مرگ را دوست بدارند، یعنی با او از در دوستی درآیند و بدین وسیله بر بزرگترین نیروی بازدارنده خود پیروز شوند. مگر نه اینکه بزرگترین ترس بشر از مرگ است و به دلیل همین ترس غریزی است که فرد همواره خود را در زندان طبیعت و ناتوانیها زندانی می‌کند؟ حال آنکه اگر فرد بیاموزد که از مرگ ترسد و در کنار این ترسیدن قدرت خود را آزمایش کند و افزایش بدهد، مرگ راز خود را برای او افشا کرده، در عارف تبدیل به دانش زندگی می‌شود. مگر نه اینکه بزرگترین دلیل نابودی انسانها ترس از نابودی است؟ با وارونه کردن این قانون و همراهی آن با دانش و خرد فرد به راز زندگی دست می‌یابد.

نتیجه آنکه فرد می‌آموزد اگر در خرایز و لذات بهیمی بمیرد کودک روحش در درونش متولد می‌شود. به این وسیله فرد حیات روحانی خود را با وجود داشتن قید حیات و یا داشتن بندی برپا آغاز می‌کند. در این مرتبه است که به تعبیر رساله الطیر فرد پای در مقام پرندگی می‌گذارد. ابن سینا به این نوپرندگان سفارش می‌کند: «همواره بپرید و بر یک آشیان باز نگردید که پرندگان را از آشیانه بگیرند. اگر نداشتن بال و بالتان است آن را براباید و پیروزمند برآید که برترین پیشگامان آنانند که در پرواز نیرومنداند.»

پس از تجربه مرگ لذات بهیمی و تولد زندگی روحانی ابن سینا به برادر حقیقت سفارش می‌کند که پرواز کند. چون از اینجا به بعد روح مرتبه به مرتبه از قید جسمانیات آزاد می‌شود و مرحله به مرحله مقام بال‌گشایی را درک می‌کند.

نتیجه‌ای که از درس ابن سینا در اینجا می‌تواند گرفت درک مقام پرنده است، که شامل دو مرتبه می‌شود، یکی اینکه فرد خود را در قید تعلقات

خانوادگی نگاه ندارد، ابن سینا خود چنین قانونی را فرمان برده و اخوان صفا نیز در درجات بالاتر از داشتن خانه و خانواده پرهیز می‌کردند. دیگر اینکه سعی کند مانند پرنده سبک‌بال باشد و بپرد و چیزی او را از رفتن باز ندارد. در نداشتن تعلقات عاطفی و خانوادگی می‌توان به مطلب اردشیر عبادی در صوفی نامه رجوع داد که در واقع تاییدی بر مطلب بالاست. او چنین می‌گوید که صوفی می‌بایست مجرد باشد و آن را تجرید از همه داشتن‌های دنیایی حتی همسر و مفرور بودن به اخلاق حسنه می‌داند و حدیثی از حضرت رسول نقل می‌کند که مرد به نزد او رفت و خود را مجرد خواند و رسول پرسید: «ترا زنی و خانه‌ای هست که به آنجا بازگردی و در آن مسکن بدان زن بیاسایی» مرد پاسخ مثبت می‌دهد و رسول او را از آن شمار به حساب نمی‌آورد.<sup>۲۸</sup>

سهلان ساوی پریدن را عبارت از قبول فیض از ملکوت و قطع کردن علاقه از آنچه که مانع کسب سعادت انسان می‌شود می‌داند.<sup>۲۹</sup> آشیان گرفتن را کنایه از آرام گرفتن با لذات ناقص می‌داند و اینکه قوای نفس حیوانی را فرد بر قوت نفس عامله برتری بدهد. در این رابطه او تاکید دارد که همان طور که کمال پرنده در پریدن و بال گرفتن است، کمال نفس نیز در درک کردن عوالم روحانی و کسب معقولات می‌باشد.<sup>۳۰</sup> البغدادی آشیانه را کنایه از بدن و تن انسان می‌گیرد. در آشیانه بودن را کنایه از محبتی می‌گیرد که به جسد وجود دارد، و اینکه همین محبت در حقیقت مانع نجات فرد از قید تمنیات آن می‌گردد.<sup>۳۱</sup>

۲۸. رک. عبادی، صوفی نامه، صص. ۱۳۰، ۱۳۱.

۲۹. رک. اسپیس و ختک ثلاث رسائل، ص. ۶۲.

۳۰. رک. اسپیس و ختک. ثلاث رسائل، ص. ۶۲.

۳۱. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۷.

سهلان ساوی در تفسیر اینکه چرا می‌بایست اگر پرنده فاقد بال است آن را بدزدد، می‌گوید که بال داشتن یعنی دست یافتن به دانش مکاشفه و حدس. یعنی فرد بی‌واسطه به کسب آگاهی می‌پردازد و جلو برده می‌شود اما دزدیدن یعنی تحصیل علم از کسانی که خود به مرتبه حدس رسیده‌اند. سهلان ساوی با استناد به ابن سینا می‌گوید در این راه می‌بایست قوای عقلانی را به کمال به کار گرفت و اگر امکان مکاشفه و حدس نیست با تحصیل کردن علم این بال‌گشایی را محقق کرد.<sup>۳۲</sup> وقتی فرد بال درمی‌آورد اما هنوز آن قدر علائق دنیایی دارد که نمی‌تواند به پرواز درآید اگرچه بال دارد اما شترمرغ است. ابن سینا این مرتبه را به شترمرغ تشبیه کرده می‌گوید: «به سان شترمرغان سنگهای آتشین فرو برید.» در این مرتبه برای غلبه بر آن تعلقات که فرد را از پرواز با وجود بال بازمی‌دارد سفارش ابن سینا فرو بردن سنگهای آتشین است. در توضیح این مطلب می‌بایست تاکید کرد که شترمرغ در میان حیوانات مشهور به طبیعت دوگانه است، اینکه بال دارد اما نمی‌پرد و در عوض با سرعت فراوانی می‌دود. دیگر اینکه مانند سایر پرندگان برای آسیاب کردن غذا در درون معده‌اش سنگ می‌خورد، (پرندگان کوچک البته شن‌ریزه فرو می‌برند و شترمرغ به اقتضای طبیعت محل زندگی‌اش سنگ گرم و بزرگتر.) این سنگ فرو بردن و آن هم سنگ صحرا که داغ است، برای ابن سینا تصویری ساخته تا به وسیله آن مرتبه دیگری از مقام عارفین را ترسیم کند. مرتبه‌ای که فرد نیمی زمینی است و نیمی آسمانی. نیمه زمینی البته در کار می‌کوشد و به اعتبار نفسی که هنوز بقا دارد منافع خود را می‌جوید و برای دست‌یابی به آن منافع خود را مهیا می‌کند و اگر کسی او را بازدارد

با نیروی خشم و غضب به مقابله با آن برمی‌خیزد. از رساله الطیر و تفاسیر آن چنان برداشت می‌شود که فرد عارف که به درک مقام شترمرغی نائل آمده می‌باید با فرو بردن خشم و غضب که مانند لقمه‌ای از سنگ آتشین است و همه درون را می‌سوزاند بر این فشار نفسانی غلبه کند، و بدین وسیله نیرویی که قرار است خرج مرگ و نابودی جهان بیرون شود به درون بریزد و خرج مرگ شهوات و قوت نیروی روحانی بکند. با این ترتیب فرد می‌تواند سبک شده و با نیروی به دست آمده بال و پر بگیرد، به عبارت دیگر به جای اینکه نیروی غضب را بیرون ریخته و خرج نابودی جهان بیرون کند در درون خود بریزد و خرج سوزاندن کثافتاتی کند که فرد را از بال‌گشایی باز می‌دارد. اگر چنین امری تحقق یابد فرد هم به روشنایی می‌رسد و هم به سبکی. (نکته قابل توجه در این جااست که بسیاری از عرفا در این مرتبه صاحب پاره‌ای کرامات می‌شوند از آن جمله که می‌توانند هر کس و هر چیز را که مخالف رایشان قد علم می‌کند از میان بردارند، در این رابطه از پیرجام نقل می‌شود که در نهایت پیری خواستار وصال دختری جوان بود و وقتی با مخالفت پدر او روبرو شد خانه ایشان را ویران نمود و بعدها این را به عنوان کرامات پیرجام نقل کردند. اما از فحوای کلام ابن‌سینا در رساله الطیر می‌توان چنین استنباط کرد که در این مرتبه عارف با وجود خشم به حق هم باید آن را فرو خورد، چون هنوز مراتب روحانیش کامل نشده است، عوامل توهم در ذهنش ممکن است راستی و صداقت منظور را تحت تأثیر قرار داده باشد از این رو خشمش با عوامل نفسانی مخلوط است.

سهلان ساوی در تفسیر خود ضمن تاکید بر اینکه سنگ گرم را به غضب تشبیه کرده است، معتقد است که فرد می‌بایست در احوال کسی که بر او خشم گرفته تفکر کند و به عاقبت آن بیندیشد و بدان وسیله خود را از

آن کار باز دارد.<sup>۳۳</sup> البغدادی نیز فرو بردن سنگ داغ را کنایه از صبر کردن بر رنجی که فرد در راه تربیت قوای بهیمی می‌کشد دانسته است.<sup>۳۴</sup> در قرآن نیز به فرو خوردن خشم تاکید می‌شود. (آل عمران: ۱۲۸)

وقتی فرد توانست نیروی خشم را در اختیار بگیرد و به مرتبه‌ای می‌رسد که شهوات، البته در مراتب لطیف‌تر، خود را به او عرضه می‌کنند در این مرتبه فرد اگر هنوز از نفسانیات و تمایلات بهیمی چیزی در خود داشته باشد البته در راه می‌ماند زیرا به سان شیخ صنعان که در منطق الطیر مفصل به داستانش پرداخته شده است حتی اگر فرد در مقام شیخی هم باشد، مهرش به دختر مسیحی می‌کشد و از همانجا شیخ به مقام خوکچرانی که کثیف‌ترین و پایین‌ترین مراتب خاکی است می‌افتد یعنی دست به هر کار کثیفی می‌زند. برای نیفتادن به این دام بلا که تله راه بسیاری از عارفان ریاضت کشیده و نفی نفسانیات کرده است ابن سینا می‌گوید: «چونان افعیان استخوانهای سخت را نرم کنید.»

استخوان خوردن نماد تجربه کردن مرگ است زیرا که استخوان در واقع بقایای تن یک لاشه حیوانی است. هیچ چیز در خوراک سخت‌تر از استخوان نیست، افعی در متن ابن سینا به عنوان خورنده و نرم‌کننده استخوان مرده ظاهر می‌شود. آن نماد مرتبه‌ای است که فرد می‌بایست انرژی شهوانی خود را به جای آنکه بیرون بریزد و با هر بار بیرون ریختن سبب مرگ خود را فراهم کند، در درون بریزد و مانند یک مرده‌خوار به تحلیل و نرم کردن آن با همه سختی‌اش پردازد تا بتواند به حیات و زندگی طولانی دست یابد. استخوان خوردن کنایه از تن سپردن به کارهای سخت و طاقت‌فرساست و در همین حال حرکت کردن خلاف خوش‌آیندهای

۳۳. رک. اسپس و خنک، ثلاث رسائل، ص. ۶۶.

۳۴. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۸.

نفس اماره می‌باشد چرا که نفس همواره طبق قانون طبیعت فرد را به شادخواری و آسوده زیستن می‌خواند حال آنکه راه روحانی راهی پریچ و خم است که می‌باید نفس را درش قربانی کرد.

سهلان ساوی می‌گوید که خواجه آن استخوانهای سخت و کثیف را به شهوت تشبیه کرده است.<sup>۳۵</sup> و البغدادی می‌گوید منظور خواجه آن است که بریدن از خواهش‌های نفس سخت است و کسی که بر آن سختی صبر کند به نجات می‌رسد.<sup>۳۶</sup>

نتیجه آنکه افمی که خود از اقسام مار است کنایه از نفس است (مار و نفس در همه متون مذهبی نماد شهوت و غریزه جنسی است. در دسترس‌ترین مثال آن آدم و حوا و مار در بهشت) و اینکه این مرتبه عارف نفس خود را به کارهای سخت وامی‌دارد و آن عبارت از آن است که نیروی مرگ‌آور شهوت را به دورن بریزد و تبدیل به نیروی روحانی و الهی کند. پس از آنکه توانست بر شهوت خویش غلبه کامل کند می‌بایست طلای وجودش با آتش محک خورد تا ثابت شود که او به راستی از تمنیات نفس رهانیده شده است یا هنوز درگیر آن است، در این مرتبه ابن‌سینا در رساله الطیر تاکید بر اهمیت مقام سمندر می‌کند: «سمندر باشید و با اطمینان جامه از آتش در پوشید.»

در توضیح مقام سمندر در دستگاه فکری ابن‌سینا می‌توان چنین تفسیر کرد که ابن‌سینا با آوردن نماد سمندر می‌کوشد بر اهمیت تقوای کامل جنسی عارف تاکید کند. سالکی که در مقام سمندر است از تهمت‌های مردم و یا اتهامات نفس لوامه خویش نمی‌هراسد چون می‌داند که وجودش پاک است. برای اثبات این پاکی و محک خوردن زر وجود

۳۵. رک. اسپس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۶۶.

۳۶. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۸.

عارف، آتش نقشی تعیین‌کننده‌ای دارد. به طور مثال ابراهیم در قرآن با آتش آزموده می‌شود (انبیاء: ۶۸؛ عنکبوت: ۲۴) تا راستی و ناراستی گفتارش عیان شود، سیاوش در شاهنامه با آتش آزموده می‌شود تا ثابت شود که اتهام رابطه او با سودابه بی‌پایه و سیاوش بی‌گناه است،<sup>۳۷</sup> زرتشت با آتش آزموده می‌شود تا راستی سخنش و حقیقت پیامبریش پدیدار شود. طلا با آتش محک می‌خورد تا خالص بودنش اندازه گرفته شود.

در این مرتبه فرد البته دچار سختی‌های فراوان می‌شود، اما وقتی از دغدغه‌ها و وسوسه‌های نفس فارغ است با اطمینان در همه سختی‌ها فرو می‌رود و بی‌هراس از مرگ بیرون می‌آید چرا که می‌داند پاکی و پرهیزگاری او پشتیبان اوست. گاه عارف می‌بایست خودش در آتش برود تا به خود او ثابت شود که به آن مرتبه رسیده است یا نه. بسیاری از عرفا این آتش را امری واقعی برمی‌داشتند و به راستی پای در آتش می‌گذاشتند. برای بسیاری دیگر این آتش کنایه از پای گذاشتن در سختی‌های روحانی به منظور آزمایش و محک نفس است. از رساله الطیر می‌توان چنین برداشت کرد که احتمالاً در این مرتبه عارف نمی‌سوزد. زیرا جهنم نفس را پشت سر گذاشته است و از تهمت مبرا شده است، و پس از آن بهشت را تجربه می‌کند، همان طور که ابراهیم در آتش بهشت را تجربه می‌کند. در این رابطه در قرآن می‌آید که آتش به فرمان خداوند بر او سرد و سلامت می‌شود. در قصص الانبیاء می‌آید که در میان آتش برای ابراهیم بهشتی ساخته می‌شود: «پس در میان آتش تختی پدید آمد تا ابراهیم بر آنجا نشست حوض آب پیش او پدید آمد و نرگس و ریاحین گرد بر گرد تخت او

برست وحله بهشت بیاوردند و هیچکس آنجا نتوانست رفتن تا سه روز.<sup>۳۸</sup>

در منطق الطیر در این رابطه می آید:

مرحبا ای طوطی طویبی نشین	پوشش حله است و طوقت آتشین
طوق آتش از برای دوزخی است	حله از بهر بهشتی و سخی است
چون خلیل آن کس که از نمرود رست	خوش نواتد کرد در آتش نشت
سر ببر نمرود را همچون قلم	چون خلیل الله در آتش نه قدم
چون شدی از وحشت نمرود پاک	حله پوش از آتشین طوقت چه پاک <sup>۳۹</sup>

از آتش به در آمدن نماد معصومیت و پیوستن به نور است و پیوستن به نور رسیدن به مرتبه ملائک و مقام روح است. در این مرتبه فرد می داند که چگونه در تاریکی این دنیا راه خود را پیدا کند. پس از تجربه آتش و اثبات معصومیت عارف وقتی است که عارف از ظواهر به کلی می پردازد و به خدمت کامل سرّ درون مشغول می شود و پای در مرتبه فرشتگی می گذارد و خود رسول حق می شود. این مرتبه را ابن سینا در رساله الطیر با نماد خفاش نشان می دهد و در این رابطه سفارش می کند: «همانند خفاشان از آشکار شدن در روز پرهیزید که خفاشان نیکوترین پرندگانند.»<sup>۴۰</sup> البغدادی این مرتبه خفاش شدن را که پس از درآمدن از آتش تحقق می یابد، مرتبه استغنای محض می داند و می گوید که فرد نباید با این دنیا و زرق و برقش و آنچه به نظر نیکو می نماید فریب بخورد، بلکه می بایست مانند خفاش باشد که حتی از خورشید نیز می گریزد.<sup>۴۰</sup> سهلان

۳۸. نیشابوری، قصص الانبیاء، ص. ۵۲.

۳۹. عطار، منطق الطیر، تصحیح مشکور، صص. ۳۹، ۴۰.

۴۰. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۸.

ساوی خفاش را نماد حکیم می‌داند و می‌گوید که خفاش اگرچه صورت پرنده‌گان را ندارد اما دارای توانایی‌های پرنده‌گان است و می‌گوید آدمی نیز اگرچه صورت فرشتگان ندارد به اخلاق می‌تواند به فرشتگان متخلق شود.<sup>۲۱</sup>

در پایان مبحث «وصیت» ابن سینا از این می‌گوید که بیناترین و با توجه‌ترین مردم کسی است که نگران آینده خود است و با پرداختن به پرهیزگاری و فراگیری دانش به آباد کردن خانه روح خود می‌پردازد، از دید ابن سینا مست‌ترین و بی‌همت‌ترین مردم کسی است که خود را غرق هوس‌های زودگذر نفس حیوانی می‌کند و از کار کمال بخشیدن روح خود غافل می‌ماند و پس به مقایسه دو بعد حیوانی و روحانی انسان می‌پردازد و اینکه اگر انسان با وجود برخوردار بودن از مقام روح و نور که مرتبه ملائک است همچنان اسیر و زندانی عالم حیوانی بماند از حیوانات هم کمتر است و اگر راه پرواز از قفس عالم طبیعت را که همان زندانی بودن در دست مرگ است بیابد تدریجاً پای در جایی می‌گذارد که مقام ملائک است و آن مقامی است که در خور انسان می‌باشد. (لازم به تذکر است که مهران در متن خود کلمه «اغنی» را بجای «اعنی» آورده که به معنای ثروتمندترین است و البته در رابطه با کل جمله می‌تواند معنی داشته باشد اما در رابطه با کلمه «افشل» که به معنای سست‌ترین است بی‌مناسبت است. حال آنکه اعنی در عربی صفت کسی است که با توجه و نگرانی و دقت نگران امری است و این با کل جمله که منظورش دقت در کار فرد است و نقطه مقابل بی‌توجهی و کاهلی است معنی پیدا می‌کند

حال آنکه اغنی و افشل به لحاظ معنایی هیچ مفاهیم متضادی را نمی‌رسانند. پتر هیث نیز که متن مهن را مورد استفاده قرار داده است در مقاله خود درباره رساله الطیر جمله مورد نظر را چنین می‌کند: «بیاید برادران حقیقت. ثروتمندترین مردم کسی است که فردا را به مبارزه می‌طلبد»<sup>۴۲</sup> پتر هیث در ابتدای مقاله تأکید می‌کند که فهم رساله الطیر به دلیل عدم تجانس و هم‌آهنگی که بین سه قسمت آن وجود دارد (او به شیوه هانری کربن رساله الطیر را به سه قسمت مقدمه، داستان و موخره تقسیم کرده است.) بسیار سخت است، باید گفت که در واقع متنی که پتر هیث برای ترجمه در اختیار داشته متن پرغلط و سختی بوده است.

نتیجه‌ای که در پایان بخش «وصیت» می‌توان گرفت این است که ابن سینا در این بخش نه مقام را مطرح می‌کند، که آن نه مقام عبارتند از مقام خاریشت، مقام مار، مقام کرم، مقام کژدم، مقام پرنده، مقام شترمرغ، مقام افعی، مقام سمندر و مقام خفاش. این نه مقام در واقع مساوی با عدد کوههایی است که مرغان ابن سینا در رساله الطیر در بخش حدیث در سفر روح پشت سر می‌گذارند تا به شهر ملک اعظم برسند و آن همان مقامات عارفین است.

«حدیث»

داستان سفر روح

«اینک بازگردیم به آغاز داستان. گفتم که گروهی [از شکارچیان] در اندیشه

42. Cf. Heath, *Intellectual Studies in Islam*, "Non orientation and Reorientation in the Risalat ut-tair Ibn Sina, p. 165.

شکار دامها گسترده‌اند، بندها نهادند و دانه‌ها پاشیدند خود سر در گریبان کشیده در حلقه‌زار نهان شدند.

نکته جالب توجه این است که در این بخش شکارچی وجودش مقدم بر پدیدار شدن پرندگان است، او می‌داند که پرندگان به زودی در آسمان ظاهر خواهند شد، او می‌داند که نقطه ضعف پرندگان چیست، او می‌داند که چگونه پرندگان را به دام بیندازد.

در اینجا حضور شکارچی در صحنه که گول‌زننده و فراهم‌کننده اسباب اسارت پرندگان است بیش از هر داستانی ما را به یاد داستان آدم و حوا در بهشت می‌اندازد. در قرآن می‌آید که وجود ابلیس که خود از فرشتگان است مقدم بر وجود آدم در بهشت است، (بقره: ۳۰) و همان اوست که نقش شکارچی آدم و حوا را در بهشت بازی می‌کند و به بهانه جاودانگی آنها را وامی‌دارد که عهدشان را با خداوند شکسته و از میوه درخت ممنوعه بخورند و پس از آن شکارچی و شکارشدگان به زمین هبوط می‌کنند. (بقره: ۳۶؛ اعراف: ۲۰ و ۲۴) در داستان رساله الطیر شکارچی که نماینده مرگ است می‌داند که با دانه که نماد کثرت و یا روح گیاهی است و دربردارنده قوای خوراکی و تولیدمثل می‌باشد، می‌تواند پرنده را در زندان طبیعت نگاه دارد.

نکته قابل توجه در اینجا این است که ابن سینا در رساله نفس و سایر رسالات خود تصریح می‌کند که وجود نفس مقدم بر وجود تن نیست، او معتقد است که وقتی وجودی به وسیله خداوند آفریده می‌شود مناسب با مزاج آن تن نفسی در دم بدان تعلق می‌گیرد، بنابراین وجود تن و نفس را همزمان می‌داند و اگر بخواهد تقدم و تاخیری قائل شود آن تقدم را به تن می‌دهد، چرا که می‌گوید مناسب با آن تن خداوند نفسی به تن می‌بخشد. در این رابطه او خاطر نشان می‌سازد: «نفس مردم حادث است با حدوث

بدن<sup>۴۳</sup> ابن سینا در همانجا کثرت نفوس در یک نفر و یا وحدت نفس در کل انسانها و همچنین تناسخ را رد می‌کند. و در ادامه تاکید می‌کند: «پس معلوم شد که نفس مردم را پیش از بدن موجود نیست بلکه چون جسمی پدید آید مستعد نفس به مزاج خاص نفسی بدو پیوندد از واهب صور تا تدبیر آن جسم کند.»<sup>۴۴</sup>

در مشابهت پیام ابن سینا در هبوط پرندگان و هبوط آدم و حوا از بهشت باید از رساله الطیر اقتباس کرد: «من در میان خیل پرندگان بودم آنگاه که به دیده [صیادان] آمدم. آنان [به سرودهای نیکو ما را می‌خواندند. پیش رو خوراکی انبوه بود و یارانی آشنا. نه تردید در دل خویش راه دادیم و نه هدفشان را ناروا انگاشتیم، شتابان سر پی آواز آشنا و دانه گذاشتیم و به ناگاه در میان بندها و دامها سرنگون گشتیم. حلقه‌های دام بر گردنمان حلقه شد و بندهای تور بر بالهایمان بسته شد و رشته نخ‌های تله بر پاهایمان گره شد.»

یعنی اسارت در زمین یا آغاز زندگی زمینی تحقق می‌یابد. در این داستان همچنین نشان داده می‌شود وقتی صیاد، نماد قانونمندی طبیعی، دام می‌گسترده و دام، نماد تن و تکثر، بر خاک منتظر است و مرغ روح به شوق دانه‌ای که در آن است به سوی آن می‌شتابد.

تفسیری که عموم مفسرین از عمل نمادین فوق می‌کنند در تایید تفسیر بالاست. همه پرنده را نماد روح گرفته‌اند که به شوق دانه تکثیر بدان می‌شتابد و اسیر می‌شود. البغدادی در این باره با صراحت می‌گوید که مرغ همان روح است و دام و بند کنایه از شهوات است که بر او چیره می‌شود.<sup>۴۵</sup> همچنین در قصیده عینیه که منسوب به ابن سینا است، روح به

۴۳. ابن سینا، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، ص. ۵۲.

۴۴. ابن سینا، رساله نفس، ص. ۵۴. ۴۵. رک. نسخه خطی ۳۲۶۸، ب. ۲۹.

طور صریح در قالب کبوتری سفید ترسیم شده است، که از عالم بالا به زیر هبوط می‌کند و بدام می‌افتد.

«هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ  
وَرِقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّ وَتَمَنَعُ»

ابن سینا در رساله الطیر با طرح موتیف پرواز مرغی در آسمان در جمع گروهی از مرغان، می‌کوشد به ترسیم مرتبه عقل هیولایی پردازد. مرتبه‌ای که همه تواناییها در فطرت و خمیر مایه فرد حک شده اما از قوه به فعل درنیامده است. سرنوشت محتوم نفس برای اینکه تواناییهایش از قوه به فعل درآید تن سپردن به دام و دانه و بند صیاد است. یعنی روح می‌بایست از سرچشمه خود که پیوستگی با خرد محض و نور کامل است، جدا شود، در عرصه خاک یا ماده یا جهان صورت، تدریجاً تواناییهای را که بر او نوشته شده است، به منصفه ظهور برساند و این به ظهور رساندن می‌بایست در دنیای جرم و تاریکی که کنایه از عالم دنیاست صورت گیرد، همان طور که ظهور یک فیلم عکاسی در تاریکخانه عکاس صورت می‌گیرد.

ابن سینا در این مرحله مرغ نفس را زندانی می‌داند که اسیر صیاد طبیعت است، فرد زندانی غیر از خود و منافع خود کسی و چیزی را نمی‌بیند. او در این رابطه می‌گوید که مرغ با قفس خو گرفته و با بندهایی که بر بال و پای او بسته شده آرام و قرار گرفته است. ابن سینا این وضعیت را چنین تعریف می‌کند که وقتی نفس در بدن بسته می‌شود می‌بایست فرمان بدن را ببرد. چنین حالتی سبب می‌شود که نفس از دریافت سعادت محروم شود، بدن تدریجاً نفس را به غفلت می‌اندازد و مشغول به نیازهای جسمانی می‌کند، تداوم این حالت باعث می‌شود که نفس سعادت خود را

فراموش کند.<sup>۴۶</sup> اما این مرغ، نماد روح انسان بالفعل دارای قوای عامله و عالمه می‌باشد، در رساله الطیر اگرچه آن توانایی‌ها را از یاد برده و به اسارت خو کرده است، با دیدار مرغان آزاد که نماد حکیمان و دانشمندان است، از خواب و بی‌خبری بیرون می‌آید. از دید ابن‌سینا این مرغان یا حکما همان منادیان حق می‌باشند که فرد را از خواب بیدار می‌کنند و برادران را برگرد هم می‌آورند.

در واقع ابن‌سینا در این قسمت از رساله از دردی هم که در ابتدای رساله حرفش را زده و برای تقسیم آن برادری حقیقی جسته پرده برمی‌دارد. او در اینجا نشان می‌دهد که برادری حقیقی و داشتن درد مشترک یعنی چه. چرا که وقتی او از دردش با ایشان می‌گوید آنها می‌گویند که ایشان نیز پیش از آن در چنین زندانی اسیر بوده‌اند، و در واقع با پیمودن طریق دانش و حکمت توانسته‌اند از زندان به در آیند. در اینجا بر باور ابن‌سینا تاکید می‌شود که برای رهایی از زندان بی‌خبری طبیعت و اسارت در دست هیاد که همان شیطان و نماد نفس بهیمی است چاره‌ای وجود ندارد مگر اینکه فرد به باروری توانائیهای روح انسانی پردازد و از آن طریق خرد و نیروی عاقله خود را تقویت کند. به این وسیله از تاریکی و سیاهی که نتیجه بسته شدن درهای خرد به روی اوست درآمده بر درد دوری از سرچشمه خرد و دانش غلبه کند.

برای بیشتر روشن شدن معنای درد از دید ابن‌سینا، می‌بایست به کتاب الاشارات مراجعه کرد. ابن‌سینا می‌گوید مادام که فرد اسیر بدن خود است و به مشغولیات و علائق آن می‌پردازد نسبت به کمالش هیچ اشتیاقی ندارد، از اینکه ناقص است رنجی نمی‌برد. اما وقتی نفس مجال پیدا

می‌کند که مشغولیات تن را رها کند، آنچه مانع درکش از کمال می‌شود، از پیش رویش برداشته می‌شود، صورت کمالی خود را دیده، بدان مشتاق می‌شود. و وقتی می‌بیند که مجال دسترسی به آن را ندارد، همه وجودش درد و الم می‌شود.<sup>۲۷</sup> حال این را مقایسه کنید با وضعیت پرنده در دام در رساله الطیر.

پس درد مشترک در حقیقت دور بودن از چشمه نور و دانش و خورد و اسیر بودن در زندان تاریک نفس بهیمی است. اما معنای این درد در رساله الطیر تدریجاً تغییر می‌کند. در رساله الطیر ابن سینا به عنوان یک مرغ زندانی وقتی مرغان را مشاهده می‌کند شرح می‌دهد که با دیدن مرغان آزاد، همه لذت زندگیش به درد محض بدل می‌شود، چنانکه می‌خواهد بمیرد. او می‌آموزد که با قفس بپرد، یعنی تدریجاً خود را مرتبه به مرتبه به سرچشمه کمال نزدیک می‌کند. نتیجتاً مادامی که فرد در کار آموختن و تقویت قوای انسانی است از میزان دردش کاسته بر لذتش افزوده می‌شود. هرچه بیشتر می‌آموزد شادتر می‌گردد.

ابن سینا در باب این درد و خوشی روحانی در کتاب الاشارات والتنبیهاث به تفصیل سخن می‌گوید.<sup>۲۸</sup> به طور مثال در نمط نهم در مقامات عارفین تاکید دارد که وقتی آلودگی بدنی از عرفای پرهیزکار برداشته شده، از بازدارندگان و موانع جدا می‌شوند، به عالم قدس و سعادت رفته به کمال برتر می‌پیوندند و لذت بزرگ را در آنجا کسب کنند.<sup>۲۹</sup>

اما این بال‌گشایی و پیوستن به کمال چگونه تحقق می‌یابد؟ آیا سفری بعد از تجربه عالم مرگ است یا فرد در عالم زندگی می‌تواند به آن دست

۴۷. رک. ابن سینا، کتاب الاشارات، نمط هشتم، صص. ۱۹۲، ۱۹۵.

۴۸. رک. ابن سینا، کتاب الاشارات، ص. ۱۹۴؛ ابن سینا، دانشنامه، بخش طبیعیات، ص. ۱۲۷.

۴۹. رک. ابن سینا، کتاب الاشارات، تصحیح فورژه، ص. ۱۹۵.

یابد؟ ابن سینا در رساله الطیر به آن اشاره دارد که مرغان با قفس خود می‌پرند، یعنی سفر آنان سفر روح به هنگام مرگ جسم نیست. بلکه سفری است روحانی در عالم زندگانی. ابن سینا با این نماد می‌خواهد نشان بدهد که این سفر بالا رفتن روح در درک معانی است. در سفر مرگ مرغ از جسم بی‌نیاز است بنابراین قفس را می‌گذارد و می‌رود. در واقع در اینجا تفاوت رساله الطیر با قصیده هینیه و رساله المعاد ابن سینا روشن می‌شود. در قصیده هینیه به طور مثال تاکید می‌شود که کیوتر دام را می‌گذارد و می‌رود:

«وعدت مفارقه لكل مخلف

عنها حلیف الترب غیر مشیع»

اما در رساله الطیر فرد از آن رو که زنده است به قفس خود احتیاج دارد، لذاست که سفرش سفر معاد نیست، بلکه سفر معراج است. یعنی می‌خواهد به کسب کمالات انسانی پردازد و تواناییهای قوه عاقله خود را به فعل درآورد. در همین رابطه است که مرغ می‌آموزد نخست سر خود را، که نماد قوای عقلانی و انسانی اوست، از دام به در آورد و سپس بالهایش را از آن بیرون می‌کشد. بدین معنا که او تنها وقتی بال درخواهد آورد که قوای عقلانی خود را رها کرده باشد. البغدادی و سهلان هر دو تاکید دارند که آنچه آن مرغان یا حکما و یا صاحبان صنایع به مرغ می‌آموزند علوم عقلانی است.

در اینجا ذکر این نکته قابل توجه است که ابن سینا قوای نفس ناطقه انسانی را که عقل می‌نامد به دو دسته تقسیم کرده آن دو را قوه عامله و قوه عالمه می‌نامد.<sup>۵۰</sup> از دید ابن سینا کار قوت عامله پرداختن به اخلاق نیک و

۵۰ رک. ابن سینا، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، ص. ۲۳.

درک اکتشافات و اختراع صناعات است، مرتبه‌ای که عقل عملی نامیده می‌شود؛ و دیگر قوه عالمه که آن را عقل نظری نیز می‌نامند و کارش درک معانی و صور عقلی است.

عقل نظری را ابن سینا به چهار مرتبه تقسیم می‌کند و آن عبارت است از عقل هیولا، عقل ملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. از دید ابن سینا عقل مستفاد غایت کمال مردم است.<sup>۵۱</sup> و این مرتبه‌ای است که انسان به مرتبه ملائک می‌رسد. باید متذکر شد که در دستگاه فلسفی ابن سینا این مرتبه در حیات انسان اتفاق می‌افتد و در واقع رساله الطیر شرح ابن تلبور و تکوین نفس است. برای درک این مرتبه عارف می‌باید خود را از چشم صیاد نهان کند و در جایی قرار گیرد که او به عارف دست نیابد. در همین رابطه در رساله الطیر مرغان در ترسیم خطرات راه و حضور صیاد به هم آگاهی می‌دهند که: «در پیش رویمان منازلی است که در آنها ایمن نخواهیم بود مگر از آنان بگذریم پس به دنبالمان روان شو تا ترا به راه راست هدایت کنیم.» به چشم نیامدن کنایه از پرداختن به امور علمی و روحانی و الهی و پیمودن مراتب روح است چرا که روح سر نهان و باطن انسان نیز قلمداد می‌شود پس نهان شدن و در دسترس نبودن پیوستن به عالم روحانیت است.

ابن سینا این نهان شدن را در بخش وصیت توضیح می‌دهد و می‌گوید که عارف یا برادر حقیقت می‌بایست به مقام مرضی بیوندد و در هیچ کجا آشیان نگیرد چرا که مرغان را صیادان از آشیانه‌هایشان می‌گیرند. در بخش حدیث ابن سینا این مطلب را با حضور صیاد روشنی بیشتری می‌بخشد و نشان می‌دهد که مرغان که نگران حضور صیاد و دنبال شدن

به وسیله اویند در هیچ مقامی اقامت نمی‌کنند. اما این اقامت کردن چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در توضیح باید خاطر نشان کرد که عارف در مراتب نخستین سلوک چه بسا درهایی از کرامت و معجزه به رویش گشوده می‌شود اگر بدان مراتب دل بندند از رفتن باز می‌ماند. حال آنکه دل نبستن و همواره در کار پرواز بودن به معنای افزودن دائم بر دانش و تقوی است، اینکه هرگز این باور را نداشته باشد که به جای امنی رسیده است. از آن رو که تا عارف بندی از زندگی در پای دارد در دسترس صیاد طبیعت می‌باشد و ممکن است دوباره به دام بیفتد.

نکته جالب توجه در اینجا طرز برخورد پرندگان با خطرها و موانع است. پرندگان آن زمانی که در آسمان بودند و نمادی برای مرتبه عقل هیولایی محسوب می‌شدند چون هنوز عالم ماده و صیاد را به صورت مادی تجربه نکرده بودند، به راحتی گول دانه و دام را می‌خورند. در حالی که همان پرندگان پس از تجربه عالم ماده و درک فریب‌های صیاد، با مشاهده پرندگان آزاد، وقتی پای در مراتب کمال می‌گذارند دیگر هوشیار و با احتیاط عمل می‌کنند: «بشتابید و در این جایگاه فرود نیاید زیرا که ما مادامی که از آنان گذر نکرده‌ایم ایمن نخواهیم بود.» تا آنجا که از چشم صیاد به کلی نمان می‌شوند و پای در امنیتی بهشت‌گونه می‌گذارند. تنها در آنجاست که ابن‌سینا سفارش می‌کند عارف می‌تواند برای مدتی بسیار کوتاه توقف کند:

پس از آن به قله هفتم درآمدیم. هنگامیکه به مرزهای آن کوه رسیدیم یکی از ما به دیگری گفت: «آیا زمان آن رسیده که دمی بی‌آساییم، از آنرو که خستگی توانمان را برده است، گذشته از آن که میان ما و دشمنان ما راهی دور کشیده شده است.» ما دیدیم که می‌توانیم به تن‌هایمان چنان نصیبی را ببخشیم، پس در قله آن کوه آمدیم. آنجا باغهایی بود پوشیده

از مرغزار، باغچه‌های پر گل، درختان میوه و جویبارهای روان که زیبائیش دیده را مبهوت می‌ساخت، اشکال بی‌بدیش خرده‌ها را می‌ریود و اذهان را شگفت‌زده می‌کرد.

عارفان در مسیر طریقت به مرحله‌ای می‌رسند که از فرط سختی دیدن و ریاضت کشیدن دیگر توان حرکت ندارند. اگر همچنان به ریاضت ادامه دهند نابود می‌شوند. از آنجاییکه این راه راه زندگی است نه مرگ، باور ابن‌سینا بر این است که برای قوی‌تر شدن نیروهای عقلانی می‌توان به اندازه‌ای که فرد به دام صیاد نیفتد و در اختیار نیروهای نفس ناطقه باشد به خود مجال استراحت بدهد. یا در آن مقام مدتی درنگ کند و آن عبارت از مقام هشتم است (کوه هفتم از هشت کوه و کوه هشتم از نه کوه) جایی که فرد بهشت را تجربه می‌کند. این در واقع پاداشی است که فرد برای نوع زندگیش دریافت می‌کند، اما به تعبیر ابن‌سینا عارف حکیم می‌بایست از آن هم فراتر برود. در این مرتبه ابراهیم در آتش فرو می‌رود آتش او را نمی‌سوزاند و به تعبیر قرآن آتش برای او تبدیل به بهشت می‌شود.

ابن‌سینا در بخش «وصیت» مقام هشتم را به سمندر می‌دهد، مقامی که آتش عارف را نمی‌سوزاند. در این مرتبه نیز مرغان در کوه هشتم زیبایی و عظمت بهشت را درمی‌یابند، اما عارف از دید ابن‌سینا نباید به بهشت دل بسپارد. پس مرغان در آن مرتبه ساعتی استراحت می‌کنند و سپس به یاد هم می‌آورند که حتی در بهشت هم دشمن می‌تواند در کمین آنها باشد چرا که مراتب آنها هنوز کامل نشده است.

ابن‌سینا در دانشنامه تاکید می‌کند که وقتی نفس مردم جدا می‌شود و به مرتبه «عقل فعال» می‌رسد، لذت و سعادت او بی‌حد و حصر می‌شود. اما این درجه اگرچه بسیار والاست اما هنوز کاملترین مرتبه نیست، از آن رو

که می‌باید با پیوست به عقل مکتسب یا مستفاد کامل شود.<sup>۵۲</sup> مرتبه‌ای که درش فرد به مطالعه معقولات می‌پردازد.<sup>۵۳</sup> این مرتبه نهایی را که پیوست کامل به عقل فعال و مطالعه معقولات می‌باشد ابن‌سینا در رساله الطیر در قالب رسیدن به قله کوه هشتم ترسیم کرده است:

«آماده حرکت شدیم و از آن ناحیه خویشتن را به در آوردیم و به قله کوه هشتم فرود آمدیم که سر از بلندی به آسمان می‌سائید و گرداگردش آشیان پرندگان بود که من هرگز نه زیباتر از آواز آنان شنیده بودم و نه نیکوتر از رنگ‌ها و بی‌مانندتر از اشکال آنان دیده بودم. و نه دلپذیرتر از همنشینی آنان آزموده بودم.»

سهلان ساوی در تفسیر رساله الطیر در رابطه با مقام نهم می‌گوید:

«آن هشتم کوه که می‌گویند چون با یکی نسبت کنند نهم بود، عبارت از فلک بروج و فلک ثوابت می‌کنند.»<sup>۵۴</sup> و در رابطه با پرندگان فلک نهم می‌گوید که: «ایشان نفوس ناطقه افلاک می‌باشند که ما را به هنگام رسیدن در آن مرتبه دلجویی می‌کنند.»<sup>۵۵</sup> در کوه هشتم (کوه نهم) مرغان رساله الطیر به مرتبه ملائک دست می‌یابند، مرتبه‌ای که در بخش وصیت با نماد خفاش نشان داده می‌شود. در بخش «وصیت» این مقام، مقام سر، شب و به چشم نیامدن و دور بودن از دسترس شیطان است. در رساله الطیر می‌آید که پرندگان در کوه هشتم پرندگانی را ملاقات می‌کنند که همنشینی آنها دلپذیرترین همنشینهاست. این پرندگان در همه تفاسیر ابن‌سینا نماد فرشتگان گرفته شده‌اند که پرندگان سالک را به سرچشمه ازلی دانش و

۵۲. ر.ک. ابن‌سینا، دانشنامه، بخش طبیعیات، ص. ۱۲۷.

۵۳. ر.ک. ابن‌سینا. رساله نفس، تصحیح حمید، ص. ۲۵.

۵۴. ر.ک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۸۷.

۵۵. ر.ک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۸۸.

عقل قدسی راهنمایی می‌کنند. در رابطه با راهنمایی این فرشتگان است که پرندگان راه به شهر ملک اعظم می‌برند و آخرین منزل را می‌یابند. آخرین مرتبه‌ای که سالکان پرنده در سفر روحانی خود طی می‌کنند ورود به شهر ملک اعظم است. آنها به راهنمایی ساکنان کوه نهم به شهر ملک که بر قله کوه یا در ورای کوه است فرود می‌آیند تا از او بخواهند که بند از پای ایشان بردارد به این امید که ایشان بتوانند در حضرت او جاودانه بمانند.

مرغان قبل از ملاقات حضرت ملک از دو صحن می‌گذرند و سپس به حجره ملک می‌رسند که فراخنای آن را حد و حصری نیست، در آنجا پرده دوم را از برابر چشمان مرغان برمی‌دارند. مرغان به دیدن جمال الهی چنان مدهوش می‌شوند که سخن گفتن از پادشان می‌رود. در این رابطه در رساله الطیر می‌آید: «او بر آنچه به ما رفته بود آگاهی یافت و به لطفش هوشیاری را به ما بازگرداند به گونه‌ای که بر گفتگوی با او دلیر شدیم و به تماشای پیش رو نشستیم و قصه خویش با او باز گفتیم». در این مرتبه مرغان به جایی می‌رسند که می‌باید خردشان را تبدیل کنند، آنها به مرتبه‌ای می‌رسند که می‌توانند نور جمال حقیقت را در آینه دل خود ببینند و بی‌واسطه با سرچشمه نور ارتباط برقرار کنند. چنین مرتبه‌ای بیان مرحله‌ای است که سالک به عقل قدسی دست می‌یابد. با استناد به رسالات ابن سینا به طور اعم و رساله الطیر به طور اخص ابن سینا این مرتبه را مرتبه نبوت می‌داند. او در این رابطه می‌گوید آنچه از روح القدس به عقل پیوندد نبوت است، روح القدس شریف‌ترین روح است، که همه ارواح تابع آن می‌باشد. ابن سینا روح القدس را اراده الهی می‌داند که نه جسم است و نه جوهر و نه عرض، بلکه امر پاک ایزدی است.<sup>۵۶</sup> ابن سینا

عقل مستفاد را آخرین مرتبه عقلانی می‌داند و در آن رابطه می‌گوید آن مرتبه‌ای است که فرد به مشاهده معقولات می‌پردازد. و می‌گوید چون نفس مردم به این مرتبه رسد به غایت کمال برسد و او در مرتبه ملک باشد.<sup>۵۷</sup> این مرتبه‌ای است که در علم لدنی و دانش قدسی به روی فرد گشوده می‌شود و فرد بدون واسطه معلم و کتاب می‌آموزد.

ابن سینا در رابطه با نفس قدسی می‌گوید که آن نفس ناطقه پیامبران است که به وسیله حدس (قوه کشف و شهود) به عالم فرشتگان وصل می‌شود و آنگاه بدون معلم و کتاب و معقولات به درک حقایق نائل می‌آید.<sup>۵۸</sup> در رابطه با این اتصال به عالم فرشتگان و شنیدن آواز فرشتگان، مولف صوفی نامه، عبادی، می‌گوید که شنیدن آواز و الحان فرشتگان کنایه از اتصال جان به عالم روحانیت است و سالک در این مرتبه در عالم سماع حقایق را از عالم اصلی دریافت می‌کند.<sup>۵۹</sup>

مرغان سالک رساله الطیر نیز در این آخرین مرتبه قوه ادراک و شعور نویسی می‌یابند؛ با این قوه نوین است که با حضرت ملک سخن می‌گویند و از او می‌خواهند که بند از پایشان بردارد تا آنها همواره پیوسته به نور حقیقت باقی بمانند و متصل به سرچشمه ابدی خرد بمانند و حقایق را به خواست الهی ملاحظه کنند. اما حضرت ملک در پاسخ ایشان می‌گوید: «تنها کسانی می‌توانند گره از پایتان بگشایند که خود آن بند را بدان بسته‌اند من بسوی ایشان رسولی می‌فرستم تا ایشان را وادارد که بند از پایتان بردارند.»

۵۷ رک. ابن سینا، رساله نفس، عمید، صص. ۲۵، ۲۶.

۵۸ ابن سینا، دانشنامه، بخش طبیعیات، ص. ۱۴۵.

۵۹ رک. عبادی، صوفی نامه، ص. ۱۵۲.

در این مرتبه عارف به درک مقام وحی نائل می‌شود، ابن سینا در رابطه با وحی در دانشنامه می‌گوید:

وحی پیوندی است میان فرشتگان و میان جان مردم، در آن حالت از حالها خبر داده می‌شود و اندر هیولا عالم تاثیر می‌شود و معجزات پدید می‌آید یعنی صورتی از هیولا را می‌برد و صورتی دیگر می‌آورد و این آخرین مرتبه آدمی است که پیوسته به درجه فریشتگی است.<sup>۶۰</sup>

بازگشتیم و اکنون با فرستاده در راهیم.

اما نکته قابل سوال این است که چرا پادشاه خود بند از پای مرغان بر نمی‌دارد و انجام آن را محول به رسول می‌کند تا به صیاد فرمان دهد؟ ابن سینا معتقد است که نظارت عقل کل بر جهان بر امور کلیه است و در موارد استثنایی و جزئی تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر قانونی که بر جهان طبیعت حاکم شده تا پایان ادامه دارد اما عارف، نبی یا حکیم پس از طی مراتب ذکر شده و وصل به روح قدسی می‌تواند در این ماده و طبیعت شکاف بیندازد و آن را تغییر دهد و از همین جاست که پیامبران صاحب کرامت و معجزات می‌باشند.<sup>۶۱</sup>

---

۶۰. ابن سینا، دانشنامه، «طبیعیات» ص. ۱۴۶.

۶۱. ر. ک. ابن سینا، دانشنامه «طبیعیات» ص. ۱۴۱.

### ۳. پسزمینه ادبی رساله الطیر

#### رساله

عبارت رساله الطیر از دو کلمه رساله و طیر تشکیل شده است. ابتدا به ریشه‌یابی این دو واژه می‌پردازیم. رساله که کلمه‌ای عربی است، امروزه نه تنها در زبان عربی، که در زبان فارسی نیز دارای معانی بسیار متفاوتی می‌باشد. در گذشته، یعنی قبل از اسلام در زبان عربی رساله تنها به معنی رساندن شفاهی یک پیام بود، حال آنکه امروزه نه تنها در بردارنده معنی فوق بلکه نیز به معنای نامه و رساندن کتبی یک پیام است، جزوه، مقاله یا کتاب بخشی از تعریف آن را تشکیل می‌دهد. رسالت و سفارت در بسیاری موارد معادل هم نیز به کار رفته‌اند.

در اصطلاح علما رساله به سخنی گفته می‌شود که شامل بر قواعد علمی باشد. فرق بین رساله و کتاب با استناد به لغت نامه دهخدا نسبت کمال و نقصان و زیادی و کمی است، چنانکه که کتاب گفتاری است کامل در فن، و رساله همان گفتار است اما ناقص در فن.<sup>۱</sup> رساله می‌تواند به معنای یک مقاله علمی که سروکارش با پاسخ‌گویی به یک موضوع

---

۱. دهخدا، لغت نامه، شماره مسلسل: ۵۸، شماره حرف ر، بخش اول، ص. ۳۸۹.

است نیز باشد. آن می‌تواند شامل چند سوال یا مسئله باشد که دارای موضوع مشترکی می‌باشند و به هم در رابطه با آن موضوع ارتباط پیدا می‌کنند.

در فارسی به کتاب فتاوی مجتهدین نیز رساله گفته می‌شود، مضافاً به اینکه کتاب و نوشته دانشجویان دوره لیسانس، فوق‌لیسانس یا دکترا را نیز رساله می‌نامند.

رساله یا رسالت یعنی رساندن یک پیغام، در گذشته به صورت شفاهی انجام می‌شده است. رسولان که معمولاً امنای صاحبان پیام بوده‌اند، پیغام را به دلیل اهمیت مخفی نگاه داشتن آن به صورت نمادین می‌رسانده‌اند. مثلاً رسولی که آورنده خبر جنگ بوده، شمشیری برهنه پیش روی طرف پیغام قرار می‌داده است، و طرف پیغام منظور را بروشنی درمی‌یافته است. به طور مثال در این رابطه در کتاب نوروزنامه می‌آید: «چنان خوانده‌ام از اخبار گذشتگان که وقتی امیری رسولی فرستاد به ملک فارس با تیغی برهنه، گفت این تیغ ببر و پیش او بینه و چیزی مگو. رسول بیامد و همچنان کرد، چون تیغ بنهاد و سخن بگفت ملک وزیر را فرمود جوابش باز ده، وزیر سر دوات بگشاد و یکی قلم سوی وی انداخت گفت اینک جواب. رسول مردی عاقل بود بدانست که جواب برسید، و تاثیر قلم صلاح و فساد مملکت را کاری بزرگست.»<sup>۲</sup>

دیگر اینکه رسم بر آن بوده که رسولان معمولاً مصونیت داشته‌اند. بسیاری از رسولان پیام را به صورت شفاهی به گوش کسی که می‌بایست شنونده پیغام باشد می‌رساندند. به این صورت که فردی که مطمئن و در عین حال خردمند و فصیح و بلیغ بوده برگزیده می‌شد تا به طور شفاهی

پیام شاهی را به گوش شاهی دیگر برساند و رسول موظف بوده که پیام را آنگونه که شنیده به گوش شنونده برساند، یعنی کلمات رسول، کلمات صاحب پیام محسوب می‌شده است. خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه فصلی در احوال رسولان و چگونگی مراعات حال ایشان دارد و ضمن سفارش به اینکه باید با رسولان رفتاری نیکو داشت می‌گوید: «هرچه به ایشان کنند از نیک و بد همچنان باشد که پادشاه را کرده باشند.»<sup>۲</sup> و در فصل بعد در باب وظایف رسول که به عبارتی سفیر یا پیام‌گزار است می‌گوید که: «بباید دانست که پادشاهان به یکدیگر رسول فرستند نه مقصود، همه آن نامه و پیام باشد که برملا ظاهر کنند چه صد خرده و مقصود در سر بیش باشد ایشان را، بلکه خواهند که بدانند که احوال راه‌ها و عقبه‌ها و آبها و جرها و آبخورها چگونه است تا لشکر تواند گذشت یا نه و علف کجا باشد.»<sup>۳</sup> در رفتار و احترام سفیران و رسولان در اسکندرنامه سخن از آن می‌رود که اسکندر با لباس مبدل به نزد کید شاه هندوان می‌رود تا اوضاع و احوال کشور او را از نزدیک ببیند و تا جایی پیش می‌رود که نزدیک‌ترین فرد به شاه می‌شود و روزی رسولی از اسکندر می‌رسد و شاه با اینکه با اسکندر دشمن بوده و قصد کشتن او را داشته بی‌آنکه بداند همنشین او همان اسکندر است بنا بر رسم رسول را بر کرسی زر جای می‌دهد و وقتی نامه اسکندر را می‌خواند خشم می‌گیرد و نامه را پاره می‌کند و به رسول می‌گوید: «اگر نه آنستی که تو رسولی بفرمودی تا هم اینجا گردن تو بزدندی.»<sup>۴</sup> و در همانجا می‌آید که وقتی در مرتبه دیگر شاه هندوان دچار خشم می‌شود می‌خواهد رسول را آزار رساند چرا که پیامی که آورده باب طبع شاه نیست، به شاه پند داده

۳. نظام‌الملک، سیاست‌نامه، ص. ۱۱۶. ۴. نظام‌الملک، سیاست‌نامه، ص. ۱۱۷.

۵. اسکندرنامه، به کوشش ایرج افشار، ص. ۶۳.

می شود: «اسکندر گفت: شاهها عیب باشد از پادشاهان رسولان را آزردن، بر نادانی حمل کنند و پسندیده نباشد.»<sup>۶</sup>

در سیاست نامه در انتخاب رسولان می آید که کسی می تواند رسول پادشاه باشد، و در اینجا رسول در واقع به معنای همان سفیر است، که خدمت پادشاهان کرده باشد و با شجاعت سخن بگوید و بسیار سفر کرده باشد و از هر دانشی بهره نصیب او شده باشد، قدرت پیش‌بینی داشته باشد، نیکوروی خوش قامت باشد، البته اگر مردی پیر و عالم باشد باز هم بهتر است و در ادامه می آید: «اگر مردی را فرستد که دلیر بود و مردانه و آداب سواری نیک داند و مبارز بود سخت صواب باشد تا به ایشان نموده شود که مردمان ما همه چون این باشند و اگر رسول مرد شریف بود هم نیک باشد که از جهت شرف نسب او زیادت حرمت کنند.»<sup>۷</sup>

با پیشرفت روابط و پیدا شدن خط، جای رسولان بلیغ را تدریجاً نامه‌ها و مکتوبات بلیغ گرفت. حال آنکه کتاب (صورت مکتوب رساله) و خطاب (صورت شفاهی) هر دو معادل رساله تلقی می‌گردیده است. خطاب هم در قبل از اسلام و هم در قرآن یافت می‌شود. در قرآن کلمه کتاب به معنای رساله، نامه یا نامه رسمی است. مثلاً وقتی سلیمان هدهد را نزد ملکه سبا می‌فرستد تا مردم سبا را به طور اعم و ملکه سبا را به طور اخص - که آفتاب‌پرست بودند - به خدای یگانه بخواند به هدهد می‌گوید: «اذهب بکتابی هذا فالقه الیهم ثم تول عنهم فانظر ماذا یرجعون.» (النمل: ۲۸) و وقتی ملکه سبا نامه سلیمان را دریافت می‌کند خطاب به بزرگان دربارش می‌گوید: (قالت یا ایها الملوا انی القی الی کتاب کریم» (النمل: ۲۹).

۶. اسکندرنامه، به کوشش ایرج افشار، ص. ۶۷.

۷. نظام‌الملک، سیاست‌نامه، ص. ۱۲۰.

رساله به لحاظ لغوی از ریشه رسل می‌باشد و به دو صورت جمع بسته می‌شود یکی رسالات که جمع مونث است و یکی رسائل که جمع شکسته است. این کلمه در ادبیات عرب قبل از ظهور اسلام و نزول قرآن مورد استفاده قرار گرفته است و در بسیاری از آثار عربی که متعلق به قبل از اسلام است مشاهده شده و به طور اعم به معنای ماموریت یا پیام گرفته می‌شده است.

### رساله در قرآن

رساله در قرآن در واقع به همان معنایی که در میان اعراب قبل از اسلام معمول بوده به کار می‌رود و عموماً به معنای پیام خدا یا ماموریت برای خداوند می‌باشد. رساله به طور اخص در قرآن تنزیل پیام خداوند از طریق رسولش به امت می‌باشد.

کلمه رساله ده بار در قرآن می‌آید، که سه بار به صورت مفرد است (الاعراف: ۷۹؛ المائده: ۶۷؛ الانعام: ۱۲۴) و هفت بار آن به صورت جمع است (الاعراف: ۶۲، ۶۸، ۹۳، ۱۴۴؛ الاحزاب: ۳۹؛ الجن: ۲۳، ۲۸). در هشت آیه کلمه رساله چه به صورت مفرد و چه به صورت جمع با کلمه ابلاغ همراه است و تاکید بر رساندن پیام خداوند به گوش جهانیان به زیبایی روشن و قابل فهم دارد. دیگر آنکه قرآن خود را «بلاغ» توصیف می‌کند (ابراهیم: ۵۲) قرآن خود را علاوه بر بلاغ «بیان» نیز می‌نامد (آل عمران: ۱۳۸)، که آن نیز نشان‌دهنده ارتباط بسیار نزدیک آن با گویایی و به کلمه درآوردن است. نوح، هود، شعیب، صالح و موسی پیامبرانی هستند که نامشان در رابطه با مفهوم ابلاغ در قرآن آمده است و محمد ص چنین در قرآن طرف خطاب قرار می‌گیرد: (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته

والله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي القوم الكافرين (المائدة: ۶۷)

کلمه رساله تا اواسط دوره اموی به همان معنی قدیمی خود یعنی یک پیام یا ماموریت شفاهی به کار می‌رفت. اما تدریجاً بعد از سال ۷۸ هجری یعنی سالی که حجاج بن یوسف حاکم خراسان و سیستان می‌شود مفهوم رساله در عربی تفسیراتی در جهت تکامل کرده و بیشتر معنی نامه یا پیام کتبی را می‌یابد. یعنی صورت خطابی آن تبدیل به صورت کتابی می‌شود. پس رساله از ابتدا به معنای ابلاغ شفاهی یک پیام در میان اعراب بوده است و قرآن نیز بر چنین امری تاکید دارد زیرا همانطور که گفته شد رساله در قرآن عبارت است از گزینش فردی به وسیله خداوند به منظور ابلاغ پیام خداوند به امت یا قومی برگزیده است.

پس رساله علاوه بر ابلاغ شفاهی یک پیام تدریجاً معانی گسترده‌تری نیز یافته است و اینکه چگونه این توسعه صورت گرفته است قابل مطالعه است.

انتقال از صورت خطاب به صورت کتاب در واقع محصول نیاز اعراب و سایر مللی بود که تحت نفوذ اسلام درآمده بودند. عوامل بسیاری به این تبدیل صورت رساله از خطاب به کتاب کمک کرد. یکی از قوی‌ترین این عوامل خود قرآن بود که به وسیله حضرت محمد (ص) نخستین بار به صورت شفاهی به گوش مردم می‌رسید یعنی ابلاغ پیام خداوند به وسیله رسولش بی‌واسطه کاغذ و قلم صورت می‌گرفت. پیام به سینه او نازل می‌شد و از طریق زبانش بگوش مردم می‌رسید. مادامی که حضرت رسول در دار دنیا بود البته قرآن در سینه او بود و جای خطا رفتن نبود اما با نبودن حضرت رسول و پراکندگی قرآن در نزد اعراب این خطر وجود داشت که پیام خداوند دستخوش تغییر و تبدیل قرار گیرد. از آن رو برای از میان برداشتن اختلاف و دستیابی به متن واحد در زمان

عثمان متن قرآن تحکیم و تاسیس شد و قرار شد که از آن پس متن مورد نظر بعنوان متن قرآن شناخته شود. نوشتن قرآن و داشتن یک متن، نخستین قدم در راه تبدیل پیام خداوند از صورت شفاهی به صورت کتبی بود و پس از آن راه برای سایرین باز کرد که با جرأت به ثبت و نوشتن بپردازند.

عامل دومی که در کتبی شدن معنای رساله در زبان عربی موثر بود گستردگی و پهناوری عالم اسلام بود. به این معنا که لشکریان اسلام یکی بعد از دیگری به فتح کشورهای تازه می‌پرداختند و با گشایش هر کشوری در خزانه‌های آن کشور هم بر روی ایشان باز می‌شد و از این طریق نه تنها با ثروت مادی فراوانی روبرو می‌شدند بلکه ثروت‌های عظیم معنوی که مستور در کتاب‌ها و متون بود نیز در پیش رویشان قرار می‌گرفت. به این ترتیب آثار فراوانی از زبان پارسی میانه، سریانی و یونانی به خزانه خلفای اموی رسید که البته حداقل به لحاظ مشکلی زبان قابل فهم و درک خلفا نبود. برای قابل فهم ساختن مطالب ناچار بودند یا زبان آن آثار را بیاموزند یا آنها را به زبان عربی برگردانند که البته اعراب راه آسانتر یعنی ترجمه به عربی را انتخاب کردند. در این میان ایرانیان بنامی مانند ابن مقفع که آشنایی کامل به چند زبان از جمله فارسی میانه و عربی داشتند بزرگترین خدمت را به ادبیات کشور خود کردند و با ترجمه کتب به عربی از نابودی آنها جلوگیری کردند. دیگر آنکه با معرفی آثار بی‌بدیلی مانند کلیه و دمنه، خدای نامه، سکیسران و دهها رساله علمی و فلسفی به زبان و فرهنگ عربی به آن زبان خدمتی جاودانه کردند. مسعودی در مروج الذهب اشاره به نقش ابن مقفع در ترجمه بسیاری آثار دارد و در این رابطه می‌گوید: «در ایران ساسانی، وقتی که اعراب هنوز به سنت شفاهی بسیار وفادار بودند، فن رساله‌نگاری نه تنها پیشرفت فراوانی کرده بود که دبیران از طبقات

ممتازة جامعه محسوب می شدند. در فارسنامه سخن از آن می رود که رساله نگاری به زمان دارای بزرگ می رسد و او نخستین پادشاه ایرانی است که دیوان برید را بنیان گذاشته است.<sup>۸</sup>

عامل دیگری که به فرآیند تبدیل رساله در عربی از خطاب به کتاب کمک کرد، عربی کردن زبان دیوان رسائل در زمان حجاج بن یوسف ثقفی بود. تا قبل از حجاج زبان رسمی ثبت دیوان پهلوی و یونانی بود. در این زمان یکی از کاتبان ایرانی که از اصل سیستانی بود و زیر دست زادانفرخ صاحب دیوان حجاج کار می کرد به فکر نقل دیوان از پهلوی به عربی افتاد و بعد از مرگ استادش وقتی مسئولیت دیوان را به عهده گرفت فکر خود را عملی کرد.<sup>۹</sup>

عامل دیگر وجود دبیران برجسته ای بود که به متون و شیوه نامه نگاری زبان پهلوی و دربار ساسانی آشنا بودند و در صدد احیای آن سبک و تلفیق با سبک عربی موجود پرداختند. برای تحقق این امر البته وجود خلیفه ای علاقه مند ضروری بود. در اواخر عهد اموی تدریجاً خلفا که از ثروت و تنعم فراوان برخوردار بودند می خواستند با جا پای پادشاهان ساسانی بگذارند به تشویق ارباب خرد دست به کارهایی از قبیل تشویق دانشمندان و ادیبان به ترجمه آثار مهم زدند.

در زمان شاپور اول پاره ای کتب فلسفی به پهلوی ترجمه شده بود اما عموم ترجمه ها از سانسکریت، یونانی و سریانی در واقع در عهد خسرو انوشیروان انجام یافته بود. انوشیروان به دلیل شهرتش به عدالت و نام نیکویش در کشورداری و علاقه مندیش به علم به وسیله علاقه مندان به دانش زیانزد شده بود. عبدالملک به پیروی از انوشیروان نهضت

۸. ابن البلخی فارسنامه، ص. ۵۵.

۹. صفاء، تاریخ ادبیات در ایران، ج. ۱، ص. ۱۴۱.

ترجمه‌ای براه انداخت تا به همان شیوه به ترجمه و نشر آثار ملل دیگر پردازد و از این راه برای خود نامی کسب کند. البته دانشمندانی مانند ابن مقفع و دیگران که خود در به راه انداختن این نهضت سهم بزرگی داشتند، در تشویق این خلفا از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند. از آن جمله به تلویح یا از زبان خردمندی مانند برزویه به گوش امیر می‌رساندند که خلیفه‌ای که اقدام به ترجمه اثری می‌کند، و با پرداختن پاداش به مترجم در تحکیم خود می‌کوشد، در واقع نام خود را نیکو می‌گرداند: «و نام نیک من در میانه خلق جاویدان بماند. چه هیچ گنجی به نزدیک بزرگان عزیزتر و گرامی‌تر از نام نیک نیست.»<sup>۱۰</sup> برای اینکه او را به آن کار بیشتر تشویق کرده باشند، می‌گفتند انوشیروان نیز با بزرگان چنان می‌کرده است. مثلاً در فصل برزویه طیب در کلیله و دمنه ترجمه ابن مقفع در تعریف انوشیروان می‌آید: «از آنکه او از جمله ملوک پارس به فضل و رزانت و حکمت و امانت و عدل و صیانت برگزیده بود و پیوسته کاروی آن بودی که با حکما و علما مجالست کردی»<sup>۱۱</sup> و در ادامه سخن از علاقه بی‌حد پادشاه به دست‌یابی به دانشی که در نزد ملل دیگر بوده می‌رود و اینکه او بهترین مردم زمان خود را برای فراهم آوردن آن آثار می‌گمارد و وقتی که آنها موفق به یافتن آن آثار می‌شوند او در خزانه را به روی آنان می‌گشاید.

به هر حال نهضت ترجمه در زمان عبدالملک آغاز شد و در زمان پسرش هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵) کامل شده است.

ابوالعلاء بن سلامه، منشی عبدالملک از اولین کسانی است که کلمه رساله را برای یک نامه نوشته استفاده کرده‌اند. او این عنوان

۱۰. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ترجمه فارسی بخاری، ص. ۴۱.

۱۱. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ترجمه فارسی بخاری، ص. ۳۹.

را برای مجموعه‌ای از رسائل که به ارسطو منسوب است به کار برده است: رسالات ارسطاطالیس الی الاسکندر فی سیاسته المدن. گفته می‌شود که پاره‌ای از این نامه‌ها از یونانی و پاره‌ای دیگر از پهلوی ترجمه شده‌اند و در واقع نتیجه کار دوباره خود ابوالعلاء بن سلامه می‌باشند.<sup>۱۲</sup>

ترجمه سلامه نقش مهمی در تاریخ رساله‌نگاری در ادبیات عرب بازی کرد. بعد از او شاگردش عبدالحمید، راه استادش را ادامه داده به همان روش به ترجمه آثار پهلوی به عربی پرداخت.

عبدالحمید کاتب، منشی هشام، به تاسیس پاره‌ای قواعد برای منشیان پرداخت که شامل فراگیری تاریخ ایرانیان، اشعار عرب و علوم یونانی بود و منشی می‌بایست قادر باشد که اینهمه به زبان عربی بیان نماید. این شیوه به وسیله وزیر مامون حسن بن سهل سرخسی دنبال شد.

ذبیح‌الله صفا در مورد نقش کاتبان ایرانی در تکامل رساله‌نگاری عربی می‌گوید که نامه‌نویسی در زبان عربی تا قبل از جبله بن سلامه کاتب هشام بن عبدالملک (م. ۱۲۵) سر و سامانی نداشت. جبله نخستین کسی بود که نظام و رسمی برای نامه‌نگاری بنیان گذاشت و به نقل و ترجمه پاره‌ای از کتابهای ادبی و تاریخی پهلوی مبادرت کرد. عبدالحمید شاگرد جبله که کاتب مروان بن محمد بود از بزرگترین استاد‌های ترسل در زبان عربی محسوب می‌شد. او در واقع اولین کسی است که نوشتن رسائل را بر پایه‌ای درست بنیاد نهاد و نامه‌نگاری را از ایجاز و اختصار بیرون آورد و تحمیدات را در صدر نامه‌ها با صور خاصی معمول ساخت. صفا در تاریخ ادبیات خود بر آن باور است که این کاتبان بزرگترین سهم را در پدید آمدن

---

12. Cf. Latham, *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. II, pp. 156ff.

سکب ساده و مرسل عربی داشته‌اند و سبب تحقق مهمترین مرحله تکامل نثر عربی و وسیله ترقی و آمادگی آن برای بیان مفاهیم علمی و ادبی را فراهم کرده‌اند.<sup>۱۳</sup>

عبدالله بن مقفع که دوست نزدیک عبدالحمید کاتب بود یکی دیگر از کسانی است که بر گردن ادبیات عرب و تکامل شیوه رساله‌نگاری عربی دینی بزرگ دارد. او که در سال ۱۰۶ در بصره متولد شده بود و در آنجا رشد یافته بود در زبان عربی چنان توانایی و بلاغتی از خود نشان داد که به زودی ترجمه‌های او شهرت عام یافت. او مدتی کاتب داود بن یوسف یکی از ولات بنی‌امیه در عراق بود و بعد از زوال دولت اموی در خدمت عیسی بن علی بن عموی خلیفه ابوجعفر منصور دوانیقی، در ایامی که والی کرمان بود درآمد. به دست همان مرد بود که اسلام آورد و نام عبدالله را بر خود نهاد. عبدالله بن مقفع در همین ایام است که پس از آشنایی با ابوجعفر منصور برای او دست به ترجمه کتب علمی و ادبی از پهلوی به عربی می‌زند. اهمیت ابن مقفع در رساله‌نگاری عربی در آن است که از الفاظ ست و دشوار پرهیز کرده، الفاظی ساده اما فصیح و بلیغ را در نثر خود به کار می‌گیرد. او همتای عبدالحمید در وضع قوانین ترسل و بنیان‌گذاری اصول کتابت به عربی است. این سه کاتب بزرگ هر کدام به سهم خود نقشی بسیار بزرگ در تکامل نثر عربی و رشد رساله‌نگاری بازی کرده‌اند. آنها بنیاد قالبی را گذاشتند، که تدریجاً ابزار مناسبی شد، که به وسیله آن بیان مفاهیم سیاسی اجتماعی، علمی، مذهبی و فلسفی امکان‌پذیر بود. افنان در کتاب خود با روشنی به شرح این مطلب پرداخته و معتقد است که ترجمه آثار علمی یونانی و ادبی

فارسی میانه به زبان عربی این وسعت و ثروت را به آن زیان بخشید، آن مجال را ایجاد کرد که بتواند اصطلاحات علمی و فلسفی را در خود بارور بسازد.<sup>۱۴</sup>

در پایان این بخش لازم به تذکر است، که دوره مامون در رابطه با تکامل رساله‌نگاری دارای اهمیت فراوانی می‌باشد. او الهام گرفته از انوشیروان، و تحت تاثیر وزرای دانشمند و فرهنگ‌دوست خود، افراد دانشمند را به آسیای صغیر و قبرس فرستاد، تا کتاب‌های یونانی را به حوزه فرمانروایی او بغداد بیاورند. شاعران، مترجمان و دانشمندان را پادشاهای فراوان می‌داد، و فلاسفه و پزشکان را حمایت می‌کرد. در همان دوره است که زیان‌شناسان برای فراگیری زبان و لهجه‌های خالص بدویان به شبه‌جزیره هرستان می‌رفتند. جغرافی‌دانان به اقصی نقاط عالم سفر می‌کردند. در همین دوره است که رساله‌نویسی به اوج خود رسید و فلسفه اسلامی شکوفا شد.

در اینجا لازم بتذکر است که در ادبیات عربی از قرن پنجم به بعد رساله و مقامه به یک معنا بکار گرفته شده‌اند. در رابطه با مقامه می‌بایست خاطر نشان کرد نوع نوشتاری مورد نظر صورت رشد یافته رساله است که تدریجاً به صورت نثری که دارای وزن و قافیه می‌باشد درآمد است. یک مقامه معمولاً از قسمت‌های مختلف تشکیل شده است که در آن قهرمان داستان، هموماً یک بی‌خانمان، که به زور از خانه و کاشانه یا وطنش بیرون کشیده شده و به سرزمین دوری پرتاب شده، در غم دوری از وطن می‌نالد و آرزو می‌کند به سرزمین محبوبش بازگردد.

## طیر

طیر کلمه‌ای است عربی به معنای پرندگان یا پرنده. معنایی که شامل هر چیزی که با دو بال در هوا می‌پرد می‌شود.<sup>۱۵</sup> البته شامل نوع خاصی از پرنده نمی‌شود که یک کلمه عام است دیگر آنکه طیر اسم جمع است و بیشتر به صورت مونث می‌آید تا به صورت مذکر.<sup>۱۶</sup>

پرنده به دلیل خاصیت آواز و پروازش از قدیم‌الایام نماد روح یا بعد آسمانی انسان بوده است. در اساطیر و افسانه‌ها حتی داستانهای مذهبی پرندگان نماد ارتباط بین زمین و آسمان یا خدایان و انسان‌ها بوده‌اند. فرشتگان، ارواح و موجودات نورانی و آسمانی با نماد پرنده در اساطیر و داستان‌ها پدیدار می‌شوند. از آنجایی که پرندگان پیام‌آوران خدا محسوب می‌شدند برای انسان همواره تداعی خرد و آزادی را می‌کرده‌اند. به خصوص که پرندگان به آسمان نزدیک بوده‌اند و به اقتضای طبیعت از یک جا به جای دیگر مسافرت می‌کرده‌اند یا می‌کنند.

آواز پرندگان نکته‌ای دیگر است که جایگاه نمادین ایشان را برای انسان والاتر از همه حیوانات قرار داده است. تا آنجا که گفته‌اند انسان سخن‌گویی را از پرندگان آموخته است و دیگر آن که وقتی پرنده‌ای می‌خواند همه آوازش تسبیح خداوند است. نیز گفته‌اند اگر کسی به مرتبه‌ای از شعور و خرد برسد که بتواند زبان پرنده را درک کند پرندگان می‌توانند انسانها را از آینده و حتی حوادث شوم باخبر کنند و به آنها اخبار غیب را برسانند.

به هر حال این دو خصلت آواز و پرواز پرنده باهم، پرنده را برای انسان که همواره در آرزوی پرواز بوده نماد کاملی گردانده تا به وسیله آن انسان

۱۵. رک. البتآن، ج. ۲۷، ص. ۱۲۸۵.

16. Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, Book I. part 6, p. 1904.

آرزوی غایش را برای کمال و یکی شدن با خدا تصویر کند. مضافاً به اینک نماد پرنده بیان اشتیاق انسان دورافتاده از اصل برای بازگشت به سرزمین و خاستگاه روحانی خویش است که در واقع همان پیوست با خداوند و بهشت و غایت معهود است.

نماد پرنده در همه فرهنگ‌های کهن خاورمیانه از مصر تا هند و بین‌النهرین و ایران و فلسطین نه تنها شناخته شده بوده بلکه از کمال اهمیت برخوردار بوده است. در مذهب کهن مصر باور بر آن بوده است که وقتی جهان همه آب و تاریکی بوده است پرنده خورشید جهان را با روشنایی آفریده است و در واقع نخستین پدیداری نور است که سبب جدایی آسمان از زمین می‌شود و این نور در قالب پرنده خورشید نشان داده می‌شود. این پرنده که از سنگ پدید آمده و به *Benu* معروف است با قنوس اساطیری یکی است.<sup>۱۷</sup> در کتاب *Myths and Symbol in Ancient Egypt* می‌آید که فونیکس یا قنوس تجسم منطقی اصلی است، کلمه مقدری که واسطه میان ذهن الهی و آفریده‌هاست.<sup>۱۸</sup> به عبارت دیگر یک بعد از خدا به معنای خود آفرین، می‌باشد. در دوران میانی پادشاهان مصر باستان *Benu* تدریجاً معنای روح اوزیریس را پیدا کرده و نمادی برای ونوس گردیده است، ونوس ستاره صبح است که پیش از خورشید پدیدار می‌گردد و سروش روز تازه است.<sup>۱۹</sup> نهایت آنکه قنوس نماد و تجلی خداوند و پدیداری نور از دل تاریکی و زندگی است که هر روز با سرزدن خورشید در جهان جاری می‌شود. دیگر آنکه در خط هیروگلیف شکل پرنده علامتی برای روح بوده و در همه آثار هیروگلیفی به جا مانده پرنده

17. Cf. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, 245.

18. Cf. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, 246.

19. Cf. Cf. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, 246.

با سر انسانی نشان قراردادی کلمه روح می‌باشد. علاوه بر آن در کتاب مردگان مصریان جسد به صورت شاهینی با دو بال گشوده ترسیم شده است.<sup>۲۰</sup>

هرودت در تاریخ خود به پرنده افسانه‌ای ققنوس اشاره دارد و در کتاب دوم خود در بخش معرفی حیوانات مصر آن را پرنده مقدس مصریها معرفی می‌کند و چنان می‌انگارد که این پرنده موجودی واقعی است که او هنوز موفق به دیدن آن نشده است:

مصریها مرغ مقدس دیگری دارند موسوم به سیمرخ که من خودم هرگز جز در تصویر آن را ندیده‌ام و در واقع حتی در مصر هم بسیار کمیاب است و فقط (بنا بر قول مردم هلیوپولیس) در هر پانصد سال باز به آنجا می‌آید و آنهم وقتی که سیمرخ پیر مرده باشد. اندازه و شکل آن درست مثل عقاب است و از کارهایی که این مرغ می‌کند چیزها حکایت می‌کنند که به عقیده من باورکردنی نیست که او تمام راه عربستان را طی می‌کند و مادر خود را که با صمغ تازه کاملاً پوشیده شده به معبد خورشید می‌آورد و در آنجا جسدش را به خاک می‌سپارد و می‌گویند برای اینکه آن را حمل کند گلوله‌ای از صمغ، به اندازه‌ای که بتواند خود حمل کند می‌سازد بعد درون آن گلوله را خالی کرده مادرش را درون آن می‌گذارد و در آن را با صمغ تازه می‌بندد و گلوله درست به همان وزن اول درمی‌آید بعد آن را که بدین ترتیب مومیایی شده، چنانکه گفته‌ام به مصر می‌آورد و در معبد خورشید می‌گذارد. اینست حکایتی که از کارهای این حیوان گفته‌اند.<sup>۲۱</sup>

در بین‌النهرین منابعی از دوره اکدی‌ان نشان می‌دهد که پرنده نماد آسمان و مار نماینده زمین است. در یک متل اکدی که در داستان اتانا و پرواز او بر

20. Cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 3.

۲۱. هرودت، تاریخ هرودت، ترجمه مازندرانی، ص. ۱۴۷؛ Herodotus, II, 73.

بالهای عقاب به آسمان گنجانده شده است سخن از جنگ قدیمی عقاب و مار می‌رود.<sup>۲۲</sup> کلاً جنگ بین مار و پرنده یک موتیف باستانی است که در عموم فرهنگ‌ها وجود دارد و در بسیاری مواقع نماد جنگ دائم بین مرگ و زندگی می‌باشد.

در یونانی کلمه پرنده معادل پیغام آسمانی است. در عهد عتیق خداوند در توصیف آفرینش خداوند موجودی با دو بال ترسیم شده است: «در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید. و زمین تهی و بائر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آبها را فروگرفت.» (سفر پیدایش: ۱: ۱-۳)

در هند پرندگان نماد دوستی بین خدایان و انسان می‌باشند. در آثار کهن ودایی پرنده Syena به نوک قتل دست نیافتنی به منظور آوردن گیاه سومه می‌پرد تا به وسیله آن گیاه انسان را تغذیه نماید. در اوپانشادها روح پرنده‌ای مهاجر (Sanskrit hamsa) توصیف می‌شود که از بدنی به بدن دیگر نقل مکان می‌کند تا به آشیانه‌ای می‌رسد که در آن امن است و دیگر نیاز به تغذیه و تبدیل ندارد. علاوه بر آن در وداتا دو پرنده وجود دارند که نماد روح مفرد (jivatma) و روح جهانی (atma) که دانش خالص است می‌باشند.<sup>۲۳</sup>

در ایران، فره یا خوره به پرنده‌ای مانند شده است. در پشت ۳۴:۱۹ گفته می‌شود که بر اثر دروغی که جمشید گفت فره خداوندی که او را جاودانه ساخته بود سه بار به صورت شاهینی از بدن او گریخت: «اما چون به اندیشیدن به سخن دروغ و ناراست پرداخت، فره به پیکر مرضی، آشکارا، از او بیرون شتافت. چون جمشید دارنده رمه خوب دید که فره

22. Cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p.114-118.

23. Cf. Chevalier and Cheerbrant, *A Dictionary of Symbols*, p. 87

از او گریخت، ناشاد و سرگردان می‌گشت، و درمانده در برابر دشمنیها بر روی زمین پنهان شد. ۳۵. نخستین فره گریخت، فره از جمشید گریخت، فره از جم و یونگهان به پیکر مرغ وارفته جدا شد. این فره را مهر دارنده چراگاههای فراخ، تیزگوش، دارای هزار هنر برگرفت.<sup>۲۴</sup> این فره در بار دوم نیز به صورت شاهین از او جدا می‌شود به فریدون که به عنوان پیروزمندترین مرد پس از زردشت ستوده شده است می‌پیوندد. این فره برای بار سوم به گرشاسب می‌پیوندد. در ادبیات پهلوی سخن از مرغ دیگری به نام *Karshipt* می‌رود. کرشپت که گویا کلاغ است، پرنده‌ای است که دین و سرودهای زردشت را به ورجمکرد می‌برد.<sup>۲۵</sup> بهار با استناد به بندهشن کرشپت را به معنای تیز پرواز گرفته و قید می‌کند که آن رهبر سایر پرندگان بوده است می‌تواند به زبان انسان سخن بگوید.<sup>۲۶</sup>

گذشته از پرندگانی که ذکرشان رفت، پرندگان گوناگونی وجود دارند که به عنوان مثال و نماد در مباحث مختلف ادبی و مذهبی به کار گرفته می‌شوند تا مطلبی را در رابطه با تواناییهایشان برسانند. به طور مثال، بلبل، طوطی، مرغابی، طاووس، شاهین و عقاب از آن شمارند. این پرندگان در همه آثار قدیمی حضور دارند و با حضورشان بخشی از روان اسرارآمیز را گشوده می‌کنند، اما پرنده‌ای که در قرآن به طور مثال دارای رسالت است و در ادبیات اسلامی جایی خاص دارد هدهد است. او پرنده‌ای است که رسول سلیمان پیامبر است و در پیشاپیش شادروان او که به وسیله هزاران پرنده کشیده می‌شود بر دوش باد پرواز می‌کند تا آب را برای سپاهیان او

۲۴. کرینین، *نخستین انسان نخستین شهریار*، ترجمه تفضلی و آموزگار، ص. ۳۰۰.

۲۵. کرینین، *نخستین انسان نخستین شهریار*، ترجمه تفضلی و آموزگار، ص. ۳۱۲.

۲۶. ر.ک. بهار، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ج. ۱، ص. ۱۸۰.

بیابد، و هم آن پرنده است که به سلیمان خبر از سرزمینی می‌دهد که سکنه آن آفتاب می‌پرستند و ملکه‌شان زنی قدرتمند است. سلیمان به وسیله هدهد نامه‌ای به سوی بلقیس می‌فرستد، این تصویر مرغ و فرستادن نامه در ادبیات اسلامی فراوان مورد استفاده قرار گرفته است. در بسیاری موارد سلیمان که پادشاه انسانها و حیوانات است در واقع نمادی از خداوند گرفته شده است و هدهد رسول و پیامبر اوست که دانش را به وسیله نامه یا کتاب به امت و مردم می‌رساند.

یکی دیگر از انواع پرنده که به لحاظ این کتاب دارای کمال اهمیت می‌باشد و لازم است درباره آن سخن گفت کبوتر است. کبوتر پرنده‌ای است که از قدیم‌الایام در کار نامه‌رسانی و تغال از آن استفاده می‌شده است. در هزار و یک‌شب وقتی سخن از دلیله محتاله می‌رود او می‌گوید که کار پدرش تربیت کبوتران نامه‌رسان بوده است. کبوتر به لحاظ وفاداری نیز معروف است، کبوتری که جفتش را از دست می‌دهد در سوگ آن عزاداری می‌کند. شاید همین خصوصیت کبوتر و رنگ سفید و پاک او است که مردم را واداشته آن را به عنوان نماد عشق خالص و سبیل روح برگزینند. دیگر اینکه کبوتر همیشه راه خانه خود را می‌یابد و به آن بازمی‌گردد و درست به همین دلیل است که در کار نامه‌رسانی از آن استفاده می‌شده است. کبوتر در عهد قدیم برای نخستین بار وقتی مطرح می‌شود که نوح او را می‌فرستد تا ببیند آیا آب فرو نشسته است یا نه که کبوتر با شاخه‌ای زیتون در نوکش بازمی‌گردد. (کتاب آفرینش: ۸:۸-۱۱) در عهد جدید کبوتر نماد روح القدس است: «اما چون تمامی قوم تعمید یافته بودند و عیسی هم تعمید گرفته دعا می‌کرد آسمان شکافته شد. و روح‌القدس به هیئت جسمانی مانند کبوتری بر او نازل شد و آوازی از آسمان در رسید که تو پسر حبیب من هستی که به

تو خوشنودم.» (عهد جدید: لوقا ۲۱:۳-۲۳) علاوه بر آن در عهد جدید کبوتر ذکر نامش می‌رود و به دلیل خلوص و بی‌گناهی‌ش مورد تقدیر قرار می‌گیرد: «هان من شما را مانند گوسفندان در میان گرگان می‌فرستم پس مثل مارها هوشیار و چون کبوتران ساده باشید.» (عهد جدید: متی ۱۶:۱۰)

در سنت اسلامی کبوتر در بسیاری از کتب و رسالات پدیدار می‌شود و ابن‌سینا خود شعری بلند و زیبا به هربی به نام قصیده عینه دارد که در آن روح را به کبوتری تشبیه می‌کند که از جایگاهی بلند فرود آمده و در این بستر خاکی منزل کرده است.

جدا از پرندگانی که در اساطیر و داستانها آمده‌اند و دارای یک نمونه طبیعی هستند پرندگانی نیز در آنها به عنوان نماد قرار گرفته‌اند که دارای یک نمونه طبیعی نیستند. این پرندگان در پاره‌ای مواقع دارای اشکال ترکیبی هستند. یکی از این پرندگان گرودا است که در ادبیات سانسکریت از مقام شامخی برخوردار است. گرودا از جهت مشابهتی که به براق مرکب حضرت رسول در سفر شبانه معراج دارد در این کتاب نیاز به بحث و بررسی دارد.

Garuda پرنده‌ای اسطوره‌ای و مقدس است که جسم او آوای ساماوادا Samaveda است. گرودا دارای اندامی قوی و رنگی سفید مایل به طلایی است. او سری مانند انسان با سه چشم، منقاری مانند عقاب و بالهایی فراخ و گسترده دارد. او به همراه ناگا Naga ماری که بر پشت او ویشنو می‌آساید، نماد روح ویرانگر دوباره‌ساز است، زندگی را برمی‌اندازد و از نو آن را بنا می‌کند. با استناد به دنیلو لفظ گرودا از ریشه ṛ به معنای سخن گفتن آمده و گرودا به معنای بالهای سخن است. او در همان جا خاطر نشان می‌کند که ویشنو بر پشت ماری به نام ناگا می‌آساید وقتی

برمی خیزد پرنده‌ای را می‌راند که نیمی عقاب و نیمی انسان است و نامش بال‌های سخن است.<sup>۲۷</sup> گرودا حامل سخن الهی است. کرشنا سوار بر بالهای گرودا طبقات آسمان را می‌پیماید و در نوردیدن هر طبقه‌ای مرحله‌ای بر او باز می‌شود. گرودا در ادبیات مورد نظر سرور تمام پرندگان است.<sup>۲۸</sup>

براق مانند گرودا یک پرنده ترکیبی است که صورت انسان، بالهای پرنده و اندام حیوانی بین اسب و قاطر را دارد که در شب معراج میکائیل برای حضرت رسول می‌آورد.<sup>۲۹</sup> گفته می‌شود که بر پشت این پرنده است که حضرت رسول در شب معراج سوار می‌شود و از مکه به بیت‌المقدس پرواز می‌کند. در قرآن البته اشاره به شکل براق یا وجود براق و اصولاً اشاره به مرکبی که رسول خداوند را از گوشه‌ای از عالم به گوشه‌ای دیگر پرواز داد نشده بلکه فقط به سفر شبانه حضرت رسول از مکه به بیت‌المقدس اشاره شده است. (الاسراء: ۱) و از بیت‌المقدس است که حضرت رسول به آسمانها برده می‌شود. در آنجا او نور خداوند را مشاهده می‌کند که درخت سدره المنتهی را پوشانده بوده است (نجم: ۹-۱۷).

عنقا یا گردن‌دراز پرنده‌ای افسانه‌ای است که به روایت افسانه‌ها در شبه‌جزیره عربستان که در زمانهای دور اقصی نقاط عالم محسوب می‌شده است آشیان دارد و به این اعتبار دست هیچ‌کس به او نمی‌رسد. این پرنده که احتمالاً خاستگاهی عربی دارد، دارای خصوصیات مشترکی

27. Cf. Danielou, *The Gods of India*, p. 160.

۲۸. رک. ذکرگو، اسرار اساطیر هند، ص. ۸۲.

۲۹. رک. رازی، تفسیر روح‌الجنان، ج ۷، ص ۸، ۱۶۸؛ میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۵، ص. ۲۸۴.

با قنوس می‌باشد. این پرنده در دوران یونان باستان کاملاً شناخته شده بوده است و هرودت مورخ شهیر یونانی از آن به عنوان پرنده‌ای که در صحراهای عربستان زندگی می‌کند یاد کرده است. در *نزهة القلوب* عنقا چنین توصیف می‌شود:

عنقا سیمرغ در عجایب المخلوقات آمده مرغی قوی هیکل است چنانکه فیل را به آسانی درریاید و آنرا پادشاه مرغان گفته‌اند جهت آنکه چون صید کند بقدر کفاف خورد و باقی به حیوانات گذارد و با سر نیم‌خورده نرود و این صفت پادشاهان است او را یکهزار و هفتصد سال عمر می‌باشد و بعد از سیصد سال خایه نهد و در بیست و پنج سال بچه از خایه برآورد. و در تفسیر کلبی آمده است که عنقا در اول بمیان مردم بودی و بخلائق ایذا رسانیدی تا در زمان حنظله پیغمبر علیه‌السلام عروسی را با حلی و حلل درربود حنظله علیه‌السلام در حق او دعا کرد اللهم خذها و اقطع نسلها و تسلط علیها آفه حق تعالی آتشی فرستاد تا او را بسوخت و ازو جز نام نماند و زمخشری در ربیع‌الابرار آورده است که حق تعالی در عهد بنی‌اسرائیل بنزدیک بیت‌المقدس مرغی آفرید رویش مانند آدمی آنرا عنقا خواندند و آن بمرغان و دیگر حیوانات ایذا رسانیدی پیغمبر آن زمان دعا کرد حق تعالی آنرا ببحر محیط بطرف جنوب خط استوا انداخت از آن وقت باز از چشم مردم غایب شد و در قصص الانبیا و تاریخ جریر آمده که از عهد سلیمان پیغمبر علیه‌السلام باز غایب است جهت آنکه گفت حکم قضا و قدر دگرگون کنم و سلیمان علیه‌السلام را بیاگاهانید که درین روز پادشاه مشرق را دختری و پادشاه مغرب را پسری آمد و ایشان را باهم قضای موصلت خواهد بود سیمرغ برفت و دختر پادشاه مشرق را بریود و به آشیان خود آورد و بپرورد اتفاقاً پسر پادشاه مغرب هوس سیاحت کرد آنجا افتاد دختر او را دوست داشت و تدبیر کرد تا در میان پوست حیوانی مرده که آنجا افتاده بود رفت و از سیمرغ خواست تا آن پوست را جهت دفع ملال او پیش او برد ایشان بهم رسیدند و بچه آوردند پس سلیمان علیه‌السلام سیمرغ را

فرمود تا آن دختر را با آن پوست به مجلس او حاضر کرد و آن سر آشکارا شد و سیمرغ از آن خجالت از مردم غایب گشت.<sup>۳۰</sup>

در سنت عربی، عنقا نماد آخرین مرتبه رشد روحانی است که ماورای دسترس بشر می‌باشد و به همین دلیل است که عنقای مغرب نامیده می‌شود که بیان تنهایی و دست‌نیافتنی بودن آن است.

در ادبیات اسلامی عنقا یک معادل عربی برای سیمرغ است. ابن مقفع مترجم عربی کلیله و دمنه از پهلوی به عربی در شمار نخستین کسانی است که کلمه عنقا را به جای سیمرغ در متن ترجمه شده عربی می‌گذارد. در عجایب المخلوقات که یکی از قدیمی‌ترین متون فارسی به جا مانده است نیز عنقا و سیمرغ یکی گرفته شده‌اند.<sup>۳۱</sup> نکته قابل توجه در اینجا این است که محمد غزالی در رساله الطیر خود کلمه عنقا را بکار برده است و احمد غزالی در رساله الطیر خود که به فارسی است و پاره‌ای به اشتباه آن را ترجمه فارسی رساله الطیر محمد غزالی می‌دانند به جای عنقا از سیمرغ استفاده کرده است.

سیمرغ مقدس‌ترین پرنده در فرهنگ ایرانی اسلامی است. کلمه سیمرغ به لحاظ زبان‌شناسی فارسی و گرفته از لهجه شمال غربی فارسی میانه است. سیمرغ همان سینمرو می‌باشد که در لهجه جنوب غربی آمده است. اولین بخش این کلمه ترکیبی، سین، به کلمه ایرانی باستان باز می‌گردد که به پرنده بزرگ اطلاق می‌شده است. گاهی شاهین و بعضی اوقات عقاب در تعریف مورد نظر می‌گنجدند. سنه در اوستا به معنای یکی از دو پرنده بالا آمده است و سین، سنه و

۳۰. سنوفی، نزهة القلوب، صص. ۱۱۳، ۱۱۴.

۳۱. رک. عجایب المخلوقات، ص. ۲۵۳.

شاهین در واقع یکی هستند. مرو یا مرغ نیز به معنای پرنده است.<sup>۳۲</sup> در زبان اوستایی سته یک پرنده اساطیری غیر ترکیبی است که دارای خصایص مشترک فراوانی با عقاب می‌باشد. در دوره ساسانیان خصوصیات ترکیبی آن رشد کرد و خصوصیات نمادین پرندگان و دیگر حیوانات را یافت. با مشاهده هنر دوران ساسانیان مثالهای فراوانی از این پرنده یافت می‌شود. بعد از انتشار اسلام این مقدس‌ترین پرنده در فرهنگ ایرانی دوباره پدیدار گشت تا برای فرهنگ نقش یک توت‌م ملی و مذهبی را بازی کند. اهمیت آن به عنوان نماد در دو رابطه اساسی مشخص می‌شود.

۱. این پرنده در شاهنامه به عنوان ناجی و پاسدار مرزهای ایران پدیدار می‌گردد. این در خدای نامه پهلوی که در شاهنامه انعکاس یافته است نشان داده می‌شود. در ادبیات حماسی و اساطیری ایران سیمرغ پرنده‌ای است که بر بلند قله البرز آشیان دارد و جوجه‌های خود را تغذیه می‌کند و بسیار اتفاق می‌افتد که شکار او کودکان و نوزدان باشند. همزمان پهلوان بزرگ ایرانی سام پس از سالیان دراز انتظار و دعا صاحب فرزند پسری می‌شود که دارای روی و موی سفیدی است.

به چهره چنان بود تلبنده شید و لیکن همه موی بودش سپید

روی و موی سفید در آن روز عیبی بزرگ محسوب می‌شده و هر عیبی جسمانی نشانی اهریمنی بوده است. سام شرمگین از معیوبی فرزند فریاد برمی‌آورد:

چو آیند و پرسند گردنکشان چه گویم از این بچه بدنشان

32. Cf. Schmidt, "The Senmurw," *Persica*, no. IX, 1980, p. 2.

پس به خیال خود برای از میان بردن نشان پلیدی کودک دستور می دهد که او را به کوه اندازند تا طعمه حیوانات وحشی شود. سیمرغ در جستجوی طعمه فرزند سام را می یابد:

سوی بچگان برد تا بشکوند      بدان ناله زار او ننگرند

اما سیمرغ و فرزندان او با مشاهده کودک بر او رحم می آورند و از سر خوردن او می گذرند. و پسر سام با فرزندان سیمرغ در البرز کوه بزرگ می شود تا شبی به خواب سام می آید که او فرزندی دارد که در کوه البرز زندگی می کند و جوان برومندی شده است. سام به جستجوی فرزند می آید و هنگام خداحافظی سیمرغ یکی از پرهای خود را به نوجوان برومند می سپارد و می گوید:

بر آتش برافکن یکی پر من      ببینی هم اندر زمان فر من

نکته قابل توجه در اینجا این است که پسر سام تا زمانی که در کوه در نزد سیمرغ پروریده می شود نامی ندارد و در شاهنامه نخستین بار وقتی به نام زال اشاره می شود که سام فرزند را می آراید و به حضور منوچهر پادشاه برای معرفی می آورد. در واقع این زمانی است که پهلوان نو جانشین پهلوان کهنه می شود. و وقتی او زال زر نامیده می شود که لباس پهلوانی می پوشد:

جو بر پهلوان آفرین خواندند      ابر زال زر گوهر افشانند.

سیمرغ بار دوم در شاهنامه در رابطه با تولد رستم پسر زال پدیدار می شود و آن وقتی است که رودابه مادر رستم از تولد فرزند به طریق طبیعی عاجز است و پر سیمرغ به یاری مادر می آید:

بباین رودابه شد زال زر      پر از آب رخسار و خسته جگر

همان پر سیمرغش آمد به یاد      بخندید و سیندخت را مژده داد

یکی مجمر آورد و آتش فروخت      وز آن پر سیمرغ لختی بسوخت<sup>۳۳</sup>  
 سیمرغ در دم پدیدار می شود و به زال می آموزد که چگونه همسرش را با  
 شراب مست کند و سپس با تیغه شمشیر تهیگاه زن را بشکافد و فرزند را  
 بیرون آورد، زال از موبدی چربدست و ماهر مدد می گیرد و تولد رستم به  
 یاری سیمرغ انجام پذیر می گردد. پس پر سیمرغ را به زخم می بندند و  
 زخم درمان می شود. بار سوم سیمرغ در رابطه با جنگ اسفندیار و رستم  
 ظاهر می شود و آن وقتی است که رستم در جنگ با اسفندیار مانده و  
 زخمی شده است و زال به کمک پسرش می آید و می گوید:

یکی چاره دادم من این را گزین      که سیمرغ را یار خواتم برین<sup>۳۴</sup>  
 پس دستور می دهند که مجمری روشن کنند و قدری از آن پر را در آن  
 آتش بسوزانند، سیمرغ در هوا پدیدار می شود و با بیرون کشیدن تیر و  
 مالیدن پر بر زخمهای رستم سبب سلامت او فراهم می گردد و سپس به  
 شفای زخمهای رخس می پردازد. اما سیمرغ که جفت خودش را در جنگ  
 با اسفندیار از دست داده رستم را از جنگ با او پرهیز می دهد و می گوید:

که هرکس که لو خون اسفندیار      بریزد ورا بشکورد روزگار  
 همان نیز تا زنده باشد ز رنج      رهایی نیابد نماتش گنج<sup>۳۵</sup>  
 سیمرغ وقتی می بیند پند او در رستم اثری ندارد او را به سوی دریای  
 واروکش و درخت گز راهنمایی می کند:

گزی دید بر خاک سر بر هوا      نشست از برش مرغ فرمائروا  
 بدو گفت شاخی گزین رستتر      سرش برترین و تنش کاستتر

۳۳. فردوسی، شاهنامه چاپ مکو، ج. ۱، صص. ۲۳۷، ۲۳۸.

۳۴. فردوسی، شاهنامه چاپ مکو، ج. ۶، ص. ۲۹۴.

۳۵. فردوسی، شاهنامه چاپ مکو، ج. ۶، ص. ۲۹۷.

بر آتش مرین چوب را راست کن      نگه کن یکی نفز پیکان کن  
بنه پرو پیکان بروبر نشان      نمودم ترا از گزندش نشان<sup>۳۶</sup>

و در همانجاست که سیمرغ به رستم می آموزد که تا می تواند با اسفندیار از در دوستی و شیرین سخنی درآید مگر اینکه او را از کارش پشیمان کند اما اگر او به هیچ صراطی مستقیم نشد تیر را در چله کمان بگذارد و چشم او را نشان بگیرد.

۲. سیمرغ در ادبیات اسلامی عرفانی تجلی و مظهر خداوند است. احمد غزالی در رساله الطیر نخستین صوفی بود که نام فارسی سیمرغ را برای خداوند برگزید. احمد غزالی در سوانح عشق ابدی را به مرغ ابدی تشبیه کرده است.<sup>۳۷</sup> سهروردی در صفیر سیمرغ، ملهم از احمد غزالی و کتاب بندهشن، سیمرغ را به همان شیوه تجلی خداوند می گیرد.<sup>۳۸</sup> عطار تحت تاثیر صوفیان بنام پیش از خود مانند غزالی و سهروردی، در منطق الطیر تصویر صوفیانه جدیدی از سیمرغ خلق کرد که تا امروز بی بدیل بوده است و کتابش به جای آنکه به سبک پیشینیان او رساله الطیر نامیده شود منطق الطیر نامیده شد.

در اینجا لازم به تذکر است که منطق الطیر البته عبارتی قرآنی است و عطار عبارت مورد نظر را از قرآن و به احتمال زیاد تحت تاثیر رساله الطیر احمد غزالی انتخاب کرده است چرا که این رساله خود به آیه هفدهم سوره النمل اشاره دارند که درش اشاره به منطق الطیر شده است. هر که را حوصله فهم این سخنها و نکته ها نباشد، گو عهد تازه کن و به طور مرغان آی و بر آشیان مرغان مقام کن و آسایش روحیان طلب کن تا

۳۶. فردوسی، شاهنامه چاپ مسکو، ج. ۶، ص. ۲۹۸.

۳۷. رک. غزالی، سوانح، تصحیح ریتز، ص. ۱۳.

38. Cf. Spica and Khatak, *Three Treatises on Mysticism, (the Persian Part)*, p. 13.

سلیمان صفت گردی. زیان مرغان بیاموزی که «علمنا منطلق الطیر» که زیان مرغان مرغان دانند.»<sup>۳۹</sup>

### تائیر قرآن بر رساله الطیر

کلمه طیر جزء دوم عبارت رساله الطیر را تشکیل می‌دهد و این کلمه در قرآن دارای جایگاه خاصی است و آن نوزده بار در طی چهارده سوره و هفده آیه آمده است. به صورت الطیر (بقره: ۲۶۰؛ آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰؛ یوسف: ۳۶، ۴۱؛ نحل: ۷۹؛ انبیاء: ۷۹؛ حج: ۳۱؛ نور: ۴۱؛ م: ۱۶، ۱۷، ۲۰؛ سبا: ۱۰؛ ص: ۱۹؛ واقعه: ۲۱؛ ملک: ۱۹)، طیر (آل عمران: ۴۹، مائده: ۱۱۰؛ فیل: ۳).

در داستان ابراهیم طیر نماد رستاخیز و جاودانگی است. او به منظور اطمینان یافتن قلبی از خداوند می‌خواهد به او نشان بدهد که چگونه خداوند مردگان را در روز رستاخیز زنده می‌کند. خداوند به او می‌گوید که چهار پرنده را بگیرد پاره پاره کند و هر کدام را بر نوک کوهی قرار دهد. پس از آنها بخواهد که به سوی او بیایند (بقره: ۲۶۰) در این داستان خداوند می‌خواهد به ابراهیم نشان دهد که همان طور که او پرندگان مرده را می‌خواند و زنده بسویش می‌آیند، خداوند نیز مردگان را چنین زنده می‌گرداند. و در اینجا به جای هر جانوری پرنده نماد رستاخیز گرفته می‌شود زیرا پرنده نماد روح است.

در داستان یوسف، پرندگان در رویای یکی از یاران زندانی یوسف ظاهر می‌شوند. مرد خوان‌سالار که به اتهام خیانت به ولینعمت خود در زندان افتاده برای یوسف نقل می‌کند که خواب دیده بر سرش طبقی از

نان می برد و مرغان هوا از آن می خورند. (یوسف: ۳۶) یوسف در تعبیر رویای او می گوید که او بر دار آویخته خواهد شد و مرغان هوا از گوشت او تغذیه خواهند کرد. (یوسف: ۳۹) در این داستان مرغ نماد مرگ تن و پایان زندگی جسمانی است. به عبارت دیگر نماد روح و دوام زندگی پس از مرگ است. چرا که تن مادی یا نان که نماد آن است، خوراک مرغ می شود اما مرغ باقی می ماند. در جای دیگر قرآن می آید، که بهشتیان از گوشت پرندگان تغذیه می کنند. (واقع: ۲۱) یک معنای آن می تواند کنایه از لذیذی گوشت پرندگان باشد که در عربستان آن روز لذیذترین خوراک محسوب می شده است و دیگر آنکه بهشتیان جاودانان هستند و خوراک هیچ پرنده ای نمی شوند. بلکه خود پرندگان را به مصرف می رسانند.

در داستان داود، پرندگان همسرا و همپای او در ستایش خداوند می باشند. (انبیاء: ۷۹؛ احزاب: ۱۰؛ ۱۹) در رابطه با ستایش خداوند، آواز پرندگان و تسبیح یا شناوری در فضا، می بایست خاطر نشان کرد، که قرآن مکرر به مفاهیم مورد نظر اشاره دارد. (نحل: ۷۹؛ نور: ۴۱؛ ملک: ۱۹)

در رابطه با سلیمان می آید که او پیامبری است که فراوان از همصحبتی پرندگان برخوردار است. و منطلق الطیر را از پدرش به ارث برده است. (نمل: ۱۶) سلیمان پیامبری است که جن و انسان و پرندگان سپاهیان را تشکیل می دهند (نمل: ۱۷). پرنده سلیمان هدهد نیز نه تنها در قرآن به عنوان جلودار سپاه سلیمان و رسول سلیمان به ملک سبا جایگاه خاصی دارد (نمل: ۲۸) که در داستانهای صوفیانه نماد فرستاده و رسول خداوند و آورنده وحی نیز تلقی گردیده است.

در داستان ابابیل در قرآن پرندگان سپاهیان خداوند می باشند، که به

سوی دشمنان خداوند که می‌خواهند خانه او را خراب کنند، سنگهای کوچکی می‌اندازند. بر اثر اصابت آن سنگها، لشکریان فیل سوار مثل برگ درخت خرد و درهم شکسته می‌شوند. (فیل: ۱-۵) این واقعه گویا در تاریخ عرب جاهلیت از مقام والایی برخوردار بوده است، چرا که سالی به نام عام الفیل یا سال فیل در تاریخ عرب جاهلیت بوده، که اشاره به حمله دشمنان فیل سوار به کعبه و شهر مکه داشته است. اما نکته جالب توجه آن است، که دشمنان فیل سوار حبشی به فرماندهی ابرهه خود را بر دین حق مسیحی می‌پنداشتند، اعراب را بت پرست تلقی می‌کردند، و می‌خواستند بت‌خانه آنها را نابود سازند. اما از آن جا که بنیادکننده آن خانه حضرت ابراهیم بوده و خانه به نام خداوند بنا شده بوده است، با استناد به قرآن، خداوند در صدد دفاع از خانه خود برآمده، خانه را به دست فرستادگان خود که پرنندگان کوچکی بود حفظ می‌کند. در مروج الذهب از زیان عبدالمطلب می‌آید: «پروردگارا بنده از خانه خویش دفاع می‌کند تو نیز از خانه خود دفاع کن که صلیب آنها و نیرویشان به نیروی تو غالب نشود.»<sup>۴۰</sup> و در رابطه با پرنندگان ابابیل می‌گوید که به درستی زنبور بودند و خداوند آنها را فرستاد که سنگهایی از سجیل یعنی گل آمیخته به سنگ از دریا بیاورند و به مسیحیان حبشی بزنند.<sup>۴۱</sup>

در داستان مسیح پرنده نماد روح القدس است آنگاه که عیسی مسیح می‌گوید: «... انی اخلق لکم من الطین کهیئه الطیر فانفخ فیہ فیکون طیرا باذن الله...» (آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰) بنابراین پرنده در قرآن نماد فرشته، روح و موجودات آسمانی است که آورنده پیام غیب است و در همین بیان جاودانگی نیز می‌باشد. آواز پرنندگان تسبیح خداوند و سخنان

۴۰. مسعودی، مروج الذهب، ج. ۱، ص. ۴۸۷.

۴۱. رک. مسعودی، مروج الذهب، ج. ۱، ص. ۴۸۷.

حکیمانه‌ای است که به گوش خردمندان می‌رسد و به آن دانش و پیامهای خردمندانه می‌رساند.

تحت تاثیر تصویری که قرآن از آواز پرندگان و زبان پرندگان ارائه می‌دهد، در تفاسیر قرآن و داستانهای نمادین صوفیانه زبان پرندگان به معنای زبان نمادین روح گرفته شده است، و علاوه بر آن باور عموم به راستی بر آن بوده است که پرندگان به دلیل دو بالشان، و نزدیکی به آسمان از مطالبی خبر دارند که انسانها نمی‌توانند خبر داشته باشند. به طور مثال در داستان سلیمان و فهم زبان پرندگان (منطق الطیر) در تفسیر روح الجنان می‌آید: مقاتل گفت در این آیه که روزی مرغی به سلیمان بگذشت صغیری می‌زد سلیمان اصحاب خود را گفت دانید که این مرغک چه گفت: گفتند نه یا رسول‌الله، گفت می‌گوید السلام علیک ایها الملک المسلط علی بنی اسرائیل خدای تعالی ترا کرامت کرد و ظفر داد بر دشمن.<sup>۴۲</sup> پس اشاره به آن می‌شود که مرغ می‌گوید که می‌رود بچه‌هایش را غذا می‌دهد و باز می‌گردد و طولی نمی‌کشد که مرغ باز می‌گردد و خدمت سلیمان را می‌کند. در ادامه می‌آید، که بلبل پیام خردمندانه‌ای درباره بی‌دوامی جهان به سلیمان می‌گوید و به دنبال آن نام سایر پرندگان می‌آید که همگی پیامهایی از همین دست دارند. تفسیر کشف الاسرار نیز اشاره به مطالبی مشابه آن دارد.

نهایت آنکه درک زبان پرندگان یا منطق الطیر ارتباط مستقیم با خرد و قضاوت درست و روشن‌بینی دارد چرا که سلیمان و داود هر دو پادشاهان و پیامبرانی بودند که بین مردم با توانایی قضاوت می‌کردند و سلیمان به طور اخص به دلیل گفتار خردمندانه و کلام پر حکمتش تا امروز زیانزد است.

## رسالات الطیر قرآنی

در فصل پیش اشاره به آن رفت که رساله خبر نامه یا پیامی است، که بواسطه عاملی بدست کسی که می‌باید خبردار شود می‌رسد. پرنده نه تنها در اساطیر و ادبیات مذهبی، که حتی در قرآن تداوی رستاخیز، جاودانگی، فرستادگان خداوند یا فرستاده سلیمان می‌باشد، که نامه او را به آفتاب‌پرستان می‌برد و همان سبب ایمان آوردن آن مردم می‌شود. از طرفی می‌دانیم که در عالم واقع از کبوتران به دلیل توانایی آنها در پیدا کردن راه آشیانه‌شان از قدیم برای فرستادن نامه و پیام استفاده می‌کرده‌اند. همچنین در رابطه با خاصیت نامه‌بری و پیام‌رسانی پرنده یا کبوتر بوده که در معابد از پرندگان برای تفأل استفاده می‌کرده‌اند، تا امروز نیز در شهرها و بسیاری از روستاها چنین می‌کنند. در رابطه با همین موضوع است، که در عربی برای فال زدن و فال بد زدن از کلمه طیر استفاده می‌شود و طایر به معنی فال بدی است که از گردن آویخته می‌شود یعنی برای فرد اتفاق می‌افتد و سرنوشت اوست و این کلمه نیز با کلمه پرنده (طایر) یکی است. در این رابطه در قرآن می‌آید: «قالوا طیرنا بک و بمن معک قال طائرکم عندالله بل انتم قوم تفتنون» (نمل: ۴۷)

از کنار هم گذاشتن مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که رساله الطیر کنایه از پیامی است که از جانب خداوند به مرغ روح می‌رسد و زندگی فرد تحت تاثیر آن پیام قرار می‌گیرد. به عبارت صریحتر مطلبی که در نامه نوشته است، ماموریت و رسالت فرد در زندگی او می‌شود. کسی که بتواند محتوای رساله را بخواند و مطابق آن عمل کند و آن گونه که باید مطالب آن را تحقق ببخشد و به گوش دیگران برساند، رسالت خود را در زندگی انجام داده است. اما آنکه در خواب غفلت فرو رود و توان درک

رساله خود را نداشته باشد، چه بسا در بی خبری و نارضایتی از دست برود.

در این رابطه می توان باور داشت که چه بسا ابن سینا نخستین کسی است که رساله ای تحت عنوان رساله الطیر در هری نوشته و در آن شرح رسالت روحانی خود و رسیدن به مرتبه صاحب خبر شدن را داده است.

از آنجا که ابن سینا معمولاً در نوشتن همه آثار خود با دقت به مطالعه همه آثار گذشتگان پرداخته و نتایج فکری خود را به صورت نویسی که کاملاً مشخصات ابن سینایی دارد ارائه داده است، نمی توان متکرر شد که در نوشتن رساله الطیر نیز آثار بسیاری از گذشتگان محل توجه بوده است. البته منظور این نیست که ابن سینا به هنگام نوشتن رساله الطیر به آن آثار مراجعه کرده بلکه منظور آن است که او آثار بسیاری را مطالعه کرده و آنها اثر خود را در ذهن ابن سینا گذاشته بوده اند. از این رو در هرچه او نوشته مانند همه آثار برجسته علمی و فرهنگی دنیا می توان رد پای بسیاری از آثار ارزشمند متقدمان را جست. در این رابطه است که می توان گفت ابن سینا برای رساله الطیر خود چه بسا الگوی قدیمی تری در قرآن یافته است. اگرچه مقام قرآن بسیار بالاتر از آن است که با رساله الطیر ابن سینا مقایسه شود اما می توان رساله الطیر را به لحاظ پاره ای مفاهیم و سبک نگارش با بعضی از سورات قرآن مقایسه کرد و نتیجه گرفت با تعریفی که در بالا از رساله الطیر به طور اعم ارائه شد چه بسا بتوان قرآن را نیز به معنایی یک رساله الطیر یا نامه روح قلمداد کرد که داننده زبان روح یا منطق الطیر با فراست و توانایی بیشتری قادر به درک مفاهیم آن است. در تاکید این معنا که قرآن می تواند یک رساله الطیر و الگوی بسیار قدیمی رساله الطیر نویسی ابن سینا باشد می توان خاطر نشان کرد، که هر کتاب

آسمانی یک رساله است، که از خداوند به رسول او رسیده است. دیگر آنکه هر رسولی یک طیر یا مرغ روحانی است. به این معنا که به مقام روح رسیده و زبان روح را که همان منطلق الطیر یعنی زبان خرد و شعور و کشف و شهود است، درک کرده است.

با اندکی مطالعه در زندگی پیامبران اولی العزم می توان به این نکته رسید که طیر یا پرنده بودن در زندگی عموم پیامبران صاحب کتاب تکرار می شود. آدم البته صاحب کتاب نیست اما نامش در میان پیامبران اولی العزم آمده، او نخستین حرکت را از آسمان به زمین انجام می دهد، مرغی است که دو بالش کنده می شود.

نوح پیر هزاره است که از جهانی به جهانی دیگر بر روی آب حرکت می کند اما پرنده را به عنوان رسول خود در اختیار دارد. پیامبران او سه پرنده هستند که می روند تا برای او خبر بیاورند. کلاغ که سومی است می رود و باز نمی گردد و نوح درمی یابد که آب فرو نشسته است. موسی در پایان عمرش به نوک کوه می رود و در میان ابری ناپدید می گردد. عیسی مسیح به استناد قرآن به آسمان می رود و آخرین پیامبران حضرت رسول است که در آسمانها به پرواز می آید و خود پرنده ای می شود و در واقع این سفر او و شرحی که بعد از سفر از سفر شبانه خود می دهد، بزرگترین الهام بخش ابن سینا در رساله الطیر خود بوده است.

این باور که پیامبران با پیوستن به مقام روح به مقام نمادین پرنده گی رسیده اند من را به این نقطه هدایت کرده است که همه کتابهای آسمانی را به طور اهم و قرآن را به طور اخص نمونه کهن الگویی رساله الطیرنگاری بدانم. علاوه بر آن باورم بر آن است که در بطن قرآن رسالات الطیر دیگری وجود دارد که هر کدام در جای خود می توانند الگوی همه رسالات الطیری باشند که تا امروز نوشته شده است.

در بیان مطلب بالا می‌بایست گفت که در قرآن به طور مثال سوره‌های اسراء و نجم که به وضوح اشاره به معراج دارند به اضافه سایر آیاتی که در سورات دیگر آمده در مجموع رساله الطیر محمدی را می‌سازند. کسی که این آیات را کنار هم بگذارد می‌تواند دریابد که چگونه رسول خداوند نامه خود را خوانده و چگونه آن را به دیگران انتقال داده است. به همین ترتیب می‌توان پی به رساله الطیر داودی و سلیمانی با خواندن سوره نمل و فراهم آوردن آیاتی در آن رابطه برد. چنین مطلبی شامل رساله الطیر عیسی مسیح نیز می‌شود، داستان او بیش از هر جای دیگر در سوره آل عمران و مریم آمده است.

در رابطه با سوره اسراء و رساله الطیر محمد (ص) می‌توان خاطر نشان کرد که در این سوره بخصوص خداوند به طور اخص به بیان عهدی با بنده اش محمد (ص) می‌پردازد. و همزمان که با او عهد می‌بندد عهد خود را نیز با بندگان تازه می‌کند. یعنی همزمان هم نامه‌ای به رسولش می‌فرستد و او را طرف خطاب قرار می‌دهد و هم همه بندگان را مورد خطاب قرار می‌دهد.

### رساله الطیر محمدی

در سوره اسراء خداوند مستقیماً گاه با رسول (ص) و گاه با امت صحبت می‌کند و لحن آیات امری و مستقیم است که جنبه وصیت دارد. به عبارت روشن سوره اسراء سوره‌ای است که خداوند درش وصیت می‌کند که برای پیوستن به مقام انسان کامل فرد چه راهی را می‌باید برگزینند تا به مقام روح و مقام نبوت بیوندند.

«سبحان الذی اسرى بعبده لیلأ من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لئریه من ایتانا انه هو السميع البصیر» (الاسراء):

۱) علاوه بر احادیث نبوی، با استناد به این آیه است که می‌توان نتیجه گرفت حضرت محمد (ص) در یک شب از قبله‌ای به قبله دیگر پرواز کرده است. با خواندن سایر آیات سوره اسراء است که می‌توان دریافت در این سفر آسمان پرنده معراج صاحب پیام و نامه نیز گردیده است.

در رابطه با محتوای رساله الطیر ابن سینا و تاثیری که قرآن بر آن گذاشته است می‌توان پرسید که آیا صرف کلمه اسراء که به معنای سفر شبانه است الهام‌بخش ابن سینا بوده یا محتوای سوره نیز در ابن سینا موثر بوده است. با مطالعه آیاتی که پس از نخستین آیه می‌آید و مقایسه محتوایی آیات با رساله الطیر ابن سینا می‌توان چنین برداشت کرد که ابن سینا کل سوره را عمیقاً مطالعه کرده و در نوشتن رساله الطیر خود اگر تماماً تحت تاثیر آن سوره نبوده از تاثیر آن نیز برکنار نبوده است.

پیش از آنکه به اثبات این فرضیه پردازم لازم است که ثابت شود سوره اسراء یک نمونه که الگویی برای رساله الطیر ابن سینا است.

در بالا توضیح داده شد که موضوع رساله الطیر درک عالم روح و دریافتن مقام نبوت و صاحب خیر شدن است. روح با نماد پرنده نشان داده می‌شود و خبر در قالب کتاب و رساله. در سوره اسراء پس از نخستین آیه که اشاره به مرغ شدن و پرواز کردن حضرت رسول دارد اشاره مستقیم به دادن کتاب به موسی از جانب خداوند دارد تا به وسیله آن قوم خود را هدایت کند. (سوره الاسراء: ۲) آیات بعد تا آیه نهم شرح نیوستن خلق یا بنی اسرائیل به دعوت حق است در آیه نهم همان سوره اشاره به قرآن است که مردم را هدایت می‌کند. یعنی قرآن و تورات یک نقش را در زمانهای مختلف بازی کرده‌اند یکی رساله موسی بوده یکی رساله محمد که به وسیله آن قوم خود را دعوت و هدایت کنند.

در اثبات آنکه یک بعد از رساله الطیر درک مقام روح و خواندن نامه‌ای

است که مأموریت فرد در زندگی او می شود کسی که بتواند محتوای رساله را بخواند و مطابق آن عمل کند و آن گونه که باید مطالب آن را تحقق ببخشد و به گوش دیگران برساند، رسالت خود را در زندگی انجام داده است. در آیات ۱۳ و ۱۴ همان سوره اشاره می شود که هر انسان صاحب کتابی است که در روز قیامت آن کتاب به شکل منشور و کاملاً گشاده از گردنش آویخته می شود. پس خطاب می شود به انسان که نامه اش را یا کتابش را امروز بخواند تا بتواند به حساب اعمالش برسد. در اینجا وقتی قید می شود که کتابت را بخوان روشن نیست که روی سخن آیه همه مردم هست یا حضرت رسول، در اینجا هر کدام باشد فرقی نمی کند چون به نظر می رسد که طرف خطاب نوع انسان است که در روز ازل از جانب خداوند نامه ای دریافت کرده و آن بر صفحه وجودش نگاشته شده است و این نامه در واقع همان است که فلاسفه مسلمان از جمله ابن سینا آن را عقل هیولانی می دانند و همه دانش ها به قوه در آن ثبت شده و این وظیفه انسان است که با تربیت و به خدمت گرفتن نفس نباتی و حیوانی و تربیت نفس انسانی راه خواندن نامه را که پیوستن به نفس ناطقه است بیاموزد و از طریق این آموختن که در واقع آموختن منطق الطیر یا زبان روح است راه جاودانگی را بییابد اما ظاهراً عده کمی موفق به خواندن نامه می شوند و به جای کشف حقایق تنها ظلمت و سیاهی را بر صفحات کتاب نقش می کنند از این رو سفارش می شود که همین امروز تا وقت برای فراگیری و جبران وجود دارد نامه خوانده شود.

نکته قابل توجه در این قسمت از سوره اسراء این است که راه روحانی یک انسان با خواندن کتابی که بر گردنش است آغاز می شود. در اسلام پیامبری حضرت محمد نیز با خواندن همین کتاب شروع می شود زیرا در اول سوره هلق که نخستین سوره از سورات منزله قرآن است می آید:

«اقراء باسم ربك الذی خلق (۱) خلق الانسان من علق (۲) اقراء و ربك  
الاکرم (۳) الذی علم بالقلم (۴)»<sup>۱</sup>

پس می‌توان از کنار هم گذاشتن این مطالب چنین نتیجه گرفت که خواندن نامه عبارت است از کشف تواناییهای که خداوند به انسان سپرده است. و اینجاست که صوفیان به حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه تکیه می‌کنند و اینکه خودشناسی به خداشناسی می‌انجامد. به میزانی که فرد به زبان روح آشنا می‌شود بیشتر می‌تواند نامه خود را بخواند. گواه این مطلب محتوای آیه سیزدهم سوره اسراء است وقتی که ذکر می‌شود نامه در روز آخرت به صورت منشور و سرگشاده است یعنی برای همه قابل فهم و خواندنی است. روز آخرت روزی که انسان فاقد مادیت خود می‌شود به عبارت دیگر روز اقامه روحانیت است، در نتیجه زبان نیز روحانی خواهد بود. یعنی آنچه امروز برای نفس بهیمی ناشناخته و مرموز و نفهمیدنی جلوه می‌کند آن روز برای روح قابل خواندن است.

نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت آن است که آن نامه به زبان روح یا زبان مرغ نوشته شده است و کسی که مرغ شود پیش از آنکه بمیرد و به عالم رستاخیز پیوندد می‌تواند آن نامه را بخواند، آن را دریابد و به میزانی که دریافته کتابش را از قوه به فعل درآورد تا جایی که صاحب یک «رسالة الطیر» بشود و آن رسیدن به مقامی است که درجه حکمت یا نبوت است.

نبی پس از سفر روحانی یا پس از مرغ شدن صاحب خبر و پس از آن صاحب رسالت می‌شود و به او به نسبت خبری که دریافت کرده کتابی سپرده می‌شود که در واقع صورت به فعل درآمده کتابی است که روز ازل

---

۱. اقراء سه بار در قرآن آمده دوبار در سوره علق و یک بار در سوره اسراء و هر سه اشاره به خواندن نامه دارد.

به او سپرده شده است یعنی «کتاب» هر رسول سهمی از دانش است که نبی از لوح محفوظ یا ام الكتاب خداوندی دریافت کرده است می باید به خلق ابلاغ کند و آنان را به حق بخواند. برای پیمودن این مراتب باید نخست مرتبه روح را که فراتر از مرتبه گیاهی و حیوانی است درک کرده و سپس به واسطه فیض قدسی صاحب خبر شود و پس آن خبر را بر خلق بخواند و پس از آن برای تدوین قانون، آن را برای ایشان بنویسد.

در سوره اسراء لحن وصیت آمیز تقریباً همه سوره را تحت الشعاع قرار می دهد به گونه ای که برخلاف سایر سورات قرآن که به کرات نام از پیامبران دیگر درشان برده می شود و قصه زندگیشان در رابطه با شان نزول سوره مورد نظر مطرح می شود، اشارات بسیار معدودی به داستان زندگی پیامبران دیگر می شود. یعنی در مجموع ۱۱۱ آیه تنها در دو آیه به نام نوح اشاره می شود که اشاره به هلاک قوم کافر او دارد و اینکه سکنه کشتی از پس آنان جای ایشان را در زمین می گیرند (اسراء: ۳، ۱۷) و دو آیه به نام موسی اشاره دارد و اینکه او دارنده کتابست و خداوند قوم او را پس از هلاک قوم فرعون در زمین قدرت داد (اسراء: ۲، ۱۰۱) و در آیه ۵۵ از دارد که به او زیور داده شده یاد می شود و آیه ۶۱ اشاره به این دارد که ملائک آدم را سجده کردند و شیطان از سر فرور ابا ورزید. از این شش آیه که بگذریم در واقع عموم آیات یا طرف خطابشان محمد (ص) است یا مردم. منظور این است که در سوره اسراء لحنی که برای ابلاغ پیام استفاده شده مستقیم و امری است و جنبه وصیت دارد و درش تمثیل و شرح حال و مثال بسیار نادر به چشم می خورد. در این سوره بیست و یک بار به محمد (ص) دستور داده می شود که «بگو» یعنی پیام را به امت برسان. برای مثال می آید که «قل لعبادی یقولوا التی هی احسن ان الشیطان ینزغ بینهم ان الشیطان کان للانسان هدوا مینا» (آیه ۵۳) و در آیه ۸۱

می آید «قل جاء الحق الباطل ان الباطل كان زهوقا» و یا «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي» (اسراء: ۸۵) و در پایان سوره می آید «قل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل و كبره تكبيرا» (اسراء: ۱۱۱). به غیر از آیاتی که درش مستقیماً به محمد (ص) امر می شود که «بگو»، آیاتی هستند که درش مستقیماً دستور خداوند دیده می شود مثلاً می آید: «اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا» (اسراء: ۱۴) و بقیه آیات امر به توجه به آخرت می کند، به توحید و یگانه پرستی دستور می دهد، نیکویی کردن به پدر و مادر، دادن حق خویشان، دستور به میانه روی داده می شود، امر به نکشتن فرزندان به دلیل تنگی روزی می شود، دستور به زنا نکردن، نکشتن، نخوردن مال یتیم، وفای به عهد، تمام دادن پیمان، پیروی نکردن با چشم گوش و بسته، نخرامیدن به ضرور، توجه به باطن امثالی که در قرآن آمده، به پا داشتن نماز و خواندن قرآن و نماز شب داده می شود، و در واقع در همین سوره است که حتی به چگونگی آواز در نماز اشاره می شود. در واقع این سوره همانند عهدی است که خداوند با رسول و امت او می بندد. به همین دلیل در سوره دستورهای مستقیم داده شده و همه دستورهایی است که قانون زندگی یک مسلمان محسوب می شود هم به لحاظ ظاهری و هم به لحاظ باطنی.

در سوره اسراء چندین بار به نزول قرآن اشاره می شود، اینکه قرآن شفا و رحمتی برای مومنان است، و اینکه به حق فرستاده شده، به حق نازل شده، و فرستاده نشده مگر اینکه نویددهنده و ترساننده باشد. و اینکه: «و قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث و نزلناه تنزیلا» (اسراء: ۱۰۶).

وقتی وصایای خداوند در قالب عهدی که با مردم می بندد پایان

می‌گیرد بلافاصله ذکر می‌شود که این سخنان حکمت است: «ذلک مما اوحی الیک ربک من الحکمہ و لاتجعل مع اللہ الآخر فتلقى فی جهنم ملوما مدحورا» (اسراء، ۳۹).

تفاوتی که سوره اسراء در سبک نگارش با رسالة الطیر دارد در این است که در سوره اسراء محمد (ص) که مرغ معراج است در اولین آیه می‌پرد و در آخرین آیه به مقامش که مقام حمد است اشاره می‌شود. یعنی سوره با تسبیح خداوندی که بنده‌اش را از مسجدالحرام به مسجدالاقصی می‌برد شروع می‌شود و با کلمه حمد که مقام محمد است پایان می‌گیرد. ضمن آنکه عهده‌ی که خداوند با بنده‌اش در جهان دارد درش موکد می‌گردد: اینکه او یگانه است و پادشاه مطلق جهان است. در میان این دو قاب همه عهد خداوند با انسان گنجانیده می‌شود. که از نظر زیبایی سبک بی‌بدیل است. در رسالة الطیر که البته رسالة الطیر ابن سینایی است نخست وصیت گنجانده می‌شود و سپس داستان مرغ می‌آید و در آخر از قرآن مدد می‌گیرد که حرفش را کامل کند و آن آخرین آیه سوره شعراء است.

پس از سوره الاسراء سوره نجم که اشاره به طیر شدن رسول (ص) دارد می‌تواند از منابع الهام ابن سینا در نوشتن رسالة الطیر بوده باشد. در این سوره قسم به گاه فرود ستاره خورده می‌شود. مفسرین قرآن مانند میبیدی در تفسیر کشف الاسرار باور بر آن دارند که منظور از ستاره محمد (ص) است. او می‌گوید که سوره اسراء اشاره به پرواز دارد و سوره نجم به بازگشت و فرود رسول (ص) اشاره می‌کند<sup>۲</sup> حافظ نیز با الهام از این تفسیر عرفانی است که محمد (ص) را ستاره گرفته است و می‌گوید:

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد

دل رمیده ما را تیس و مونس شد

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله‌آموز صد مدرس شد

که اشاره در واقع به گزینش محمد (ص) به پیامبری دارد و اینکه او امی بوده و از علمی که نزد خداوند است و معروف به علم لدنی می‌باشد برخوردار گردیده است.

در رابطه با تعلیم قرآن به محمد در سوره نجم می‌آید که قرآن وحی خداوندی است که شدیدالقوی، که تفاسیر قرآن آن را لقب جبرئیل می‌دانند، آن را به محمد (ص) آموخته است و در باره جایگاه او می‌گوید که در افق اعلی است و اینکه محمد (ص) به این افق نزدیک شده و به او وحی رسیده است. آیات بعد دلالت بر آن دارد که محمد (ص) آیات بزرگ خداوند را بار دیگر در کنار سدره المنتهی دید:

«ولقد راه نزله اخری (۱۳) عند سدره المنتهی (۱۴) عندها جنة الماوی (۱۵) اذ یغشی السدره مایغشی (۱۶)» عموم مفسرین از این آیات نتیجه گرفته‌اند که محمد خداوند را با چشم ندید چون خداوند با دیده ادراک نمی‌شود اما آیه ۲۳ سوره تکویر اشاره دارد که او یعنی محمد خداوند را در افقی مبین دید.

باری با استناد به سوره نجم محمد تا بالاترین مراتب روحانی که ورای بهشت است رفته و در آنجا به او وحی فرود آمده است. باز به استناد به همین سوره است که می‌توان نتیجه گرفت رساله او نامه‌ای است که روح پاک یا جبرئیل برای محمد آورده تا به وسیله او به قوم و امت او ابلاغ شود به عبارت دیگر رساله او یعنی قرآن آن بخشی از کتاب آفرینش یا

ام‌الکتاب است که می‌تواند آن را بر مردم بخواند و ایشان را به سوی روحانیت دعوت کند.

### سوره نمل و رساله الطیر داودی و سلیمانی

در سوره نمل اگرچه نه مستقیماً سخن از مقام پرندگی دو پیامبر بنی‌اسرائیل داود و سلیمان به میان نمی‌آید با مراجعه به آیات سوره مورد نظر و سورات دیگر می‌توان نتیجه گرفت که دو پیامبر باهم رساله الطیر واحدی دارند که یکی دیگری را کامل می‌کند. برای روشن کردن این مطلب می‌بایست نخست اندکی توضیح درباره داود پیامبر بنی‌اسرائیل داد.

داود در لغت به معنای محبوب است.<sup>۳</sup> او در تورات نخست چوپانی است که آوازی نیکو دارد و چنگ را ماهرانه می‌زند چنانکه می‌تواند ارواح بد را رام کند، دیگر آنکه در زورآوری چنان بی‌بدیل است که با سنگ‌ریزه‌ای فولی را از پای اندازد. (سموئیل: ۴۹) او پس از شاول پادشاه بنی‌اسرائیل می‌شود و با حکمت پادشاهی می‌کند و هم اوست که نخستین بار اقدام به بنای بیت‌المقدس می‌کند هرچند که پسرش سلیمان آن را خاتمه می‌بخشد.

به داود مزامیری منسوب است که در قرآن به نام زیور از آنان یاد می‌شود و مجموعه آنان کتاب داود نامیده می‌شود (اسراء: ۵۵) در توضیح زیور یا مزامیر باید گفت که آنان سرودهایی روحانی هستند که به آواز مزمار و نی خوانده می‌شدند.<sup>۴</sup> و زیور یا زمر در لغت اصلاً به معنای سرودی است که با ساز خوانده می‌شود و برخلاف شعر فاقد جنبه غنایی

۳. رک. منر هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص. ۳۶۸.

۴. قاموس قرآن، ص. ۷۹۷.

می‌باشد، به عبارت دیگر بعد الهی و روحانی در آن غلبه دارد. داود در تورات به عنوان مغنی شیرین بنی اسرائیل که شبانه‌روز به آوازی زیبا خداوند را تسبیح می‌کند معرفی می‌شود.

در قرآن نیز داود با آوازش ذکر می‌شود که وقتی او می‌خواند کوهها و پرندگان به تسخیر او در می‌آمدند و با او هم‌آواز می‌شدند (انبیاء: ۷۹) و از آواز او به عنوان تسبیح یاد می‌شود. نکته قابل توجه این است که در قرآن و در ادبیات اسلامی آواز پرندگان نیز هم تسبیح خداوند و هم قول حکیمانه است. نکته دیگری که در قرآن در تعریف داود می‌آید این است که او از نفس گرمی برخوردار است و در این امر چنان تواناست که آهن در کفش نرم می‌شود (سباء: ۱۰) و او با این آهن گرم شده زره می‌سازد (سباء: ۱۱) او دارای ملک و پادشاهی بزرگی است و از جانب خداوند به او حکمت داده شده است (ص: ۲۰) و او به مقام خلیفه خداوند در زمین رسیده است تا به حق میان مردم حکم کند. (ص: ۲۶) همه اینها در وصف داود ذکر می‌شود اما جایی گفته نمی‌شود که داود مرغ یا پرنده شده است در حالی که از صفاتی که برای داود ذکر می‌شود به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که او پرنده شده است، زیرا مرغ یا پرنده حیوانی است که به پرواز و آوازش از سایر حیوانات تمیز داده می‌شود.

از تعریفی که سوره نمل و سایر آیات از داود می‌کند چنین برداشت می‌شود که داود با پرندگان حشر و نشر می‌کند و در کوه می‌خواند و یا کوهها با او می‌خوانند. به عبارت دیگر مرضی کوه‌نشین است. به ما گفته شده است که پیامبران و هارفان همواره کوه‌نشین بوده‌اند و عموم پیامبران مانند زرتشت، موسی و محمد (ص) در کوه به پیامبری رسیده‌اند.

همچنین به وسیله ادبیات حماسی و عرفانی به ما رسیده است که کوه افسانه‌ای قاف آشیان سیمرغ شاه مرغان است. نتیجه اینکه همیشه بین

عارف و پرنده و کوه و طی کردن مراتب روحانی ارتباطی مستقیم وجود داشته است. دیگر اینکه در عالم واقع نیز عارفان ایام خلوت و سلوکشان را به دور از خلق در دامن طبیعت و کوه بسر می‌برند. از اینها گذشته در عالم طبیعت پرندگان بلند آشیانی مثل عقاب و شاهین نیز به راستی در کوهها به سر می‌برند. پس عجیب نیست که کوه نماد منزلگاه انبیاء و عارفان گرفته شود و مرغ نماد جان انسان، که مانند پرندگان دارای منطق و نیروی گویایی است. علاوه بر آنکه به وسیله بالهایش از زندان طبیعت کنده می‌شود و به پرواز درمی‌آید. حال با جمع شدن این مجموعه می‌توان داود را که با پرندگان محشور است و کوه در تسیحش با او هم آوازی می‌کند به مرضی کوهی که آوازی نیکو دارد مانند کرد، که وقتی می‌خواند پرندگان با او می‌خوانند و کوه آواز ایشان را منعکس می‌کند. حال باید دید آواز داود به راستی چگونه آوازی است.

در سوره نمل اشاره می‌شود که خداوند به داود حکمت داده و او را خلیفه خود در زمین گردانیده بود. یعنی داود به بالاترین مرتبه خرد که هدف سالک راه حق است رسیده بود. ابن سینا درباره مرتبه خلیفه‌اللهی می‌گوید: «آخر مرتبت مردمی است، پیوسته است به درجه فریشتگی، و اینچنین کس خلیفت خدای بر زمین، و وجود وی اندر عقل جایز است.»<sup>۵</sup> در این مرتبه فرد به زیانی سخن می‌گوید که ورای کلمه و صوت و قول و حتی همزه و اشاره است در عین حال که همه آنها را در خود دارد. ابن سینا در معراج نامه این مرتبه را نطق می‌نامد، و از دید او مرضی که زیانش به این نطق گشوده می‌شود ناطق محسوب می‌گردد. دانشی که به او می‌رسد وحی است و خبری که او به دیگران می‌رساند قول است. اگر این قول

نوشته گردد و به کلمه درآید شریعت و کتاب می‌شود تا دیگران که می‌خواهند آن راه را برای پیوستن به کمال دنبال کنند با پا جای پای صاحب گذاشتن هدایت شوند.<sup>۶</sup>

حال سوره نمل در چهارچوب قرآنی بخشی از این رساله را به شیوه خود بر جویندگان روحانیت می‌خواند. در همانجا نشان داده می‌شود که داود با آوازش جهان را به خداوند می‌خواند، او چنین مقامی را با در اختیار داشتن نفس خود بدست آورده است. در آیات دیگری که درشان اشاره به داود می‌رود بیان آن است که داود بر وجود خود آهنگری کرده است و در کوره ریاضت، آهن سخت نفس را نرم و انعطاف‌پذیر ساخته است. و از برکت این آهنگری است که به نفس لطیف و آواز دل‌انگیزش رسیده است. تا جایی که همخوان ملائک گردیده است. در رابطه با این آهنگری نفس، عطار به نقل از بایزید بسطامی در تذکره الاولیا می‌گوید: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و بر سندان مذمت می‌نهادم و پتک ملامت برو می‌زدم تا از نفس خویش آینه کردم»<sup>۷</sup>

با استناد به قرآن سلیمان از پدرش داود زیان مرغان را به ارث می‌برد. نکته قابل توجه در زندگی داود یا در معرفی داود در قرآن این است که او همه مشخصات مرغ روحانی را دارد بی آنکه حرفی از پرواز کردنش زده شود، او کوه‌نشین هست اما آسمان نورد نیست، حال آنکه در معرفی سلیمان این جبران می‌شود. در جایی ذکری از آواز سلیمان نمی‌رود اما گفته می‌شود که او منطلق الطیر می‌داند و این را از پدر به ارث برده است (نمل: ۱۶) دانستن یک زبان یعنی هم بتوان آن را فهمید و هم به وسیله آن

۶. رک. ابن‌سینا، معراج‌نامه، تصحیح هروی، صص. ۹۰-۹۱.

۷. عطار، تذکره الاولیاء، ج. اول باب ۱۴، ص. ۱۳۰.

مطلبی را فهماند، پس سلیمان که داننده منطق الطیر است یعنی هم آواز طیر را درمی یابد هم می تواند به آواز آنها بخواند. حال هیچ کجا ذکری از آواز خواندن سلیمان نیامده است غیر از آنکه او با پرندگان سخن می گوید و سفیرش هدهد است. اما در رابطه با منطق الطیر لازم است که در اینجا توضیحی داده شود.

منطق یعنی وسیله نطق. به زبان هم ترجمه شده است اما منطق با لغت یا لسان یا کلمه در هر بی متفاوت است، منطق گفتار روشن و خردمندانه است که در ترازوی عقل سنجیده شده و با دانش محک خورده است. در واقع سخن حکیمانه است و این سخن می تواند با کلمه یا بدون کلمه باشد می تواند با صوت یا بدون صوت باشد، به طور مثال در قرآن می آید که: «ماینطق عن الهوی» (نجم: ۳) که اشاره به رسول است که سخنش نطق است و از روی بی خردی نفس بهیمی نیست بلکه سخن خرد است و وحی خداوند است. دیگر اینکه سخن قرآن نطق است (جائیه: ۲۹) پوست انسان روز قیامت به نطق درمی آید و گواهی می دهد (فصلت: ۲۱)، پس نطق الزاماً به کلمه یا آواز نیازمند نیست.

بالتبع وقتی سخن از منطق الطیر می رود منظور تنها آواز پرنده نیست بلکه آن ارتباطی است که پرنده با جهان اطراف به لحاظ انتقال دانش برقرار می کند. مثال این مطلب باور کاهنان معابد در زمانهای گذشته بوده که می پنداشتند اخبار آینده را براساس حرکات پرندگان و شیوه پرواز آنان می توان دریافت. با استناد به تفاسیر قرآن این دانش تاویل حرکات پرندگان و تبدیل آن به خرد در نزد خضر به کمال بوده است در این باره در تفسیر روح الجنان می آید که خضر و موسی در حال گفتگو در باب علوم بودند که مرخکی آمد و منقار در آب دریا زد و قطره ای برداشت و در دریا ریخت و برفت. خضر از موسی پرسید که آیا او پیام پرنده را دریافت.

موسی اظهار ناآگاهی کرد و خضر در جواب گفت که منظور پرنده این است که جهانیان در علم بنی اسرائیل عاجزند و بنی اسرائیل در علم تو و تو در علم من. آنگاه علم همه جهان و علم بنی اسرائیل و علم من را اگر باهم جمع کنند در مقابل علم خداوند چیزی نیست مگر به اندازه قطره‌ای که آن مرغ از آب دریا برداشت.<sup>۸</sup>

در همان کتاب در منطق‌الطیر سلیمانی می‌آید که سلیمان از آواز و حرکت هر مرغی خرد و دانشی حکیمانه درک می‌کرد و آن را برای دیگران ترجمه می‌نمود.<sup>۹</sup> نتیجه اینکه منطق‌الطیر سلیمانی در واقع هم آوازی با پرندگان نیست یا حرف زدن با پرندگان به زبان آنان نیست بلکه کنایه خرد و حکمتی بوده است که به باور قرآن به وسیله فرشتگان به سلیمان منتقل می‌شده است. در قرآن می‌آید که سلیمان باد را در فرمان خود دارد (انبیاء: ۸۱) در سوره نمل در شرح پرواز سلیمان می‌آید که او با اتکا به این باد که در اختیار داشته شادروانی را می‌رانده که از سه طبقه تشکیل شده بود و در آن همه یاران و سپاهیان خود را جابجا می‌کرده است. و باز در همین سوره است که ذکر می‌شود که شادروان او از سه طبقه تشکیل شده بود جن در طبقه تحتانی، انسان در طبقه میانی و پرنده در طبقه بالایی جا می‌گیرند، مانند نوح که ناخدای کشتی خود است و چهارپایان را در طبقه زیر، انسانها را در طبقه میانی و پرندگان را در طبقه بالایی جای می‌دهد، شادروان سلیمان نیز به رهبری او به پیش می‌رود. (نمل: ۱۷)

همان طور که در بالا اشاره شد با توجه به اینکه فلاسفه اسلامی از جمله ابن‌سینا نفس را به سه مرتبه تقسیم می‌کردند می‌توان دید که

۸. ر. ک. رازی، تفسیر روح الجنان، ج. ۷، ص. ۳۵۹.

۹. ر. ک. رازی، تفسیر روح الجنان، ج. ۷، صص. ۳۸۴، ۵.

سلیمان در واقع نماد در اختیار داشتن نفوس سه گانه است و به دلیل این تسلط است که به مقام خلیفة اللہی رسیده است. به طور مثال او از اجنه و شیاطین که نماد نفس بهیمی می باشند و در قرآن از آن به نفس اماره تعبیر می شود مدد می گیرد تا برای او در دریاها فرو بروند و برایش گوهر بیاورند. سلیمان از اجنه در کار ساختمان سازی بیت المقدس نیز بهره می گیرد (انبیاء: ۲۸) او پرنده را هم در خدمت دارد که نماینده روح ملکوتی و قوه خرد و ناطقه است که در قالب هدهد خود را نشان می دهد. هدهد با استناد به قصص الانبیاء و تفاسیر قرآن در پیشاپیش سپاه سلیمان حرکت می کند و برای او و سپاهیان آب را می یابد و هم اوست که برای سلیمان خبر از غیب یعنی آنچه که از دید سلیمان نهان است می آورد. مثالش وقتی است که از دید سلیمان نهان می شود سلیمان او را می جوید و نمی یابد و وقتی او حاضر می شود به سلیمان خبر یقینی از ملکه سبا می دهد و اینکه زنی بر آن کشور فرمانروایی می کند که صاحب هرشی بزرگ است و مردم آن کشور ستاینندگان خورشید هستند (نمل: آیات ۲۰-۲۴). و باز هدهد است که در مقام سفارت نامه سلیمان را به ملکه سبا می برد (نمل: ۲۸). در واقع هدهد نماد روح ناطقه سلیمان است که با او از غیب سخن می گوید و او را در راهها راهنمایی می کند و هم اوست که رساله سلیمانی را به سبا می اندازد. پس در واقع هدهد تن روحانی سلیمان است و نماد رسیدن سلیمان به مرحله والای مرغی و البته کسی که به جمع آیینی مرغان پیوندد زبان مرغانه نیز باید بداند.

نتیجه اینکه سلیمان در قرآن تکمیل کننده مقام داود در عالم روحانیت است. هر دو منطق الطیر می دانند متنها یکی به آواز پرنده می رسد و یکی به منطق و حکمت پرنده، یکی پرنده کوه نشین است و با سرودش تسبیح

خداوند می‌کند<sup>۱۰</sup> و یکی پروازکننده. یکی صاحب زیور است و یکی صاحب کتاب. کتاب سلیمان در سوره نمل کتاب کریم نامیده می‌شود که در واقع لقب قرآن نیز هست که در سوره واقعه آمده است: «انه لقران کریم (۷۷) فی کتاب مکنون (۷۸) لایمسه الا المطهرون (۷۹)» کتاب سلیمان به مانند قرآن با بسم الله الرحمن الرحیم شروع می‌شود و سوره نمل در واقع تنها سوره قرآن است که دوبار بسم الله الرحمن الرحیم درش آمده است.

در تعریف منطق الطیر که میراث سلیمان از داود است می‌توان گفت که منطق الطیر در واقع زبانی است که عالم حکیم پس از درک عالم ملائک به آن نائل می‌شود و آن زبانی است که می‌توان به وسیله آن به تاویل حوادث و احادیث و رویدادها پرداخت. آن زبان به سرود و موسیقی می‌ماند که در سکوت محض می‌تواند سرشار از آواز باشد. سهروردی درباره این زبان که آن را به سیمرغ نسبت می‌دهد در صفیر سیمرغ می‌گوید: «و این رساله موسومست به صفیر سیمرغ که او زبان ندارد» و در ادامه می‌گوید: «همه علوم از صفیر آن مرغ است سازها عجب مثل ارغنون و غیر آن از صدای آن مرغ استخراج کرده‌اند» و در همان جا منطق الطیر سلیمان را در قالب بیتی با آواز آن مرغ نسبت می‌دهد:

چون ندیدی همی سلیمان را      نو چه دانی زبان مرغان را<sup>۱۱</sup>  
این منطق با لسان و لغت و کلمه البته فرق دارد چرا که هم با کلمه و صوت و هم بدون آن گویاست و هم آنست که در زبان عرفانی گاه اشاره، گاه وارد، گاه کشف، گاه تلقین، گاه الهام و گاه وحی نامیده می‌شود و درجه

۱۰. یک معنی تسبیح نیز شناری و کندن از زمین است.

۱۱. رک. اسپس و ختک، ثلاث رسائل، صص. ۱۳-۱۵.

و مرتبه گویایی آن به درجه و مرتبه فردی که شنونده و فراگیرنده زبان است بستگی دارد. هرچه فرد در مقام سلوک بالاتر برود برخوردارگی بیشتری از نفسی قدسی دارد و آوازش خوشتر است و این آواز گاه بی واسطه صوت و کلمه به یک اشاره به دیگری منتقل می شود حافظ در این باره می گوید:

آنان که خاک را با نظر کیمیا کنند      آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند

منطق الطیر در واقع زبانی است که به وسیله روح القدس که در ادبیات عرفانی سیمرغ نماد آنست به سالک تعلیم داده می شود و فرد با آموخته شدن این زبان می تواند به درک حقیقت و تاویل احادیث راه پیدا کند.

در رساله الطیر سلیمانی و داودی به تعبیر قرآن راه رسیدن به این زبان و فهم آن نشان داده شده است. به طور مثال در خبر داود در تورات و قرآن می آید که داود پیامبری است که در جوانی از قوه غضب و شهوت بسیاری برخوردار است. او چنان تواناست که با سنگ ریزه ای خولی را از پای می اندازد و چنان در شهوت قوی است که زنان فراوان را بر گرد خود فراهم می کند. تا جایی که نود و نه زن خود را با به چنگ آوردن همسر سردارش به صد می رساند. وقتی نفسش او را به خیانت به پیمان و همدی که دارد می کشاند دو فرشته که به زبان تمثیل با او سخن می گویند بر او پدیدار می شوند، برای او موضوع خیانتش را روشن می کنند و پس از آن داود در مقام توبه برمی آید (ص: ۲۲-۲۵) که بخشی از سرودهای او عبارت از تاسف او بر گناهی که کرده و طلب بخشایشی است که از خداوند می کند.

داود با در خدمت گرفتن هوای پر قدرت نفسانی خود و تبدیل آن به

نفسی گرم و پرسوز آهن وجود را که سخت و انعطاف‌ناپذیر می‌نماید نرم می‌کند و از آن زره می‌سازد تا هم در برابر دشمن بیرونی مصون باشد و هم از دشمن درونی خود را محفوظ نگاه دارد. حلقه بر زره زدن یا بافتن زره در واقع نماد آسیب‌ناپذیری و روین‌تنی در برابر دشمن بیرونی و درونی است و پس از آن که از چنگال مرگ بدر می‌آید مرغ جاننش به نطق درمی‌آید و آوازی را می‌خواند که در همه ملکوت شنیدنی است و کوه و پرنده را تسخیر می‌کند و با خود هم‌نوا می‌سازد. پس آخرین مرتبه مرغی، مرتبه پیوستن به عقل قدسی و خرد محض است که به دنبال روین‌تنی اتفاق می‌افتد و روین‌تنی پس از مهار کردن نفس بهیمی و تربیت و تطهیر آن دست می‌دهد. در واقع مرتبه کمال معصوم شدن و در حرم الهی قرار گرفتن است. این روین‌تنی در داستان اسفندیار که خود آفریده پاک و مقدس است نیز در شاهنامه نشان داده می‌شود. در واقع او نیز پهلوان شاهزاده‌ای است که با پیوستن به آیین زرتشت پاک شده و در مقابل هجوم نفس بهیمی آسیب‌ناپذیر گردیده است.

حال در مقایسه کلمه سلیمانی با داودی باید گفت که در سلیمانی وقتی فرد به مقام پرندگی می‌رسد که باد در اختیارش قرار می‌گیرد. یعنی اگر داود باد نفس خود را در اختیار دارد سلیمان مطلق باد را در اختیار دارد. به همین دلیل است که شیاطین بیرونی نیز خدمت او را می‌کنند، او بی‌نیاز از چسبیدن به خاک می‌تواند به پرواز درآید. در اینجا نماد سلیمان می‌تواند مصداق پیر کاملی باشد که با اقتدار رهبری گروه بزرگی از مرغان سالک را به عهده دارد و به آنان می‌آموزد چگونه در معیت او نفس بهیمی را در خدمت بگیرند و نفس انسانی را تربیت کنند و به خدمت نفس ناطقه درآیند. و وقتی این دو بال نفس عامله و نفس عالمه رشد کرد و درآمد مرغ به پرواز درمی‌آید و زیانش گشوده می‌شود. پس زیان وقتی گشوده

می شود که بالها درآمده باشد و مرغ در حال پرواز باشد، به عبارت دیگر باید نخست پرنده گردید و سپس زبان مرغان را آموخت. نتیجه آنکه داود و سلیمان که زبان مرغان را می دانند در واقع پرنده هستند و کتاب و نامه آنها که درش چگونگی پرنده شدن آنها آمده است رساله الطیر است.

در اینکه رساله الطیرها به زبان مرغان نوشته شده است و آن زبان حق است می باید از شهرزوری شاگرد سهروردی یاری گرفت. او رساله الطیر را ترجمه لسان حق می نامد و در ابتدای ترجمه فارسی آن که به وسیله سهروردی صورت گرفته می گوید: «ترجمه لسان الحق و هو رساله الطیر»<sup>۱۲</sup>

در رابطه با زبانی که در رساله الطیر به کار رفته و آن به وسیله ابن سینا منطلق الطیر نامیده می شود<sup>۱۳</sup> می بایست نکته ای را متذکر شد و آن این است که منطلق الطیر البته ترجمه زبان روح است که به وسیله آن به فرد خرد و حکمت آموخته می شود. اما برای فرا گرفتن و فهمیدن این زبان صرفاً حتی شمن ها از زمانهای باستان به تمرین زبانی می پرداخته اند که زبان سری آنها بوده است و از آن زبان برای ارتباط برقرار کردن با ارواح استفاده می کردند. با استناد به میرچه الیاده، شمن این زبان سری را یا از معلمش یاد می گرفته یا در نتیجه تلاش شخصی به واسطه روحی به درک آن نائل می آمده است. این زبان زبان ارواح نامیده می شود. در همان جا می آید که پاره ای از شمن ها به تقلید آواز پرندهگان می پردازند.<sup>۱۴</sup>

در رابطه با زبان پرندهگان در همان کتاب می آید که در همه جهان

۱۲. رک. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۳۹.

۱۳. رک. به آخر رساله الطیر وقتی که مخالفان ابن سینا در رد او می گویندانی بطیر البشر او بنطق الطیر.

14. Cf. Iyade, *Shamanism*, trans. Trask, pp. 97 f.

آموختن زبان حیوانات به خصوص زبان پرندگان مساوی با دانستن رازهای طبیعت و توانایی پیش‌گویی است.<sup>۱۵</sup> در همان کتاب به این نکته اشاره می‌شود که شمن‌ها برای پیوستن به آئین شمنی و برخوردارگی از تواناییهای یک شمن لباس پرندگان را می‌پوشند و بالای درخت زندگی می‌کنند تا تدریجاً راه و رسم روح شدن را دریابند. عرفانه عیناً مانند شمن‌ها اما تا حدودی شبیه به آنها در میان خود از زبان مخصوصی استفاده می‌کنند که در ظاهر به زبان مردم کوچه و بازار می‌ماند در باطن منتقل‌کننده زبان خرد است و این زبان در واقع زبان رمزی آنان است که به وسیله آن اسرار خود را شفاهاً یا کتباً به دیگری انتقال می‌دهند. اما این زبان رمزی از دیرباز میان همه گروه‌های برگزیده جوامع انسانی شایع بوده است و در بسیاری موارد شامل خط نیز می‌شده است. نتیجه اینکه منطق الطیر می‌تواند دو صورت داشته باشد یک زبانی که سالک از محیط عرفانی خود آموخته و این نسبت به همه افراد یک گروه معنی نسبتاً مشابهی دارد و دیگر زبانی که در اثر طی مراتب روحانی به وسیله روح قدسی به سالک آموخته می‌شود و آن در واقع مخصوص خود سالک است و او پس از تعلیم گرفتن آن معلم آن زبان می‌شود. منطق الطیر دوم می‌تواند از معلم تا معلم متفاوت باشد. هرچه معلم پرنده‌تر و بلندپروازتر زبانش هم فصیح‌تر و خردمندانه‌تر.

### کبوتر و رساله الطیر مسیحیایی

از آن جا که ابن‌سینا قصیده‌ای در باب هبوط روح در قالب کبوتری سفید دارد و بین این قصیده عینیه و رساله الطیر ابن‌سینا به لحاظ مفهومی

15. Cf. Ilyade, *Shamanism*, trans. Trask, pp. 89.

مشابهت بسیاری وجود دارد نمی‌توان از سر رسالة الطیر قرآنی عیسی مسیح به آسانی گذشت. در توضیح باید یادآور شد که سوره آل عمران بیش از هر سوره‌ای رسالة الطیر مسیحایی محسوب می‌شود. زیرا در این سوره صفت جاودان زی بودن خداوند (الحي القيوم) با قوت تمام مطرح می‌شود (آل عمران: ۲) و اینکه او واهب صور است (آل عمران: ۶) و همه دانش‌ها از نزد اوست. در همین سوره است که به داستان مریم اشاره می‌شود که از آل عمران است و مادرش او را آن‌گاه که در شکم دارد نذر می‌کند که به خدمت خداوند بگمارد و مریم در معبد در دامن پیامبری که نامش زکریاست پرورانده می‌شود. وقتی او به سن رشد می‌رسد خداوند به او مرده می‌دهد که او را بر همه زنان جهان برتری داده، به او فرزندی می‌بخشد که نامش مسیح است، و در گهواره می‌تواند سخن بگوید. مریم در جواب می‌گوید چگونه او را که مردی لمس نکرده می‌تواند پسری باشد. با استناد به قرآن خداوند به مریم می‌گوید که او به نیروی امر آنچه را بخواهد می‌آفریند. در این مرتبه علت مقدمه‌ای که در ابتدای سوره آمده کاملاً روشن می‌شود. آن عبارت از این نکته است که خداوند خود حیات جاویدان، آفریننده مطلق است و واهب صور است و به دو حرف «کن» که کلمه امر اوست جهان را آفریده و از نیست هست می‌آفریند. عیسی کلمه امر اوست که گفت بشو پس شد. همان طور که آدم کلمه امر او بود و از عدم پدیدار شد و با نفس خداوند جان گرفت. آدم به دلیل سرکشی و نافرمانی البته از بهشت فرود آمد و در زمین زندگی فناپذیری را آغاز کرد. صورت کامل آدم یعنی عیسی وجود مادیش البته در زمین شکل گرفت اما همان طور که خداوند در آدم دمید و زنده شد، روح القدس در مریم دمید و عیسی جان گرفت و معنی امر خداوند تبلوری عینی پیدا کرد. در مقایسه تولد این دو پیامبر در قرآن می‌آید: «مثل عیسی عندالله کمثل

آدم خلقه من تراب ثم قال کن فیکون» (آل عمران: ۵۹) در توضیح بیشتر مطلب باید گفت در قرآن معلم عیسی خود خداوند است و هم اوست که حکمت و کتاب را به او می‌آموزد. (آل عمران: ۴۸) عیسی که خود از لحظه تولد در همراهی روح القدس می‌باشد، داستان تولد خود را در قرآن با نماد یک پرنده نقل می‌کند. او از گل صورتی از پرنده می‌سازد و در آن می‌دمد و کبوتر به اجازه خداوند به پرواز درمی‌آید. (مائده: ۱۱۰) او همچنین بیماریهایی را شفا می‌بخشد، که هیچ‌کس قادر به شفای آنها نیست. مهمتر از همه مرده را زنده می‌کند، یعنی روح رفته را باز می‌گرداند، کاری که تنها از خداوند برمی‌آید، این کار را البته به مدد همراهی روح القدس می‌کند، که به واسطه امر مقدس خداوند از لحظه پای‌گیری حیات او به وجودش پیوسته است (آل عمران: ۴۹)

عیسی تنها پیامبر مرسل است که با کسی نمی‌آمیزد و فرزندی ندارد یعنی یگانه زندگی می‌کند. دیگر اینکه او مجال به قانون درآوردن دینش را در زمان حیات زمینی خود نمی‌یابد. او به استناد قرآن بی‌آنکه به وسیله مرگ لمس شود از مرز حیات مادی می‌گذرد و به آسمانها باز می‌گردد. (آل عمران: ۵۵) در اینجا لازم است تذکر داده شود که آدم به زمین فرود می‌آید زیرا از درخت ممنوعه خورده و با همسرش درآمیخته (اعراف: ۱۹-۲۴) اما عیسی که کلمه خداوند است (نساء: ۱۷۱) با هیچ‌کس درنیامیخته و هیچ نافرمانی نکرده به آسمان برمی‌گردد. نیمه هبوط با آدم و نیمه عروج با عیسی کامل می‌شود و به این ترتیب حلقه کمال بسته می‌شود.

نتیجه‌ای که از رساله الطیر عیسی به تعبیر قرآن می‌توان گرفت این است که مریم که برترین زنان جهان است، در واقع زمینه را برای تولد تنی که حامل روح پاک است، آماده می‌کند. اگر این را بخواهیم به زبان فلاسفه

اسلامی ترجمه کنیم، چنین می توان نتیجه گرفت که در واقع مریم صورت نفس قدسی است، یا صورت کمالیه نفس قدسی است و عیسی عقل ناطقه است و روح القدس امر پاک خداوند می باشد، که این اتصال را برقرار می کند و صورت می بخشد.

در واقع مریم و عیسی به ترتیب صورت زمینی نفس کل و عقل کل می باشند، که در آسمان تجلی کرده اند. منتها در آسمان یا عالم روحانیت نخست عقل کل تجلی می یابد و پس نفس کل متجلی می گردد. در زمین یا عالم ماده، نخست مریم پدیدار می شود و پس از آن عیسی متصور می گردد.

در قرآن تنها رساله الطیری که رسماً حضور مادی دارد و به آن اشاره می شود بی آنکه نام رساله الطیر داشته باشد رساله هدهد است. یعنی هم به حضور نامه اشاره می شود هم مرغ بودن و عینی بودن هدهد مطرح است و هم سفارت او.

در سوره نمل به وضوح اشاره می شود که هدهد رسول سلیمان است. برای او خبر می آورد و خبر می برد. خبری که هدهد می آورد نباء یقین نامیده می شود. در قرآن این تنها بار است که نباء با صفت یقین می آید. نباء در قرآن در اغلب موارد بیان خبری است که خداوند در رابطه با زندگی پیامبری رسول را از آن می آگاهاند. در قرآن اصولاً تنها انبیاء هستند که صاحب خبرند و این خبر در کتابشان می آید. به طور مثال در سوره مائده می آید که خداوند از محمد (ص) می خواهد تا بر امت نباء بنی آدم را بخواند. (نباء: ۲۷) و باز ذکر می شود، که نباء مرسلین به محمد (ص) می رسد، و قوم تکذیب می کنند، همان طور که پیامبران پیشین را انکار کردند. (انعام: ۳۴) در قرآن پانزده آیه وجود دارد، که در آنها به نباء اشاره شده است، و از فحوای آیات می توان برداشت کرد که نباء در ارتباط

مستقیم با نبوت و پیامبری است و از این پانزده آیه تنها خبر قیامت است که نباء عظیم تلقی شده است. (نباء: ۲) خبری که هدهد می آورد نباء یقین است. مضافاً هدهد تنها پرنده‌ای است که نامه‌ای هم در منقار دارد و همانطور که بالا ذکرش رفت در نامه‌اش به سان قرآن بسم الله الرحمن الرحیم نوشته شده است. پس در واقع نامه هدهد صورت مثالی رساله الطیر است، که درش نوشته شده همه جهان از آن خداوند است و همه پادشاهها از آن اوست و جهان که نماد مادیش بلقیس است و بر خورشید مهر ستایش می برد با عشق به سوی او روان است.

## ۴. سبک نگارش رساله الطیر

رساله الطیر یا نامه پرنده به لحاظ سبک نگارش یکی از استثنایی‌ترین نوشته‌های ابن‌سیناست. این رساله از یک مقدمه و چهار قسمت که می‌توان هر قسمت را فصلی قلمداد کرد تشکیل شده است. در مقدمه برخلاف سایر نوشته‌های ابن‌سینا و سبک معمول زمان که در رساله‌نویسی رعایت می‌شده، اثری از خطبه آغازین و ستایش خداوند دیده نمی‌شود. اما رساله با آیه‌ای از قرآن پایان می‌گیرد که تقریباً در هیچ‌یک از رسائل ابن‌سینا دیده نمی‌شود (به جز حمد که در پاره‌ای از رسالات او دیده می‌شود).

دیگر اینکه در عموم رسالات علمی، منطقی، فلسفی، کلامی و عرفانی رساله‌نویسان از جمله ابن‌سینا به طرح سوالی می‌پردازند که یک سوال‌کننده حقیقی یا خیالی برای ایشان طرح کرده و آنان به پاسخ آن سوال در طول متن رساله می‌پردازند. به عبارت دیگر در ابتدای رساله مخاطب رساله‌نویس آگاه می‌شود که رساله در پاسخ به چه سوالی است، به طور مثال ابن‌سینا «رساله فی مخارج الحروف» را با حمد و ثنای خداوند و صلوات بر رسول او و خاندانش آغاز می‌کند و بعد با ادب و تواضع خاطر نشان می‌کند، که شیخ ابومنصور محمد بن علی بن عمر از او خواسته که در باب اسباب حدوث الحرف برای او رساله‌ای موجه

بنویسد. سپس ابن سینا شرح می‌دهد که رساله او در شش فصل می‌باشد. او در ادامه به ذکر آن شش فصل پرداخته، پس از آن به بیان تدریجی مطلب می‌پردازد.<sup>۱</sup> در این رساله ابن سینا زبانی روشن، علمی و مستند دارد و بیانش انتزاعی و برهانی است. به طور مثال او در بیان مطالب مطلقاً از تمثیل و رمز استفاده نمی‌کند. حتی برای روشن کردن مطلب از یک مثال هم استفاده نمی‌کند یعنی زبانی روشن علمی و در عین حال منطقی را برای بیان موضوع به کار می‌گیرد.

در رگ‌شناسی نیز که از رسالات فارسی ابن سیناست، سبک بالا کاملاً رعایت می‌شود. نخست حمد و ثنای خدا و رسول می‌آید، سپس نام فرد درخواست‌کننده ذکر می‌گردد و پس از آن موضوع رساله می‌آید. او سپس با بیانی علمی و منطقی و فاقد تمثیل به پاسخ سوال می‌پردازد.<sup>۲</sup>

رساله نفس، دانشنامه علایی، کتاب نجات، رساله فی العشق و بسیاری از رسالات دیگر ابن سینا دارای همین سبک نگارش می‌باشند، ابن سینا دسته‌ای دیگر از رسالات خود را، مانند رسالاتی که در تفسیر سورات کوچک قرآن نوشته، با حمد خداوند و رسول آغاز می‌کند و سپس مستقیماً به تفسیر سوره می‌پردازد. دیگر سوال یا سوال‌کننده را مطرح نمی‌سازد. اما سبک نگارشش همان سبک مبرهن و استدلالی است، که در سایر رسالات دیده می‌شود. نه در آنها عبارات مرموز استفاده می‌شود و نه تمثیل و رمز به کار گرفته می‌شود. در واقع سعی در گشودن رموز قرآنی به بیانی فلسفی و منطقی می‌کند.

دسته‌ای دیگر از رسالات ابن سینا به صورت نامه به پاره‌ای از بزرگان زمان مانند ابوسعید ابی‌الخیر و ابوریحان بیرونی یا پاره‌ای از شاگردان

۱. ر.ک. ابن سینا، اسباب حدوث الحروف، تصحیح ناتل خانلری، صص. ۳، ۴.

۲. ر.ک. ابن سینا، رگ‌شناسی، تصحیح مشکوه، ص. ۲.

ابن سینا مانند معصومی نوشته شده است. در این رسالات ابن سینا خطبه کوتاهی در تعظیم خداوند می آورد، پس از آن به طرح سوالی یا مسائلی که از او پرسیده شده می پردازد. در رساله البته نامی از سوال کننده نیست، اما از سرآغاز هر فصلی معلوم می شود، که طرف خطاب فرد سوال کننده است، که نامه به او نوشته شده است. تنها در عنوان رساله است، که نام سوال کننده آورده شده است، مانند رساله اجوبه الشيخ الرئيس عن مسائل ابی الريحان البيروني.<sup>۳</sup>

در دسته دیگر از رسالات، مانند بیان الجوهر النفیس ابن سینا ایراد به گفتار متقدمین در فلسفه وارد می کند، و از سبک نگارش و فحوای کلام این رسالات چنین برمی آید فصلی که آغاز کرده در واقع بخشی از یک کتاب بوده است، از آن رو که خطبه مشخصی در نوشته آورده نمی شود. در واقع سوال مشخصی نیز مطرح نمی شود، غیر از آنکه ابن سینا به نقطه نظر متقدمان ایراد وارد می کند و سپس پاسخ خود را بیان می دارد. یعنی نقطه نظر خود را در برابر نقطه نظر آنان قرار می دهد، اما در این رسالات هم زبان نوشتاری او فاقد استعاره و تمثیل و مثل است، و زبانی روشن و علمی و مبرهن را برای بیان مطالبش به کار می گیرد.

دیگر رساله حی بن یقظان است، که با حمد و توکل بر خدا شروع می شود و سپس سخن از اصرار برادرانی می رود که از او شرح قصه حی بن یقظان را می خواهند و او به شرح قصه همان طور که مقتضای قصه است می پردازد یعنی زبانی تمثیلی از ابتدا تا انتها. و هر رمز وقتی گشوده می شود که مخاطب با آثار فلسفی و منطقی ابن سینا آشنا باشد، آنوقت درمی یابد که هر رمز چه معنایی می دهد و به چه منظوری مورد استفاده

قرار گرفته است. نکته قابل توجه در این رساله یا قصه این است که ابن سینا قصه می‌گوید و زبان او از ابتدا تا انتها رمزی است.

معراج نامه از آثار منسوب به ابن سیناست که در این کتاب در جای خود مفصل بحث می‌شود، اما برای ارتباطش در این قسمت با رساله نویسی باید گفت که این اثر نیز به سبک متداول رساله نویسی نوشته شده است. اگرچه تا حدودی به لحاظ سبک نگارش متفاوت با سایر آثار ابن سیناست. این رساله که از یک مقدمه و سه فصل تشکیل شده است، در مقدمه دارای خطبه‌ای نسبتاً طولی است، که درش خداوند جان و تن را می‌ستاید، بر پیامبر که پرنده معراج است و خاندانش درود می‌فرستد، و سپس از سوال که شرح معراج به شیوه معقول است یاد می‌کند و اینکه بند این کاهلی در مجلس عالی علایی گشوده می‌شود و بعد چکیده‌ای در باب مضرات افشای راز با بیگانگان و نامحرمان می‌گوید و اندکی از آنچه را که در سه فصل آینده خواهد آمد به طور موجز نقل می‌کند.<sup>۴</sup> پس فصلی در باب پیدا کردن حال نبوت می‌آید که بیانی کاملاً برهانی و منطقی دارد و یادآور مطالب ابن سینا در دانشنامه، رساله نفس و رساله معاد می‌باشد.<sup>۵</sup>

فصل دوم در باب معراج است، که باز با زبانی برهانی و مستدل مطرح می‌شود، و حرفی از استعاره و تمثیل در آن نیست. در فصل سوم قصه معراج رسول (ص) بازگفته می‌شود. در این قسمت ابن سینا به شیوه‌ای که سورات کوچک قرآن را تفسیر کرده قصه را نقل می‌کند، سپس با زبان فلسفی به تفسیر و معقول کردن هر رمزی می‌پردازد، یعنی رمز معراج و رسیدن به مقام پیامبری را جز به جزء از دید فلسفه خود می‌شکافد، به هر

۴. رک. ابن سینا، معراج نامه، به تصحیح هروی، صص. ۷۹، ۸۰.

۵. رک. ابن سینا، معراج نامه، تصحیح نجیب مایل هروی، صص. ۸۱، ۹۵.

رمز که صورتی نمادین است، صورتی منطقی و واژگانی می‌دهد.<sup>۶</sup> به عبارت صریح در معراج نامه هنوز اصالت با رمزگشایی و زبان روشن فلسفی است و این رساله با رساله حمی بن یقظان که سراسر قصه و رمز است از این نظر کاملاً فرق دارد.

در رساله الطیر ابن سینا سبک نگارشی را به خدمت می‌گیرد که کاملاً با همه آثار او متفاوت است. او نوشته را بدون خطبه شروع می‌کند، در آغاز نوشته نه عبارت روشنی است که دال بر حضور سوال‌کننده باشد و نه سوالی مطرح می‌شود که خواننده رساله پاسخی در جواب آن سوال بیابد. اما در ابتدای رساله به حقیقت سوالی وجود دارد که با همه سوالات علمی و فلسفی که در آغاز سایر رسالات می‌آید متفاوت است. نویسنده به سبک رسالات شکوائیه رساله را مستقیماً با فریاد دادخواهی آغاز می‌کند و این فریاد در آغاز رساله در قالب سوالی شنیده می‌شود: «هل لاحد من اخوانی فی ان یهب لی سمعه قدر ما القی الیه طرفاً من اشجانی؟» پس از این لحن نامه تغییر می‌کند. در مقدمه به جای شکایت یا بیان درد لحن نویسنده توضیحی می‌شود و به وصف دوستیهای مادی می‌پردازد، به دوستیهای حقیقی اصالت می‌دهد، اینکه دوستیهای حقیقی ریشه روحانی دارد و دعوت منادی حق در جمع کردن این دوستان که ابن سینا ایشان را «برادران حقیقت» می‌نامد نقشی بنیادی دارد. در همین مقدمه ابن سینا دوستان یا برادران حقیقی را تعریف می‌کند و برای شنونده مشخص می‌سازد که برادر حقیقت کیست. پس از این مقدمه فصل اول می‌آید که جنبه‌ای وصیت‌گونه دارد، سهروردی که رساله الطیر را به فارسی ترجمه کرده این بخش را وصیت نامیده است و من در نامگذاری

این قسمت نام وصیت را برای بخش اول حفظ کردم.<sup>۷</sup> در این بخش ابن‌سینا برادر حقیقت را آماده می‌کند که پای در راه ملائک بگذارد، اما هنوز از بار دردی که آن برادر حقیقت باید با ابن‌سینا بردارد سخنی نمی‌گوید. در این قسمت ابن‌سینا زبان تمثیل و زبان برهانی و منطقی را باهم می‌آمیزد و به سبکی نوین با مخاطبش سخن می‌گوید. به طور مثال می‌گوید: «ای برادران حقیقت! سرخود را نماند کنید! چونان پنهان کردن خاریشتان.» که هم خاریشت نماد است و هم خود را پوشیدن یک فعل نمادین تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر نویسنده به مخاطبین خود نصیحت می‌کند که خود را مانند خاریشت بپوشانند. او در اینجا با زبانی حرف می‌زند که کاملاً رمزی است. یعنی از نمادی بهره می‌گیرد تا منظوری را که در باطن آن نماند برساند و آن در واقع کناره‌گیری و رازپوشی و خلوت از خلق و پای گذاشتن در خلوت روحانی است. اما در همین قسمت نیز توضیح می‌دهد: «که فرشته کمتر است از آدمی که به هنگام هجوم شهوت در برابر نفس پایداری می‌کند و از جایگاه خود بر نمی‌گردد»، در اینجا زبان اگرچه تا حدودی تمثیلی و تصویری است اما مقصود کاملاً روشن است و رمزآمیز جلوه نمی‌کند. زیرا او باور دارد که کسی که اختیار خود را به دست نفس حیوانی می‌سپارد و می‌گذارد که قوه شهوت و غضب بر او غلبه پیدا کند در واقع مقام ارزشیش از حیوان کمتر می‌شود، از آن رو که از تواناییهای خود بهره نمی‌گیرد. ابن‌سینا در این فصل رساله به شیوه علمای کلام و متالین بیشتر به زبان وصیت و نصیحت سخن می‌گوید که در سایر آثار ابن‌سینا به جز «رساله همد» به ندرت دیده می‌شود.

۷. رک. اسپس و ختک، ثلاث رسائل، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ص. ۳۹.

در فصل دوم ابن سینا قصه‌ای نقل می‌کند که خود آن را «حدیث» می‌نامد این حدیث از ابتدا تا انتها تمثیلی است و زبان تمثیلی آن بیش از هر رساله‌ای به حی بن یقظان شبیه است حتی درش عباراتی استفاده می‌شود که در حی بن یقظان بعینه آمده است. برای مثال می‌توان گفت که در وصف حضرت ملک که حی بن یقظان در اقصای ملکوت آسمان ملاقات کرده است در رساله بالا می‌آید: «فلا یستطیع ضاربها الا بتباین اعضاء بل کله لحسنه وجه و لوجوده ید»<sup>۸</sup> و در رساله الطیر می‌آید: «و کل نقص ولو بالمجاز منفی عنی، کله لحسنه وجه و لوجوده ید»

دیگر اینکه درست مانند حی بن یقظان خواننده می‌تواند هر کلمه را که عبارت از یک نماد است بردارد و به جای آن کلمه‌ای که دارای مفهومی انتزاعی است یا یک جمله که دارای بیانی منطقی و فلسفی است بگذارد و به مقصودی صریح و روشن برسد. اما تفاوت سبک نگارش رساله الطیر با حی بن یقظان در این است که در رساله اخیر مطلب از ابتدا تا انتها با رمز و کنایه و نماد و تمثیل مطرح می‌شود، اما در رساله الطیر نخست تنها در فصل دوم که بیان حدیث است مطلب چنین صورتی دارد، حال آنکه در سه قسمت دیگر و همچنین مقدمه زبان جنبه توضیحی و تمثیلی دارد. به عبارت دیگر زبان تصویری است اما مطلب تمثیلی نیست مثلاً گفته می‌شود نور عقل، اما در قسمت «حدیث» نور جمال ملک وصف می‌شود و این در واقع تفاوت زبان تمثیلی و تمثیل است. نکته قابل توجه دیگر در تفاوت سبک نگارش این دو رساله باهم این است که در رساله الطیر نویسنده تمثیل یا رمز را مانند مغز در بخش حدیث رساله قرار می‌دهد و از چهار قسمت دیگر به عنوان پوست بیرونی مغز یا توضیحی بر تمثیل

بهره می‌گیرد بی‌آنکه نشان دهد یا سعی در نشان دادن داشته باشد که یکی توضیح دیگری است حال آنکه در حی بن یقظان توضیح و تفسیری وجود ندارد از ابتدا تا انتها تمثیل است.

در توضیح سبک نگارش رساله الطیر می‌بایست یادآور شد که ابن سینا در مقدمه رساله الطیر خواننده را آماده می‌کند که او دوستی شنوا و روحانی می‌جوید نه دوستی تاجرپیشه و سوداگر که او را به کمترین منفعتی بفروشد. پس از آن برادر حقیقی را که منظور نظر اوست تعریف می‌کند، بعد از آن حضور منادی غیب را اعلام می‌کند و در مجموع مخاطب را با این سوال روبرو می‌کند که ابن سینا پرده از چه دردی می‌خواهد بردارد، که به اجتماع و شنوایی این برادران حقیقت که ندای منادی حق را شنیده‌اند احتیاج دارد؟

در بخش وصیت ابن سینا با زبانی که نیمه تمثیلی است و نیمه منطقی، شنوندگان را که به دعوت منادی جمع شده‌اند، برای شنیدن راز یا درد آماده می‌کند و در واقع به سبک حی بن یقظان که قبل از سفر و حرکت مسافر را بیدار می‌کند و با او از مراتب سفر می‌گوید، ابن سینا نیز برادرانی را که بیدار شده‌اند مرحله به مرحله آماده سفر می‌کند، یعنی در قسمت «وصیت» همان نقشی را به عهده دارد که حی بن یقظان در رابطه با ابن سینا و در پایان وصیت به زبانی منطقی روشن می‌سازد که سالک در آخر راه به مقام ملائک خواهد رسید. یعنی اگر سالک همه مراتبی را که او قید کرده پشت سر بگذارند به مقام ملائک می‌رسد. اما هنوز حرفی از دردی که در اول نامه مطرح شد نمی‌زند.

در بخش «حدیث» برای مرغانی که بیدار شده‌اند، یعنی برادران حقیقت، که سختی راه خبر دارند، پرده از درد برمی‌دارد. در اینجا خواننده درمی‌یابد که درد، درد هجران است و چاره‌ای نیست مگر آنکه

هجرات را با وصال یار درمان کرد. در این قسمت با زبانی نمادین به تبیین و تمثیل مطالبی پرداخته می شود که در مقدمه و در وصیت بیان شده است. به طور مثال در مقدمه نویسنده برادری می جوید که دردش را با او تقسیم کند به این امید که دردش سبک شود. در قسمت «وصیت» از این می گوید که برادران حقیقت باید باهم یکرنگ باشند و بتوانند پرده از سر خود پیش یکدیگر بردارند و به هم اطمینان کنند، در قسمت «حدیث» نشان می دهد که برادران حقیقت چگونه پرده از راز خود پیش یکدیگر برمی دارند به مرغ زندانی می آموزند که از زندان بیرون بیاید، مضافاً درد که درد زندانی بودن است در اینجا نشان داده می شود.

در قسمت «رسالت» نویسنده رساله به وصف بهاء ملک که ملاقاتش به معنای پیوستن به عالم نبوت است می پردازد. در اینجا زبان تصویری است و با زبان فلسفی که ابن سینا در رسالات منطقی خود خداوند را وصف می کند متفاوت است. در اینجا زبان ابن سینا تنها به شرحی که حی بن یقظان از حضرت ملک می کند شباهت دارد.

در قسمت «برائت» او به روایت گفتار دیگران می پردازد و خود را از حکم دیوانگی که پاره ای از مردم بدان منسوس می دارند تبرئه می کند. زبان رساله در این قسمت اگرچه گاه تصویری می شود اما در بیشتر مواقع مستقیم است و همان زبانی است که در «قانون در طب» مورد استفاده قرار گرفته است. زبان طبیعی است که دارویی را تجویز می کند.

### رساله الطیر و سوره شعراء

در رساله الطیر علی رغم متفاوت بودن زبان در قسمت های مختلف رساله بین هر پنج قسمت یعنی مقدمه و چهار فصل، ارتباطی کاملاً منطقی وجود دارد که مانند حلقه های زنجیر یک قسمت را به دیگری وصل می کند. به

طور مثال در قسمت آخر ابن سینا خود را از حکم دیوانگی که پاره‌ای مردم آشنا به طب برای او صادر کرده‌اند تبرئه می‌کند. ممکن است اگر قسمت آخر به تنهایی خوانده و قضاوت شود مطلب زیادی بدست خواننده نرسد، اما اگر در رابطه با فصل حدیث خوانده شود کاملاً پیوندش روشن می‌شود. در واقع حلقه‌ای که زنجیر رساله الطیر را بهم متصل می‌کند و معنی را تمام می‌سازد در همین قسمت آخر است. برای روشن شدن مطلب باید خاطر نشان کرد که ابن سینا در قسمت آخر آیه‌ای از سوره شعراء می‌آورد که با آن آیه سوره شعراء خاتمه می‌گیرد: «سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون» (شعراء: ۲۲۷) در اینجا باید یادآور شد که موضوع کلی سوره شعراء به دلالت آیات آن پیامبری حضرت محمد (ص) است و اینکه عده‌ای بخصوص پاره‌ای شعراء که ادعای سخن‌پردازی و ادب دارند پیامبری او را انکار می‌کنند و به حضرت رسول تهمت کذب، سحر و جنون می‌زنند، همان طور که به رسولان پیش از او مانند موسی چنین تهمتی را زده‌اند. اما رسول (ص) در پایان سوره شعراء، علیرغم همه انکار امت، به آن بشارت داده می‌شود که نیازی نیست خودش را درباره این موضوع به رنج فراوان بیندازد، زیرا ستمکاران بزودی پاسخ کارشان را می‌گیرند. این در حقیقت پاسخی است به آیه سوم سوره شعراء که اشاره به اندوه رسول می‌کند و اینکه او از این درد که آنان ایمان نمی‌آورند نزدیک است جان خود را ببازد.

در واقع حضرت رسول در سوره شعراء نشان می‌دهد، که امتی مومن می‌خواهد که او را در راه توحید همراهی کنند. ابن سینا در متابعت همین سبک نخست از درد و اندوه مهجوریت در اول رساله می‌گوید، بی‌آنکه به شرح مستقیم درد بپردازد و در پایان بین خود و آنان که به ظاهر خود را دوست او می‌دانند اما به آنچه او می‌گویند باور ندارند و دیوانه‌اش فرض

می‌کنند دیواری می‌کشد و شاهد کلامش را آیه قرآن می‌آورد. و با آوردن آیه مورد نظر تاکید بر این نکته می‌کند که درد همان درد است و به خود مژده می‌دهد که درمانش از خدا می‌رسد و ضمناً ادعا می‌کند که او به مقام حکمت و نبوت رسیده است و به این دلیل انکارش می‌کنند و شاهد مطلب در پایان «حدیث» است: «بازگشتیم و اکنون با فرشته در راهیم».

ابن سینا در رسالات دیگر خود مانند رساله نفس و بخش طبیعیات در دانشنامه و حتی معراج نامه به روشنی می‌گوید که پایان راه سالک پیوستن به عقل کل و رسیدن به مقام نبوت است. چنین مطلبی به زبان تمثیلی در رساله الطیر بیان می‌شود و با زبان منطقی توضیح داده می‌شود، دیگر اینکه ابن سینا در رساله الطیر بی‌آنکه مانند معراج نامه به صورت واضح به تفسیر رمز پردازد، در واقع از تمثیل برای توضیح بیشتر منظور خود استفاده می‌کند، همان طور که کسی مطلبی برهانی و انتزاعی را نقل می‌کند و برای توضیح بیشتر آن مثالی می‌آورد. در واقع حدیثی که در رساله گنجانده شده نقشی توضیحی و تشریحی برای قسمت‌های دیگر دارد. در عین حال که قسمت‌های دیگر جنبه تفسیری برای حدیث دارد.

نتیجه اینکه سبکی که ابن سینا در رساله الطیر مورد استفاده قرار داده تا به بیان راه رسالت پردازد، نسبت به سایر آثارش چنان نواست که در میان همه رسالات او بی‌نظیر است. حال باید دید که سرچشمه الهام او از کجا بوده است. در این‌گونه رساله‌نگاری می‌بایست گفت که ابن سینا سبک نگارش پاره‌ای از سوره‌های قرآن از جمله نمل و شعراء را مد نظر داشته است. برای مثال او در پایان رساله خود مطلبش را با آیه‌ای از قرآن تمام می‌کند (سيعلم الذين ظلموا ای منقلب ینقلبون، شعراء: ۲۲۷). او تقریباً در هیچ‌یک از آثارش چنین ختامی ندارد (به جز الحمد لله رب العالمین که پاره‌ای از رسالات ابن سینا با آن پایان می‌گیرد). همان طور که در بالا آمد

اصولاً ابن سینا در توضیح مطالبش کمتر مستقیماً از آیه قرآن مدد می‌گیرد، بلکه آن را به صورتی دیگر حتی رمزآمیز در مطالبش می‌گنجانند. اما در اینجا عین آیه را می‌آورد، چون به این وسیله رساله خود را با سوره شعراء پیوند می‌دهد و به شکل غیرمستقیم دست کسانی را که به او تهمت می‌زنند، چه در زمان خودش و چه بعد از خودش می‌بندد.

اما اینکه چرا نوشته‌اش خطبه آغازین ندارد باید گفت که او رساله خود را در واقع به سبک سوره برائت که نام دیگرش توبه است آغاز کرده است. و این برائت از مشرکین و برادران دروغین و یاران ناموافق و آنان که به او تهمت می‌زنند در همه رساله او دیده می‌شود و در پایان به وضوح مطلبی را که در طول رساله توضیح داده به کلمه درمی‌آورد و خود را از اتهامات آنان تبرئه می‌کند. برای توضیح بیشتر این مطلب شاهد مثالی از قرآن و رساله الطیر لازم است. در اول سوره توبه یا برائت می‌آید: «براءت من الله و رسوله الی الذین عاهدتم من المشرکین» (برائت: ۱). ابن سینا در پایان رساله می‌گوید: «ما اکثر ما یقولون و اقل ما ینجع و شر المقال ما ضاع، و بالله الاستعانه و علن الناس البراءه»

حال می‌توانیم از سبک نگارش رساله مورد نظر و مقایسه آن با دو سوره شعراء و برائت دو نتیجه نزدیک به هم بگیریم. نخست اینکه احتمالاً ابن سینا رساله را در زندان فردجان نوشته و او در آنجا به اتهامی موهوم زندانی است و دشمنانش یعنی همان برادران دروغین که می‌توانند شمس‌الدوله و نزدیکان او باشند تلاش می‌کنند او را به کام مرگ بفرستند و او از آنچه ایشان او را بدان متهم می‌دارند بی‌زاری می‌جوید. دیگر اینکه رساله در پایان هم‌رشد نزدیک به زمانی که اشارات و تنبیهات را نوشته به رشته تحریر درآمده است و ابن سینا که به بالاترین مرتبه حکمت پس از فلسفه رسیده از جانب پاره‌ای از به ظاهر دوستان مورد حمله واقع شده

است. که البته تکذیب ابن سینا مطلبی نیست که از دید کسی نهان بوده باشد یا به گوش کسی نرسیده باشد. ابن سینا به شهادت تاریخ هم در زمان خودش و هم پس از مرگش همواره هدف تیرهای زهرآگین متکلمین، صوفیه حتی فلاسفه بوده است و یکی از این بزرگان کلام امام محمد غزالی است که در واقع رساله الطیری در جواب رساله الطیر او نوشته است و خط خود را در سفر روحانی کوشیده است از خط ابن سینا جدا کند و در نهایت هم موفق نشده است که چندان دور برود.

اما تفسیر سومی که از این برائت و بیزاری جستن از دوستان ربایی می توان کرد می تواند چنین باشد که ابن سینا در واقع از برادران دروغین درونی خود که همان شهوت و غضب هستند و او ایشان را دوست خود می پنداشته، حال آنکه آنان یاران شیطان و کافرانند و قصد هلاک و کشتن و نابودی او را دارند پرهیز می جوید. اگر این نکته را بپذیریم، که در تناسب و توافق کامل با باور او در رساله حی بن یقظان است، در واقع مطلب بعد تازه ای پیدا می کند، اینکه به تعبیر ابن سینا نیز مانند تعبیر عرفا و بسیاری از متصوفان توبه قدم اول در سلوک و پای نهادن در جاده عرفان است. زیرا توبه به معنای آگاهی یافتن بر گذشته تاریک و بازگشت از گناهان و شیطان است که درش هوشیاری و شنیدن دھوت حق مستتر می باشد و این در واقع با سفر ملازم می شود. در سوره توبه نیز بلافاصله بعد از آیه نخستین که دلالت بر برائت خدا و رسول از مشرکین دارد به مومنان دستور داده می شود که: «فیحوا فی الارض اربعه اشهر و اعلموا انکم غیر معجزی الله و ان الله مخزی الکافرین» و پس از آن دھوت به حج است، که قدم گذاشتن در حج و پیمودن زمین برای ملاقات خداوند یا شهر خداوند یا خانه خداوند است و اینکه فرد در حرم امن پناه بجوید و به دنبال آن وادی ایمن را که حصار حصین خداوندی است تجربه کند. در

اینجا می‌توان با مقایسه سوره برائت و رساله الطیر نتیجه گرفت که حج صورت زمینی سفر مرغان رساله الطیر است، مرغانی که به سوی شرق آسمان می‌روند و شهر حضرت ملک را می‌جویند و در آن شهر در حجره او نور بی‌حد و زیبایی مطلق و کمال جاودان را ملاقات می‌کنند. در واقع هر دو سفر حج است. در یکی پس از طی بیابانها زائر به شهر مکه می‌رسد و هفت دور دور خانه می‌زند و در دیگری پس از طی وادیها هفت آسمان در نور دیده می‌شود تا سالک به شهر پادشاه رسد.

در تاثیر پذیری ابن سینا از قرآن به لحاظ سبک نگارش در نوشتن رساله الطیر باید گفت که ابن سینا از شیوه نگارش سوره حمد نیز مدد گرفته است. برای روشن شدن مطلب باید توضیح داد که در سوره حمد که سوره آغازین قرآن است در چهار آیه خداوند وصف می‌شود و در آیه پنجم لحن آیه تغییر می‌کند به گونه‌ای که خداوند از ضمیر سوم شخص غایب به دوم شخص مخاطب تبدیل می‌گردد: «ایاک نعبد و ایاک نستعین» در رساله الطیر ابن سینا در مقدمه همان طور که ذکر شد از تفاوت بین برادران حقیقی و برادران دروغین می‌گوید و تا این مقطع طرف خطاب ابن سینا یا خودش است یا ناشناسی که برای او برادران حقیقت را وصف می‌کند. اما پس از آن که به ذکر اجتماع برادران حقیقت به وسیله منادی حق می‌پردازد، یکباره این برادران حقیقت را طرف خطاب قرار می‌دهد به گونه‌ای که گویا آنان در پیش چشم ابن سینا حاضر می‌شوند: «ویلکم اخوان الحقیقه باثوا و تضاموا» و تا پایان «وصیت» طرف خطاب ابن سینا برادران حقیقت می‌باشند همان طور که در قرآن تا پایان سوره طرف خطاب خداوند است.

پس از قرآن می‌توان گفت که سبک نگارش رسائل اخوان صفا از سرچشمه‌های اصلی الهام ابن سینا بوده است. اخوان صفا پیش از ابن سینا

در رسالات خود در آغاز به طرح سوال و جواب به صورتی منطقی و استدلالی می‌پرداخته و سپس برای روشن‌تر کردن مطالبی که کمتر قابلیت توضیحات مفهومی را دارند با بیانی تمثیلی و داستان‌گونه به شرح و بازگشایی نکات پیچیده مطلب می‌پرداخته‌اند. مورد مثال رساله ششم از جسمانیات و طبیعیات در ماهیت طبیعت از رسائل اخوان صفاست.

در رساله ششم نخست به قدمت حیوانات که تولد و تکاملشان مقدم بر انسان است اشاره می‌شود و سپس به پرنده و خصوصیات طبیعی پرندگان پرداخته می‌شود. در این بخش از رساله که می‌توان آن را فصلی درباره حیوان یا فصلی درباره طیر نامید درباره خصوصیات طبیعی پرندگان بحث می‌شود و به طور مثال گفته می‌شود چگونه پرندگان آشیانه می‌سازند، یا جفت‌گیری می‌کنند و از تخمشان نگهداری می‌کنند و پرواز می‌کنند. پس از آن با بیانی تمثیلی به ارزش‌های حیوانی و انسانی پرداخته می‌شود و اینکه انسان به اعتبار اینکه خود را اشرف مخلوقات می‌داند چگونه درصدد آزار و اذیت این موجودات برآمده و در نهایت همان نتیجه‌ای گرفته می‌شود که ابن‌سینا در رساله می‌گیرد، یعنی انسانی که خود را به دست نفس بهیمی می‌سپارد از نظر ارزش وجودی از حیوانات کمتر است و کسی که قدرت منطق و عقل و دانش را درک می‌کند و آن را در زندگی خود به کار می‌بندد به مقامی بالاتر از فرشتگان می‌رسد. در حقیقت خلیفه خداوند در زمین هر آدمی نمی‌تواند باشد بلکه کسی است که به مقام دوستی با همه موجودات رسیده و همه مراتب را درک کرده و در نتیجه با جهان با حکمت و انصاف برخورد می‌کند. در واقع این آدم است که اشرف مخلوقات می‌گردد، انسانی که جهان با او گفت و شنود دارد، نه موجودی که توانایی‌هایی که در خود به اثبات رسانیده همه در جهت تمنیات نفس بهیمی و پاسخ‌گویی به قوای غضب و شهوت است و

در همین رساله در باب خلیفه الله می گوید: «وهی التي قرنت بجسد آدم لما خلق من التراب و سجدت له الملائکله کلهم اجمعون و هی النفوس الحیوانیه المتقاده لطاعه النفس الناطقه الباقیه الی یومنا هذا فی ذریه آدم و ابلیس هی القوه الغضبیه و الشهوانیه و النفس الاماره بالسوء»<sup>۹</sup>

در پایان این مبحث در رابطه با سبک نگارش ابن سینا در رساله الطیر باید نتیجه گرفت که رساله الطیر از نظر سبک نگارش در میان رسالات ابن سینا بی نظیر است. نثر او دارای استحکام و زیبایی و قوتی است که در بسیاری از رسالاتش دیده نمی شود و در کلامش صور خیال به گونه ای بی بدیل ظاهر می شوند، به گونه ای که می توان ادعا کرد از نظر قوانین زیبایی شناسی کلامی، این رساله یکی از زیباترین آثار ادبی ابن سیناست که درش رعایت ظرافت های لفظی به کمال شده است.

در مورد قالب و ساختار رساله نیز باید گرفت که اگرچه ظاهرش ممکن است به دلیل متوجه نشدن پاره ای خوانندگان پراکنده جلوه کند، کما اینکه این معنی در مورد بسیاری از سورات قرآن حتی پاره ای از غزلیات حافظ نیز مصداق دارد، اما مطلب دارای استحکام باطنی و توانایی است که خواننده هوشمند را به راحتی به روح مطلب هدایت می کند. نکته شیرین در این رساله این است که ابن سینا در این رساله زبانی رمز آمیز که در خور رساله الطیر است و می توان آن را منطق الطیر نامید به کار می گیرد و راز را هم در ساختار رساله می گذارد و هم در محتوای آن. تا همان جور که منظور نظر اوست محرم دریابد و نامحرم نادانسته بماند.

نهایت اینکه هر قسمت رساله اگر درش دقت شود در واقع توضیح دهنده و کامل کننده قسمت دیگر است و مرتبه به مرتبه شنوای

۹. رک. رسائل اخوان صفا، رساله السادسة من الجمانیات الطبیعیات فی ماهیت الطیحه ج. دوم، ص. ۳۲۳.

حقیقت را تا منزل آخر می برد. لحن این نوشته از یک بیان شکایی واقعی شروع می شود، پس صورتی منطقی می یابد و به طرح مطالب اصولی می پردازد و برای بیان آن مطالب زبان منطقی به خدمت گرفته می شود، سپس زبان نیمه تمثیلی و نیمه منطقی می شود، در مرتبه «حدیث» کاملاً تمثیلی می شود و در قسمت سوم وصفی می شود و در قسمت آخر تدریجاً بیان روایی و منطقی خود را باز می یابد حال آنکه با قسمت تمثیلی و دو قسمت دیگر در تناسب و همخوانی محض به سر می برد.

## ۵. تاثیر کلیله و دمنه

کتاب کلیله و دمنه به طور اعم و داستان کبوتر طوقی و یارانش به طور اخص، یکی از منابع بزرگ الهام ابن سینا در نوشتن رساله الطیر بوده است. برای روشن کردن مطلب نخست به شهرت و اهمیت کتاب مورد نظر در زمان ابن سینا اشاره می‌کنیم و سپس به مقایسه دو متن به لحاظ قالب و محتوا می‌پردازیم.

### تاریخچه کلیله و دمنه

کلیله و دمنه نام اثر بسیار مشهوری است، که نخستین بار به وسیله یک دانشمند ایرانی به نام روزبه پسر دادویه مشهور به عبدالله ابن المقفع در قرن دوم هجری از پهلوی به عربی ترجمه گردید. این کتاب به روایت برزویه پزشک که تاریخچه زندگیش در آغاز کلیله و دمنه آمده، به فرمان انوشیروان پادشاه سلسله ساسانیان با زحمت فراوان از هند به ایران آورده شد.

در رابطه با عنوان این کتاب می‌باید خاطر نشان کرد که گرفته شده از نام دو شغالی است که در اولین قصه کتاب موسوم به داستان شیر و گاو یا نفاق دوستان ظاهر می‌شوند و در سراسر کتاب اثری از آنها به چشم نمی‌خورد. در رابطه با ریشه لغوی اسامی مورد نظر لازم به یادآوری است

که کلیله و دمنه در فارسی میانه کلیلگ و دمنگ بوده که در عربی و فارسی به صورت کلیله و دمنه درآمد است. این دو نام در واقع تغییر شکل یافته اسامی سانسکریت کرتک به معنای گستاخ و دمنک به معنای فاتح بوده است.

اینکه کتابی با همین مجموعه داستانی در ادبیات سانسکریت موجود بوده نه تنها تا امروز محل تردید است که دانشمندانی مانند ابن ندیم منکر اصالت هندی کتاب بوده و بر آن باورند که کتاب مورد نظر از ابتدا ایرانی بوده تدریجاً به دست هندوان افتاده است.<sup>۱</sup> البته حقیقت از آنچه ابن ندیم گمان می‌برده اندکی پیچیده‌تر است، چراکه کاملاً اثبات شده است که پنج داستان اول کلیله و دمنه در مشابهت بسیار با پنج داستان کتاب پنجانترا می‌باشد.

داستان‌های پنجانترا که قدیمی‌ترین روایت آن از کشمیر است تحت نام تنتراکهییکا می‌باشد<sup>۲</sup> نسخه مربوط به این روایت در کالج دکن در پونا نگهداری می‌شود.<sup>۳</sup> در مورد زمان نگارش پنجانترا بروکلیمان باور هرتل را پذیرفته و خاطر نشان می‌کند که نگارش اثر مورد نظر به حدوداً سیصد سال قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد.<sup>۴</sup>

در همان مقاله بروکلیمان اشاره دارد که گذشته از داستان‌هایی که مأخذشان پنجانترا محسوب می‌شود، سه داستان دیگر در کلیله و دمنه وجود دارد، که مأخوذ از مهابهاراتا کتاب حماسی هندیان می‌باشد. در

۱. ر. ک. ابن ندیم، الفهرست، چاپ لیبزیک ۱۸۷۱، ص ۳۰۲؛ الفهرست چاپ مصر ۱۳۲۸ ه. ق. صص. ۴۲۲-۴۲۵.

2. Cf. Brockelmann, "Kalila wa-Dimna," *ETZ*, vol. IV, p. 503; De Blois, *Voyage to India*, p. 1.

۳. ر. ک. ایندوشیکهر، ترجمه فارسی پنجانترا، ص. ۶.

4. Cf. Brockelmann, "Kalila wa-Dimna," *ETZ*, vol. IV, p. 503.

ادامه بروکلیمان نظر دوساسی را می‌پذیرد، که می‌گوید در ادبیات سانسکریت مشابهی برای مابقی داستانهای کتاب کلبله و دمنه یافت نمی‌شود. اما در همین حال نتیجه می‌گیرد که داستانهای مورد نظر نیز بدون شک ریشه هندی دارند. ایندوشیکهر و خانلری بر آن باورند که مابقی داستانها دارای سابقه‌ای ایرانی می‌باشند، و اینکه به وسیله برزویه بر مجموعه داستانها افزوده شده‌اند و به وسیله ابن مقفع با ضرورت زمانی شرح و بسط یافته‌اند.<sup>۵</sup>

نکته قابل توجه این است که در گذشته سنت ترجمه تابع وفاداری تام و تمام به اصل متن نبوده بلکه مترجم به هنگام ترجمه همواره پاره‌ای از تفکرات و برداشت‌های خود را نیز با ضرورت‌های زمانی بر متن اصلی می‌افزوده است. بنابراین می‌توان انتظار داشت که مترجم نخستین کتاب و ابن مقفع هر کدام به سهم خود تغییراتی در جهت شرح، تعدیل یا بسط در متن ترجمه شده داده باشند.<sup>۶</sup>

کتاب کلبله و دمنه حدود سال ۵۷۰ میلادی، یعنی حدود دوست سال پیش از آنکه به وسیله ابن مقفع ترجمه گردد به وسیله یک ادیب ایرانی به نام «بود» از پهلوی به سریانی ترجمه شده بود. در رابطه با هویت ایرانی «بود»، کیت فالکنر<sup>۷</sup> در تائید نظر نولدکه می‌گوید: «مترجم، «بود»، یک ایرانی مسیحی بوده که با سریانی آشنا بوده است، نه یک سریانی که با ایرانی آشنا بوده باشد.»<sup>۸</sup>

۵. رک. خانلری، تصحیح داستانهای بید پای، ص. ۱۰.

6. Cf. Brockelmann, "Kalila wa-Dimna," *ETZ*, vol. IV, p. 503.

۷. دو ترجمه سریانی از کلبله و دمنه موجود بوده که یکی را به ترجمه قدیمی و دیگری را به ترجمه جدیدتر می‌شناسند. کیت فالکنر ترجمه جدیدتر کلبله و دمنه سریانی را به انگلیسی برگردانده است.

8. Cf. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah*, p. XLII.

این ترجمه نخستین بار در سال ۱۸۷۰ میلادی، در معبد ماردین کشف شد و تا قبل از آن کسی از موجودیت ترجمه مورد نظر خبری نداشته است.<sup>۹</sup>

کلیله و دمنه نخستین بار از متن فارسی میانه به وسیله ابن مقفع به عربی ترجمه گردید. قدیمی‌ترین استناد به این کلیله و دمنه و سخنان ابن مقفع به وسیله ابن قتیبه (م. ۲۶۷) در کتاب *عیون الاخبار*<sup>۱۰</sup> صورت گرفته است. بروکلیمان ضمن اشاره به اقتباس ابن قتیبه در رابطه با محبویت فراوان متن کلیله و دمنه می‌گوید متن عربی ابن مقفع با وجود آنکه یک اثر بدیع و هنری بوده است، به دلیل طبیعت محتوای آن از محبویت فراوانی برخوردار بوده است و همین شیوع و رواج بسیار نتیجه در تحریف و یا تغییر آن داده است. چنانکه حتی نمی‌توان گفت متنی که ابن قتیبه مورد اقتباس قرار داده ترجمه کلمه به کلمه ابن مقفع باشد.<sup>۱۱</sup> حال سوال این است که چگونه بروکلیمان می‌تواند متنی را که ابن قتیبه مورد استناد قرار داده است متن تغییر داده شده یا تحریف شده بداند، در حالی که قدیمی‌ترین نسخه خطی از کلیله و دمنه عربی منسوب به ابن مقفع که بدست ما رسیده است متعلق به سال ۶۱۸ می‌باشد.<sup>۱۲</sup>

طبری تاریخ‌نویس بزرگ ایران و اسلام (م. ۳۲۱) در رابطه با دستگیری افشین و وقایع آن سال اشاره به آن دارد که قاضی به هنگام محاکمه افشین بت‌های او را مطرح کرده و سخن از کتاب مقدسی به میان می‌آورد که به سیم و زر آراسته بوده است. افشین می‌گوید که آن کتاب را

9. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah*, p. XLII.

۱۰. رک. ابن قتیبه، کتاب *عیون الاخبار*، ج. ۱، ص. ۱۶۸؛ ج. ۳، ص. ۱۹۲.

11. Cf. Brockelmann, "Kalila wa-Dimna", *ETZ*, vol. IV, p. 503

۱۲. برای اطلاع از قدیمی‌ترین نسخه خطی کلیله و دمنه رجوع شود به خانلری، تصحیح داستان‌های پید پای، ص. ۱۲؛ Irving, *Kalilah and Dimnah*, p. XIII.

از اجدادش به ارث برده و نزد قاضی نیز یکی نسخه از آن موجود است که منظور کتاب کلیله و دمنه می باشد.

علاوه بر ذکر کلیله و دمنه در تاریخ طبری، در رسائل اخوان صفا که از نظر زمانی نزدیک به زمان طبری می باشد نیز اشارات و اقتباسات فراوانی از کلیله و دمنه وجود دارد. ارتباط بین صاحبان رسائل و کلیله و دمنه چنان قوی بوده است که برای گلدزیهر تردیدی بجا نگذاشته است که ایشان عنوان اخوان صفا را برای خویش از داستان حمامه المطوقه یا کبوتر طوقی و یارانش گرفته اند.<sup>۱۳</sup>

دانشمند هلندی Schultens نخستین محقق اروپایی است که در سال ۱۷۸۶ میلادی اقدام به چاپ بخشی از کلیله و دمنه عربی (داستان شیر و گاو یا نفاق دوستان) می کند. تمام متن عربی کتاب در سال ۱۸۱۶ به وسیله دُساسی در پاریس به طبع رسید. Guidi سومین دانشمند اروپایی بود که اقدام به چاپ کلیله و دمنه تحت عنوان *Studii testo arabodel libro di Calila* در سال ۱۸۷۳ منتشر نمود. نلذکه در سال ۱۸۷۹ متن اصلاحی خودش را تحت عنوان *Dimna e Dimna* منتشر نمود. در دنیای عرب کلیله و دمنه نخستین بار در قاهره در سال ۱۲۲۹ منتشر گردید.

قدیمی ترین اشاره که به کلیله و دمنه در متون فارسی شده است در مقدمه شاهنامه ابومنصور یافت می شود. متن فارسی مورد نظر با استناد به قزوینی در بیست مقاله، حدود سال ۳۴۶ نوشته شده است و از هر نظر قدیمی ترین متن در ادبیات فارسی بعد از اسلام می باشد.<sup>۱۴</sup> در همین اثر است که می آید:

13. Cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, p. 9.

۱۴. رک. قزوینی، بیست مقاله، ص. ۱۷.

مأمون پسر هارون الرشید منش پادشاهان و همت مهتران داشت. یکروز با مهتران نشسته بود گفت مردم باید که تا اندرین جهان باشند و توانایی دارند بکشند تا ازو یادگاری بود تا پس از مرگ او نامش زنده بود عبدالله پسر مقفع که دبیر او بود گفتش که از کسری نوشیروان چیزی مانده است که از هیچ پادشاه نمانده است. مأمون گفت چه ماند گفت نامه از هندوستان بیاورد آنکه برزویه طبیب از هندوی پهلوی گردانیده بود تا نام او زنده شد میان جهانیان و پانصد خروار درم هزینه کرد. مأمون آن نامه بخواست و آن نامه بدید، فرمود دبیر خویش را تا از زبان پهلوی بزبان تازی گردانید. پس امیر سعید نصر بن احمد این سخن بشنید خوش آمدش دستور خویش را خواجه بلعمی بر آن داشت تا از زبان تازی بزبان پارسی گردانید تا این نامه بدست مردمان اندر افتاد و هر کسی دست بدو اندر زدند. و رودکی را فرمود تا به نظم آورد و کلیله و دمنه اندر زبان خرد و بزرگ افتاد.<sup>۱۵</sup>

از شواهد تاریخی چنین برمی آید که ترجمه کلیله و دمنه به نظم فارسی گویا مهمترین اثر رودکی (م. ۳۲۹) بوده است و از سخن فردوسی در شاهنامه چنین استنباط می شود که احتمالاً رودکی به هنگام سرودن کلیله و دمنه نایباً بوده است. زیرا در آنجا می آید که کسی کلیله و دمنه را بر او می خوانده و او متن مورد نظر را به نظم درمی آورده است. و دیگر اینکه پیش از آن کلیله و دمنه به فارسی ترجمه نشده بود:

به تازی همی بود تا گاه نصر	بدانگه که شد در جهان شاه نصر
گرائمایه بوالفضل دستور اوی	که اندر سخن بود گنجور لوی
بفرمود تا پارسی دری	بگفتند و کوتاه شد داوری
وزان پس بدو رسم و رای آمدش	بر او بر خرد رهنمای آمدش
همی خواستی آشکار و نهان	که زو یادگاری بود در جهان

گزارنده را پیش بنشاندند همه نامه بر رودکی خواندند آنچه از محتوای شاهنامه برمی آید این است که کلیله و دمنه فارسی حداقل پنجاه سال قبل از تولد ابن سینا در خطه خراسان به نظم رودکی (م. ۳۲۹ هـ.ق) آراسته شده بود و در دهان خاص و عام بود. به این ترتیب حتی کسانی که توانایی خواندن نداشتند نیز می توانستند کتاب مورد نظر را با شنیدن به خاطر بسپارند و حفظ کنند. نکته دیگری که از محتوای مقدمه مورد نظر برمی آید این است که زبان عربی در زمان ابن سینا و پیش از آن در ناحیه خراسان و سایر مناطق ایرانی نشین منحصر به درس خوانده‌ها و اهل علوم بوده و سایر مردم به زبان فارسی حرف می زدند. به همین دلیل پادشاه سامانی برای خدمت به مردمی که از زبان عربی بی خبر بوده‌اند دستور می دهد که کتابهای بااهمیتی که به زبان عربی یافت می شده به فارسی برگردانند. علاوه بر کلیله و دمنه تاریخ و ترجمه فارسی تفسیر طبری از یادگارهای بزرگ همین دوران است.

نتیجه اینکه کتاب کلیله و دمنه که روزی در خزانه شاه هندوان چون رازی سر به مهر پاسبانی می شده با استناد به داستان برزویه پزشک با همت برزویه به پهلوی ترجمه می شود تا احتمالاً در اختیار شاهزادگان و دبیران ایرانی قرار گیرد، و بعد از اسلام با ترجمه عربی ابن مقفع در خدمت اهل دانش قرار می گیرد و با ترجمه فارسی و منظوم شدن در اختیار مردم کوچه و بازار ایران قرار می گیرد.

البته از نظم فارسی کلیله و دمنه به وسیله رودکی امروزی اثری در دست نیست مگر پاره‌ای ایات که عموماً در لغت فرس اسدی طوسی آمده است.<sup>۱۶</sup> چرا این اثر ارزشمند از میان می رود سوالی است که چه بسا

تا امروز توان جواب قطعی برای آن پیدا کرد. اما یک فرضیه می‌تواند این باشد که اسماعیلی مذهب بودن رودکی یکی از دلایل طرد و نابودی این کتاب بوده است. با استناد به شواهد تاریخی می‌توان دید که امیر نصر بن احمد، ممدوح رودکی، که به روایت سیاست نامه نخستین پادشاه اسماعیلی مذهب محسوب می‌شد به وسیله فرزند و جانشینش نوح بن نصر که کینه اسماعیلیان را در دل می‌پرورانده از سلطنت برکنار می‌شود و به زندان می‌افتد.<sup>۱۷</sup> در همانجا می‌آید که فردای آن روز نوح بن نصر، پادشاه تازه دوران یافته، به لشکریانش فرمان می‌دهد که از کشته اسماعیلیان پشته بسازند و هر کس که بر مذهب ایشان است گردن بزنند. خواجه نظام‌الملک در این باره می‌گوید: «پس هفت شبانه روز در بخارا و ناحیت آن می‌گشتند و می‌کشتند و غارت می‌کردند تا چنان شد که در ماوراءالنهر و خراسان یکی از ایشان نماندند و آن که ماند در آشکارا نیارست آمد و این مذهب پوشیده ماند.»<sup>۱۸</sup> البته خواجه نظام‌الملک به دلیل تعصب و کینه شخصی که با اسماعیلیان داشته است، راه قلو پیموده، چرا که پس از نوح بن نصر حضور اسماعیلیان به خصوص در ناحیه خراسان و ماوراءالنهر چنان غالب و گسترده می‌شود که به عنوان یک خطر جدی حکومت بغداد را تهدید می‌کند.

اما به هر حال از شرح مختصر نظام‌الملک، که خود عاقبت به وسیله فدائیان حسن صباح اسماعیلی مذهب کشته شد، نیز می‌توان دریافت که حکام سنی مذهب با آثار ادبی و فلسفی اسماعیلیان که به بد دینی و رقص متهم بودند چه رفتاری می‌توانستند بکنند. اما اینکه سخن نظام‌الملک در براندازی قطعی اسماعیلیان در زمان سامانیان صحت دارد محل تردید

۱۷. رک. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاست نامه، صص. ۲۶۶-۲۷۳.

۱۸. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاست نامه، ص. ۲۷۳.

است. همان طور که در شرح حال ابن سینا ذکر شد در خراسان عهد ابن سینا به راحتی دیده می شود که اسماعیلیان به تبلیغ و نشر افکار فلسفی خود می پردازند و درباریان هم چندان مخالفتی با آنان ندارند. نمونه اش پدر ابن سیناست که شغلی دولتی دارد و خود از اسماعیلیان محسوب می شود. در چنین خانه ای می توان گمان نزدیک به یقین داشت که فرزندان آشنایی حتمی با آثار فکری و فلسفی اسماعیلی داشته اند و کلیله و دمنه که یک اثر شناخته شده و قدیمی بوده و پیشاپیش رواج عام داشته نمی توانسته به دلیل ترجمه رودکی یک اثر ممنوعه محسوب شود. نتیجه اینکه به طور قطع ابن سینا با کلیله و دمنه چه عربی و چه فارسی منظوم آشنایی داشته است، و این مطلب نیز کاملاً تثبیت شده است که اسماعیلیان مانند مانویان از متل و تمثیل و داستان به وفور برای اشاعه مذهب و فلسفه شان یاری می گرفته اند. به عبارت دیگر به وسیله این شیوه بیان ایشان مرامشان را به میان مردم عامی که برای درک حقایق ذهن ساده تری داشته اند می برده اند.<sup>۱۹</sup> بنابراین عجیب نمی نموده که کلیله و دمنه ترجمه ابن مقفع که متهم به زندقه بوده و ترجمه رودکی که متهم به رفض و بد مذهبی اسماعیلی بوده در خانه کسی که از مروجان مذهب اسماعیلی بوده موجود بوده و به فرزندان تعلیم داده شده است. نکته دیگر اینکه اخوان صفا که خود از استادان و معلمان نخستین ابن سینا محسوب می شدند از این اثر چه به لحاظ قالب نوشتاری و چه به لحاظ محتوایی به کمال در آثار خود بهره گرفته بودند و راه را پیش روی ابن سینا گشوده بودند.

نتیجه اینکه ابن سینا مسلماً با کلیله و دمنه آشنایی بسیار نزدیکی چه

بسا از نخستین سالهای کودکی داشته است. این آشنایی اگر نه از طریق آموزش‌های اسماعیلی از طریق مفاد دروس ادب بوده که ابن سینا تا سن ده سالگی به تکمیل و فراگیری آن پرداخته است.

از این رو بعید نمی‌نماید که ابن سینا در یکی از نادرترین آثارش یعنی رساله الطیر که چه به لحاظ سبک و چه از نظر محتوا با همه آثارش متفاوت است و اثری ادبی و فلسفی و عرفانی محسوب می‌شود از کلیله و دمنه به طور اعم و داستان کبوتر طوقی و یارانش به طور اخص الهام گرفته باشد حتی اگر این الهام خود آگاهانه نبوده باشد. یعنی تصویری را در گوشه‌ای از مغزش در ایام بسیار دور کودکی ضبط کرده و در بزرگی به صورتی بی‌بدلیل سر از تصورات و تفکراتش به در آورده است.

کلیله و دمنه به ترجمه ابن مقفع در دوره بهرامشاه غزنوی بار دیگر پس از رودکی به فارسی ترجمه گردید و این زمانی بعد از مرگ ابن سینا بوده است. نظام الدین ابوالمعالی نصرالله ابن محمد بن عبدالحمید به فرمان بهرامشان غزنوی مامور ترجمه فارسی کلیله و دمنه گردید. این ترجمه که نمونه عالی نثر فارسی در قرن پنجم هجری است. دارای تعبیر زیبای ادبی است که با آیات قرآنی و اشعار تزیین شده است. و مجتبی مینوی این ترجمه را نزدیکترین ترجمه به متن عربی ابن المقفع می‌داند.

ترجمه فارسی دیگری از کلیله و دمنه وجود دارد که به وسیله محمد عبدالله بخاری انجام شده است. این ترجمه که دارای نثری روشن است، حاوی هموم مشخصات لغوی نثر قرون پنجم و ششم هجری می‌باشد. ترجمه بخاری نیز مانند ترجمه منشی از روی متن عربی ابن مقفع صورت گرفته است، اما تفاوتش با نثر منشی در آن است که ظاهراً کوشش کرده تا به متن ابن مقفع وفادار مانده، کم و زیاد را در متن ترجمه فارسی روا ندارد. حال آنکه کلیله و دمنه نصرالله منشی در عبارت‌پردازی و شرح و

بسط‌های مذهبی فراوان کوشیده، تا توانسته مناسب مطلب از آیات قرآنی برای تشریح یا زینت کلام بهره جسته است. از این رو متن داستان‌های بید پای با ترجمه بخاری مرجع من در این فصل قرار گرفته است. مضافاً به اینکه به کرات به پنچانترا ترجمه ایندوشیکهر و کلیله و دمنه به تصحیح عبدالعظیم قریب و کلیله و دمنه بهرامشاهی (منسوب به بهرامشاه بن سلطان مسعود بن سلطان ابراهیم بن سلطان مسعود بن سلطان محمود غزنوی، حدود سالهای ۵۳۸-۵۴۰ ه.ق.) و کلیله و دمنه عربی به تصحیح شیخو البسوهی<sup>۲۰</sup> نیز رجوع می‌کنم.

در علت انتخاب داستان‌های بید پای ترجیح آن بر سایر متون می‌توان گفت که این متن به دلیل محتوایی و مباحث روشن فلسفی بیش از هر اثر دیگری به نظر می‌رسد به محتوای فکری ابن مقفع نزدیک باشد. در پنچانترا که به نظر می‌رسد به نمونه اصلی کلیله و دمنه که اولین بار به وسیله برزویه طبیب از هند به ایران آورده شده است نزدیک‌تر باشد، اثری از بسیاری از گفتارهای فلسفی کلیله و دمنه نیست، حتی در کلیله و دمنه بهرامشاهی نیز که می‌بایست ترجمه فارسی متن ابن مقفع باشد نکاتی هست که با داستان‌های بید پای متفاوت است. به طور مثال در کلیله و دمنه بهرامشاهی وقتی شاه انوشیروان از برزویه می‌خواهد که از او حاجتی بخواهد، برزویه به شیوه‌ای که مخصوص پاره‌ای درباریان است، شاه را برای بزرگ‌منشی که در حق خانواده او کرده ثنا می‌گوید. سپس از شاه جامه‌ای می‌گیرد و بنده‌نوازی شاه را فراوان می‌ستاید تا بالاخره از او می‌خواهد تا فصلی در آغاز کتاب را به او اختصاص دهند.<sup>۲۱</sup> اما در داستان‌های بید پای برزویه با صراحت و روشنی بدون لفاظی و کوچک

۲۰. شیخو البسوهی، تصحیح کلیله و دمنه، بیروت، ۱۹۰۵.

۲۱. رک. کلیله و دمنه بهرامشاهی، صص. ۳۹-۴۰.

کردن مقام خویش تنها یک چیز می‌خواهد و آن آوردن فصلی در سرآغاز کتاب به نام اوست.<sup>۲۲</sup>

**بید پای، برزویه، ابن مقفع و ابن سینا و ارتباطشان با کلبه و دمنه**  
 در فصل سرگذشت ابن سینا به این نکته یادآوری شد ابن سینا یکی از معدود دانشمندان زمان خود است که شرح حالی از خود باقی گذاشته است. شرح حالی که برای پروان فلسفه ابن سینا چراغ راهی است که بتوانند با خواندن آن راه خود را در عالم حکمت پیدا کرده و طریقی را بیمایند که استادشان پیموده است. نخستین داستان کلبه و دمنه، «داستان شیر و گاو»، چنین آغاز می‌شود: «چنین آورده‌اند که دبشلیم، ملک هندوستان، بید پای حکیم را که مهتر دانایان و فیلسوفان بود، پیش خواند و گفت: بسی پندهای خوب ما را بدادی و بسی درهای حکمت بر ما گشادی.» و سپس از بید پای می‌خواهد که برای او داستانی در باب دو دوست که میانشان بدگویی و دشمنی می‌افتد نقل کند. به این ترتیب تا پایان داستان پادشاه پرسشی می‌کند و حکیم به اقتضای پرسش پاسخی در قالب مثل و داستان ارائه می‌دهد. به نوعی خواننده کتاب به آسانی درمی‌یابد که تمام کتاب کلبه و دمنه شرح تعالیم بید پای است.

اما بید پای کیست؟ بید پای البته نام فرد بخصوصی الزاماً نیست، بلکه لقبی است که به هر حکیم هندی می‌توان اطلاق کرد و آن صورت دگرگون یافته «ویدیاپاتی» سانسکریت است، که به معنای مرد دانا می‌باشد. این حکیم در پنچانترا تحت نام ویشنو شرما معرفی می‌شود که کلبه کتب حکمت را مطالعه کرده و خلاصه آنها را در پنج بخش با عباراتی شیوا به منظور تربیت سه فرزند کودن پادشاه آورده است.

در کلیله و دمنه علاوه بر بید پای که راوی داستانها و معلم پادشاه است، سخن از برزویه طیب می‌رود که گردآورنده داستان‌هاست. نخستین فصل به داستان برزویه پزشک و چگونه آوردن کتاب کلیله و دمنه اختصاص دارد، فصل بعد در چگونگی آغاز کتاب کلیله و دمنه است و پس از آن فصل «برزویه پزشک در آغاز سخن بیفزوده است» می‌آید. در این فصل برزویه شرحی از زندگی خود ارائه می‌دهد که در آن نه تنها به معرفی سابقه خانوادگی خود می‌پردازد که شرحی از مراتب علمی و روحانی که پیموده را نیز ارائه می‌دهد.

به طور مثال می‌گوید او به عنوان یک پزشک نخست به درمان جسم مردم می‌پردازد و سپس به این باور می‌رسد که درمان حقیقی را باید در معالجه روح جست. برای تحقق این امر مرحله به مرحله سعی در رام کردن نفس حیوانی نموده و اسباب بال و پر دادن نفس انسانی را فراهم می‌نماید. بدین ترتیب که آنچه از دستش برمی‌آید در حق بیماران بی‌چشم داشت پاداش انجام می‌دهد، به گفته خود حرص را به دام می‌اندازد. دیگر آنکه جایگاه خود را می‌شناسد و هرگز به کسی حسد نمی‌ورزد. سوّم از همنشینی با دون‌همتان پرهیز می‌کند، روی به مجاهدت می‌آورد، و در این باره می‌گوید:

این تن کثیف را در معاملات افکن، که تن قاعده‌ای سست دارد و چهار گش در وی به جوش است، که اگر نه جان ایشان را به هم آوردی و نگاه داشتی از هم فرو افتادی، بر مثال بتی که از هم فرو افتاده بود و به پاره گشته بود، چون او را به هم آوردی و هر عضوی را به جای خود بنهی و به میخی او را به هم آوردی صورت او کامل شوی. چون میخ از وی جدا شود از هم پراکنده گردد.<sup>۲۳</sup>

در اینکه چگونه از طبابت تن به طبابت جان می‌پردازد می‌گوید:

در خاطر من آمد که دارویی باید که از وی ثمرات جاودانی برآید. دیدم  
که این معنی جز در اعمال دین نبود، که هر که در دین زنده گردد هرگز  
مرگی به وی راه نیابد.<sup>۲۴</sup>

نکته با اهمیت و قابل توجهی که برزویه در باب دین می‌گوید و از هر  
جهت به نقطه نظرهای فلسفی اخوان صفا و ابن سینا نزدیک است ذکر این  
نکته است که او به دین فرمایشی، دین جبری، دین ربایی، دین تقلیدی یا  
دین ارثی باور ندارد در این باره می‌گوید: «گروهی از پدران میراث گرفته و  
چنگ در شاخ تقلید پدران زده و گروهی به جبر و کره و بیم و کامرانی  
ساخته و عمر بر این قدم بگذاشته و بر گروهی دین را دام معیشت و کام  
شناخته و عمر بر طلب جاه و مرتبت بپرداخته، و هر که را بدیدم و از وی  
باز پرسیدم جواب من چنان داد که: دست در دامن حق دارم و مخالف من  
در پای دام جهل و خطا مانده است.»<sup>۲۵</sup>

در ترجمه احوال برزویه پزشک می‌آید که او برای درک حقایق دست  
در بزرگان هر مذهبی زده، با همه به گفتگو می‌نشیند. در نهایت به این  
نتیجه می‌رسد که همه بزرگان مذاهب متعصب هستند، هیچ‌کس سخن  
حقیقت را نمی‌گوید. همه خود را برحق و دیگری را ناحق می‌دانند. پس  
تصمیم می‌گیرد راه خود را به سوی نور بی‌تقلید از دیگران بیابد.<sup>۲۶</sup>  
برزویه پزشک برای درک عالم نورانی حقیقت و رسیدن به دانش،  
بدون واسطه تقلید، دست به پرهیزگاری می‌زند و سالها به زهد و

۲۴. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۶۱.

۲۵. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۶۱.

۲۶. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۶۱.

ریاضیت می‌پردازد. پس از پیمودن این راه به این تردید می‌افتد که مبادا گوشه‌نشینی با همه محاسنش پاسخ‌نهایی کار نباشد، از این رو به تجربه تازه‌ای از دنیا دست می‌زند. او در محکی که به دنیا می‌زند دنیا را از پیش بی‌ارزش می‌یابد. در نتیجه دوباره به عالم تنهایی و تفکر خود بازمی‌گردد. او در پایان فصل خود دنیا را به چاهی مانند می‌کند که چهار طبع به سان چهار مار برای هلاک انسان درش دهان گشوده‌اند. مردی از ترس جان به آن چاه پناه می‌برد و زیر پای خود اژدهایی غران می‌بیند دست در دو شاخی که در دو سوی چاه رویده به امید نجات می‌زند غافل از آنکه دو موش یکی سفید و یکی سیاه از آن شاخه درختان می‌جویند، در این اثنا مرد کندوی عسلی می‌یابد و از عسل می‌خورد و به خوشی و شیرینی عسل مشغول می‌شود و نمی‌بیند که موش‌ها شاخه‌ها را می‌برند و او را به کام اژدها می‌اندازند. بید پای در تفسیر این مثل می‌گوید که دو شاخه درخت زندگی انسان است و دو موش زمان است، یکی شب و یکی روز که مرتب می‌کوشند این دو شاخه را ببرند، اژدها مرگ و عسل شهوت است و فرد بی‌خبر به جای راه یافتن به نجات، خود را در بی‌خبری غرق می‌کند تا هلاک می‌شود. برزویه می‌گوید که او وقتی متوجه خطر مرگ شد و این همه را درک کرد از شهوت برید و روی به حکمت آورد و پس از آن دلش را با آب دانش زنده کرد و پرورش داد.<sup>۲۷</sup>

بیان فلسفی بالا و نبودن فصل برزویه طبیب در ترجمه سربانی کلیله و دمنه این باور را بر ذهن بسیاری از محققان متاخر متبادر کرده است که دامستان برزویه طبیب در واقع اختراع خود ابن المقفع است تا از طریق بیان فلسفی حکیم مورد نظر سخنان فلسفی خود را به گوش خلفا و سایر مردم

برساند. نلدکه یکی از آن دانشمندان است که باور بر ساختگی بودن شخصیت برزویه دارد دلیل محکمی که برای حرفش می آورد نبودن فصل مورد نظر در ترجمه سریانی است که از روی ترجمه فارسی میانه صورت گرفته است. علاوه بر آنکه می گوید فضایی که بر شرح حال برزویه حاکم است به زمان ابن المقفع نزدیک تر از زمان انوشیروان است.<sup>۲۸</sup> محمدتقی بهار در تأیید نلدکه می گوید: «ممکن است مقدمه منسوب به برزویه از ابن مقفع باشد.»<sup>۲۹</sup> اما کریستینسن از جمله دانشمندان متاخر است که به طور قطع فصل مورد نظر را به زمان انوشیروان نسبت داده و در رد نظر نلدکه می گوید: «ولی اگر توجهی به آرای گوناگون عهد انوشیروان بکنیم و توجه این شهریار را به عقاید فلسفی زمان در نظر آوریم، و مخصوصاً عباراتی را، که از پولوس پرسا ذکر نمودیم، به خاطر داشته باشیم، به هیچ وجه بعید نمی بینم که مطالب مذکور از قلم برزویه جاری شده باشد.»<sup>۳۰</sup>

با مطالعه دقیق داستان برزویه پزشک بر خواننده روشن می شود که حتی اگر شخصیت برزویه ساختگی نباشد حداقل بخش بزرگی از حرفهای او سخنانی است که ابن مقفع لازم می دانسته از زبان او بگوش حکام وقت برساند. بخصوص ابن مقفع در عصری زندگی می کرده که ترجمه و آوردن کتابهای سودمند از اقصا نقاط جهان به جهان اسلامی رواج پیدا کرده بود و خلفا می کوشیدند به شیوه پادشاهان ساسانی زندگی کنند. انوشیروان به طور اخص شیوه کشورداریش سخت مورد توجه خلفا بوده است و در نتیجه آنچه را که او می کرده یا منسوب به علم او بوده می توانسته است در کشورداری خلفا موثر باشد. به همین دلیل می توان در

28. Cf. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah*, p. XLIII.

۲۹. محمدتقی بهار، سبک شناسی، ج. ۲، ص. ۲۵۴.

۳۰. کریستینسن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ص. ۵۶۲.

فصل برزویه ابن مقفع در قالب ارائه رفتار انوشیروان با برزویه می‌کوشد به خلیفه پیاموزد که چگونه با یک منشی می‌توان رفتاری انسانی داشت: «پس سوگند یاد کرد که ما دست تو بر خزائن خود گشاده کردیم تا هرچه مراد تست برداری، و هرچه بدیده تو درآید ما را از تو دریغ نیست، باید که از خود دریغ نداری.» اما حکیم در جواب چیزی نمی‌خواهد مگر: «دری به نام من فرو نهد که هر که این کتاب بخواند نام مرا تازه گرداند.»

در مورد اعتقادات مذهبی ابن مقفع سخنان بسیاری آمده از آن جمله نظر ابوریحان بیرونی در تحقیق ماللهند است که به او نسبت مانوی می‌دهد و اینکه با افزودن فصل برزویه طیب می‌کوشد تا در میان مست عقیدگان تشکیکی ایجاد کند و آنان را برای قبول مذهب مانوی آماده سازد. البته در آن زمان هر کس که خلاف مذهب تسنن حاکم مذهبی داشته متهم به زندقه یا رقص می‌شده است و احتمالاً ابن مقفع نیز از آن قاعده مستثنی نبوده است. اما اگر حرف ابوریحان را مبنی بر اسناد فصل برزویه به ابن مقفع باور بداریم، مطالب فصل مورد نظر نشان می‌دهد که ابن مقفع از جمله دانشمندان ادیبی بوده که باور داشته: «مثال دنیا چون آبی دیدم شور که هر چند مردم از وی بیشتر خورد، تشنه‌تر باشد.» یعنی باور دارد که پس از کسب علوم ظاهری می‌بایست به علوم الهی پرداخت و پس از آن از طریق تمرین و ممارست و ریاضت به تحکیم و تعمیق آن مبانی در خود اقدام نمود. دیگر آنکه از هر تعصب مذهبی روحش را در امان داشت و «گنجهای حکمت به چنگ آورده، دل به آب دانش پرورد.» نتیجه آنکه ابن مقفع در شرح حال برزویه که در واقع تجسم باور فلسفی و روحانی خود اوست نمونه‌ای ارائه می‌دهد که نمونه انسان کامل از دید ابن مقفع است. چنین نمونه‌ای که به احتمال قریب به یقین تحت تاثیر فلسفه نوافلاطونی شکل گرفته است از هر نظر می‌توان سرمشق ابن سینا

در نوشتن شرح حال خود باشد. چرا که او هم مانند برزویه از پزشکی آغاز می‌کند و پس از کسب علوم ظاهری به علوم باطنی می‌پردازد و در نهایت به حکمتی روی می‌آورد که حاصل درک علوم عقلی، روحی و تمرین و ریاضت عرفانی است. ابن سینا در کتاب *الاشارات و تنبیهات* با طرح مقام عارفین نشان می‌دهد که فیلسوف با درک مراتب عارفانه و تمرین‌های صوفیانه به مرتبه حکمت می‌رسد.

### مقایسه رساله العیر و کلیله و دمنه

نفاق دوستان یا داستان شیر و گاو نخستین داستان مشترک کلیله و دمنه و پنجانتتر است. این داستان درباره گاوی است که یوغ بردگی آدمیان از گردنش برداشته شده و برای خود آزاد می‌گردد. مشخصه بارز گاو آواز سهمناک اوست که هر گاه به گوش شیری که در نزدیکی او منزل دارد می‌رسد لرزه بر اندام شیر می‌اندازد. شیر نادیده صاحب صدا را حیوانی عظیم و مرگبار فرض می‌کند و ترسش را از نزدیکان پنهان می‌دارد. تا اینکه شغالی که در جستجوی جاه و مقام است سر از راز ترس شیر درآورده، با حيله گاو وحشت زده را به نزد شیر ترسان می‌آورد. دو حیوان تدریجاً باهم دوست می‌شوند، تا جایی که مجال نزدیکی را از دمنه، شغالی که اسباب نزدیکی آن دو را فراهم کرده، می‌گیرند. دمنه که جای خود را در این دوستی تنگ می‌بیند به فکر حيله‌ای می‌افتد تا گاو را از سر راه خود برداشته به قدرت و سروری که برایش از ابتدا نقشه کشیده برسد. دمنه برای اجرای موفقیت‌آمیز توطئه‌اش بیش از هر چیز از جیونی و ترسویی دو حیوان به کمال بهره می‌گیرد.

مطلبی که در فصل نخستین شایسته توجه است، ترسویی و خودپرستی شیر بعنوان پادشاه است که چون از موقعیت خود در هراس

است، برای پنهان کردن این احساس ترس و عدم امنیت به آسانی گول دمنه را می خورد و با دست خود بهترین دوستش را بدون آنکه گناهی از او سرزده باشد می کشد. به عبارت دیگر در قصه اول برهنه روشن می کند که قلب پادشاه صاحب قدرت چه جایگاه ناامنی است و چه جای کوچکی برای جای دادن دوست: «پادشاه را مانند کرده اند به کوهی بلند به انواع نعمت و میوه ها آراسته، و اما جای شیر و بیر و گراز و پلنگ و گرگ بود. نعمت او خوش بود اما دو دوشخواری در ضمن آن بود: یکی بر رفتن، که با رنج بود، و دیگر مقام کردن که با بیم بود.»<sup>۳۱</sup>

از طرف دیگر گاو را نشان می دهد که به سهم خود از موقعیت خود هراسان است و با ترس از جانش گول حيله گریهای دمنه را می خورد و قبول می کند که شیر قصد جان او را دارد. آنچه از محتوای این فصل برمی آید این است که هر دو دوست در باطن از هم هراسانند چون در نهایت به فکر جان خود و بهره برداشتن از دوستی به صورتی مادی هستند. شغال دست هر دو را می خواند و آنها را به دست هم از میان برمی دارد.

نتیجه ای که حکیم از نقل قصه خود می خواهد بگیرد این است که وقتی ترس، ثروت و مقام پرستی در یک رابطه حاکم باشد مهر و دوستی نمی تواند معنایی پیدا کند. زیرا هر سه خصوصیت نماینده خودپرستی می باشند. حال آنکه خودپرستی با اخلاص و وفا در دوستی منافات دارد. پیام این داستان در مشابهت تام با مطلبی است که ابن سینا می گوید در آغاز رساله الطیر به گوش شنوندگان یا خوانندگان اثر خود برساند:

براستی که دوست می تواند سینه برادرش را از غم بپالاند اگر که به هنگام

سختی یکرنگیش را نیالاید. اما چنین دوستی آزموده‌ای کجا می‌توان یافت آنگاه که دوستی بازرگانی گردیده و دوست وقتی به دوستی روی می‌آورد که هدفی در میان باشد و به محض برآورده شدن نیاز بدان پشت می‌کند.

ابن سینا در رساله الطیر نخست از نیازش به یک دوست می‌گوید، سپس به توصیف دوستی‌های دنیایی می‌پردازد که در واقع از جنس دوستی شیر و گاو و یا دوستی دمنه با شیر می‌باشد. شیر و گاو در فصل نخست کتاب کلیله و دمنه باهم دوست می‌شوند زیرا که در باطن از هم ترسانند نه بدلیل آنکه فصل مشترکی روحانی باهم دارند و از سوی دیگر شغال با شیر می‌خواهد نزدیکی و آشنایی داشته باشد چون در واقع در جستجوی جاه و مقام است نه اینکه شیر را برای دوستی ارزشمند یافته است در تایید این مطلب می‌توان رجوع به توصیفی داد که دمنه در کلیله و دمنه از شیر می‌کند: «این شیر ضعیف رای است لشکرش نیز بی‌رای و تدبیرند، و من پای فرایش خواهم نهادن، باشد که به دست من کاری برآید که جاه و منزلت من بیفزاید»<sup>۳۲</sup> و در پایان داستان نفاق دوستان در پنجاهتترا شغال خیانتکار به آنچه می‌خواهد می‌رسد و سرانجا با از میان بردن گاو خود وزیر و راهبر شیر می‌شود. در کلیله و دمنه فصلی اضافه بر داستان شیر و گاو وجود دارد به نام فصل بازجست احوال دمنه در آنجا که عده‌ای می‌پندارند از اضافات قلمی ابن مقفع باشد، دمنه البته به مکافات می‌رسد.

نتیجه آنکه همه فصل گاو و شیر در واقع همان شرح دوستی‌های دنیایی است که به واسطه تمنیات نفسانی صورت می‌گیرد و ابن سینا در

آغاز رساله الطیر آن را به تجارت تشبیه می‌کند. ابن سینا پس از رد دوستی‌های مادی به اثبات دوستی حقیقی می‌پردازد و گردآمدگان در این حلقه را برادران حقیقت می‌نامد: «مگر برادرانی که خویشاوندی خدایی آنان را گرد هم آورده باشد و نزدیکی آسمانی میانشان پیوند زده باشد. اینان کسانی هستند که زنگار تردید را از نهانخانه دل زدوده‌اند و به ندای سروش خداوندی جمع آمده‌اند.» از دید ابن سینا اینان کسانی هستند که بی‌واسطه نفاسانیات و نیازهای دنیایی باهم دوستی پیدا کرده‌اند. فصل دوم پنجاهتترا که مشهور به آیین دوستی است در تایید این مطلب می‌آید که: «آنان که از مال و خواسته بی‌بهره‌اند و لیکن از نیروی ادراک و حس دوستی برخوردارند مانند زاغ و لاک‌پشت و آهو و موش زود به مقصود می‌رسند.»<sup>۳۳</sup> و در کلیله و دمنه می‌آید که پادشاه از بید پای می‌خواهد: «اکنون می‌خواهم که مرا مثالی گویی در باب برادرانی که یگانه دل زندگانی کنند و پیوند ایشان بریدگی نپذیرد، و بر سخن ایشان اعتماد بود هم ایشان را و هم شنوندگان را»<sup>۳۴</sup> بید پای در تعریف اخوان صفا و برادران یکدل و یکرنگ حقیقی می‌گوید: «مردم با خرد هرگز با برادران یگانه هیچ چیزی را برابر نکنند، و اگر چه بزرگتر جوهری باشد و یا سودمندتر مکسبی، زیرا که برادران یگانه در همه کار نیکی یارند و هر جا که رنجی پیش آید حق دوستی بگزارند.»<sup>۳۵</sup> و در ترجمه عربی ابن مقفع می‌آید: «قال الملک للعالم: قد سمعت مثل المتحابین یقطع بینهما الخوون المحتال فاضرب لی مثل اخوان الصفا و کیف یکون بدء توأصلفهم و استمتاع بعضهم من

۳۳. ایندوشیکهر، ترجمه فارسی پنجاهتترا، ص. ۹۷.

۳۴. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۵۳.

۳۵. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، همانجا.

بعضی.<sup>۳۶</sup> در این فصل آنچه در ترجمه بخاری به برادران یکدل و یکرنگ ترجمه شده در عربی عنوان اخوان صفا گرفته است و در رساله الطیر ابن سینا اخوان حقیقت نامیده شده است. که اگر اندکی دقت شود معلوم می‌گردد که بین صفا، که به معنای شفافیت و نبودن کدورت است، و حقیقت اختلاف چندانی نیست. انسانها توان دیدن حقیقت را ندارند زیرا در پیش دیدگان جانشان پرده‌ای از تاریکی و جهل است که آنها را به گمراهی می‌کشد این پرده به نفس، خودپرستی، شیطان و جهل ترجمه می‌شود. سدی که بر سر راه دیدن آنچه باطنی است قرار می‌گیرد. حال آنکه صفا عبارت از شفافیت، روشنایی و توانایی دیدن بدون حجاب است. تنها کسی که از قید تمنیات نفسانی آزاد شده باشد و به نور باطن بینی رسیده باشد جانش به آبگینه یا بلوری بدل می‌گردد که نور دیده را به درون آن راهنمایی می‌کند و سبب می‌شود که فرد بی‌پرده ببیند.

وقتی جماعتی از قید نفس‌گیاهی و حیوانی آزاد شده باشند می‌توانند با تماشا در جام دلشان تجلی واحدی را که در همه یکسان است باهم ببینند. به عبارت دیگر در پرتو شفافیت و بی‌رنگی دل‌هایشان که حاصل رهایی از نفس‌پرستی است موفق به دیدن مرتبه‌ای از وجود می‌شوند که چشم نفس‌پرستان نسبت به آن کور است. این مرتبه صفای دل نامیده می‌شود و کسی که به این صفا می‌رسد اهل حقیقت تلقی می‌گردد. کسانی که برای رسیدن به این صفا باهم می‌کوشند و طریق واحدی را برای رسیدن به آن شفافیت و تجلی نور درون می‌پیمایند اخوان صفا و برادران حقیقت نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر اخوان صفا کسانی هستند که پادشاهان عالم روح و فقیران عالم ماده هستند، قید مادیات را از پای و

دست و گردن خو گسسته‌اند و نه به قدرت دنیایی و پادشاهی اعتیایی دارند نه در بند ثروت هستند و نه از چیزی در واهمه می‌باشند.

در داستان شیر و گاو، گاو که از ابتدا به دلیل ضعف‌های جسمانی نگران جان خویش است با اندکی تحریک دمنه به دوست خود شیر بی‌اعتماد می‌گردد و گول شغال را می‌خورد. چنین واهمه‌ای از ابتدا گریبانگیر شیر هم هست. و در ادامه شغال از نگرانی او برای پادشاهی و از دست دادن قدرتش بهره جسته او را درجایی قرار می‌دهد که بتواند دستش را به خون دوستش آلوده کند، باور ابن سینا در رساله الطیر با تعریفی که از برادران حقیقت ارائه می‌دهد این است که برادران حقیقت از این ضعف‌ها و ترس‌ها که ریشه در قدرت‌خواهی مادی دارد آزادند و در نتیجه باهم چون تن‌های متعدد که جانی واحد دارند در هماهنگی و تفاهم بسر می‌برند. در سایه این همبستگی است که قدرت روحانشان به تعداد تن‌های شرکت‌کننده فزونی می‌گیرد. چنین معنایی، یعنی کثرت و اقتداری که از کثرت در راه وحدت بدست می‌آید موضوع دومین داستان کلبله و دمنه، فصل کبوتر حمایلی است.

### مقایسه نمادهای حیوانات در رساله الطیر

#### و در داستان کبوتر حمایلی در کلبله و دمنه

همانطور که در فصول پیشین یاد شد رساله الطیر از چهار قسمت تشکیل می‌شود بخش اول در تفکیک دوستان ریایی از برادران حقیقی است، فصل دوم در چگونگی به هم پیوستن این برادران باهم است و فصل سوم به داستان اختصاص دارد که درش چگونگی به هم پیوستن برادران حقیقت و همراهی آنان تا رسیدن به مرتبه ملائک یا مرغ کامل شدن

ترسیم می‌گردد و در قسمت چهارم بر مرغ شدن آن راهیان و رسیدنشان به مقام نبوت تاکید دارد.

در فصل دوم ابن سینا به ذکر نام پاره‌ای حیوانات می‌پردازد که هر کدام نماینده بخشی از توانایی بشری می‌باشند و بدان وسیله به برادران حقیقت می‌آموزد که تنها با درک مرتبه آن حیوان و پیوند زدن آن با تن روحانی خود است که می‌توانند به مرتبه فرشتگی تدریجاً دست یابند. ابن سینا در راهنمایی و هدایت برادران حقیقت از خارپشت، مار، کژدم، کرم یا مورچه، شترمرغ، افعی، سمندر، پرنده و خفاش نام می‌برد، البته در فصل تفسیر رساله الطیر به شرح و تفصیل نمادین این حیوانات پرداخته شده است. اما به طور مختصر در اینجا می‌توان قید کرد که ابن سینا خارپشت را نماد مرحله گوشه‌نشینی و روزه‌داری و بریدن از خلق می‌گیرد، جایی که فرد مرقع بدبو می‌پوشد و دشمن را که همان اهریمن است که در لباس توجه و دوستی مردم به او روی آور می‌شود یا خارهای لباسش می‌ترساند و می‌گذارد که همه او را با دنیای خود تنها بگذارند تا بتواند بر خود و جهان اطرافش دید بهتری بیابد و از مقام نفس‌پرستی فرود آید. دیگری مار است که در خاک خانه دارد هر چند که به نگاهبان جواهرات نهفته در دل خاک مشهور است، مار هرچه که از تعلقات دنیایی دارد و آن عبارت از پوست اوست هر از گاهی می‌اندازد و می‌رود. از دید ابن سینا سالک حقیقت می‌باید فارغ از هر تعلقی به خاک باشد تا بتواند کم‌کم پرواز کند. مور یا کرم نماد بی‌سروصدایی نفس و در همین حال کوشیدن فراوان می‌باشند، جایی که فرد خود و نفس خود را چنان ناچیز می‌گیرد که به چشم هیچ‌کس نمی‌آید. عقرب یا کژدم، هشیاری محض در برابر فریب شیطان است، که فرد را به تواناییها و چه بسا تواضعش مغرور می‌کند. ابن سینا از نماد کژدم بهره می‌گیرد تا به برادر حقیقت بیاموزد که

در این راه می‌بایست همواره مانند سربازی با سلاح بخوابد و چشمش پشت سرش را نیز ببیند. پس به برادر حقیقت می‌گوید که می‌باید سراپا احتیاط باشد و هرگز ردی از پس خود به جا نگذارد که دشمن از رد او جای او را بشناسد و او را به دام بیندازد. به همین دلیل به او می‌گوید که می‌باید پرنده شود و هرگز آشیان نگیرد.

ابن سینا در ادامه خطاب به برادر حقیقت می‌گوید که مانند شترمرغ سنگ گرم بخورد، یعنی کینه و خشم را که سوزاننده و آسیب رساننده است و جهان بیرون را تخریب می‌کند، فرو خورد، تا در کار سوختن کثافت درونی درآید. به عبارت دیگر می‌آموزد که آن سربازی و اسلحه‌داری که در مقام کژدم مطرح کرد نباید در خدمت کینه‌کور شخصی به کار گرفته شود، بلکه مانند شترمرغ آن خشم را فرود خورد و آن انرژی را صرف تعالی و روشنایی خود سازد.

ابن سینا همچنین سفارش می‌کند که برادر حقیقت به مقام افعی درآمده استخوان بخورد. استخوان خوردن و سختی را نرم و غذا کردن کنایه از مرده‌خواری و فرو بردن قوه شهوت است. چرا که هر بار که شهوت با میل جنسی از انسان دفع می‌شود در واقع از دید عرفا ورقی از زندگی فرد کنده می‌شد. حال آنکه اگر این انرژی به درون ریخته شود خرج زندگی می‌گردد و فرد به کسب تواناییهای بی‌شمار می‌رسد.

دیگر مقام سمندری است. جایی که فرد بی‌ترس از سوختن از جنس آتش می‌شود و در نهایت مانند طلای خالص محک می‌خورد و سربلند از آن بیرون می‌آید. در اینجا لازم به تذکر است که آتش در واقع وسیله سنجیدن اندازه خلوص برادر حقیقت است. همان طور که سیاوش در شاهنامه برای اثبات بی‌گناهی‌ش شجاعانه در آتش فرو رفت و از آن به

سلامت بیرون آمد و یا ابراهیم در قرآن که با اقتدار و ایمان در آتش می‌رود و آتش برای او به گلستان بدل می‌شود.

بعد از آن مقام خفاشی است که در واقع مقام ملائک می‌باشد. فرد مقیم شب می‌شود و اسرار شب را می‌آموزد و در کوهستانها جای می‌گیرد و از چشم افراد عادی نهان می‌باشد یا به چشم آنان دیگر در نمی‌آید. یعنی به مقام اسرار و رازداری می‌رسد.

ابن سینا برای ترسیم راه ملائک یا انسان کامل در دستگاه فلسفی خود چنین مراتبی را برای کسی که طالب رسیدن به مقام کمال و حقیقت است پیشنهاد می‌کند. سپس برای تشریح و روشن‌سازی مطلب خود به طرح داستان پرندگان که از بسیاری از جهات ملهم از داستان کبوتر حمایلی در کلبه و دمنه است می‌پردازد. پیش از آنکه به شرح مشابَهت‌های دو داستان پردازیم لازم به تذکر است که در قصه دوستان کلبه و دمنه نیز موش، لاک‌پشت، آهو و کلاغ و کبوتر نماد ابعاد مختلف وجود انسان می‌باشند. کلاغ در این داستان مرده‌خوار است، که در واقع تداعی افعی را در قسمت دوم رساله الطیر می‌کند. کسی که در مرتبه افعی است، استخوان می‌خورد، یعنی که شهوت را به جای آنکه در بیرون بریزد و خرج مرگ خود کند در درون می‌ریزد و خرج زندگی می‌کند. کلاغ گوشت مرده می‌خورد، یعنی مرگ طمع‌ه اوست. به همین دلیل نماد زندگی طولانی می‌باشد. و هم اوست که در واقع در این قصه هرگز به دست صیاد نمی‌افتد. اما همواره در جستجوی صیاد که راههای بهتری برای گریز از صیاد بیابد. او خود را از صیاد نهان می‌کند و به دنبال کبوتران کلبه و دمنه راه می‌افتد تا سر از کارشان درآورد و تا آنجا می‌رود که می‌بیند پرندگان با دام پریده به در خانه موشی فرو می‌آیند. زاغ در این باره در کلبه و دمنه می‌گوید: «به همه حال من در پی اینان بروم تا بنگرم که حال به چه رسد،

که ایمن نیستم که روزی همچنین در دامی نمانم. یعنی او همواره از مرگ گریزان است و به دنبال راه چاره‌های درست می‌گردد.

کلاغ که هشیار و جهان‌دیده است به دو دلیل دل‌بسته موش می‌شود یکی اینکه می‌بیند او توانایی آن را دارد که دامی را که صیاد مرگ گذاشته با دندانهایش از هم بدرد. دیگر اینکه موش را مانند خودش محتاط و هشیار می‌یابد. نام موش در کلیله و دمنه زیرک است. او کسی است که گرد بر گرد خود صد گریزگاه ساخته است. کلاغ وقتی می‌بیند که موش مرغان را نجات می‌دهد میل دوستیش به او افزونی می‌گیرد. به در لانه او می‌رود و او را به همان نامی که کبوتران خوانده بودند می‌خواند اما موش مانند مور یا کرم در خاک مخفی است، به چشم نمی‌آید. مانند کژدم محتاط و هشیار است. و مانند مار از طلا و جواهر باخبر است. به وقت لزوم همه آنها را می‌اندازد و می‌رود. پس بین موش کلیله و دمنه و مار، کژدم، مور یا کرم رساله الطیر به لحاظ خصوصیات رفتاری مشابهت وجود دارد.

اما کلاغ کشنده موش است و موش این را می‌داند به همین دلیل بسیار دیر به کلاغ اعتماد می‌کند. او و دوستی او را محک می‌زند، در واقع بین دوستی گاو و شیر در فصل اول و کلاغ و موش در این فصل تفاوتی بزرگ وجود دارد. در اینجا کلاغ و موش هر دو بر وضعیت خود آگاهی دارند و سعی در گول زدن هم ندارند، کلاغ بر نفس خود غلبه می‌کند چون می‌داند دانشی که نزد موش است بالاتر از خوراک چند لحظه‌ای اوست بنابراین آن دانش را برتری می‌دهد یعنی یک قدم به عالم حقیقت می‌پیوندد. اگر با موش دوست می‌خواهد بشود برای درک دانش‌رهایی از مرگ است. دانش حقیقت و روحانی شدن است، و موش هم می‌داند که کلاغ خطر بزرگی برای جان او می‌تواند محسوب شود. بنابراین به آسانی به دوستی و اعتماد به او رضایت نمی‌دهد. وقتی کلاغ همه نوع اظهار

دوستی می‌کند و موش او را سرانجام باور می‌کند و با او عهد برادری می‌بندد: «موش گفت: فرمان تراست، برادری تو پذیرفتم» اما با وجود این که برادری کلاغ را می‌پذیرد باز هم شرط احتیاط را از دست نمی‌دهد و از سوراخ خود بیرون نمی‌آید. کلاغ می‌گوید مگر ما پیمان برادری بستیم پس چرا هنوز به من اعتماد نمی‌کنی. موش می‌گوید که از او در ترس نیست این بار از همجنسان او در ترس است آنگاه کلاغ با او یک بار دیگر عهد می‌بندد که او را چونان دوستی عزیز در برابر دشمنانش محافظت کند. پس پیمان دوستیشان کامل می‌شود. این پیمانی که موش و کلاغ در این داستان باهم می‌بندد بسیار به پیمانی که اخوان صفا باهم می‌بستند شباهت دارد. در فصل بعد که به اخوان صفا و تاثیر رسائلشان بر رساله الطیر پرداخته می‌شود این مطلب کاملاً شرح و بسط داده خواهد شد. گذشته از آن چگونگی پیمان موش و کلاغ که می‌توانند دو انسان از دو طبقه، نژاد، فرهنگ و دین متفاوت باشند در واقع یادآور جلسات خود ابن سینا با شاگردان اوست. چرا که در جمع ایشان نیز دانشجویان فارغ از تعصبات قومی و زبانی و مذهبی گرد می‌آمدند و تنها حقیقت و دانش و کمال‌جویی را شرط آشنایی و همخوانی می‌گرفتند. ابن سینا در اول رساله الطیر نیز در تعریف برادران حقیقت بر همین نکته اشاره دارد کسانی را برادر حقیقت می‌نامد که همسایگی و خویشاوندی الهی باهم دارند. و در صدد خوردن و مصرف کردن همدیگر نمی‌باشند.

کلاغ بسیار محتاط که مانند مثال پرنده در رساله الطیر دائماً منزل عوض می‌کند تا مبادا به دام صیاد بیفتد وقتی موش را به عنوان هم‌پیمان برمی‌گزیند به او پیشنهاد می‌کند که منزلشان را عوض کنند:

کلاغ گفت موش را که ای برادر به این جایگاه ایمن نیستم که جایگاه تو سخت بر سر راه است و می‌ترسم که کسی بر ما گذرد و مرا به سنگ بزند

و یا تیری در من اندازد و من جایگاهی می‌دانم سخت خرم و خوش و آبادان و آبهای روان و سایه درختان، به گوشه‌ای از جهان و مرا در آن جایگاه سنگ‌پشتی دوست است.<sup>۳۷</sup>

و در رابطه با نفس احتیاط در راه کمال و گریز از دست صیاد، در رساله الطیر می‌آید که وقتی پرندگان به قله کوه هفتم که سرشار از نعمات و زیباییهای روحانی بود رسیدند و دمی در آنجا آسودند حتی در آنجا به یکدیگر یادآوری کردند که:

هیچ دامی مانند [باور] امن [بودن] نیست و هیچ رهایی مانند احتیاط. [بودن در] هیچ دژی نمی‌تواند [فرد را] از گمانهای بد مصون بدارد. اگر ماندن ما در اینجا به درازا کشد و نتیجه در بیخبری دهد دشمنان ما از پشتمان درآیند و ما را بجوبیند. پس برخیزید و ترک این منزل کنید که هر چند اقامت در اینجا نیکو بنماید نیکوتر از سلامت نیست.

در کلیله و دمنه کلاغ که هشیار و محتاط است موش را به پرواز درمی‌آورد تا به سرزمینی برسد که از دست صیاد دور باشد. به عبارت دیگر موش پرنده می‌شود یا بال و پر به دست می‌آورد. هر چند که پرنده بودن و داشتن بال ذاتی او نیست. در رساله الطیر در این رابطه می‌آید: «همواره ببرید و بر یک آشیان بازنگردید که پرندگان را از آشیانه بگیرند. اگر نداشتن بال و بالتان است آن را براباید و پیروزمند برآید که برترین پیشگامان آنانند که در پرواز نیرومنداند.»

موش در کلیله و دمنه نماد نفس آزمندی است که در نهانخانه مرتاضی زندگی می‌کند و همه دلخوشیش به طلایی است که در گوشه سوراخش

نهان کرده است. به دلگرمی آن خزانه است که بر یارانش برتری و سروری دارد. او برای آنها به وسیله دزدیدن از راهب، تامین معیشت می‌کند و آنها را از او اطاعت می‌نمایند. تا روزی که راهب به یاری راهبی دیگر خزانه او را غارت می‌کند و با آن غارت قدرت و توانایی موش در دزدیدن و سروریش بر موشان دیگر از دست می‌رود و موش تنها و بی‌کس می‌شود. موش برای به دست آوردن سروری از دست رفته می‌کوشد زر را به دست آورد و تنها وقتی که به دست آوردن آن را با خطر مرگ برابر می‌داند از آن دست می‌شوید و راه صحرا در پیش می‌گیرد و گیاه‌خواری پیشه می‌کند و در آن محل است که با کلاغ آشنا می‌شود و به پرواز درمی‌آید.<sup>۳۸</sup> به عبارت دیگر او نفس آزمند انسان است که در جوار مذهب زندگی می‌کند و وقتی از زندگی خاکی خود دل‌کنده و به نفس پشت می‌کند، کلاغ که در ظاهر مرگ اوست و از تن مرده تغذیه می‌کند بر در او پیدا می‌شود، وسیله زندگی بخشی او می‌گردد و او را به سرزمینی می‌برد که از خطر صیاد مرگ در امان باشد. در عین حال او که دانش‌کندن از خاک و آزمندی را آموخته می‌تواند بند گسل و آزادی‌بخش دیگر حیوانات از دام صیاد مرگ باشد. در رساله الطیر در این رابطه می‌آید: «زهر فرو برید تا خوش زندگانی کنید، مرگ را دوست بگیرید تا پایدار زندگی کنید.»

لاک‌پشت در داستان کلبله و دمنه نماد معلم خردمندی است که به دوام زندگی در سایه گشاده‌دستی و خردمندی رسیده است. او در عین حال که هشیار و محتاط است اما به وقت لزوم جان خود را برای دوست به خطر می‌اندازد. او اگرچه با توانایی بدنی نمی‌تواند نجات‌بخش دوستانش از مرگ باشد اما با سخنان خردمندانه و قلبی مهربان و گشاده‌دستی خانه یا

محل زندگی خود را با دوستانش تقسیم می‌کند. سنگ‌پشت وقتی آهویی را که از دست صیاد رمیده و به برکه محل زندگی او و دوستانش روی آورده تشنه و ترسان می‌یابد به او می‌گوید: «اگر تشنه‌ای از این آب بخور و هیچ اندیشه مبرکه ترا از این جایگاه هیچ بیمی نیست.»<sup>۳۹</sup>

در داستان کبوتر حمایلی و یارانش، آهو که در سن و حرکت نقطه مقابل لاک‌پشت است حیوان تیزتک و معصومی است که هنوز نمی‌داند چگونه زهر بخورد تا زندگی و دوام بیابد. او به دلیل جوانی و زیبایی همواره می‌تواند صیاد را به محل زندگی دوستانش بکشاند. در داستان او اولین کسی است که در آن حوالی به دام صیاد می‌افتد. دوستان او برای نجاتش دست بکار می‌شوند، کلاغ او را در دام می‌یابد و موش بندها را می‌جود و لاک‌پشت با کاری که می‌کند پای صیاد را برای همیشه از آنجا می‌برد و در کنارش آهو نیز درس مردن را از دوستانش می‌گیرد.

قصه از این قرار است که وقتی موش و کلاغ سرگرم نجات دادن آهو هستند، لاک‌پشت سر می‌رسد. آهو می‌گوید که او نباید جان خود را برای او به خطر می‌انداخت، به خصوص که برای موش و کلاغ و آهو راه گریز به آسانی هست و برای لاک‌پشت نیست. اما لاک‌پشت می‌گوید: «دوستان را در وقت رنج تنها گذاشتن شرط نبود که در وقت رنج هیچ تحفه‌ای از دیدار دوستان بزرگتر نیست.»<sup>۴۰</sup> همان طور که آهو پیش‌بینی کرده بود لاک‌پشت به دام می‌افتد و موش راه چاره را در آن می‌بیند که آهو وانمود کند که مرده است و کلاغ بر بدنش بنشیند و چنان بنماید که از بدن مرده او می‌خورد تا صیاد فریب بخورد و دست از لاک‌پشت بردارد و آنگاه موش بند از پایش بردارد. صیاد وقتی چنین وضعی را می‌بیند باور

۳۹. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۷۰.

۴۰. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۷۱.

می‌کند که آنجا زمین جاودان است و جانش را برمی‌دارد و از آن می‌گریزد.<sup>۴۱</sup>

نتیجه آنکه مقدمه و قسمت اول رساله الطیر به مقایسه‌ای بین دوستان دنیایی و برادران حقیقی می‌پردازد و سپس نشان می‌دهد که چگونه برادران حقیقی با روحی مشترک به هم یاری می‌کنند تا مراتب مختلف وجود را که هر کدام با نماد حیوانی ترسیم شده طی کنند و سپس از مقام بهیمی فراتر رفته و به مقام پرنده‌گی و فرشتگی دست یابند.

در داستان کلاغ، موش، لاک‌پشت و آهو نیز نشان داده می‌شود که چگونه دوستان که نمادهای ابعاد مختلف وجود انسانی هستند با پیوستن به یکدیگر و یاری و آموختن به زندگی بدل می‌شوند صیاد مرگ را شکست می‌دهند و روح می‌یابند.

در رساله الطیر پس از تفکیک مرتبه دوستان ریایی از دوستان حقیقی مرتبه پیوستن به مقام روح و گذشتن از مقام بهیمی نفس مطرح می‌شود. در این رابطه است که در قسمت دوم رساله الطیر ابن سینا به طرح داستان پرنده‌گان می‌پردازد که چگونه در آسمان بی‌دغدغه و فارغ از ترس و تهدید مرگ زندگی می‌کردند و چگونه به دام صیاد افتادند و چگونه یکی از این پرنده‌گان در رهایی خود کوشید و با کمک و یاری پرنده‌گانی دیگر که از نفس پیش از او رهیده بودند، از دست صیاد گریخت و تا شهر ملک اعظم پرواز کرد.

ابن سینا به طور قطع به هنگام طرح داستان مورد نظر در رساله الطیر خود از داستان کبوتر حمایلی ملهم بوده است در قسمت زیر به مقایسه‌ای بین دو متن پرداخت می‌شود.

---

۴۱. رک. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۷۳.

در داستان کلبله و دمنه کلاغ که نخستین بار شکارچی را دیده برای دیدن عاقبت کار، خود را از دید او نهان می‌سازد و کنجکاوانه به دنبالش به پرواز درمی‌آید و می‌بیند که او دام را می‌گستراند و دانه را در آن می‌پاشد و خود را در بوته‌ها پنهان می‌کند تا اینکه در آسمان گروهی از کبوتران با جلوداری و رهبری کبوتر حمایلی که مهتر هزاران کبوتر بود ظاهر می‌شوند.<sup>۴۲</sup> در رساله الطیر، ابن سینا از زبان پرنده می‌گوید: «گروهی [از شکارچیان] در اندیشه شکار دامها گسترده‌اند، بندها نهادند و دانه‌ها پاشیدند خود سر در گریبان کشیده در حلقه‌زار نهان شدند. من در میان خیل پرندگان بودم» در کلبله و دمنه می‌آید: «دام ندیدند و دانه افشانده یافتند، بر طمع دانه آن مهتر حمایلی پرگران کرد و به دام در گردانید، و دیگران با وی جمله به دام گرفتار شدند، صیاد شادمانه بشتافت تا بگیرد، و کبوتران ساختند خود را چاره ساختن در طپیدن و پریدن و کوشیدن.»<sup>۴۳</sup>

در رساله الطیر می‌آید: «آنگاه که بدیده [صیادان] آمدیم. [آنان] به سرودهای نیکو ما را می‌خواندند. پیش رو خوراکی انبوه بود و یارانی آشنا. نه تردید در دل خویش راه دادیم و نه هدفشان را ناروا انگاشتیم، شتابان سزپی آواز آشنا و دانه گذاشتیم و به ناگاه در میان بندها و دامها سرنگون گشتیم. حلقه‌های دام بر گردنمان حلقه شد و بندهای تور بر بالهایمان بسته شد و رشته نخ‌های تله بر پاهایمان گره شد. یکباره در جنبش شتافتیم، دست آوردی غیر از تنگی و ماندگی نیافتی.»

در داستان کلبله و دمنه پرندگان به رهبری کبوتر حمایلی درمی‌یابند که می‌باید همه باهم قبل از سر رسیدن صیاد بپرند و دام را با خود به هوا ببرند.

۴۲. رک. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۵۴.

۴۳. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۵۴.

در رساله الطیر مرغان در دام می مانند از تلاش خود ناامید می شوند و سرگرم کار خود می شوند، حتی دل به قفس می بندند. از این میان یکی است که روزی از پشت میله های قفس چشمش به مرغانی می افتد که با قفس و دام می پرند:

نا آن روز که از میان بندها دیده گشودم و بر فراز خویش گروهی از پرندگان را دیدم که سرها و بالها از دامها به در آورده بودند و تن از قفسها رهانیده بودند و تنها در پاهایشان باز مانده پاره بندی را داشتند که آنان را نه از پرواز می داشت و نه تام و تمام رهایشان می گذاشت. من را دیدن ایشان از آنچه فراموش کردم یاد آورد، آنچه بدان خو گرفته بودم به رنج بدل شد چونان که جان در تن من به زاری افتاد. از ورای میله های قفس ایشان را خواندم که به نزدیک من درآیند و مرا چاره ای بنمایند شاید که رهاگردم.

نکته نخستی که در مقایسه دو متن باید گفت این است که در واقع مرغان در حال پروازی که ابن سینا در دام می بیند در واقع همان مرغان از صیاد گریخته کلیله و دمنه هستند که می کوشند تا جان در تن دارند پرواز کنند: «حمایلی باز نگرید، صیاد را دید که در قفای ایشان می نگرد و می رود. گفت مادام که ما در صحرا می رویم بر وی پوشیده نگردیم و طمع از ما نبرد، چاره همان است که راه بگذاریم و در دره ها و بیشه ها پنهان گردیم تا او طمع از ما ببرد و بازگردد. چون ایشان این چاره ساختند و ناپدید گشتند صیاد بازگشت.»<sup>۲۲</sup>

نکته دیگر اینکه در کتاب پنچانترا در داستان آیین دوستی، آهو شرحی از زندگی خود می گوید که بسیار به فغانی که پرنده در بند مانده ابن سینا دارد شبیه است. آهو در شرح زندگی خود می گوید که او وقتی غزالی سه

ماهه بوده به دلیل آنکه بالا جستن را نیاموخته بوده به دام صیاد می افتد، صیاد حیوان اسیر را با خود می برد و به شاهی هدیه می کند تا او با آهو سرگرم باشد او در حرم پادشاه همه خوشی های زندگی را دارد تا آنکه روزی:

در فصل باران زیر تخت شاه خفته بودم، غریو رعد همراه با برق را شنیدم. ناگهان قلب آرزومندم به یادگله آهوان افتاد و شعر زیر را خواندم: کی آن ساعت فرا می رسد که به دنبال گله آهوانی راه بپیمایم، که در برابر وزش تند باد یا ریزش سخت باران به جست و خیز می پردازند.<sup>۲۵</sup>

و همین نخست سبب رنج فراوان آهو را فراهم می سازد به گونه ای که تا آستانه مرگ می رود و پس از آن به دستور پادشاه و به راهنمایی مردی مقدس که توان درک زبان حیوانات را داشته است در جنگل آزاد می شود. نکته جالب توجه در اینجا این است که رعد و برق در واقع هشیارکننده آهو در داستان آیین دوستی (کبوتر مطوقه) است و این رعد و برق در معراجنامه به روایت ابن سینا نیز تعبیر به ندای هاتف غیب می شود که جان را هشیار و دردمند و بیدار می کند. دیگر اینکه هر دو هم پرنده و هم آهو نخست از بودن در بند شادند و از لذات قصر شاهی لذت می برند اما وقتی هشیار می شوند و به یاد اصل خود می افتادند، آنوقت همه آن لذت برایشان بدل به رنج و درد می شود. در داستان آیین دوستی در پنچانترا آهو چنان با درد می نالد که پادشاه درد را درد خود می پندارد و بر این باور می شود که مرگش نزدیک گردیده است و تنها وقتی دوباره بهبودی می یابد که آهو را رها می کند.

در رساله الطیر وقتی مرغ اسیر بر مرغان با قفس پریده می نالد و از آنها راه چاره می خواهد مرغان از او می رمند:

ایشان نیرنگ شکارچیان را یاد آوردند و از من بیش از پیش گریختند. سرگندشان دادم به دوستی کهن و همتشینی امن و پیمان ناشکسته، آنچنان که اطمینان دلهایشان را استوار ساخت و تردید را از سینه‌هایشان بر ماند. پس بر من گرد آمدند.

در داستان کبوتر مطوقه کلبه و دمنه قهرمانان صیاد در لباس مرگ دائماً در جستجوی حیوانات است و می‌خواهد آنان را به دام بیندازد و اسیر کند و بکشد. و حیوانات برای نجات از دست او در یک فرار هشیارانه دائم می‌باشند تا او به هدف خود نرسد. این صیاد گاه شکارچی در طلب پرندگان است که دام پهن می‌کند، گاه مرتاضی است که به قصد کشت موش را می‌زند و ثروتش را از دستش درمی‌آورد که طرفدارانش را از گردش پراکنده کند، گاه صیادی است که آهو را به بند می‌کشد و یا پای لاک‌پشت را می‌بندد و گاه نبودن معیشت روحانی و جمع دوستان خوب است مانند مورد کلاغ.

صیاد با نقش تهدیدکننده و ترساننده‌اش موتور به حرکت درآورنده حیوان است و در واقع برای گریز از خطر اوست که حیوانات و پرندگان پرواز می‌کنند، محتاطانه راه‌حل می‌جویند، تغییر جا می‌دهند و از طریق دوستی و تعاون باهم یکدل و یکرنگ می‌شوند تا اینکه سرانجام او را که نماینده مرگ است فراری می‌دهند.

در رابطه با نقش صیاد و واهمه‌ای که از او در داستان وجود دارد در داستان کبوتر مطوقه می‌آید که وقتی موش بند از پای پرندگان باز می‌کند، کلاغ به دوستی او مایل می‌شود، همان طور که بالا شرحش رفت کلاغ برای به دست آوردن اعتماد موش تلاش بسیار زیادی می‌کند، در واقع تلاشی که کلاغ در جلب اعتماد موش می‌کند مانند تلاشی است که مرغ زندانی رساله الطیر برای جلب اعتماد مرغان دیگر می‌کند.

پرنده رساله الطیر از پرندگان می خواهد که به او اعتماد کنند و به او شیوه بندگستن و پرواز کردن را بیاموزند، مضافاً در پروازشان او را با خودشان همراه کنند.

در کلیله و دمنه کلاغ می داند که موش زیرک است و توان یاری کردن به پرندگان را دارد و قدرت گسستن بند و آزاد کردن زندانیان را دارد، پس او که خود از صیاد مرگ ترسان است می خواهد با دوست شدن با موش در حقیقت توانایی بندگسلی و رهایی سازی او را با خود پیوند بزند و به مرتبه بندگسلی برسد.

در رساله الطیر ابن سینا یا مرغ زندانی مرغان در هوا را به دوستی قدیم سوگند می دهد در کلیله و دمنه کلاغ می گوید: «هرچه تو گفتی معلوم من است و من در یگانه دلی باز سزاوارم و اهل آن هستم که تو با من خوی نیک خود را کار فرمایی و بر عادت پسندیده خود بروی، و مرا راستگوی داری و کار من سخت نگردانی.»<sup>۴۶</sup> اما نکته دیگر این است که کلاغ موش را به نامی می خواند که کبوتر خوانده یعنی از عهد و دوستی قدیمی که بین کبوتر و موش است یاد می آورد: «موش را به نام خودش برخواند و گفت که چون من بدیدم که تو با دوستان چه وفا کردی و سود تو به ایشان چگونه رسید مرا در برادری تو رغبت افتاد و بدین جایگاه آمدم.»<sup>۴۷</sup> اما همان طور که مرغان رساله الطیر به سوگند مرغ زندانی تردید از دلشان نمی رود در کلیله و دمنه نیز موش رضایت نمی دهد. در رساله الطیر مرغ صداقت خود را ثابت می کند، در داستان کلیله و دمنه نیز کلاغ بالاخره موفق می شود با صداقت و درستی در دل موش رخنه کند، و عملاً در داستان نشان داده می شود که حضور موش در

۴۶. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۵۷.

۴۷. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۱۵۶.

جمع یاران برای نجات از دست صیاد مرگ از کمال اهمیت برخوردار است.

در رساله الطیر مرغان با دام پریده می‌خواهند تا جایی که از دست و چشم صیاد دور باشند بپرند در این رابطه می‌آید: «در پیش رویمان منزلی است که در آنها ایمن نخواهیم بود مگر از آنان بگذریم پس به دنبالمان روان شو تا ترا به راه راست هدایت کنیم.» پس در میان دو لبه کوه خداوند در دره‌ای خرم و بارور نه بلکه در دره‌ای سترون و برهوت به پرواز درآمدیم. راندیم تا گاهی که آن دره را در نور دیدیم و پس از آن به قله آن کوه درآمدیم. در آن دم در پیش رویمان هشت کوه دیگر دیدیم که دیده را بر بلندای آنان دست‌رسی نبود. یکی از ما به دیگری گفت: «بشتابید و در این جایگاه فرود نیابید زیرا که ما مادامی که از آنان گذر نکرده‌ایم ایمن نخواهیم بود.»

در کلبه و دمنه می‌آید: «حمایلی باز نگرید، صیاد را دید که در قفای ایشان می‌نگرد و می‌رود. گفت مادام که ما در صحرا می‌رویم بر وی پوشیده نگردیم و طمع از ما نبرد چاره همان است که راه بگذاریم و در دره‌ها و بیشه پنهان گردیم تا او طمع از ما ببرد و بازگردد.»

در رساله الطیر مرغان با ساکنان کوه هشتم که مرغان خوش‌آواز و روحانی‌هتند می‌گویند که دردشان برپای داشتن دام است و مادامی که آن دامها را در پای دارند از دست صیاد در امان نیستند. پس آن مرغان آنان را به شهر ملک اعظم راهنمایی می‌کند تا او بند از پایشان بردارد.

در پنجاه‌تترا شهری که موش درش زندگی می‌کند به نام سرور زمان است و نام موش زرین تن می‌باشد.<sup>۴۸</sup>

در کلیله و دمنه موش بند از پای مرغان برمی دارد و بدین وسیله مرغان به مقام پرندگی می‌رسند و پرواز می‌کنند.

در رساله الطیر ملک اعظم البته مستقیماً بند از پای آن مرغان بر نمی‌دارد اما آنان را به مقام فرشتگی یا پرندگی می‌رساند و این توانایی را به آنان می‌دهد که صیاد را مطیع خود سازند: «تنها کسانی می‌توانند گره از پایتان بگشایند که خود آن بند را بدان بسته‌اند من به سوی ایشان رسولی می‌فرستم تا ایشان را وادارد که بند از پایتان بردارند.» بازگشتیم و اکنون با فرستاده در راهیم.»

نتیجه اینکه رساله الطیر که شامل یک مقدمه و سه فصل می‌باشد به تعریف هشق یا دوستی دنیایی و ریایی و دوستی یا برادری حقیقی در دو سطح مختلف می‌پردازد و پس از تعریف هر یک از مراتب به ترسیم آنها می‌پردازد و نشان می‌دهد که برای رسیدن به مقام پرندگی یا مقام فرشتگی که از دید ابن‌سینا مقام نبوت و حکمت و انسان کامل است، فرد می‌باید از دوستان ریایی که نماد دنیا هستند ببرد زیرا این دوستان ریایی در حقیقت به دلیل وجه مشترکی که با دوستان ریایی درون خود انسان دارند مانند دنیاطلبی، آز و شهوت و زیاده‌خواهی و هر آنچه که ره‌آورد نفس اماره است برگرد انسان جمع می‌شوند. برای رهایی از این مراتب نفسانی که نمادهای بیرونیش دوستان مادی هستند می‌باید به برادران حقیقی پیوست و در جمع ایشان به مراتب درک دوستان حقیقی درونی که روشن‌بینی و آزادی و رهایی از تمنیات و... است دست یافت. به عبارت دیگر رساله الطیر شرح تعاون و پیوستن و همدلی این دوستان و مراتب وجودی است که اجتماعشان نتیجه در پرواز مشترک و رسیدن به روح می‌دهد.

در داستان کلیله و دمنه نیز چنین پیامی از قصه برداشت می‌شود

به خصوص که موضوع داستان آیین دوستی است و اینکه چگونه دوستان با اجتماع و همدلیشان در نهایت به رهایی از صیاد یا مرگ می‌رسند و مقام آزادی یا پرنده شدن را که همان مقام روح است تجربه می‌کنند.

## ۶. تاثیر رسائل اخوان صفا

### بر رسالة الطير ابن سینا

ابوالحسن بیهقی در تمه صوان الحکمه می‌گوید که پدر ابن سینا رسائل اخوان صفا را مطالعه و تأمل می‌کرد و او نیز احیاناً در آنها تأمل می‌نمود. مطلب بالا به وسیله سایر تذکره‌نویسان مانند القفطی، شهرزوری، ابن ابی اصیبه مورد تایید قرار نگرفته، غیر از آنکه آنان تنها به اسماعیلی بودن پدر ابن سینا از زبان خود او اشاره کرده‌اند. گذشته از اظهار نظر بیهقی و عدم اشاره سایرین نمی‌توان منکر این نکته شد که ابن سینا نه تنها با رسائل اخوان صفا آشنا بوده که آنها را کاملاً مطالعه کرده و از آنها تأثیر هم پذیرفته است، گواه این مطلب حداقل رسالة الطیر اوست، که نشان می‌دهد پنج رساله از رسائل اخوان صفا بدون شک از منابع الهام ابن سینا در نوشتن رسالة الطیر بوده است. که عناوین آنها از این قرار است: رساله دوم از بخش ریاضی درباره هندسه، رساله بیست و دوم در چگونگی تکوین حیوانات و اصناف آنها، رساله چهل و چهارم در بیان اعتقاد اخوان صفا، رساله چهل و پنجم درباره کیفیت معاشرت اخوان صفا و تعاون و صداقت میان ایشان و رساله چهل و هشتم در کیفیت دعوت الی الله. البته از این رسائل تاثیر رساله سوم در رسالة الطیر بیش از سایر رسالات بوده

است. از این رو در این بخش از کتاب حاضر که شامل مقایسه محتوای رساله الطیر و رسائل اخوان صفا می باشد رساله چهل و پنجم بیشتر مورد قیاس قرار خواهد گرفت. ضمن اینکه موارد تاثیر از چهار رساله دیگر نیز نشان داده خواهد شد.

پیش از پرداختن به مقایسه رسالات باهم لازم است که تاریخچه مختصری از رسائل و تقدم زمانی آنها بر ابن سینا بیان گردد.

## تاریخچه رسائل

### نویسندگان

رسائل اخوان صفا مجموعه‌ای از پنجاه و سه رساله است که از آن میان می توان پنجاه و دو رساله را رسائل اصلی قلمداد نمود (القطفی تعداد رسائل را پنجاه و یک دانسته است). این رسائل در چهار کتاب فراهم آمده‌اند و شامل چهار بخش می باشند:

۱- رسائل ریاضیه تعلیمیه شامل چهارده رساله.

۲- رسائل جسمانیه طبیعییه شامل هفده رساله.

۳- رسائل نفسانیه عقلیه شامل ده رساله.

۴- رسائل ناموسییه الهیه و شرعییه دینییه شامل یازده رساله.

در سرآغاز رساله‌ای گنجانده شده که در واقع فهرست چهار کتاب می باشد و به طور اختصار به معرفی کل رسائل می پردازد، که آن اضافه بر پنجاه و دو رساله می باشد. چه کسی رسائل را به تحریر درآورده تا امروز بر کسی روشن نیست. القطفی در اخبار الحکماء ضمن کم ارزش جلوه دادن رسالات نقل می کند بخشی از مردم رسائل را به یکی از فرزندان علی نسبت داده‌اند و در نام امام مورد نظر اختلاف کرده‌اند، بخشی نیز آن

را به معتزله نسبت داده‌اند. اما القفطی خود با استناد ابوحنیفان توحیدی<sup>۱</sup> (م. بعد از ۴۰۰ هـ ق) رسالات را منسوب به پنج دانشمندی می‌داند که با صلح و صفا و درستی باهم زندگی می‌کردند و قصدشان آن بود که فلسفه یونانی و شریعت عربی را باهم بیامیزند تا بدان وسیله به خیال خود شریعت را از نادانی و گمراهی پاک کنند. اسامی که القفطی بعنوان نویسندگان رسائل ارائه می‌دهد به قرار زیر است: ابوسلیمان محمد بن معشر البستی معروف به المقدسی، ابوالحسن علی بن هارون الزنجانی، ابواحمد المهرجانی، ابوالحسن علی بن رامیناس العوفی و زید بن رفاعه.<sup>۲</sup>

نکته قابل توجه در اینجا این است که عموم محققین به سند القفطی مراجعه کرده‌اند، در حالی که شهرزوری در نزهة الارواح اسامی از اخوان صفا ارائه می‌دهد که در یک یا دو مورد متفاوت با سند القفطی است.<sup>۳</sup> مارکوات در دائرةالمعارف اسلام به نقل نظر پاره‌ای از محققین که رسائل را به علی نخستین امام شیعیان یا امام جعفر صادق نسبت می‌دهند پرداخته و ادامه می‌دهد که اسماعیلیان آن رسالات را به دعوات اسماعیلیه منسوب داشته و با قاطعیت نام داعی عبدالله بن میمون القداح را به عنوان نویسنده رساله ذکر کرده‌اند. مارکوات پس از نقل این نظر با ذکر پنج اسمی

۱. علی بن محمد بن العباس شیرازی معروف به ابوحنیفان توحیدی، از مشاهیر ادبا و فضلا و حکما و متصوفه قرن چهارم و از بزرگترین نویسندگان اسلام و از اخص خواص ابوسلیمان منطقی بوده است. او صاحب آثار علمی، ادبی، تاریخی و فلسفی فراوانی بوده است و گویا در پایان عمر اقدام به سوزاندن آثار خویش کرده است بر این باور که کسی توان درک آنها را ندارد. از آثار به جا مانده او کتاب الامتاع والموانسه می‌باشد. رک. قزوینی، بیست مقاله، جزء دوم، صص. ۱۲۴-۱۲۷.

۲. رک. القفطی، اخبار الحكماء، ص. ۵۸؛ عمر فرخ، اخوان صفا، ص. ۱۳.

۳. شهرزوری، نزهة الارواح، ص. ۵۰۸.

که به وسیله توحیدی ارائه گردیده مطلب را درباره نویسندگان رسالات پایان می‌برد.<sup>۴</sup>

باور عمر فرخ در مورد نویسندگان رسائل بر این است که ابن سعدان چند اسمی به خاطرش رسیده و آنها را بر حسب اتفاق به زبان آورده در حالی که نویسندگان این دانشنامه بزرگ افراد متعددی می‌بوده‌اند که احتمالاً بسیاری از آنها از اعضای جمعیت اخوان صفا نبوده‌اند و نکته دیگر آنکه که رسائل به احتمال زیاد در زمانی نسبتاً طولانی گردآوری شده است.<sup>۵</sup>

نکته قابل توجه در رابطه با شیوه نگارش رسائل این است که از محتوای آنها برمی‌آید که یک نفر با احاطه به کل مطالب در چهار کتاب به جمع‌آوری و منظم کردن آنها اقدام کرده است، چرا که به طور مثال در رساله چهل و پنجم می‌آید که در رساله دوم ذکر شده است که اخوان صفا علومشان را از چهار کتاب اتخاذ می‌کنند.<sup>۶</sup> در رساله دوم درباره هندسه به پاره‌ای مطالب که در رساله عدد آمده، اشاره می‌شود که نشان می‌دهد رساله دوم از محتوای رساله اول کاملاً باخبر است، همان طور که نویسنده یک کتاب از مطالبی که در پیش در کتاب خود آورده خبر دارد. یا در رساله ششم در ماهیت طبیعت مکرر به مطالبی که در رساله سماء یا رساله ترکیب جسد آمده، اشاره می‌شود. این نشان می‌دهد که اگرچه نویسندگان رسائل متعدد بوده‌اند اما یک نفر واحد ویرایش نهایی را به عهده داشته است. اطلاع نویسنده از مطالب قبل و بعد، و انشاء یکدست و همگونی که در نثر رسائل به چشم می‌خورد گواه این مطلب است. در تایید نکته

۴. ر.ک. مارکوات، دائرةالمعارف اسلام (جدید)، «اخوان صفا»، ص. ۱۰۷۱.

۵. کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ج. اول، ص. ۲۸۹.

۶. ر.ک. رسائل اخوان صفا، ج. چهارم، رساله چهل و پنجم، ص. ۴۲.

می‌توان به قول شهرزوری در نزهة الارواح اعتماد کرد، که به تایید سخن القفطی و بیهقی المقدسی را ویراستار و تنظیم‌کننده رسائل معرفی می‌کند.

در مورد زمان نوشتن رسائل نیز مطالب بیشتر به گمان نزدیک است تا یقین. با استناد به این نکته که مجریطی که در سال ۳۵۰-۳۷۵ هـ ق درگذشته است نخستین کسی بود که رسائل را در اسپانیا معرفی کرد، همچنین با توجه به بیتی که به وسیله حاجی خلیفه از المتنبی (۳۰۳-۳۶۵ هـ ق) نقل می‌شود و با ذکر این نکته که در رسائل از ابومعشر فلکی (م. ۲۷۲ هـ ق) به این اعتبار که به صد سالگی رسیده یاد می‌شود و بسیاری شواهد تاریخی دیگر که به وسیله مارکوات در دائرة المعارف اسلام آورده شده، در مقاله فوق‌الذکر نتیجه گرفته می‌شود که تالیف و جمع‌آوری رسالات بین سالهای ۲۹۷ تا ۳۵۴ هـ ق صورت گرفته و احتمالاً بین سالهای ۳۵۰ تا ۳۷۰ هـ ق پیش از فتح مصر به وسیله فاطمیه (۳۵۸ هـ ق) نوشتن آنها پایان گرفته و صورت مجموعه حاضر را یافته است.<sup>۷</sup> عمر فرخ در رابطه با زمان نوشتن رساله به کلام ابن قفطی در اخبار الحکماء رجوع می‌کند و اینکه اخوان صفا قبل از سال ۳۷۳ هـ ق دارای شهرت فراوانی بودند و رسائل آنان دست به دست می‌گشته است.<sup>۸</sup>

نکته قابل توجه‌ای که در رابطه با زمان زندگی اخوان صفا به لحاظ تاریخی وجود دارد، این است که در این زمان به خصوص خلافت عباسی دچار هرج و مرج شده بود و در هر نقطه از امپراتوری اسلامی جنبشی

7. Cf. Marquet, *Encyclopaedia of Islam*, "Ikhwan as-Safa", pp. 1072-3.

۸. سال مورد نظر اشاره به زمانی دارد که ابن سعدان وزیر صمصام‌الدوله از ابوحنبلان توحیدی در مورد هویت اخوان صفا که گویا تنی چند از آنان از دوستان ابوحنبلان بوده‌اند سوال می‌کند. رک. کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ج. اول، ص. ۲۸۹.

سیاسی، مذهبی، فلسفی و حتی ادبی برپا بود. در این دوران اشعریان در کار نشوونما بودند و رهبرشان ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری که خود نخست از معتزله بود از اهمیت و توجه عموم برخوردار شده بود. (م. ۳۵۶ هـ ق در سن نود و شش سالگی) نزدیک به همین دوران معزالدوله احمد بویه‌ای دیلمی (۳۲۰-۳۵۶) در روزگار مستکفی عباسی (۳۳۳-۳۳۴) بغداد را گرفته بود و به پیکر حکومت عباسی آسیبی سخت وارد کرده بود، حدود همین ایام است که ابوحنیفان توحیدی در کتاب الامتاع والموانسه خود از اخوان صفا و رسائل ایشان در پاسخ سوالات ابن سعد وزیر یاد می‌کند.

حدود همین ایام است که حکومت فاطمیه در مصر تشکیل می‌شود. (۳۵۴ هـ ق) و باز در همین ایام است که سامانیان در اوج قدرت می‌باشند. اسماعیلیه روی پادشاه و وزیر چنان نفوذی دارند که آنان را به آئین خود درمی‌آورند. در همین ایام جنبش فارسی‌نویسی و ترجمه آثار کهن فارسی و عربی به فارسی دری مورد توجه خاص پادشاهان سامانی قرار می‌گیرد و کتابهایی مانند شاهنامه به تحریر درمی‌آید. و در همین زمان است که فلاسفه ضد دین شناخته می‌شوند و خانه بسیاری از آنها طعمه حریق می‌گردد. در چنین روزگاری به نظر عاقلانه می‌رسد که گروهی فیلسوف مسلمان به احیای فلسفه‌ای پردازند که مرامش دوست داشتن همه علوم است و برای سنجش مفاهیم می‌کوشد از ترازوی عقل بهره بگیرد و خرد را نخستین آفریده خداوند و والاترین مرتبه از آفرینش بشناسد. چرا که در این دوران به راحتی افکار عموم می‌توانسته بازبجه دست متعصبان مذهبی یا قدرتمندان سیاسی قرار گیرد. در اینجا است که این جماعت فیلسوف به انکار هر نوع تعصب مذهبی می‌پردازند و ریختن خون هر یگانه‌ای را به دلیل داشتن مذهب متفاوت باطل می‌دانند و می‌گویند:

«من الناس من يرى ويعتقد في دينه و مذهبه الرحمه و الشفقه للناس كلهم، ويرثى للمذنبين، ويستغفر لهم، ويتحنن على كل ذي روح من الحيوان، و يريد الصلاح للكل، و هذا مذهب الابرار و الزهاد و الصالحين من المومنين و هكذا مذاهب اخواننا الكرام.»<sup>۹</sup>

در مورد مکان اصلی جمعیت اخوان صفا نیز اطلاع دقیقی در دست نیست. اما گمان قریب به یقین که از جانب بسیاری دانشمندان مانند کربن، دانش‌پژوه، عمر فرخ و... مورد تایید قرار گرفته، شهر بصره است. تقریباً کسی تا امروز دلیلی ارائه نکرده، که گواه محل اجتماع ایشان در شهری دیگر غیر از بصره باشد. همان شهری که ابن مقفع درش به تحصیل پرداخت و به ترجمه دست زد.

در مورد وجه تسمیه اخوان صفا روایات گوناگونی وجود دارد، تون در کتاب خود *Muslim New Platonists* نخست به نقل از گلدتسیهر می‌پردازد که چه بسا اخوان صفا در نامیدن خود از داستان کبوتر مطوقه کلبله و دمنه ملهم بوده‌اند و سپس نظر طباوی را مبنی بر اشتقاق نام اخوان صفا از ریشه صفا و صفوت مطرح می‌کند. اینکه ایشان با گزینش این نام، کوشیده‌اند به نوعی به تقلید صوفیه بپردازند. در نهایت تون نظر طباوی را به حقیقت نزدیک‌تر از نظر گلدتسیهر می‌داند، چرا که باور او بر آن است که اگر اسم آنها اضافه‌ای مانند خلان وفا نداشت، چه بسا می‌شد این نکته را از گلدتسیهر قبول کرد. اما با توجه به آنکه آنها خود را اخوان صفا و خلان وفا می‌دانند، در نسبت ایشان به اخوان صفای کلبله و دمنه می‌باید تردید کرد. گذشته از آنکه آنان خود را به اسامی دیگری که دلالت بر برادری دارد نیز نامیده‌اند.<sup>۱۰</sup>

۹. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و پنجم، ص. ۴۴.

10. Cf. Netton, *Muslim New Platonists*, pp. 4-6.

عمر فرخ بی آنکه تردیدی به خود راه دهد نام مورد نظر را ملهم از داستان کبوتر مطوقه و موش و سنگ پشت و کلاغ و آهو می‌داند. زیرا در ترجمه ابن مقفع حیواناتی که با یکرنگی برگرد هم جمع می‌شوند و به هم خدمت می‌کنند، اخوان صفا نامیده می‌شوند. نکته قابل توجه در این بخش این است که حیوانات مورد نظر در قصه کلیله و دمنه بی توجه به جنسیتشان اخوان نامیده می‌شوند. از آن رو که کبوتر ماده است و حتی موش در پاره‌ای ترجمه‌های فارسی خواهر نامیده می‌شود.<sup>۱۱</sup> شاید این نکته مورد توجه اخوان صفا نیز بوده است یعنی آنان به برادری روحانی که نوعی همبستگی الهی است توجه داشته‌اند و این برادری را سوای مسئله جنسیت تلقی می‌کردند چرا که در عالم روحانیت جنسیت معنایی نمی‌تواند داشته باشد.

اما در مورد شکل لغوی ترکیب اخوان صفا باید گفت که آیا به وسیله ابن مقفع وضع شده یا پیش از آن در ادبیات عرب موجود بوده است؟ می‌بایست با استناد به تاریخ ادبیات عرب تاکید کرد که نام اخوان صفا قبل از اسلام در فرهنگ عربی موجود بوده است و نخستین بار در شعرهای اوس بن حجر اسماعیل بن یسار و ابی الحنک البراء بن ربیع فقی آمده است و به وسیله ابوتمام شیعی (م. ۲۳۱) نقل شده است.<sup>۱۲</sup> و از نظر سابقه قرآنی می‌بایست گفت که کلمه مورد نظر یک بار در قرآن آمده و آن در رابطه با سعی بین صفا و مروه می‌باشد، دو کوهی که حجاج در ایام حج هفت بار میان آن دو می‌دوند.

در مورد مذهب اخوان صفا نیز هرگز هیچ‌یک از دانشمندان و محققان نتوانسته‌اند نظری قطعی و از سر یقین ارائه بدهند. از نظر ذبیح‌الله صفا

۱۱. رک. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ترجمه عبدالله بخاری، ص. ۱۵۵.

۱۲. رک. مجمل الحکم، محمدتقی دانش‌پژوه، ص. دو، سه.

اخوان صفا جمعیتی هستند که بیشتر طرفدار آراء افلاطون و فیثاغورسیان می‌باشند و ارسطو را تنها از طریق کتاب سبب (کتاب التفاحه) و اثولوجیا که منسوب به او بوده می‌شناخته‌اند.<sup>۱۳</sup> ذبیح‌الله صفا هر نوع اتساع این جمعیت را به هر فرقه مذهبی رد می‌کند و معتقد است که آنان به هیچ فرقه‌ای تعلق نداشته و برای اینکه فارغ از مخالفت اهل دین و فلسفه به نشر عقاید خود موفق شوند رسالاتی بی‌ذکر نام مولف منتشر می‌کردند. هانری کربن را باور بر این است که رسائل حاصل کار افرادی است که افکار مشخص اسماعیلی داشته‌اند.<sup>۱۴</sup> مارکوات ضمن موافقت با ایوانف که اطمینان کامل به اسماعیلی بودن نویسندگان رساله دارد، علاوه بر آنکه آنان را سیاسی و از طرفداران فاطمیه می‌داند.<sup>۱۵</sup> ذبیح‌الله صفا با استناد به گفته خود اخوان صفا در رسائل هر نوع ارتباط سیاسی آنان را رد می‌کند. استرن در مقاله خود اسماعیلی بودن اخوان را رد می‌کند. تتون نیز در کتاب *Muslim New Platonists* امکان اسماعیلی بودن اخوان را رد می‌کند، عمر فرخ ایشان را گروهی می‌داند که مذهب فلسفی داشته‌اند و از هر نوع ارتباط مذهبی بخصوص با شیعه امامیه بری بوده‌اند.

سید حسین نصر نیز ارتباط مستقیم اخوان را با اسماعیلیه رد می‌کند و گوید در واقع اگر ارتباطی باشد از جهت معرفت‌شناسی اسماعیلیه است.<sup>۱۶</sup>

نکته قابل توجه در اینجا این است که همه دانشمندی که درباره رسائل تحقیق کرده‌اند، تنها مدرک مورد استنادشان در واقع خود رسائل

۱۳. رک. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج. اول، ص. ۳۲۰.

۱۴. رک. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص. ۱۸۳.

15. Cf. Marquet, *Encyclopaedia of Islam*, "Ikhwan as-Safa", pp. 1073.

۱۶. رک. سید حسین نصر، مقدمه‌ی بر عقاید ستاره‌شناسی اسلامی، ص. ۵۵، چاپ بریتانیا، ۱۹۷۸.

اخوان صفاست و با مطالعه آن آثار هنوز حتی نتوانسته‌اند کاملاً جهت عقیدتی و مذهبی اخوان صفا را بطور قطع و یقین تعیین کنند. نتیجه آنکه اخوان صفا همان طور که باورشان بوده است کاملاً موفق شده‌اند نه تنها هویت خود را کاملاً نهان بسازند، به طوری که تا امروز هیچ‌کس موفق به کشف آن نشده است، که در آثارشان نیز ردپایی از خود به جای نگذاشته‌اند، تا موافقان یا مخالفشان بتوانند آنان را به گروه خاصی منسوب بدانند. اگرچه ایشان خود را مسلمان می‌دانند. به طور مثال می‌آید:

فی الناس طائفة من اهل ملتنا مقرون بفضلنا و فضل اهل بیتنا، و لکنهم جاهلون بعلومنا، غافلون عن اسرارنا و حکمتنا، فمن ذلک انهم یجحدون وجودنا، وینکرون بقائنا. و مع هذا یزرون بشیعتنا المقربین بوجدنا، المنتظرین ظهور امرنا، و معاندون لهم، متعصبون علیهم، مبعضون لهم.<sup>۱۷</sup>

در اینجا به نظر می‌رسد که رساله مورد نظر از زبان یکی از ائمه شیعه نقل می‌شود، اینکه افرادی که به ظاهر خود را پیرو آنان می‌دانند و در باطن به تعصب و دشمنی و بغض با ایشان می‌پردازند و بعد دسته‌ای دیگر شمرده می‌شود که خود را در لباس تشیع می‌پوشانند و کارهای خلاف می‌کنند و می‌گویند که آنها از ایشان (از نویسنده رساله) نیستند بلکه ایشان کسانی هستند که تشیع را محل کسب ساخته‌اند پس صاحب رساله خود را از ایشان بری می‌داند. و حتی کسانی را هم که در فقدان جسد ائمه زاری می‌کنند مورد شماتت قرار می‌دهد و در ادامه از امام منتظر غایب و مهدی می‌گوید و اینکه عده‌ای با وجود شیعه بودن می‌گویند او از ترس مخالفینش نهان شده است، صاحب رساله گفتار ایشان را رد می‌کند و

می‌گوید: «کلاب هو ظاهرین ظهرانیهم یعرفهم و هم له منکرون.»<sup>۱۸</sup> نتیجه آنکه حداقل صاحب رساله چهل و هشتم با زبان ائمه شیعه سخن می‌گوید و با این زبان خود را مسلمان شیعه که طالب علم و آموزش قرآن و تفقه در عمق آن است معرفی می‌کند و اینکه انبیاء خزائن علم خداوندی هستند و ائمه وارث علم نبوت.

### درباره حلقه دانشجویان ابن‌سینا و اخوان صفا

در رساله چهل و پنجم از رسائل اخوان صفا به طور وضوح اشاره به اجتماع اخوان صفا می‌شود و از فحوای آن رساله برمی‌آید که این جمعیت دارای تشکیلات سرّی بوده‌اند، در همه شهرها مراکزی داشته و جلسات مرتبی برپا می‌کرده‌اند که در زمانهای معلوم برقرار می‌شده است و ضریبه را به این جلسات راهی نبوده است. در این جلسات با استناد به رساله نامبرده ایشان به مذاکره در علوم می‌پرداخته‌اند و درباره مفاهیم عقلی و علمی و الهی بحث می‌کردند.

در رساله سرگذشت ابن‌سینا که به قلم جوزجانی فراهم شده است می‌آید که او نخستین بار جلسات دانشجویانش را در گرگان ترتیب می‌دهد و همانجاست که جوزجانی به عنوان شاگرد به او می‌پیوندد و تا پایان عمر با او می‌ماند در این رابطه جوزجانی می‌گوید: «و کنت انا اختلف الیه کل یوم فاقرا المجسطی و استملی المنطق فاملی علی المختصر الوسط فی المنطق»<sup>۱۹</sup>

جوزجانی در رابطه با حلقه دانشجویان ابن‌سینا در همدان می‌نویسد که او روزها به کار وزارت شمس‌الدوله مشغول بود و در شب دانشجویان

۱۸. همانجا، ص. ۱۴۸.

19. Golman, *The Life of Ibn Sina*, p. 44.

را برگرد خود جمع می آورد: «وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبه العلوم و كنت اقرا من الشفاء نوبه و كان يقرا غير من القانون نوبه»<sup>۲۰</sup>

در مرتبه سوم که جوزجانی از این جلسات مکرر دانشجویان ابن سینا یاد می کند در اصفهان است، وقتی است که ابن سینا در دربار علاءالدوله به سر می برد. فحوای کلام جوزجانی نشان می دهد که ابن سینا دو گونه جلسه دارد یکی جلسه مناظره با دانشمندان است که در حضور علاءالدوله برپا می شود و در این رابطه می گوید: «وكان الشيخ جالسا يوما بين يدي الامير و ابو منصور الجبان حاضر.» و سپس اشاره می شود که بحث به مباحث لغوی کشید و ابو منصور به شیخ گفت که او فیلسوف و حکیم است اما فقه اللغت نمی داند.<sup>۲۱</sup> جلال همایی نیز با تاکید از حضور ابن سینا در جلسات مناظره علاءالدوله یاد می کند:

از جمله کارهای علاءالدوله بعد از توطن شیخ در اصفهان این بود که مجلس بحث و مناظره علمی و ادبی تشکیل داد. این مجلس همه هفته شبهای جمعه با حضور خود علاءالدوله و جماعتی از بزرگان علمای هر طبقه دایر و به رسم معهود قدیم مباحث علمی و ادبی گفتگو می شد.<sup>۲۲</sup>

در رابطه با جلسات دانشجویان شیخ اشاره می شود که او کتاب کوچکی در باب منطلق نوشته بود که بعداً به کتاب نجات اضافه شد، این کتاب به دست علمای شیراز افتاده بود و برای ایشان شبهاتی ایجاد شده بود که نیاز به پاسخ گویی داشت، ایشان به وسیله قاضی شیراز نماینده ای به ابن سینا می فرستند و جواب می خواهند. جوزجانی وقتی به وضعیت

---

20. Golman, *The Life of Ibn Sina*, p. 54.

21. Golman, *The Life of Ibn Sina*, p. 50.

۲۲. جلال همایی، جشن نامه ابن سینا، ج. دوم، «رابطه ابن سینا با اصفهان»، ص. ۲۴۶.

ابن سینا در پاسخ گفتن به نامه اشاره می‌کند اوضاع را چنین توصیف می‌کند که جماعتی در حال گفت و شنود در حضور ابن سینا هستند ایشان به مباحثشان ادامه می‌دهند و ابن سینا در همان حال کاغذ می‌خواهد و تا سر زدن سپیده به نوشتن پاسخ می‌پردازد.<sup>۲۳</sup> این نکته در مقاله جلال همایی نیز تایید می‌شود. به عبارت دیگر شیخ در اصفهان همواره حلقه‌ای از دانشجویان خود را برگرد خود داشته است که شبانه روز به کار بحث در مباحث علمی می‌پرداخته‌اند.

اما این دانشجویان از چه مرام و مذهبی بوده‌اند خود فراوان جای بحث دارد، همان طور که در زندگی ابن سینا گفته شد ابن سینا دارای شاگردان بسیار معروفی بوده است. آنها در فلسفه و حکمت و ریاضی و بسیاری از علوم نه تنها از مقام‌های شامخ برخوردار بوده‌اند که تالیفاتشان هم بسیار بوده است. از این شمارند ابو عبید جوزجانی که تخصصش در ریاضی بود، ابوالحسن بهمنیار که زردتشی و اهل آذربایجان بود و کتاب المباحث شیخ در جواب سوالات اوست، دیگر ابومنصور بن زیله که تخصصش در ریاضی و موسیقی بود و ابو عبدالله محمد بن احمد المعصومی که ابن سینا رساله العشق خود را خطاب به او نوشت. معصومی در سنین جوانی در واقعه قتل عام معتزله در ری که به دست محمود برپا شده بود کشته شد.

این جمعیت نزدیک به ابن سینا نمونه کوچکی هستند از باوری که شیخ از حلقه یاران خود داشته است. به عبارت دیگر باور او بر این بوده است که اخوان حقیقت به دلایلی که ماورای حساب‌سنجی‌های اجتماعی و مادی و مذهبی و سایر مقررات است برگرد هم جمع می‌شوند و عالم

23. Golman, *The Life of Ibn Sina*, p. 76-78.

روحانیت حتی ورای مذاهب و تعصبات مذهبی است بنابراین مادامی که کسی خواستار درک آن عالم بود به حلقه خوش آمد بود.

ابن مقفع در شرح حال برزویه طیب در بیان حقیقت روحانیه که ورای تعصبات مذهبی است چنین نقطه نظری را ارائه می‌کند: «گروهی از پدران میراث گرفته و چنگ در شاخ تقلید پدران زده و گروهی به جبر و کره و بیم و کامرانی ساخته و عمر بر این قدم بگذاشته و بر گروهی دین را دام معیشت و کام شناخته و عمر بر طلب جاه و مرتبت پرداخته، و هر که را بدیدم و از وی باز پرسیدم جواب من چنان داد که: دست در دامن حق دارم و مخالف من در پای دام جهل و خطا مانده است.»<sup>۲۴</sup> و اخوان صفا نیز در تعالیشان خطاب به گروندگان و آنان که قصد گرویدن دارند خط مشی خود را در رابطه با مذاهب و تعصبات دینی و مذهبی چنین بیان می‌کنند: «ان لایعادوا علما من العلوم، او یهجروا کتابا من الکتب، و لایعتصبوا من المذاهب لان راینا و مذهبنا یتترف المذاهب کلها و یجمع لاعلوم جمیعها.»<sup>۲۵</sup>

نکته دیگر که مشترک در جلسات ابن سینا و اخوان صفاست مراسم آیینی جلسات می‌باشد. البته آنچه ما از آن مراسم آیینی اخوان صفا می‌دانیم مستند به نوشته‌های خود ایشان است و آنچه از جلسات ابن سینا می‌دانیم در واقع متکی به رساله سرگذشت به قلم جوزجانی است.

در رساله سرگذشت می‌آید که وقتی ابن سینا در همدان در حلقه دانشجویان قرار می‌گرفت و آنان به مباحث علمی می‌پرداختند و از قانون و شفا می‌خواندند وقتی شب سنگین می‌شد خنیاگران و نوازندگان از راه می‌رسیدند و ملال از چهره شب می‌گرفتند. دیگر آنکه اشاره می‌شود که پیاله‌ای شراب می‌نوشیدند.

۲۴. خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ص. ۶۱.

۲۵. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و پنجم، ص. ۴۱-۴۲.

به هنگام بحث‌های شرعی از موسیقی و شراب می‌توان به عنوان وسایل بی‌خرد کردن و لهو و لعب یاد کرد اما گویا در دستگاه فلسفی ابن‌سینا موسیقی صورتی از سماع صوفیه بوده است یا مناسب با عرفان فلاسفه بوده است که خستگی را از مغز می‌برده و به ذهن هشیاری درک بیشتر مطالب را می‌داده است و از این نظر ابن‌سینا تابع نظر فلاسفه یونان از جمله فیثاغورسیان بوده است و در رابطه با شراب سه بار در رساله سرگذشت ابن‌سینا از آن یاد می‌شود. نخست در روزگار بسیار جوانی ابن‌سینا است، در آنجا از زبان خود ابن‌سینا نقل می‌شود که وقتی مشغول مطالعه علوم فلسفی است لحظه‌ای از شب و روز را به هدر نمی‌دهد، شبها پیش رو چراغ می‌گذارد و به مطالعه مشغول می‌شود و وقتی خواب غلبه می‌کند پیاله‌ای شراب می‌نوشد و دوباره به مطالعه بازمی‌گردد، در واقع ابن‌سینا در اینجا با استفاده از شراب می‌کوشد ذهن را هشیار نگاه دارد تا خواب بر آن غلبه نکند. یعنی برای تخدیر ذهن از شراب استفاده نمی‌کند، بلکه آن را در خدمت هشیاری به کار می‌گیرد. در جای دیگری که بحث از نوشیدن شراب می‌شود، در مجالس دانشجویان ابن‌سینا در همدان است، که بعد از خواندن و نواختن خنیاگران پیاله‌نوشی آغاز می‌شود. در قسمت سوم که از نوشیدن شراب شیخ یاد می‌شود، در اصفهان است، و آن وقتی است که دانشجویان در حضور او جمعند و او در کار پامسخ‌گویی به ایشان از سویی و نوشتن پاسخ قاضی شیراز از سوی دیگر است. به دنبال آن می‌آید که شیخ دانشجویان را مرخص می‌کند و خود تا صبح به نوشتن می‌پردازد و به هنگام سحر جواب را بر سر سجاده نماز صبحگاهی به جوزجانی می‌دهد تا به دست کرمانی که نماینده قاضی است برساند.<sup>۲۶</sup>

اخوان صفا نیز در باب اهمیت موسیقی می‌گویند:

«بان الحكماء قد صنعوا الآلات و ادوات كثيرة لنغمات الموسيقى والحان الغنا مفننه الاشكال كثيرة الانواع مثل الطبول والدفوف... ولكن اتما آله استخرتها الحكماء... ليكون تنبيها لنفوس الطالبين للعلوم الفلسفيه و الناظرين في الاداب الرياضيه»

و در ترجمه فارسی رسائل، مجمل الحکم، می‌آید: «اصل علم موسیقی حساب است پس همچنانک عدد را نهایت نیست و چنانکه آواز را نهایت نیست الحان را نیز نهایت نیست.»<sup>۲۷</sup> «و این موسیقی را اصلی عظیم است در سحرگاه و تأثیری تمام از آنکه هر ده‌ا که با موسیقار بود اجابت او زودتر بود. چنانکه بزرگان سحرگاه نی زدن و بربط زدن فرموده‌اند.»<sup>۲۸</sup> اخوان در نهایت برای موسیقی قدرت شفابخشی روحانی و جسمانی قائل می‌باشند و اینکه اگر در محراب بزنند قبول ده‌ا آورد و در بیمارستان شفابخش بیماران باشد. اما جالب‌ترین نتیجه‌ای که اخوان از نواختن موسیقی می‌گیرند این است که موسیقی سبب به حرکت درآوردن روح می‌باشد. در رساله موسیقی اخوان تصریح می‌کنند که منظورشان از موسیقی نغماتی است که سبب وجد و پیوستن به عوالم روحانی می‌گردد، و آن موسیقی که شرع ممنوع کرده و عبارت از لهو و لعب و دامن زدن به حالات شهوانی است نمی‌باشد.

همان طور که در بالا آمد شاگردان ابن سینا موسیقی دان بوده‌اند، اما جایی نیامده که به سان فارابی ابن سینا خود موسیقی می‌دانسته است. اگرچه در رساله الطیر ابن سینا موسیقی را گفتگوی ملانک می‌داند. «و جعلنا علی الرحله و انفصلنا عن الناحیه و حللنا بالثامن فاذا شامخ خاص

براسه فی عنان السماء یسکن جوانبه طیور لم الق اعذب الحانا و احسن  
الوانا و اطرف صورا و اطیب عشره منها»

نتیجه آنکه اخوان از موسیقی به عنوان وسیله‌ای برای تعالی روح استفاده  
می‌کرده‌اند و با استناد به عمر فرخ شراب نیز وقتی به صورت سبک  
پیموده می‌شد از دید ایشان در خدمت صلح و آشتی و سبب تعالی روح  
بوده است و ایشان از سماع الحان و نوشیدن سبک شراب در مجالس  
خواصشان بهره می‌گرفتند.<sup>۲۹</sup>

در پایان این بخش می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا در طول سالیان  
دراز تدریس خود همواره حلقه‌ای از شاگردان را برگرد خود داشته و با  
آنها در مقاطعی از زمان نشست و برخاست دائم داشته است. طبیعی  
است که ابن‌سینا برای چنین حلقه‌ای می‌بایست آیین‌نامه‌ای ولو به  
درخواست خود آنان وضع کند، که به وسیله مفاد آن دانشجویان بتوانند با  
تصوری روشن‌تر برگرد هم جمع شوند. همان طور که رساله چهل و پنجم  
اخوان صفا نیز چنین نقشی را بازی می‌کند.

در اجتماع یارانی که به وسیله مشترکات روحانی برگرد هم جمع  
می‌شوند می‌بایست اصل تعاون و همدلی رعایت شود، تا افراد بتوانند در  
یک حلقه امن در نهان‌خانه دل خویش را به روی یکدیگر باز کنند. ابن‌سینا  
در رساله الطیر خود از این حلقه یاران می‌گوید که چگونه می‌بایست هم را  
بجویند و چگونه در رسیدن به مقام ملائک یکدیگر را یاری کنند. اخوان  
که الگوی کهن‌تر رساله ابن‌سینا می‌باشند، با دستورهایی روشن و صریح  
از این برادری روحانی حرف می‌زنند، اینکه چگونه یکی دیگری را در  
پیوستن به راه کمال می‌بایست یاری برساند و نهایت اینکه همه جمع به

مانند تنی واحد می‌بایست عمل کنند و یکی برای سود دیگری چنان بکوشد که برای خود. در زیر به مقایسه دو رساله می‌پردازیم و اینکه چگونه رساله کیفیت معاشرت اخوان صفا و تعاون رساله الطیر ابن سینا را که به کیفیت معاشرت و همدلی و تعاون اخوان حقیقت می‌پردازد را تحت تأثیر قرار داده است.

نکته‌ای که رساله الطیر ابن سینا را والاتر از رساله چهل و پنجم می‌برد این نکته است که ابن سینا از تعاون در دو مرحله سخن می‌گوید، نخست تعاون نیروهای درونی فرد و سپس تعاون با برادرانی که در عالم بیرون از او وجود دارند، وقتی از دوست یاد می‌کند منظورش از دوستان نخست یاران موافق و حقیقی درونی مثل توانایی‌های عقلی است و سپس از کسانی یاد می‌کند که مانند او به این مرحله دست یافته‌اند و اجتماعشان اجتماع ارواح در راه تکامل بخشیدن بیشتر حالات کمالیه است.

رساله چهل و پنجم بیشتر به صورتی ملموس نقش آئین‌نامه اخوان صفا را در زندگی روحانی اجتماعیشان دارد و هیچ منظور نمادینی را از رساله مورد نظر برداشت نمی‌توان کرد. اگرچه هر دو رساله به طور قطع جنبه آئین‌نامه را برای اجتماع جمعیتی فلسفی دارد که مذهبشان دوستی همه علوم است. حال مقایسه دو رساله در آنچه باهم مشترک می‌باشند: در رساله چهل و پنجم می‌آید که برادران که از شهرهای متفاوت هستند در اوقات مشخصی مجالسی برایشان برپا می‌شود، در این مجالس نباید فرد غریبه حضور به هم برساند، و سپس توضیح داده می‌شود که ایشان به مذاکره در علوم می‌پردازند و در رابطه با اسرارشان باهم گفتگو می‌کنند.<sup>۳۰</sup>

در رساله الطیر در بخش مقدمه نخست درباره اخوان حقیقت و اجتماعشان توضیح داده می‌شود و سپس آئین‌نامه وصیت‌گونه‌ای که در واقع بیان زندگی روحانی خود ابن‌سینا است بر ایشان خوانده می‌شود: «ای برادران حقیقت [در جهان] پراکنده شوید [و دوباره] گرد هم آید تا پرده از اسرار دل خویش پیش یکدیگر بردارید، یکدیگر را بیاموزید و یکدیگر را کمال ببخشید.» نکته قابل توجه در این است که در هر دو رساله نخستین علت جمع شدن برادران کمال بخشیدن به یکدیگر و پرده برداشتن از اسرار خویش پیش روی یکدیگر است، به عبارت دیگر باهم یک‌دل و یک‌رنگ شدن، باهم صافی شدن، باهم شفاف شدن، بی‌پرده بودن با یکدیگر که همان نداشتن حجاب‌کدورت و به صفا پیوستن است، یعنی ابن‌سینا با طرح برادر حقیقت در واقع بر معنی صفا تاکید می‌کند. زیرا تنها چیزی که مانع دیدن حقیقت می‌گردد و دامن در توهم می‌زند کدورت و رنگ و پرده داشتن و آنچه به حقیقت و نور رهنمون می‌گردد در واقع بی‌پرده بودن و آینه صفت گردیدن است که فرد بدان وسیله می‌تواند بی‌مانع و حجاب ببیند. و در ترجمه سهروردی از رساله الطیر در این رابطه می‌آید:

«که دوستی هیچ‌کس صافی نگردد تا دوستی از شوب کدورت نگاه ندارد.»<sup>۳۱</sup> یعنی در واقع صفا و کدورت در برابر هم گذاشته شده است و دوست صافی کسی است که با برادرش مانند شیشه شفاف و بی‌رنگ باشد و چیزی را درون دل خود از او پنهان ندارد.

رساله اخوان صفا سپس به مفاد دروسی که دانشجویان می‌باید مرور کنند می‌پردازد و ما در زندگی ابن‌سینا مطلع می‌شویم که دانشجویان او نیز

۳۱. اسپیس و ختک، ثلاث رسائل، رساله الطیر ترجمه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ص.

به تحصیل همان دروس می پرداخته‌اند، و اینکه ریاضی و هندسه و نجوم و کتب الهیه و موسیقی و حتی تفسیر از مشغولیات آنان می‌باشد. در ادامه رساله اخوان می‌آید که برادران نباید با هیچ علمی دشمنی بورزند و هیچ کتابی را مهجور بدانند و بر مذهبی تعصب بورزند. در رساله الطیر در این باب چیزی نمی‌آید دوباره در زندگی و حلقه دانشجویان ابن سینا می‌بینیم که این تعصب مذهبی رنگی ندارد یعنی دانشجویان او از ادیان متفاوت هستند و همه به حلقه پذیرفته می‌گردند مادامی که دغدغه‌شان پرداختن به حقیقت و دوستی علوم است. در ادامه در رساله اخوان صفا مطلبی گنجانده می‌شود که از نظر تفسیر رساله الطیر محل توجه است. در رساله اخوان می‌آید که فرد در انتخاب دوست می‌بایست هشیار باشد چرا که: «لان فی الناس اقواما طبائعهم متغایره خارجه عن الاعتدال، و عاداتهم ردیثه مفسده، و مذاهبهم مختلفه جائره.» و سپس به ذکر طبایع خیر و شر به طور اعم می‌پردازد. سهلان ساوی در تفاوت طبایع و اقوام می‌گوید: «اولا بیاید شناخت که جماعت انسان امتهااند و هر امتی از یکدیگر متمیز باشد باخلاق و اوضاع لغات و عبارات»<sup>۳۲</sup>

در رساله اخوان صفا در توضیح اختلاف طبایع می‌آید: «الناس مطبوهون علی اخلاقهم بحسب اختلاف ترکیب مزاج اجسادهم، و بحسب اختلاف اشکال الفلک فی اصل موالیدهم.»

سهلان ساوی با شرح و بسط به ذکر این نکته می‌پردازد که چگونه عوامل مختلف در شکل‌گیری طبع افراد، کرات و سماوات اثر می‌گذارند و بر آن آب و هوا و گیاه و خاک زمین موثر می‌افتد و چگونه این تاثیرات در هر جایی از زمین متفاوت است و در نتیجه طبع و مزاج آدمیان نیز متفاوت می‌شود.

در رساله اخوان صفا در تعریف این طبایع و عادات خاطر نشان می شود که عادات بد مسبب قوت اخلاق بد می گردد و عادات نیکو نتیجه در اخلاق نیکو می دهد. در تفسیر رساله الطیر می آید:

حکما چون اشارت کنند تهذیب اخلاق و تبدیل آن از بد به نیک بدان وجه کنند که بود که کسی را در اصل آفرینش مزاج و استعداد آن نبود که خلق نیکو و ملکه فاضله او را حاصل آید و لیکن به ریاضت و افعال خوب کردن او را استعداد این خلق نیکو حاصل شود.<sup>۳۳</sup> و در ادامه می گوید: «چون مزاج را تبدیل افتد ناچار اخلاق را تبدیل افتد.»

در رساله اخوان صفا می آید که چگونه فرد برای درک این مراتب می باید دوست یا برادری برگزیند، که این امر را بر او آسان تر گرداند و آن دوست می بایست مشخصاتی داشته باشد که دوستی را شایسته باشد: «لان اخوان الصدق نصره علی دفع الاعداء وزین عند الخلاء و ارکان يعتمد علیهم عند الشدائد والبلوی... یامرک بالبر و یسابقک الیه، ویرغبک فی الخیر و یبادرک الیه و یدلک علیه.»

در تفسیر رساله الطیر سهلان ساوی در بخش گزینش دوست می گوید که خداوند انسان را چنان آفریده است که تنها بودن برای او سخت دشوار است. نتیجه آنکه او ناچار از معاشرت است: «بدان که معاشرت با دوستان حقیقی حسن و مفید بود و هر کسی را ادراک این لذت و اکتساب این شرف و مرتبه نبود»

در رساله اخوان صفا سپس به خواننده رساله خطاب می شود که ببیند با چه کسی معاشرت و مصاحبت می کند و به امور ظاهری توجه نکند، بلکه همه توجهش به امر باطنی باشد: «و اعلم بان من الناس من یتشکل

بشکل الصدیق، ویدلس علیک بشبه الموافق، و یظهر لک المحبه، و خلافها فی صدره و ضمیره، فلاتفترا، او تیفن.»

و سپس به طبقه بندی افراد فاقد صلاحیت که شایسته دوستی نمی باشند می پردازد و از آن جمله کسانی را می شمارد که دوستدار مدح و ثنا در امری هستند که درش استحقاق شنیدن مدح را ندارند و یا مردم را تحقیر می کنند، در بخشش مال ممسک هستند، و یا حود و ظالم وزود خشمند. یکی از مثالهای از زبان رساله اخوان صفا به قرار زیر است: «او کان محبا للمدح و الثناء اکثر مما يستحق، او متکلا علی حوله و قوته، او متکبرا جبارا او کان مستحفرا لاقرانه والناس، و بالجمله کل هذه لاخلق مفسده للموده» در رساله اخوان صفا می آید: «و ذلک ان من یختر المطالبه بما لایجب له، لاتمسح نفسه ببذل ما ینبج علیه، و هكذا الحسود و اللجوج والغضوب تمنعه هذه الاخلاق عن الاذعان للحق.»<sup>۳۴</sup>

در تفسیر رساله الطیر سهلان ساوی جماعت آدمی را به چند دسته تقسیم می کند و اینکه چه کسانی شایسته دوستی می باشند و از چه کسانی می بایست پرهیز کرد و به طور مثال می گوید: «اما با دو قسم تا بتوانی با ایشان مخالطت و مجالست مکن، زیرا که از ایشان باشند که محب مدح و ثنا باشند زیادت از استحقاق خویش، و بر امثال خویش تکبر نمایند و باشد که بر وقت و مال خویش اعتماد دارند و کسانی که این اخلاق باشند ایشان را اعتقاد در دوستان تباه و فاسد باشد.» در ادامه می آید: «و هر که نیکو شناسد طلب کردن چیزی را که او را شاید نفس او سماجت نکند به انقیاد چیزی را که بر وی واجب بود، و از حسد و لجاج خالی نبود، و این اخلاق همه موانع باشند از انقیاد حق را،»<sup>۳۵</sup> در رساله اخوان صفا می آید:

۳۴. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و پنجم، ص. ۴۷.

۳۵. اسپیس و خنک، ثلاث رسائل، ص. ۵۳.

«و اعلم ان الصداقه لاتتم بين مختلفين بالطبع، لان الضدين لايجتمعان... فلا تتم بينهما الصداقه»

در تفسیر سهلان ساوی می‌گوید که دوستان حقیقی می‌بایست از دو خلق موافق باشند زیرا که اگر: «صاحب دو خلق مخالف با یکدیگر مخالفت کند میان ایشان منازعت و خصومت خیزد و دوستی حاصل نیاید.»<sup>۳۶</sup> در ادامه سهلان ساوی تنها به ترجمه فارسی مثالهایی که در رساله اخوان صفا آمده می‌پردازد.

در رساله اخوان صفا در ادامه می‌آید:

«اعلم ان مثل اتخاذ الاصدقاء و الاخوان كمثل اكتساب المال والذخاير و ذلك ان من الناس من يفنى عمره في طلب صديق موافق فلا يجد... بعد اتخاذ الصديق، حفظه و مراعات امره و اداء حقوقه... حتى لاتصير الصداقه عداوه بعد طول الصحبه»<sup>۳۷</sup>

سهلان در این رابطه چنین می‌گوید: «پس باید که چون دوست موافق در اخلاق نیک بدست آری او را نگاه داری، چه جمع مال چندان عظمت ندارد که حفظ آن، یافتن چنین دوستی آن فایده ندارد که حفظ و نگاه داشت او تا بر حالت دوستی بماند.»

نکته قابل توجه در اینجا این است که رساله چهل و پنجم اخوان صفا در واقع خصال و مرام اخوان صفا را تعریف می‌کند، تا ایشان را برای شرکت در اجتماع خود آماده کند، تا پس از آنکه در آن اجتماع حضور به هم رسانند، راه کمال و روحانیت را بیمایند و در نهایت به مرتبه برادرانی برسند که خود نفوسشان کتاب الهی می‌شود و الگویی زنده هستند، برای دیگر برادران که می‌خواهند راه را بیمایند و در واقع همین

۳۶. رک. اسپس و خنک، ثلاث رسائل، ص. ۴۹-۵۱.

۳۷. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و پنجم، ص. ۴۷.

برادرانند که بعد از پنجاه سالگی می‌توانند هرج می‌کنند و به درک نهایی عالم روحانیت برسند.

سهلان ساوی که به تفسیر رساله الطیر ابن سینا پرداخته و در واقع اخوان حقیقت ابن سینا و اخوان صفا را یکی دیده است، به همین دلیل در تعریف اخوان حقیقت ابن سینا تعریفی را که اخوان صفا برای یک دوست همراه دارند برمی‌گزیند و از خود مطلبی بر آن نمی‌افزاید: «اخوان صفا فان صداقتهم قرابه رحم، و رحمهم ان یعیش بعضهم لبعض، و یرث بعضهم بعضا، و ذلک انهم یرون و یعتقدون انهم نفس واحده فی اجساد متفرقه، فیکما تغیرت حال الاجساد بحقیقتها، فالنفس لا تغیر و لا تبدل.» این در واقع تعریفی است که می‌توان برای حقیقت نیز کرد یعنی امری که بر همه حال ثابت است و زمان و مکان و اذهان در تغییرپذیری آن اثر ندارد.

نتیجه آنکه وقتی ابن سینا اخوان حقیقت را تعریف می‌کند در واقع منظور نظرش همان تعریفی است که اخوان صفا از صداقت و صفا می‌کنند و او خود به طور قطع این رساله را دیده و تعریفی را که ایشان از صداقت می‌کنند با آنچه در پیش روی خود داشته مقایسه کرده است. به همین دلیل است که سهلان در تفسیر نظر ابن سینا در باب صداقت و اخوان حقیقت همه تعریف طولانی اخوان صفا را در تفسیر خود می‌گنجاند.

دیگر آنکه سهلان ساوی در واقع مقدمه رساله الطیر را که در باب تفکیک دوستان دروغین از دوستان حقیقی است با تعریفی که اخوان صفا از دوستان ریایی و دوستان حقیقی می‌کنند تفسیر می‌نماید یا می‌گوید که منظور ابن سینا در واقع همان است.

ابن سینا در رساله الطیر اخوان حقیقت را چنین تعریف می‌کند: «اللهم

الأخوان جمعهم القرابه الالهيه و ألفت بينهم المجاوره العلويه، ولاحظوا الحقايق بعين البصيره، و جلّوا رين الشك عين السريره فلن يجمعهم الأ منادى الله.»

اخوان صفا برادران حقيقي خود را چنين تعريف مي کنند:

«و اعلم ان قلوب الاخير صافيه، لان نفوسهم طاهره، و لاتخفي عليهم خفيات الامور، لانها تتراى فيها كما تتراى فى اعين البصراء ظواهر كليات الامور. فلاتضمرن لاخوانك الاصفياخ خلاف ما تظهر لهم، فان ذلك لا يخفى عليهم و لا ينكتن عليهم منك.»

در مقدمه رساله الطير مشخصات برادر حقيقي بر شمرده مي شود زيرا نويسنده رساله خود را غريبه اي دردمند مي داند كه مي خواهد با آن برادر دردش را تقسيم كند و برادري مي خواهد كه با او درد مشترك داشته باشد و نتيجتاً درد او را دريابد. درد نويسنده رساله الطير پيوستن به مقام روح و عروج تا آخرين مرتبه كمال و پيوستن به حقيقت محض است و اين راه را به تنهائي نمي تواند برود در نتيجه بايد معاشر و ياري داشته باشد. در قسمت دوم رساله الطير يعنى وصيت، ابن سينا معاشرى را كه يافته وصيت مي كند تا چگونه خود را براي سفر آماده كند، سفرى از عالم بهيمي به عالم ملائك.

در رساله جهل و پنجم نيز پس از شرح برادري و اينكه چگونه مي توان برادري حقيقي يافت، منظور از يافتن اين برادر مطرح مي شود كه درك عوالم روحاني است و پس از آن رساله به وصيت و آماده سازى آن برادر مي پردازد كه چگونه استاد خود را برگزيند و چگونه گول تظاهر مذهبي و دانشمندانمائي را نخورد و نتيجتاً فردي يابد كه: «معلم ذكي، جيد الطبع، حسن الخلق، صافى الذهن، محب للعلم، طالب للحق، غير متعصب لراى من المذاهب» باشد. حتى توصيه مي شود كه معلم جوان و دانشمند

ارزشمندتر از معلم پیر اما متعصب و کندذهن است. پس از آن به ذکر مراتب برادران پرداخته می‌شود و اینکه در مرتبه چهارم بعد از پنجاه سالگی برایشان در عوالم روحانی به صورت گسترده‌تری گشوده می‌شود: «و مشاهده الحق عیانا، و هی قوه الملکیه الوارده بعد خمسین سنه من مولد الجسد، و هی الممهده للمعاد والمفارقة للهیولی، و علیها تنزل قوه المعراج، و بها تصعد الی ملکوت السماء»

رساله الطیر نیز همین روند را ادامه می‌دهد پس از تفکیک بین کسانی که خود را دوست می‌دانند، به نصیحت و وصیت به برادران حقیقت می‌پردازد و سپس در قالب داستانی که عاریه گرفته از داستان کبوتر مطوقه است، به تعریف تعاون و برادری و راه روحانیت و پایان آن که معراج نفس است می‌پردازد. در رساله اخوان صفا پایان راه که راه برادران بعد از پنجاه سالگی است تعریف می‌شود و اینکه رسیدن به آن مرتبه هدف اخوان صفا است و ابن سینا پایان راه را با سفر مرغان روحانی نشان می‌دهد.

در مشابهت کلام ابن سینا با دومین رساله اخوان صفا موسوم به رساله در هندسه

در رساله دوم اخوان تاکید بر این نکته می‌شود که انسان به تنهایی قادر نیست که از پس همه امور خود برآید و برای فراگیری همه علوم و صنایع نیز عمر بسیار کوتاه است. پس به ناچار فرد در داخل اجتماعی زندگی می‌کند که بخشی را خود تامین می‌کند و بقیه آن به وسیله دیگران تامین می‌گردد و به این ترتیب همه از معاونت یکدیگر برخوردار می‌شوند و سپس این مطلب را به مطالب روحانی و رشد و تعالی انسان در یک حلقه از افراد ذیصلاح ربط می‌دهد و اینکه اگر فرد که به جنایت پدرش آدم به این عالم کون و فساد افتاده است، برای خلاصی از آن و صعود به سوی عالم افلاک و آسمانهای هفت‌گانه و مسکن علین و همسایگی ملائک به

یاری برادرانی احتیاج دارد، که ناصح او هستند و دوستانی که به امور دینی آگاهی دارند و عالمانی که به حقایق امور آخرت آشنایی دارند. و می‌دانند که چگونه به فرد کمک کنند که خودش را از ورطه بلا بیرون بکشد و به عالم علیا برسد. و سپس در جهت مصور کردن مطلب رجوع به داستان کبوتر مطرقة می‌دهد: «فاعتبر بحديث الحمامه المطرقة المذكورة في كتاب كليله و دمنه و كيف نجت من الشبكه و لتعلم حقيقه ما قلنا».

پس از آن در جهت روشن کردن این مثال می‌گویند که وقتی حکما مثالی از امور دنیایی می‌زنند (منظور داستان کبوتر مطرقة است) منظورشان امور اخروی است و با زدن امثال و آوردن حکایت در واقع می‌خواهند به اندازه طاقت عقلی مردم در زمان و مکان حرف بزنند و مطلب را در خور فهم سازند.<sup>۳۸</sup>

در مطلب بالا چند نکته از کمال اهمیت برخوردار است یکی آنکه کسی نمی‌تواند راه کمال و راه روحانیت را به تنهایی درنوردد. سالک در این راه به تعاون و مشارکت و برادری دوست یک‌رنگ و صافیش نیازمند است. از آن رو که هم همه چیز را یک نفر نمی‌تواند بداند، و هم اینکه عمر کوتاه‌تر از آن است که یک نفر بتواند به تنهایی امکان دست‌یابی به همه دانش‌ها را داشته باشد. اخوان برای توجیه مطلب خود مثال جوامع انسانی را می‌زنند که آدمها به تنهایی نمی‌توانند از پس برآورد همه نیازهایشان برآیند و به ناچار در یک حلقه به بده و بستان می‌پردازند و مناسب با تواناییهایشان همدیگر را تامین می‌کنند. پس اخوان هم برای دست‌یابی به آن مرتبه کمال می‌بایست جمع شوند و در مراتب روحانی یکدیگر را کامل کنند.

ابن سینا در رساله الطیر نخست به جمع شدن برادران اشاره دارد و سپس اشاره به این دارد که برادران می‌بایست با هم یکی و صافی شوند و همدیگر را کامل کنند و پس می‌گویند افراد می‌بایست با نیروهای درونی خود یکی شوند، و تک تک آن توانائیا را از قوه به فعل درآورند. پس به روشنی بحث از پرنده شدن می‌کند، اینکه باید عالم بهیمی را گذاشت، به سوی عالم ملائک رفت و صیاد و دام و عالم کون و فساد را جا گذاشت. پس از آن در داستانی که در رساله گنجانده شده، نشان می‌دهد که بدون یاری برادران حقیقت پرنده مانده در زندان هرگز راه رهایی از قفس و عالم کون و فساد را نمی‌یابد. تنها با دیدن آنها است که به زندانی بودن خود پی می‌برد. از آنان راه رهایی را می‌آموزد و با ایشان خود را از خطر صیاد حفظ می‌کند. پرنده‌گان در بین راه همدیگر را راهنمایی می‌کنند و از خطر پرهیز می‌دهند و در نهایت به همه مراتبی که می‌جویند می‌رسند. یعنی از جوار شیطان بیرون می‌آیند (رهایی از دام)، به سوی عالم افلاک می‌پرنند، وسعت آسمان را می‌پیمایند، به علین می‌رسند، هم جوار ملائک می‌شوند و در مرتبه آخر به ملاقات پادشاه بزرگ نائل می‌شوند.

اخوان صفا می‌گویند مثالی که در این باب ارائه می‌دهند داستان کبوتر مطوقه است و تاکید می‌کنند که این مثال را به اندازه فهم شنوندگان خود می‌زنند حال آنکه مقصودشان از داستان کبوتر داستانی روحانی است. ابن سینا به همین دلیل از داستان استفاده می‌کند، اما باور روحانی خود را از پرواز روح به سوی ملکوت بر آن می‌افزاید. در واقع اخوان به قصه کبوتر مطوقه رجوع می‌دهند. اما ابن سینا از داستان استفاده می‌کند و آن را در نوشته خود می‌آورد. اخوان می‌گویند با آوردن این قصه منظوری روحانی دارند، اما منظور خود را تصویر نمی‌کنند. ابن سینا به تصویر

منظور روحانی ایشان می‌پردازد و آن را در قالب سفر پرندگان نشان می‌دهد و پرنده را (که نماد نفس جزئیة هشیار شده است) «من» می‌نامد. در واقع او بدین وسیله تاکید اخوان را بر روحانی بودن منظورشان ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد.

نتیجه اینکه ابن‌سینا با الهام از رساله اخوان صفا نشان می‌دهد، که در راه سفر روحانی فرد به تنهایی کاری از دستش بر نمی‌آید. او می‌بایست آحاد انسانی را که باهم توافق روحانی دارند و از یک ریشه و اصل می‌باشند و خواستی واحد دارند، برگرد هم جمع آورد و در آن توافق روحانی که بدون مداخله نفس بهیمی صورت می‌گیرد، با تعاون و همبستگی در قالب تن واحدی یا مرغی واحد برای کردن از عالم کون و فساد اقدام کنند. ابن‌سینا در رساله الطیر به تصویر و ترسیم مفهومی می‌پردازد که اخوان در رساله دوم و چهل و پنجم آورده‌اند.

### تاثیر سبک نگارش رساله بیست و دوم بر رساله الطیر

در گذشته ذکر شد که رساله الطیر به لحاظ سبک نگارش در میان همه آثار ابن‌سینا بی‌مانند است. اگرچه بخشی از دانشمندان آن را در جمع آثار تمثیلی ابن‌سینا مانند حی بن یقظان و سلامان و ابدال می‌آورند، اما واقعیت امر این است که سلامان و ابدالی که ما از طریق تفسیر شیخ طوسی می‌شناسیم وحی بن یقظان هر دو داستانهایی هستند، که در قالب مثال می‌کشند عوالم روحانی را شرح بدهند. بنابراین داخل در تعریف تمثیل می‌باشند. اما رساله الطیر داخل آن تعریف نمی‌گنجد. زیرا تمثیل در واقع بخشی از رساله را تشکیل می‌دهد حال آنکه در حی بن یقظان همه رساله را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر رساله الطیر ترکیبی از منطلق و تمثیل است.

باید در اینجا خاطر نشان کرد که ابن سینا در این سبک نگارش بسیار زیاد به سبک نگارش رساله بیست و دوم اخوان صفا که در باب کیفیت تکوین حیوانات و اصناف ایشان است نزدیک بوده است. باید گفت که این رساله اخوان صفا نیز به لحاظ سبک نگارش در مجموع رسائل تقریباً در نوع خود بی بدیل می باشد، رساله از دو بخش منطقی و تمثیلی تشکیل می شود، که بخش تمثیلی در واقع به نمایش درآورنده بخش منطقی است. در بخش نخستین با تفصیل به کیفیت تکوین حیوانات پرداخته می شود، سپس فصلی نسبتاً طولانی به طیر اختصاص پیدا می کند. پس از آن سخن از آفرینش آدم به میان می آید. در اینجا رساله بیشتر به مطالب کتب آسمانی استناد می کند، و پس از آن مطلب کاملاً جنبه تمثیلی پیدا می کند. قصد تمثیلی این است که نشان دهد آیا انسان به راستی اشرف مخلوقات است، یا در بسیاری از زمینه ها حیوانات دیگر از او شریف تر هستند، در نتیجه انسان حق نابودی آنها و یا سلطنت بر آنها را ندارد و سپس نتیجه می گیرد که چه انسانی است که جانشین خداوند بر زمین است، یا چگونه می توان به آن مراتب رسید. در توجیه و تصویر این مطلب حیوانات و پرندگان هر کدام با زبانی تمثیلی به تعریف کیفیات و توانایی های خود می پردازند و به سهم خود از ظلم انسان که خود را از همه برتر می داند پیش ملک بیراسب حکیم شاه مردان شکایت می کنند.

نتیجه اینکه در این رساله مطالبی که در قسمت منطقی ارائه می دهد و همه دلایل و شواهد علمی و منطقی است و فارغ از زمینه های مثالی و داستانی است. در بخش دوم همه این مطالب به تصویر درمی آید و هر حیوان و هر پرنده به تعریف توانایی های نوع خود می پردازد. در نهایت منظور روحانی در جهت چگونگی تعالی بخشیدن روح انسانی از رساله برداشت می شود.

## رسالة الطير و رساله چهل و هشتم

## تعاون

اخوان صفا را باور بر این است که نجات روح لطیف یا نفس از عالم کون و فساد و تاریکی ممکن نیست، مگر اینکه فرد پیاموزد که چگونه مرکب جسم را در خدمت سوار روح به پرواز در بیاورد. این امر میسر نمی‌شود مگر آنکه فرد از یاران موافق کمک و همبستگی دریافت کند. در تعریف معاونت می‌آید که معاونت بین دو نفر یا بیشتر وقتی تحقق می‌یابد که اجساد متفرقه و پراکنده قوای خود را جمع کرده، به قوه واحدی بدل گردند. افراد عقلها و آرائشان موافق کرده به رای و تدبیر واحدی دست یابند تا اینکه همه به سان تنی واحد و روحی یگانه گردند.<sup>۳۹</sup> در همانجا درباره علت جمع شدن افراد موافق به منظور همبستگی می‌آید که: «ان یری و يعلم کل واحد منهم انه لا يتم له ما يريد من صلاح معيشه الدنيا، و نيل الفوز والنجاه في الاخره، الا بمعاونه كل واحد منهم لصاحبه.»<sup>۴۰</sup> تاکید اخوان بر این است که برادران مانند اعضای یک تن می‌باشند که کمالشان وقتی تحقق می‌یابد که همه اعضا به کمال رسیده باشند. به عبارت دیگر کمال جمع به عنوان یک تن واحد و یک هویت یگانه کمال تک تک اجزاء را به دنبال دارد. به منظور دست‌یابی به این همبستگی و حفظ آن به برادران وصیت می‌شود که باهم مهربان بوده چنان برای یکدیگر آنی را بخواهند که برای خود می‌خواهند، دوست برادر را دوست خود بگیرند و با دشمنش مانند دشمن خود روبرو شوند.<sup>۴۱</sup>

۳۹. رک. رسائل اخوان صفا، ج. چهارم، ص. ۱۶۹.

۴۰. رک. رسائل اخوان صفا، ج. چهارم، ص. ۱۷۰.

در پیمان و اتحاد میان اخوان صفا، در رساله مورد نظر می آید که اخوان رای واحد، دین و مذهب واحد دارند. براساس عهد و میثاقی که میانشان بسته شده می بایست یکدیگر را یاری کرده و مانند فرد واحدی در همه کارها عمل کنند. در واقع اخوان با این تعریفی که از برادری خود می کنند نشان می دهند، که می کوشند به وضعیتی دست یابند که در حالت قبل از سقوط به عالم ماده و هیولی درش بسر می بردند و آن عالم وصل و اتحاد بود.

### سقوط از عالم بالا

در رساله چهل و هشتم می آید که نفس جزئی از عالم روحانی هبوط و از مرتبه عالی خود سقوط کرده است. او در دریای هیولی غرق شده و در ظلمات آب گرفتار آمده است. در این عالم میان نفوس پس از وصلتی که در عالم روحانی داشته اند تفرقه افتاده است و هر کس به دنبال جسدی که درش زندانی شده راهی را در پیش گرفته است.

ابن سینا، در رابطه با این حادثه برداشتی مشابه را در رساله الطیر ارائه می دهد، به این ترتیب که مرغان که قبل از ملاقات صیاد و افتادن در دام باهم در اتحاد بودند با در افتادن به دام صیاد راه جدایی از یکدیگر را در پیش گرفته اند.

در این رابطه در رساله اخوان صفا می آید، که در این حالت و وضعیت هر کس به فکر خود بوده، می کوشد که تنها برای خود کاری کند، در این حالت درست مانند کسانی است که بر کشتی سوارند، به ناگاه کشتیشان در میان دریا می شکند و سکنه دچار بلای امواج می شوند. یکی طنابی می جوید یکی روی دوش دیگری سوار می شود. در این وضعیت همه براساس قوه فرار از مرگ از شدت ترس و وحشت تنها به فکر جان

خودشان می‌باشند و یادشان نمی‌آید که در کشتی با سایر دوستان در حالتی واحد و دوستانه به سر برده‌اند. چنین حالتی بیان وضعیت ارواح نفوس انسانی در زندان این دنیا است.<sup>۴۲</sup>

در رساله الطیر می‌آید:

«و به ناگاه در میان بندها و دامها سرنگون گشتیم. حلقه‌های دام بر گردنمان حلقه شد و بندهای تور بر بالهایمان بسته شد و رشته نخ‌های تله بر پاهایمان گره شد. یکباره در جنبش شتافتیم، دست‌آوردی غیر از تنگی و ماندگی نیافتیم، تن به نابودی سپاردیم و هر یک سرکار خویش گرفتیم و دل از اندوه همدلی با یار تهی داشتیم و در راه آزادی خود دست به نیرنگی گذاشتیم. چندی بر آن حال بودیم تا به دام خود کردیم و در قفس‌ها آرمیدیم.»

### غربت و درد روح

درباره غربت روح و درد تنهایی آن در این دنیا در رساله چهل و هشتم می‌آید که نفس غریبی است که در عالم جسمانی به بلاهای جسد و فساد هیولی دچار شده است. این درد در رساله مورد نظر به عشق حکیمی غریب تشبیه می‌شود، که در شهری غریب به عشق زنی فاسد مبتلا شده است. آن زن شبانه روز مشغول خوردن و نوشیدن است، لباسهای فاخر می‌پوشد، در مسکن گران زندگی می‌کند، مرد حکیم از فرط عشقی که به او دارد همه تلاشش را بر آن می‌گذارد، که زن را اصلاح گرداند، برای تحقق این امر او شب و روز به زن می‌پردازد، تا اینکه به کلی فراموشش می‌شود که می‌بایست به روح خود نیز پردازد و برای آن و شهری که از

آن خارج شده کاری کند. او در این رابطه نه تنها خویشاوندانش که حتی خوشی و نعماتی را هم که در شهر خودش به او رسیده از یاد می برد.<sup>۴۳</sup>

رساله الطیر در این رابطه غربت روح و اسارتش را در زندان ماده به این ترتیب تعریف می کند:

«به ناگاه در میان بندها و دامها سرنگون گشتیم. حلقه های دام برگردنمان حلقه شد و بندهای تور بر بالهایمان بسته شد و رشته نخ های تله بر پاهایمان گره شد. یکباره در جنبش شتافتیم، دست آوردی غیر از تنگی و ماندگی نیافتیم، تن به نابودی سپاردیم و هر یک سرکار خویش گرفتیم و دل از اندوه همدلی با یار تهی داشتیم و در راه آزادی خود دست به نیرنگی گذاشتیم. چندی بر آن حال بودیم تا به دام خوگردیم و در قفس ها آرمیدیم.»

در تفسیر این قسمت از رساله الطیر می توان به رای اخوان صفا رجوع کرد که در تفسیر مطلب خود در باب زندانی بودن روح و بردگی آن تاکید می کنند که نفس جوهری روحانی بی نیاز از آب، غذا و لباس می باشد. او به ذات خود زنده بوده، اما چون تشکیل دهنده و در قوام آورنده جسم است، به ناچار می بایست با آن ساخته، با نیازهای آن کنار بیاید. در این ایام البته متحمل هر خفت و خواری می شود، تا به تامین معاش جسم پردازد، و به همین دلیل است که روی آسودگی را نمی بیند. حال آنکه اگر به تعلیم و تربیت جسم پردازد و خود را تسلیم خواهش های دائم آن کند هرگز روی رشد و آزادی را نمی بیند، از آن رو که نیازهای جسم تا روزی که زنده است پایان ناپذیر است. در نتیجه برای نجات از این وضعیت

چاره‌ای نمی‌ماند مگر اینکه فرد حکیم بیاموزد که روح را از دست تمنیات جسم رها کند.

### بیدار شدن نفس

در رساله چهل و هشتم اخوان صفا می‌آید که وقتی روح مدتی در این دام ماند پیش می‌آید که از خواب غفلت بیدار شده، ذات خود را مشاهده کند، در نتیجه آن به جوهر خویش آگاهی یابد. این آگاهی روح را به غربتش در این عالم ماده واقف نموده او را بر آن می‌دارد که برای بریدن از تاریکی و یافتن نور چاره‌ای بجوید. رساله مورد نظر آن آگاهی روحانی که فرد را مشتاق پیوستن به عالم نور می‌کند چنین تعریف می‌نماید: «تسمنت بروح عالمها و ریحانها، اشتاقت الی هناک، و مالت الی الکون فی ذلک العالم، و مقتت الکون مع الاجساد، و زهدت فی نعیم الدنیا، و تمت الموت الذی هو مفارقه الجسد و الخروج من ظلمه الاجسام».<sup>۲۲</sup>

ابن سینا در رساله الطیر از زبان مرغ زندانی احساس مشابهی را به هنگام ملاقات با مرغان آزاد و یادآوری ایام گذشته بیان می‌کند: «فتصنوا لها الحیاة فذکرتنی ما کنت انسیته و نغصت علی ما ألفتہ فکدت انحل تأسفا و تنسل روحی تلہفا» هر دو به یاد گذشته و هوای آزاد چنان شوق زده می‌شوند که می‌خواهند فوراً بمیرند و همه بندها را از پای بگلسند.

اخوان صفا این حالت را به حال زندانیانی تشبیه می‌کنند که سالیان سال در سیاهچال زندانی بوده‌اند و به یکباره به وقت سحر طلوع خورشید را شاهد می‌کنند.

### تعریف مدینه فاضله و مشابهت آن با شهر ملک الاعظم

در رساله چهل و هشتم می‌آید که بنای مدینه فاضله روحانیه (که در واقع شهر اخوان صفا است که با تعاون و همبستگی درش زندگی می‌کنند) ساختمانش در مملکت صاحب ناموس الاکبر است و در تعریف صاحب ناموس اکبر می‌آید: «الذی یملک النفوس والاجساده و نتیجه می‌گیرد که او که مالک نفوس است مالک بدنها نیز است و او که مالک نفوس نیست بدن را نیز در اختیار ندارد.<sup>۴۵</sup> در تعریف اهالی این شهر می‌آید که ایشان گروهی از نیکوکاران فلاسفه می‌باشند که از امور نفس و حالات آن آگاهند. دیگر آنکه همه دارای سیرت نیکو و زیبا می‌باشند. درباره مکان شهر مورد نظر می‌آید که نه در کنار آب قرار دارد تا امواج آن را پریشان سازد و نه در دسترس مردم آن نواحی تا به سکنه آن دست یابند، مضافاً به اینکه دود کثافت شهرهای اطراف به آن نمی‌رسد که هوای آن را آلوده و تاریک سازد. بلکه شهر بر بلندی قرار دارد که بر همه شهرهای اطراف مشرف است چنانکه اهالی مدینه روحانیه می‌توانند به خوبی آنچه را که در شهرهای دیگر می‌گذرد ببینند و بشنوند. بنای این شهر پرهیزگاری از خداوند و بر صدق گفتار و ایمان قرار دارد، ارکانش با وفاداری و امانت‌داری مستحکم می‌گردد.

سپس در رساله مورد نظر تاکید بر آن می‌شود که وقتی بنای مدینه فاضله پایان گرفت، می‌بایست وسیله حمل و نقلی ساخت و با آن کشتی نجات تن‌ها را مستقلاً بدانجا منتقل کرد، از آن رو که مدینه فاضله مسکن ارواح است.<sup>۴۶</sup> اما در مورد کسانی که می‌توانند سکنه شهر باشند

۴۵. رسائل اخوان صفا، ج. چهارم، ص. ۱۷۱.

۴۶. رسائل اخوان صفا، ج. چهارم، ص. ۱۷۲.

خاطر نشان می‌شود که به این شهر کسی راه پیدا می‌کند که دانشش به اندازه دانش اخوان صفا باشد و کسی که می‌خواهد به آن شهر وارد شود و از حصار خندق آن بگذرد، می‌بایست که بعلم نفس و معرفت جوهر نفس ورود داشته باشد.<sup>۴۷</sup>

از فحوای کلام اخوان صفا در تعریف مدینه روحانیه برمی‌آید که این شهر محلی کاملاً روحانی است، و در عالم خاک جایی برای آن نمی‌توان یافت. بلندای آن بلندایی نمادین است، که اشاره به تشریف و دست نیافتنی بودن آن دارد. دارا یا پادشاه ناموس اکبر یا سر اعظم کسی نیست مگر عقل کل که فلاسفه اسلامی بدان اشاره داشته‌اند، در واقع او همان کسی که ابن سینا او را ملک اعظم می‌داند. نکته جالب توجه در این بخش کشتی نجات است، یعنی وسیله‌ای که بتواند به انتقال ارواح به عالم روحانیت کمک کند. اما این کشتی مرکبی نیست مگر خود جسم، که مانند اسب افلاطون بال درآورده است. در حقیقت جسمی است که مشخصات روحانی یافته است، تا بتواند متقل‌کننده روح به جایگاه اصلی خود باشد و این بعینه مانند تعریفی است که ابن سینا از سفر روحانی مرغ خود می‌کند:

تا آن روز که از میان بندها دیده گشودم و بر فراز خویش گروهی از پرندگان را دیدم که سرها و بالها از دامها بدر آورده بودند و تن از قفس‌ها رهانیده بودند و [تنها] در پاهایشان بازمانده پاره بندی را داشتند، که آنان را نه از پرواز بازمی‌داشت و نه رهایشان می‌گذاشت تا زندگی به کامشان گوارا گردد.

در واقع ابن سینا به آن جمع پرنده به چشم سفینه نجات می‌نگرد و پس از آنها می‌آموزد که چگونه او نیز به این کشتی بپیوندد.

### رساله چهل و چهارم و رساله الطیر

در رساله چهل و چهارم در تعریف جایگاه اصلی روح و نسبت افراد روحانی مثلی آورده می‌شود. در مثل مورد نظر اشاره به شهری می‌شود که در نوک کوهی در یکی از جزایر قرار گرفته است در آن شهر دست نیافتنی همه نعمات جهان فراهم است و اهالی آن همه باهم برادر و خویشاوند می‌باشند مضافاً به اینکه از نسل مرد واحدی می‌باشند. این مردم همه باهم به مهربانی و دوستی و مدارا رفتار می‌کنند و میانشان نه خشونت وجود دارد و نه حسد و نه دشمنی.<sup>۲۸</sup>

حال این تعریف را مقایسه کنید با تعریفی که ابن سینا از اخوان حقیقت می‌کند: «مگر برادرانی که خویشاوندی خدایی آنان را گرد هم آورده باشد، و نزدیکی آسمانی میانشان پیوند زده باشد. اینان کسانی هستند، که زنگار تردید را از نهانخانه دل زدوده‌اند، و به ندای سروش خداوندی جمع شده‌اند.»

در ادامه تمثیل رساله اخوان صفا می‌آید که روزی افرادی از این برادران با کشتی سفر می‌کردند، کشتیشان شکست و به جزیره‌ای افتادند، که همه زیباییهای طبیعی و خوراک درش فراهم بود. اما سکنه آن جزیره را میمون‌ها تشکیل می‌دادند، آنها نقطه مقابل گروه اول بودند، در میانشان غیر از بدرفتاری و دروغ و دنیاخواهی هیچ نبود. میمون‌های ماده دل در این برادران بستند و از آنها فرزند آورده، آنان را پای‌بند کردند چنان که آنها در آن مکان ماندند. در ادامه تعریف اخوان از وضع برادران در جزیره میمون‌ها عین تعریف ابن سینا در دام صیاد می‌شود: «و تمادی بهم الزمان،

فاستوطنوا تلك الجزيرة، فاعتصموا بذلك الجبل والفوا تلك الحال و نسوا  
بلدهم و نعيمهم و اهاليهم الذين كانوا معهم بديا»<sup>۴۹</sup>

برادران در جزیره میمون‌ها می‌مانند تا اینکه یک روز یکی از آنها  
خوابی می‌بیند، در خواب می‌بیند که به شهری که از آن آمده بازگشته،  
خوشاوندانش به استقبالش آمده‌اند. ایشان وقتی او را در آن وضعیت  
می‌بینند ناخوش می‌پندارند که در آن وضعیت به شهر واردش کنند، پس  
لباسهایش را می‌کنند، او را در چشمه‌ای که در مدخل دروازه شهر است،  
شستشو می‌دهند. لباسهای نو بر او می‌پوشانند، او را بر مرکبی می‌نشانند،  
او را به شهر وارد می‌کنند.<sup>۵۰</sup>

حال این مطلب را مقایسه کنید با سخن ابن‌سینا وقتی که برادران در  
حال پرواز را در آسمان مشاهده می‌کند و آنان او را یاری می‌کنند تا از  
ققس خود را رها سازد، از دام صیاد هرچه دورتر بگریزد و به شهر ملائک  
برود.

دو نکته در اینجا قابل توجه است یکی آنکه در رسائل فرد در خوابی  
هشیار می‌شود و در رساله الطیر از مشاهده برادران آزاد شده هشیاری بر  
وضعیت گذشته و حال دست می‌دهد. یعنی هر دو بر اصل هشیار شدن و  
بیدار شدن در زندان تاکید دارند. دیگر اینکه در رساله اخوان صفا فرد به  
وسيله برادرانش یاری می‌شود، تا به شهر وارد شود. به همین ترتیب در  
رساله الطیر نیز برادران حقیقت (که در واقع از یک پدر و یک اصل  
روحانی هستند) به مرغ زندانی کمک می‌کنند تا به آن شهر مورد نظر  
بگریزد.

در رساله اخوان صفا وقتی فرد بیدار می‌شود و خود را در میان

۴۹. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و چهارم، ص. ۳۸.

۵۰. رک. همانجا، صص. ۳۸، ۳۹.

میمون‌ها می‌بیند، بسیار غمگین می‌شود. در رساله الطیر نیز فرد چنان غمگین می‌شود که می‌خواهد از درد پیراهن تن خود را بدرد.

در رساله اخوان صفا علت این هشیار شدن چنین توصیف می‌شود که وقتی نفس جزئیة تکامل می‌یابد، بر خود آگاهی می‌یافته، از خواب غفلت بیدار می‌شود و با آن بیدار شدن به درک غربت خود در عالم جسمانی نائل می‌آید. پس به عالم روحانیت نظر می‌کند، صورت روحانی خود را پیش از آنکه در بند زندان هیولا بیفتد مشاهده می‌نماید، رنگها و صبغه‌های عقلانی را می‌بیند، سپس بی‌قرار برای پرواز می‌گردد.<sup>۵۱</sup>

اینکه چه حالاتی بر فرد هشیار دست می‌دهد، در رساله اخوان صفا چنین می‌آید که پس از آن که فرد زاهد و متفکر می‌شود، همه وجودش مشتاق بازگشت به شهر خود می‌شود، ولی این سفری نیست که فرد به تنهایی قادر به انجام آن باشد او باید همسفر و برادری بجوید تا با او همراه گشته و سفر را امکان‌پذیر سازد. پس از ذکر این مطلب در رساله می‌آید که فرد زاهد با نقل خواب خود برای برادرش به او کمک می‌کند تا آنچه را که او از یاد برده، دوباره به یاد آورد. پس از گوش دادن به پیام رویا هر دو از هم می‌پرسند که راه بازگشت کجاست و چگونه می‌توان از آن جزیره نجات یافت. پس آن دو برادر بین خودشان پیمان می‌بندند که هرگز راه سستی و کھولت نگیرند و تا پایان راه بکوشند. پس می‌اندیشند که می‌بایست برادران دیگرشان را نیز بیابند و آنان را با خود همراه کنند و سپس یک کشتی بسازند تا بتوانند از آن جزیره نجات پیدا کنند. پس نخست به یادآوری و ترغیب برادران می‌پردازند، وقتی عددشان به قدر کافی زیاد می‌شود، درختان (نماد نسب و خویشاوندی و

ارتباطات و تعلقات) را می‌برند تا از آن کشتی بسازند تا به سرزمین خود بازگردند.<sup>۵۲</sup>

### طیور در رساله چهل و چهارم

نکته قابل توجهی که در رساله فوق در رابطه با رساله الطیر وجود دارد تعبیری است که در رساله مورد نظر اخوان صفا از طیر می‌شود. در رساله مورد نظر می‌آید که بر جزیره‌ای که سکنه آن را میمون‌ها تشکیل می‌دهند، پرنده عظیمی تسلط دارد، که شب و روز هر زمان که بخواهد یکی از میمون‌ها را شکار می‌کند. برادرانی که بیدار شده‌اند و قصد بازگشت به شهر اصلی خودشان را کرده‌اند درخت‌ها را می‌برند و چوب‌ها را مهیا می‌کنند، تا به ساختن کشتی بپردازند. در این موقع پرنده به هوای گرفتن یک میمون، یکی از آن مردان را می‌گیرد، به هوا می‌برد، تا بخورد. به هنگام پرواز متوجه می‌شود که آن میمون نیست، بلکه مردی است. پس او را با خود پروازکنان به هوا می‌برد، تا به سر شهری می‌رسد که مرد از آنجا آمده است. پرنده او را در آنجا در نزد خویشان و نزدیکانش به زمین می‌گذارد و خود باز می‌گردد.<sup>۵۳</sup>

رساله اخوان صفا در تفسیر رمز بالا می‌گوید که دنیا مثال آن جزیره است و اهل دنیا به آن میمون‌ها می‌مانند، اولیاء الله به آنان می‌مانند که مرکبشان شکسته و به جزیره افتاده‌اند. آن شهر بر سر کوه خانه آخرت است و مثال پرنده مثال مرگ است.

نتیجه آنکه ابن سینا علیرغم عدم تاکید بسیاری از شرح حال نویسان نه تنها با رسائل اخوان صفا آشنا بوده، که آنها را با دقت چنان مطالعه کرده که

۵۲. رک. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و چهارم، ص. ۳۹.

۵۳. رک. رسائل اخوان صفا، رساله چهل و چهارم، ص. ۳۹.

بخشی از اندوخته‌های ذهنی او را تشکیل داده است. او در نوشتن رساله الطیر به طور قطع لحظه به لحظه به فصول مختلف رسائل اخوان صفا رجوع نکرده، اما آن مطالب را در ذهن داشته است. نکته قابل توجه این است که ابن سینا در پایان نتیجه‌ای را که از رساله الطیر می‌گیرد با آنچه اخوان می‌گیرند متفاوت است. اخوان پرنده را مرگ می‌دانند، که فرد تصفیه شده در پایان راه زندگی به وسیله آن منتقل و به شهری که فرد از آن آمده بازگشته می‌شود. برای ابن سینا پرنده شدن در عالم زندگی هم می‌تواند اتفاق افتد. به عبارت دیگر فرد با وجود داشتن بندی برپا که همان بند نفس کشیدن و حیات است می‌تواند به شهر ناموس ملک اعظم برود و در آنجا به مرتبه نبوت برسد و فارغ از بسیاری از وسوسه‌های نفس به زندگی نورانی که متصل بودن به سرچشمه عقل کل است دست یابد.

برای اخوان صفا سفر طیر سفر با فرشته مرگ است که آن را طیر می‌نامند و برای ابن سینا رساله الطیر سفری در راه رسیدن به مقام نبوت و انسان کامل است. اخوان صفا را باور بر این است که برای بازگشت به آن شهر مرد و ابن سینا را باور بر این است که با وجود زندگی هم می‌توان به آن شهر سفر کرد و ملک اعظم را ملاقات کرد اما در آنجا نمی‌توان اقامت کرد.

اما نکته‌ای که ابن سینا درش با رسائل اخوان صفا توافق کامل دارد این است که این راه را تنها با برادری و یاری برادران صافی و حقیقی می‌توان پیمود، یعنی با تجربه عالم وصال و برادری در عالم خاک می‌توان مقدمات تجربه عالم اتحاد در عالم روحانیت و نهایتاً در شهر ملک اعظم را فراهم کرد. دیگر اینکه رساله الطیر خود رساله‌ای است درباره برادری و اتحاد نیروهای روحانی به منظور رها شدن از زندان ماده و پیوستن به مرغ روح. تفسیری که سهلان ساوی که خود قاضی و فیلسوف و از مریدان مکتب

ابن سینا بوده از این رساله می‌کند نیز تایید قاطعی بر این مطلب است چرا که او در تفسیر مقدمه رساله که در باب دوستان حقیقی و دوستان ربایی است تقریباً جمله به جمله مطلب اخوان را در باب تعاون اخوان صفا تکرار می‌کند. با این تفاوت که یکی به هربی است و دیگری به فارسی. این به خدمت گرفتن مطلب اخوان در تفسیر مطلب ابن سینا گواه این است که از دید قاضی سهلان نیز ابن سینا نظرش همان نظر اخوان است.

## ۷. در مشابهت رساله الطیر و معراج نامه

داستان معراج بی تردید یکی از منابع الهام ابن سینا در نوشتن رساله الطیر بوده است. این داستان مدتها پیش از ابن سینا به وسیله علمای حدیث و مفسرین قرآن مانند بخاری و طبری نقل شده بوده است، مضافاً به اینکه در نزد هر یک از گروه علما از فلاسفه گرفته تا متکلمین تعبیر و تفسیر متفاوت یافته است. در معراجنامه‌ای که منسوب به ابن سیناست این سفر روحانی شرحی فلسفی یافته است و به زیان فلسفه ابن‌سینایی تفسیر گردیده است.

درباره معراجنامه باید گفت که در نسبت نوشتاری آن به ابن سینا در میان علما فن اختلاف فراوانی وجود دارد، یکی از دلایل اختلاف این است که جوزجانی در «رساله سرگذشت» اسم رساله مورد نظر را در میان آثار ابن سینا نیاورده است. ابن ابی اصیبه و ابن القفطی هم که در واقع نقل‌کنندگان گفته‌های جوزجانی می‌باشند به وجود معراجنامه اشاره‌ای نکرده‌اند.

نکته دیگری که پاره‌ای محققان برای رد اتساب معراجنامه به ابن سینا ذکر می‌کنند نثر و شیوه نگارش معراجنامه است که می‌پندارند با سبک نگارش دانشنامه که از آثار مسلم ابن سینا است تفاوت دارد. نکته سوم عدم ذکر نام مصنف در بسیاری از نسخ است.

عده‌ای نیز با رد اتساب معراجنامه به ابن سینا آن را به ابوالمظفر

منصور بن اردشیر عبادی که در سال ۵۴۷ هجری از دنیا رفته و صاحب کتاب صوفی نامه می باشد نسبت می دهند.<sup>۱</sup> علتی که دانشمندان مورد نظر در اثبات نظر خود بدان استناد می کنند وجود یادداشتی در یکی از نسخه های خطی معراجنامه می باشد که در کتابخانه مراد محمد بخاری در ترکیه یافت شده است. در آنجا نوشته مورد نظر به عبادی نسبت داده شده است.<sup>۲</sup>

پاره ای دیگر از دانشمند معراجنامه را به سهروردی نسبت می دهند. یحیی مهدوی در کتاب شناسی ابن سینا معراجنامه را در شمار آثاری می آورد که قطعیت انتساب آنها به ابن سینا روشن نیست. در حالی که حاج خلیفه در کشف الظنون از جمله کسانی است که معراجنامه را در شمار آثار مسلم ابن سینا آورده است.<sup>۳</sup>

نجیب مایل هروی که خود متن انتقادی و ارزشمندی را از معراجنامه فراهم کرده و به چاپ رسانیده است، با اطمینان از انتساب معراجنامه به ابن سینا یاد می کند. او در اثبات ادعای خود اشاره به کشف سندی بسیار کهن می کند، که متعلق به قرن هفتم و هشتم هجری می باشد. در سند مورد نظر که عبارت از کتابی به نام مجمع البحرین از شمس الدین ابرکوهی است، اشاره به آن می شود که یکی از شاگردان ابرکوهی کتاب معراجنامه ابن سینا را که به لحاظ فهم مطالب سخت دشوار می نموده، برای شرح و تفسیر به نزد او آورده است. او پس از خواندن رساله را به انشای خود درآورده، تا قابل فهم برای سالکان سازد.<sup>۴</sup>

۱. مجتبی مینوی از آن شمار است.

۲. ابن سینا، معراج نامه، تصحیح هروی، ص. ۶۹.

۳. رک. حاج خلیفه، کشف الظنون، ستون ۸۹۸.

۴. رک. ابن سینا، معراجنامه، تصحیح هروی، ص. ۷۲.

هر وی متن ابرکوهی را در کنار قدیمی ترین متنی که از معراجنامه یافته در کنار هم قرار می دهد و در مقایسه نشان می دهد که صاحب دو رساله یک نفر می باشد. مضافاً به اینکه نثری که معراجنامه ابن سینا دارد به لحاظ سبک ادبی شیواتر از نثر ابرکوهی است.

در اینجا برای اینکه ثابت شود معراجنامه متعلق به ابن سینا یا سایر نویسندگان مذکور در بالاست، نخست باید به ذکر این نکته پرداخت که عبادی از متصوفه قرن ششم است که از شهرت و آوازه بسیار زیادی در زمان خود برخوردار بوده است. او کتاب صوفی نامه خود را به فارسی نگاشته است و در نوشتن کتاب مورد نظر به شکل قابل توجهی از ابن سینا متأثر بوده است، به گونه ای که در بسیاری موارد چنان به انعکاس آراء و نظریات ابن سینا می پردازد که گویا یکی از شاگردان ابن سینا به شرح نظریات او می پردازد. عبادی به طور مثال در اعمال مریدان به ذکر ده مرتبه می پردازد و اولین مرتبه را به اراده اختصاص می دهد.<sup>۵</sup> و این در واقع همان نکته ای است که ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیهاً بدان اشاره کرده است<sup>۶</sup>، حال آنکه خواجه عبدالله انصاری اراده را در مرتبه چهل و سوم قرار می دهد.

دیگر اینکه عبادی در ترتیب مراتبی که مرید می باید بیامد، همان مراتبی را ذکر می کند، که ابن سینا در سه نمط آخر کتاب اول الاشارات والتنبیهاً به آنها اشاره کرده است. عبادی از جمله متصوفه است که بر صفای عقل تاکید می ورزد و طریقت را راهی می داند که به صفای عقل و با کمک شریعت می توان پیمود.<sup>۷</sup> و یا در باب رسالت تاکید می کند که آن

۵. رک. اردشیر عبادی. صوفی نامه، ص. ۴۶.

۶. رک. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیهاً، ص. ۲۰۲.

۷. «بدان که قاعده طریقت که ممهّد کرده اند بصفای عقل باشد و مدد شرع که ابن طریق

آخرین مرتبه رشد خرد انسان است که آن را به عقول اول و جوهر کلی تشبیه می‌کند و می‌گوید کسی که به آن مرتبه برسد از مرتبه اجسام به مرتبه جواهر روحانی می‌پیوندد.<sup>۸</sup>

گذشته از تأثیری که آراء ابن‌سینا در طرز فکر عبادی داشت، عبادی در صوفی‌نامه در بسیاری موارد از مثالهایی استفاده می‌کند، که در آثار ابن‌سینا پیش از آن دیده شده است. از آن جمله مثالی است که بعینه در مقدمه معراجنامه در پیش‌درآمد معراج نقل شده است. در معراجنامه تأکید می‌شود که اگر کسی بخواهد راه به مقصود ببرد، باید از راه درست وارد شود، تا به نتیجه دلخواه برسد. ضمناً می‌گوید که کسی که می‌خواهد به بغداد برود، نمی‌تواند راه سمرقند را در پیش گیرد. او بدین وسیله می‌خواهد نتیجه بگیرد، که معراج را که یک امر عقلانی است، نمی‌توان با پرواز جسم آمیخته کرد. از آن رو که جسم فاقد آن توانایی است. حال آنکه یک امر عقلانی را می‌بایست به واسطه عقل انجام داد.<sup>۹</sup>

عبادی مثال معراجنامه را که بالا بدان اشاره شد، برای روشن کردن معنی طریقت بکار می‌برد و تأکید می‌کند که اگر کسی بخواهد به بامی برود و نردبان را خراب کند و به جای استفاده از نردبان بکوشد خود را با

راهی باریکت در میان جاده بشریت»، ر.ک. عبادی، صوفی‌نامه، ص. ۴.  
 ۸. «آدمی را به نبوت و رسالت نهایت است که به عقول اول و جوهر کلی تشبیه کنند و یکی چون آنجا رسد از ولایت اجسام به یکبارگی اعراض کند و بکلی حکم جواهر روحانی گیرند» ر.ک. عبادی، صوفی‌نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی.  
 ۹. «اگر کسی خواهد که راه مقصدی اندر پیش گیرد و مقصودی دیگر را مراد سازد که راه نه بدان جهت بود هرگز به مقصود نرسد... همچنین اگر کسی پندارد که جسم آدمی جایی رسد که عقل رسد محال باشد. زیرا که چون عقل به معقول رسد، نه به مدت بود و نه به آلت رسد و به واسطه زمان نرود، زیرا که عقل نه اندر موضع بود مکان بدر محیط نشود» ابن‌سینا: معراجنامه، تصحیح نجیب مایل هروی، ص. ۹۷.

چنگ و دندان از دیوار بالا بکشد، البته میسر نمی شود و این بعینه مثالی است که ابن سینا در معراجنامه بکار برده است.<sup>۱۰</sup>

نکته قابل توجه این است که عبادی حتی اصطلاح نردبان که معادل معراج است را در متن صوفی نامه مورد استفاده قرار می دهد، و طریقت را در واقع حرکتی روحانی یا پروازی روحانی می گیرد. اما آیا می توان با بیان این مشابهت‌ها معراجنامه را به عبادی نسبت داد؟ خیر، دلایل موجود کافی نیست. زیرا اگرچه عبادی از آراء فلسفی و عرفانی ابن سینا بسیار متأثر بوده است، اما در نهایت او یک صوفی است و کتاب خود را به سبک آثار صوفیه فراهم آورده است. کسی که معراجنامه و صوفی نامه را به لحاظ مفهومی باهم مقایسه می کند، به راحتی درمی یابد که صاحب معراجنامه به تفسیر معراج از نقطه نظر یک فیلسوف حکیم و عارف پرداخته است، حال آنکه صاحب صوفی نامه یک صوفی است که به آراء فلاسفه عارف مانند ابن سینا توجه دارد. علاوه بر آنکه کل کتاب دستورالعملی برای سالکان راه تصوف می باشد. از این رو تحت هیچ عنوانی نمی توان صاحب دو کتاب را یک نفر دانست. مهمترین دلیلی که در این رابطه می توان ارائه داد، نظر عبادی در باب معراج حضرت رسول است، او در صوفی نامه در باب یقین تاکید می کند که معراج رسول (ص) جسمانی بوده و او به کمتر از ساعتی آسمانها را پیموده است.<sup>۱۱</sup> در صفحه بعد با ذکر حدیثی نبوی تاکید می کند که عیسی از سر یقین بر روی آب

---

۱۰. «و همچنان باشد که کسی که بر بامی خواهد شدن راه نردبان آن بام خراب کند و خوبستن را بروی دیوار برمی کشد چندانکه بکوشد به بیار زمان خود را به بالا برد بیک لحظه فروافتد. عبادی، صوفی نامه، ص. ۲۱.

۱۱. «شب معراج به کمتر از ساعتی همه آسمانها را گذر کرد و به مراد و مقصود رسید و به خانه آمد.» عبادی، صوفی نامه، ص. ۱۲۲.

می‌رفت، بی آنکه خیزی آب به نعلین او رسد و اگر یقین او بیشتر بود بر هوا می‌رفت. به این ترتیب عبادی از حدیث نتیجه می‌گیرد که معراج رسول جسمانی بوده و به دلیل فراوانی یقینش صورت گرفته است و در ادامه مطلب تاکید می‌کند که یقین محمد (ص) از همه انبیاء بیشتر بود.<sup>۱۲</sup> حال آنکه صاحب معراجنامه برخلاف عبادی معراج رسول را سفری به فکر و نه به جسم می‌داند.<sup>۱۳</sup>

نتیجه آنکه تحت هیچ عنوانی یک صوفی نمی‌تواند در یک کتاب در باب معراج باوری جسمانی از آن داشته باشد و در کتابی دیگر باوری فکری. نکته دیگر در مورد تفاوت سبک نگارش دو کتاب است. نثر صوفی نامه نثری جدیدتر از نثر معراجنامه است. به این اعتبار که فاقد مشخصات نثری قرن چهارم و پنجم هجری می‌باشد. این مشخصات نخست شامل شیوه جمله‌پردازی می‌شود. نثر صوفی نامه فنی‌تر از نثر معراجنامه است، جملات طولانی‌تر می‌باشند، در نوشته اثری از کلماتی مانند اندر، همی، بود به جای باشد و اندر یافت به جای دریافت یا فهمیدن و بسیاری کلمات دیگر دیده نمی‌شود. مضافاً به اینکه نثر عبادی در صوفی نامه تدریجاً دارای سجع که از مشخصات نثر فنی است می‌شود و کلمات عربی فراوان در جملات او به چشم می‌خورد، اگرچه هنوز با اصرار پاره‌ای از کلمات فارسی را به کار می‌گیرد.<sup>۱۴</sup> دیگر اینکه عبادی در صوفی نامه در تبیین یا آرایش مطالب خود در هر جمله حدیثی از پیامبر یا آیه‌ای از قرآن نقل می‌کند.

۱۲. رک. عبادی، صوفی نامه، ص. ۱۲۳.

۱۳. «یعنی که سفر فکری بود می‌رفت به خاطر، عقل ترتیب ادراک می‌کرد موجودات را تا واجب‌الوجود. پس چون تفکر تمام شد، به خود بازگشت، هیچ روزگار نشده بود. باز آمدن در آن حالت زودتر از چشم زخمی بود.» ابن‌سینا. معراجنامه، ۱۱۹.

۱۴. در معراجنامه «راه یاوده» می‌آید. رک. ص. ۸۰ و در صوفی نامه «پاز یاونده» رک. ص. ۱۷ و این تبدیل ب به و در سایر آثار ابن‌سینا دیده نمی‌شود.

در مقایسه سبک صوفی نامه با معراجنامه باید گفت که معراجنامه مشخصات نثر قرن چهارم و ابتدای قرن پنجم را دارد، یعنی جملات کوتاه می‌باشند، نویسندگان سعی در پرداختن عبارات نمی‌کنند، تکرار در همه جملات دیده می‌شود، اثری از سجع و پیچیدگی نثری در جملات نیست، نویسندگان چند جمله را با یک فعل تمام می‌کنند مانند: تن مرکب آمد و جان سوار، پس آلت جان تن است و روتق تن به جان.<sup>۱۵</sup> در بسیاری موارد مفعول بیواسطه پس از فعل آورده می‌شود. نتیجه آنکه می‌توان در معراجنامه مشخصات نثری قرن چهارم را دید، نثری که هنوز فاقد سجع و صنایع لفظی است و تا حدودی متأثر از شیوه دستوری زبان عربی می‌باشد. حال آنکه نثر صوفی نامه نماینده دوره‌ای جدیدتر است.

نتیجه اینکه این دو کتاب معراجنامه و صوفی نامه چه از نظر قالب و چه محتوا باهم تفاوت کلی و اساسی دارند به گونه‌ای که تحت هیچ عنوانی نمی‌توان نویسندگان دو اثر را یک نفر دانست.

اما در مورد انتساب معراجنامه به سهروردی باید به ذکر نکاتی پرداخت. یحیی مهدوی از کسانی است که این انتساب را مردود می‌شمارد، در اثبات ادله خود می‌گوید که در کتابخانه ملی به شماره ۹۹۲ نسخه‌ای قدیمی از معراجنامه بدست آمده، که در آن ذکر شده که مصنف کتاب پیش از ۵۸۴ هجری فوت کرده است، حال آنکه سهروردی در ۵۸۷ به شهادت رسیده است.<sup>۱۶</sup>

علاوه بر نقطه نظر مهدوی می‌توان به ذکر این نکته پرداخت که نثر سهروردی دارای مشخصات نثر فنی قرن ششم و هفتم هجری می‌باشد. سهروردی از کلمات عربی به وفور استفاده می‌کند، جملاتی طولانی با

۱۵. ر.ک. ابن‌سینا، معراجنامه، تصحیح هروی، ص. ۸۱.

۱۶. ر.ک. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، ص. ۲۹۷.

عباراتی مصنوع دارد، و ساختمان جمله تابع اصل فاعل مفعول و فعل به ترتیب می‌باشد. کلماتی مانند زفان و نبشته و اندر یافت و اندر و راه یارود در آثار او دیده نمی‌شود و مانند نثر صوفی نامه از احادیث، آیات قرآن و اشعار عربی برای زینت و تبیین کلام خود استفاده می‌کند و در نهایت به زیبایی‌های لفظی در نوشته خود اهمیت می‌دهد.

نتیجه آنکه نثر معراج نامه گواه آن است که معراجنامه متعلق به قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم هجری است، و محتوای رساله در تطابق کامل با آثار ابن سینا می‌باشد. به طوری که نمی‌توان آن را به لحاظ محتوایی به هیچ‌کس مگر ابن سینا نسبت داد. برای اثبات این مدعا می‌بایست از کتابهای فارسی ابن سینا که به وسیله عموم تذکره‌نویسان به ابن سینا نسبت داده شده است کمک گرفت، از آن میان یکی دانشنامه علائی است که سه بخش طبیعیات، الهیات و منطق آن به وسیله خود شیخ نگاشته شده است و بخش ریاضیات آن منسوب به جوزجانی است. کتاب دوم رساله رگ شناسی می‌باشد که به تایید جوزجانی ابن سینا آن را در زندان فردجان نگاشته است. کتاب سوم رساله نفس است. در زیر برای اثبات آنکه معراجنامه محصول فکری حتی کلامی ابن سینا می‌باشد از سه رساله بالا یاری گرفته خواهد شد و وجوه مشابه آنها با معراجنامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. به طور مثال رساله رگ شناسی با خطبه‌ای شروع می‌شود که از بسیاری جهات به رساله معراجنامه شبیه است: «سپاس مر آفریدگار را و ستایش مرورا و درود بر پیغامبر گزیده و اهل بیت و یاران او»<sup>۱۷</sup> خطبه معراجنامه چنین است: «سپاس خداوند آسمان و زمین را و ستایش‌دهنده جان و تن را و درود بر پیغامبر گزیده او محمد مصطفی و بر اهل بیت و

۱۷. رگ. ابن سینا، رگ‌شناسی، به تصحیح محمد مشکوه، ص. ۴.

یاران پاک او.<sup>۱۸</sup> در رگ شناسی ابن سینا پس از آوردن مقدمه در فصل اول می‌گوید که خداوند مردم را از گرد آمدن سه چیز آفرید: «یکی تن که وی را به تازی بدن خوانند و جسد و دیگر جان که او را روح خوانند و سیوم روان که او را نفس خوانند» پس از آن به کثیف بودن جسد و لطیف بودن روح می‌پردازد و اینک تن را از اندامها ساخت و اندامها را از خلطها.<sup>۱۹</sup> در معراجنامه پس از مقدمه فصل نخست می‌آید که «بدان که حق تعالی آدمی را از دو چیز مختلف بافرید که یکی را تن گویند و یکی را جان و هر یک را از عالمی دیگر آورد چنانکه تن را از اجتماع اخلاط و ترکیب ارکان فراهم آورد و جان را از تاثیر عقل فعال بدو پیوند داد و تن را بیاراست به اعضاء.<sup>۲۰</sup> کلمه جان و تن و روان در هر دو کتاب یکی است با این تفاوت که در رگ شناسی کلمه مردم آمده که به معنی انسان می‌باشد و در معراجنامه آدمی. قبل از مقایسه پاره‌ای از متون معراجنامه با دانشنامه می‌بایست خاطر نشان کرد که ابن سینا با نگارش دانشنامه به زبان فارسی در واقع به شمار نخستین کسانی پیوست که بعد از ظهور اسلام اثری علمی را به زبان فارسی نگاشته بودند. چون اثر مورد نظر به فارسی بود، به ابداع اصطلاحات و کلماتی که مناسب با معانی علمی کتاب باشد، نیز پرداخت. اگرچه پاره‌ای از کلمات مانند بوشاسب به معنای خواب، هرگز جایی در ادبیات باز نکرد. اما کلماتی مانند اندریافت، روان، کنش، نهاد و یکی به معنی وحدت در عرصه ادبیات علمی فارسی جای مناسبی پیدا کرد. ابن سینا به غیر از لغات مفرد به اشتقاق و ترکیب لغات با یکدیگر نیز پرداخت و از آنها اصطلاحات نوینی ساخت، مانند افکندن گمان، اندر

۱۸. رگ. ابن سینا، معراجنامه، ص. ۷۹.

۱۹. رگ. ابن سینا، رگ‌شناسی، صص. ۴-۵.

۲۰. رگ. ابن سینا، معراجنامه، ص. ۸۱.

یابی، اندر یابنده، چهار سویی، و گاه که مجال ابداع یک اصطلاح کاملاً فارسی را نداشت، از ترکیب عربی و فارسی استفاده می نمود، مانند حد میانگین، که معادل حد اوسط در سایر آثار ابن سینا می باشد یا قوه کنایی که معادل قوه فاعله است.

در معراجنامه علاوه بر آنکه به لحاظ محتوایی مشابهتی تام و تمامی با سایر آثار فارسی ابن سینا دیده می شود، که از نظر قالب نوشتاری نیز این وجه مشابهت مشاهده می گردد. به طور مثال در معراجنامه به جای کلمه تعقل و فهمیدن کلمه اندر یابیدن که معادل اندر یافتن است می آید.<sup>۲۱</sup> کلمه جان معادل کلمه نفس استفاده می شود، کلمه تن به جای بدن یا جسم مورد استفاده قرار می گیرد. در همان کتاب کلمه مهین هشتم که از اصطلاحات فارسی ابن سیناست نیز به کار گرفته شده است. البته نکته قابل توجه در اینجا این است که در دانشنامه ابن سینا از لفظ «مر» که علامت مفعول بیواسطه است و به سبک نگارش قرن چهارم تعلق دارد، فراوان استفاده کرده است، اما در معراجنامه اثری از آن دیده نمی شود. دیگر اینکه در دانشنامه ابن سینا می کوشد مطالب را به زبان ساده فارسی بدون هیچ پیرایه لغوی بیان کند، حال آنکه در معراجنامه پاره ای از صنایع لفظی نیز جابجا به چشم می خورد. اما آنچه در دو کتاب مشترک می باشد این است که در دانشنامه، ابن سینا در ابتدای هر فصل اصطلاحات «چون دانسته آمد، شناخته آمد، پیدا شد، و...» را به کار می برد و این اصطلاحات در تبیین مطالب به کرات در معراجنامه نیز مورد استفاده قرار می گیرد و در واقع این شیوه تاکید در آغاز هر بحث، به نظر می رسد که از مشخصات سبک نگارش ابن سینا باشد.

۲۱. «علم خویش به خود اندر یابد و به خود قبول کند آنگاه حقیقت اندر یابنده را عقل گویند و حقیقت اندر یافته را علم گویند.» رک. ابن سینا، معراجنامه، ص. ۸۶

علاوه بر آنکه رساله رگ‌شناسی و دانشنامه از جمله آثاری می‌باشند که تقریباً کسی اتساع آنها را به ابن‌سینا رد نکرده است. از این رو اگر مشابهتی بین سبک نگارش و محتوای آن دو نوشته با معراجنامه موجود باشد می‌بایست مورد بررسی و تأمل قرار گیرد.

رساله سومی که منسوب به ابن‌سینا می‌باشد رساله نفس است که به زبان فارسی می‌باشد. مشابهت این رساله با معراجنامه نیز قابل بررسی می‌باشد. نکته‌ای که در اینجا می‌توان یادآوری کرد این است که رساله نفس به لحاظ محتوایی مشابهت فراوانی با مطالبی که در معراجنامه آمده دارد. به گونه‌ای که به راحتی می‌توان دید دو اثر حاصل فکری یک نفر می‌باشد. اما اینکه حاصل قلمی یک نفر نیز می‌باشند در زیر به بحث در آن باره پرداخته خواهد شد.

رساله نفس به لحاظ سبک نگارش متعلق به قرن چهارم و اوایل قرن پنجم می‌باشد، چرا که حاوی تمام مشخصات نوشتاری همان دوره است. نویسنده تنها تلاشش بیان مطالب علمی به زبانی ساده و قابل فهم است و کمتر توجهی به ظرافات ادبی دارد، جمله‌ها ساده و کوتاه و تکراری است، مفعول عموماً بعد از فعل می‌آید. دیگر اینکه در ترکیبات فعلی مصدر کامل به جای مصدر مرخم استفاده می‌شود مانند: «این هر سه قسم اگرچه شرکت دارند در نام نفس اما هر سه حدی راست نتوان کردن»<sup>۲۲</sup> و یا حرف نفی به طور مجرد استعمال می‌شود مثلاً می‌آید: «نه چنین است»<sup>۲۳</sup> به جای چنین نیست، و دیگر اینکه برای اشیاء یا مفاهیم نیز کلمه «او» یا «وی» به جای «آن» به کار برده می‌شود مثلاً: «آن چیز که نفس خوانند شاید که وی را کمال خوانند»<sup>۲۴</sup> در اینجا لازم به تذکر است که

۲۲. ابن‌سینا، رساله نفس، به تصحیح موسی عمید، ص. ۷.

۲۳. ابن‌سینا، رساله نفس، ص. ۸. ۲۴. ابن‌سینا، رساله نفس، ص. ۹.

کلمه آدمی که به کرات در معراجنامه بکار برده شده است، در تنها اثر ابن سینا که به کار گرفته شده است رساله نفس می باشد،<sup>۲۵</sup> حال آنکه در سایر آثار فارسی ابن سینا اثری از آن دیده نمی شود. در واقع به این کلمه به ندرت معاصرین ابن سینا اشاره کرده اند. همه بدون استثناء کلمه مردم، مردمان و مردمی را مورد استفاده قرار داده اند. تنها کسی که مکرر کلمه آدمی را بکار گرفته است عمر بن سهلان ساوی مفسر فارسی رساله الطیر ابن سیناست. سهلان حتی در تفسیر رساله الطیر شیوه‌ای که در تفسیر معراجنامه بکار رفته مورد استفاده قرار داده است و گاه از عین اصطلاحات معراجنامه بهره گرفته است.

بنابراین معراجنامه نه تنها اثر فکری ابن سیناست که از آثار نوشتاری قرن چهارم و اوایل قرن پنجم نیز می باشد، اما اینکه اثر قلمی ابن سیناست اندکی محل تردید می باشد، از آن رو که در معراجنامه آیات قرآن و احادیث برای تزیین و تبیین کلام به کار گرفته شده است که در سایر آثار ابن سینا دیده نمی شود. دیگر عدم وجود علامت مفعول بیواسطه «مر» می باشد که در سایر آثار منسوب به ابن سینا دیده می شود، دیگر پاره‌ای زیباییهای لفظی و صناعات است که در سایر آثار فارسی ابن سینا دیده نمی شود، اما در معراجنامه مشاهده می شود. البته می تواند یک دلیل برای وجود چنین نکته‌ای این باشد که معراجنامه بیشتر یک اثر ادبی و فلسفی است، تا یک اثر فلسفی صرف مانند رساله نفس، یا یک اثر علمی مانند دانشنامه از این رو چه بسا ابن سینا مجال بیشتری برای استفاده از صناعات لفظی داشته است. همان طور که در رساله الطیر که در شمار آثار علمی ابن سینا نیست او از صناعات لفظی به کمال در تزیین و تبیین کلام

خود بهره جسته است. نهایت آنکه دلایلی که نسبت این اثر را به ابن سینا می‌رساند بسیار قوی‌تر از دلایلی است که به رد آن نسبت می‌پردازد. در رابطه با معراجنامه لازم به یادآوری است که این نوشته از یک مقدمه و سه فصل تشکیل می‌شود و فصل سوم آن نیز مانند رساله الطیر می‌تواند قابل تقسیم به دو بخش جداگانه باشد. در یک قسمت ابن سینا به شرح معراج آن گونه که در تفاسیر متقدم او آمده می‌پردازد و در قسمت دیگر به تفسیر جمله به جمله حدیث معراج دست می‌زند. یعنی زبان منطقی را برای توضیح زبان تمثیلی به خدمت می‌گیرد. از آنجا که این نوشته از طرفی به لحاظ محتوا و مفهوم بیش از هر رساله‌ای از رسالات منسوب به ابن سینا به رساله الطیر شبیه است و از طرف دیگر فکر معراج و داستان آن در کل بزرگترین منبع الهام ابن سینا در نوشتن رساله الطیر بوده است، لازم است که در این فصل به معراج که در واقع موضوع معراجنامه و رساله الطیر ابن سیناست بپردازیم و سپس رساله الطیر و معراج نامه را به لحاظ مفهومی باهم مقایسه کنیم.

پیش از انجام مقایسه دو داستان لازم است که در رابطه با داستان معراج توضیحاتی داده شود. داستان معراج در اسلام با سفر آسمانی محمد (ص) از مسجدالحرام به مسجدالاقصی آغاز می‌شود. این سفر آسمانی از دید پاره‌ای علمای کلام مانند غزالی و حدیث مانند طبری و مفسرین مانند خواجه عبدالله در تفسیر کشف الاسرار در بیداری و به وسیله جسم صورت گرفته است و از دید ایشان درست به همین دلیل است که معراج از معجزات پیامبری محمد (ص) محسوب می‌شود، معجزه‌ای که از دید منابع اسلامی هیچ یک از پیامبران پیش از او بدان دسترسی نداشته‌اند. عده‌ای آن را در میان خواب و بیداری دانسته‌اند از این جمله انس بن مالک، از محدثین متقدم، است. او از پیامبر نقل می‌کند

که محمد (ص) میان خواب و بیداری در خانه کعبه بود وقتی که شنید جبرئیل او را صدا می‌کند.<sup>۲۶</sup> و در واقع همین حدیث است که در اول رساله معراجنامه ابن‌سینا مورد استناد قرار گرفته است.

بسیاری وقوع معراج محمد (ص) را در خواب می‌دانند و در بیان مدعایشان به قول هایشه و معاویه که معراج را در رویا می‌دانستند، استناد می‌کنند. میبیدی در تفسیر کشف الاسرار ضمن رد این مطلب، می‌افزاید، که اگر معراج در خواب صورت می‌گرفت دیگر دلیلی بر معجزه بودن آن محسوب نمی‌شد. چرا که هر کس می‌تواند چنین ادعایی را بکند، و این دلیل بر پیامبری نخواهد بود.<sup>۲۷</sup> با توجه به اینکه در سوره نجم اشاره به رویت دوباره حضرت رسول می‌شود: «ولقد رأه نُزله أخری» (نجم: ۱۳) عده‌ای از مفسرین بر این باورند که معراج دوبار اتفاق افتاده و در این رابطه بر قول ائمه مانند امام جعفر صادق (ع) استناد می‌کنند.<sup>۲۸</sup>

در مورد زمان معراج هم نقل قول‌های متفاوت وجود دارد، طبری به طور مثال آن را قبل از هجرت و قبل از تولد حضرت فاطمه می‌داند و اینکه حضرت رسول از بهشت سببی آورد و به دنبال آن نطفه فاطمه بسته شد. پس از آن حضرت رسول موی فاطمه را می‌بوسید و می‌گفت که آن موی بوی بهشت می‌دهد.<sup>۲۹</sup> در تفسیر کشف الاسرار می‌آید که زمان معراج یک شب دوشنبه سیزدهم ربیع‌الاول یک سال پیش از هجرت به یک روایت نوزدهم ماه رمضان و یک سال و نیم پیش از هجرت بود.<sup>۳۰</sup>

در مورد مکان آغاز معراج عده‌ای خانه ام‌هانی دختر عموی پیامبر را

۲۶. رک. ابوالفضل المیبیدی، تفسیر کشف الاسرار وعده الابرار منسوب به خواجه عبدالله انصاری، ج. ۵، ص. ۴۸۰. ۲۷. رک. میبیدی، کشف الاسرار، ج. ۵، ص. ۴۸۳.

۲۸. رک. ابن‌سینا، معراجنامه، تصحیح هروی، ص. ۱۴.

۲۹. رک. تفسیر طبری، به تصحیح حبیب بغمایی، ج. سوم و چهارم، صص. ۹۱۵، ۹۱۷.

۳۰. رک. میبیدی، کشف الاسرار، ج. ۵، ص. ۴۸۴.

گرفته‌اند و عده‌ای خانه کعبه را مکان آغاز معراج دانسته‌اند. طبری در واقع جز دسته دوم است و میبیدی در کشف الاسرار موافق دسته اول می‌باشد. منظور سوره اسراء از مسجدالاقصی کدامین نقطه عالم است، در قرآن پاسخ روشنی به آن داده نشده است. اما همه تفاسیر و سیره‌نویسان از ابن هشام و طبری تا مفسرین متأخر ترجیحاً بیت المقدس را به عنوان جایگاه مسجدالاقصی یعنی مسجد دورتر پذیرفته‌اند.<sup>۳۱</sup>

در مورد کلمه معراج باید گفت که در لغت به معنای نردبان است و در سنت به معنای سفر آسمانی حضرت رسول. این سفر از دو بخش تشکیل می‌شود یک بخش آن اسراء نامیده می‌شود که عبارت از سفر شبانه حضرت رسول بر پشت براق<sup>۳۲</sup> است، که به راهنمایی جبرئیل از مکه به بیت المقدس صورت گرفته است. و قسمت دیگر که معراج نامیده می‌شود، شامل پرواز یا بالا رفتن از بام مسجدالاقصی تا ورای سدرة المنتهی می‌باشد.

با استناد به تفاسیر و احادیث مربوط به سوره الاسراء خروج حضرت رسول از آن بام به وسیله نردبانی صورت گرفت که یک پله آن نقره بود و یک پله آن طلا. در تفسیر کشف الاسرار در این باره می‌آید: «پس جبرئیل دست من بگرفت و می‌برد تا بر صخره‌ای، جبرئیل آواز داد میکائیل را خواند، میکائیل آواز داد جمعی از فرشتگان را خواند به نامهای ایشان تا معراج از فردوس به آسمان دنیا آوردند و از آسمان دنیا به بیت المقدس فرو گذاشتند و معراج شبیه نردبانی بود یک سر به صخره داشت و یک سر به آسمان دنیا، یک جانب وی از یاقوت سرخ و دیگر جانب از زبرجد

۳۱. برای مثال رک. می‌توان به کشف الاسرار، ج. ۵، ۴۸۷.

۳۲. براق با استناد به محدثین و مفسرین حیوانی است بالدار کوچکتر از اسب و بزرگتر از استر.

سبز و درجه‌های آن یکی از زر، یکی از سیم یکی از یاقوت، یکی از زمرد، یکی از مروارید.<sup>۳۳</sup>

اگر بخواهیم ریشه لغوی معراج را در قرآن بجوییم باید بگوییم که معراج به صورت جمع (معارج) یک بار به معنی پلکان‌ها آمده است و یک بار هم به خداوند به عنوان صاحب معارج اشاره شده است. مضافاً به اینکه سوره‌ای نیز در قرآن به نام معارج وجود دارد. مصدر خروج پنج بار به صورت فعل صرف شده است و آن شامل خروج امر خداوندی در روزی که زمان آن به اندازه پنجاه هزار سال است می‌شود (سجده: ۵) دیگر اینکه مقابل معنی نزول به کار گرفته شده است (سبأ: ۲؛ حدید: ۴) روح و الملائکه در روزی که به مقدار پنجاه هزار سال است به سوی او خروج می‌کنند (معارج: ۵) و هر بالا رفتنی به سوی آسمان و جایگاه خداوند باشد نیز خروج تلقی می‌گردد (حجر: ۱۴) نتیجه اینکه خروج به صورتهای متفاوت در مجموع، هفت بار در قرآن آمده است. اما کلمه معراج هرگز در قرآن نیامده است.

همان طور که در بالا اشاره شد داستان معراج رسول با اینکه در قرآن تنها چند آیه را به خود اختصاص داده است، در حدیث و تفسیر شاخ و برگ فراوان یافته است، تا جایی که ادبیات مخصوص خود را یافته است. موضوع معراجنامه ابن سینا در واقع شرح فلسفی یکی از این احادیث است که با اندکی دخل و تصرف در همه تفسیرها و سیره‌ها قبل از ابن سینا دیده می‌شود. نتیجه اینکه قصه مطلقاً به وسیله ابن سینا ساخته نشده است، بلکه او تنها به نقل حدیث پرداخته و سپس در صدد تفسیر فلسفی آن برآمده است.

علت اینکه در این کتاب به معراجنامه پرداخته می‌شود مشابهت محتوایی فراوانی است که بین رساله الطیر و معراجنامه وجود دارد به گونه‌ای که می‌توان از تفسیر ابن‌سینا در معراجنامه در تفسیر و شرح رساله الطیر استفاده کرد. در مشابهت مفهومی دو رساله به اختصار باید گفت که ابن‌سینا در معراجنامه معراج پیامبری را که به کمال نبوت رسیده نشان می‌دهد و در رساله الطیر شرح معراج روح خود در معیت مرغان دیگر به نمایش می‌گذارد، که به کمال انسانیت خود می‌رسند. در معراجنامه رسول (ص) به جایی رسیده که فرشته را به صورت می‌بیند و در رساله الطیر سالک به سوی مقامی می‌رود تا فرشته را به صورت ببیند. معراجنامه شرح سفر روحانی پیامبری است که در پیامبریش کاملتر می‌شود و رساله الطیر شرح سفر فیلسوفی است که حکیم و صاحب‌خبر می‌شود. اما هر دو برای انجام سفر روحانی مراتبی را پشت سر می‌گذارند که از بسیاری جهات شبیه هم است.

### مقایسه رساله الطیر و داستان معراج در معراجنامه هاتف غیب و بیداری روحانی

ابن‌سینا در بخش «شکایت» یا مقدمه، رساله الطیر را از زبان فرد دردمند و گرفتاری آغاز می‌کند که برادری همدرد و باصفا می‌جوید تا با او بتواند غمش را تقسیم کرده، بدان وسیله به درمان و آزادی برسد. اما در توضیح دردش خاموش می‌ماند و می‌گذارد خواننده‌اش تدریجاً آن درد را در بخش حدیث درک کند. در آنجا او از زبان پرنده‌ای اسیر نقل می‌کند که چگونه در گذشته مرغ آزاد و شادی بوده و به حيله صیاد به دام افتاده و آزادی و لذت آن را از یاد برده و به دام دلخوش کرده تا اینکه به یکباره با

مشاهده مرغان آزاد از خواب برخاسته و در آرزو و اشتیاق آزادی همه وجودش پر از درد شده است:

«من را دیدن ایشان از آنچه فراموش کردم یاد آورد، آنچه بدان خو گرفته بودم به رنج بدل شد چونان که جان در تن من به زاری افتاد.»

در رساله الطیر نشان داده می‌شود که روح با انس گرفتن با تن به صورت مرضی زندانی و خفته درمی‌آید که غیر از فرمان‌بری نفس گیاهی و حیوانی کاری از او بر نمی‌آید، تا روزی که هشیاری به کمک او می‌آید و او را از خواب بیدار می‌کند و در نتیجه آن بیداری به درد واقف می‌شود. در این مرتبه، فرد مرغ چاه‌نشینی است که در شب این جهان مادی از خواب ناآگاهی برخاسته است، اما هنوز به آگاهی کامل نپیوسته است. درست به همین دلیل است که می‌توان حالت او را حالتی بین خواب و بیداری دانست. همه مرغانی که با مرغ روح ابن‌سینا به دام افتاده‌اند، هنوز در دام قفس تن به سر می‌برند و در خواب به زندگی سابق خود ادامه می‌دهند و تنها اوست که زار و دردمند می‌باشد.

در معراجنامه از زبان حضرت رسول نقل می‌شود:

«شبی خفته بودم اندر خانه، شبی بود با رعد و برق و هیچ حیوانی آواز نمی‌داد، هیچ پرنده صفیر نمی‌کرد و هیچ‌کس بیدار نبود و من اندر خواب نبودم و میان خواب و بیداری موقوف بودم.»<sup>۳۲</sup> ابن‌سینا در تفسیر وضعیت روحی رسول پیش از معراج می‌گوید که: «یعنی که مدتی دراز بود تا آرزومند ادراک حقایق بودم به بصیرت.»<sup>۳۵</sup>

در رساله الطیر در بخش «شکایت» ابن‌سینا پس از آنکه به تعریف برادران دروغین و برادران حقیقی پرداخته، خاطر نشان می‌کند که هاتف

غیب برادران حقیقی را بر گرد هم می آورد. سپس در بخش «حدیث» گرد آمدن برادران حقیقی را به وضوح ترسیم می کند. یعنی نشان می دهد که چگونه مرغان آزاد مرغ زندانی را پس از آنکه به عنوان برادر و هم پیمان خویش شناسایی می کنند و در آزاد شدن او از بند تمنیات نفس گیاهی و نفس حیوانی می شتابند. آنچه از دید ابن سینا مقدمه تحقق این امر (جمع شدن پرندگان بر گرد مرغ زندانی) می شود در واقع ادراک آزادی مرغان آزاد و یادآوری حالتی است که مرغ زندانی پیش از آن به فراموشی سپرده بود. به گونه ای که می توان از متن رساله استنباط کرد که تا قبل از آن مرغ در چاه نفس پرستی خود اسیر بوده و غیر از خود و تمنیات نفسانی خود چیزی را نمی دیده، تا اینکه با جرقه ای که در شب تار او زده می شود، متوجه حضور کسانی می گردد که روزی مانند او در بند بوده اند و اینک از آن حال به در آمده اند. به دنبال آن نتیجه می گیرد که او نیز با پیوستن به ایشان می تواند به آزادی برسد. این هشیاری و توان دیدن و درک ناگهانی حقیقت را ابن سینا تعبیر به ندای هاتف غیب می کند. زیرا به دنبال این بصیرت ناگهانی که به برق می ماند فرد بیدار می شود و با بیداری متوجه بیماری خود که دور بودن از کمال انسانی و سرچشمه نور است می شود. این هشیاری به فقدان سلامت البته با احساس دردی شدید توأم است. دردی که فرد را شایق می کند وضعیت خود را تغییر داده آن رنج را به شادی تبدیل کند. آرزوی فرد در رسیدن به سلامتی و رهایی از درد از دید ابن سینا تعریف به اشتیاق می شود. یعنی نیرویی که جان فرد را به شوق و حرکت وامی دارد، پس از آن فرد دست در دامن هر کس و هر چیزی می زند تا راهبر او به مقصودش شود.

ابن سینا مرتبه ای را که فرد می خواهد نفس گیاهی و حیوانی را با همه تمنیاتشان بگذارد و به کسب ارزش های نفس انسانی پردازد اراده

می‌نامد.<sup>۳۶</sup> یعنی مرتبه‌ای که فرد با هشیاری تصمیم می‌گیرد که با تمرین و ریاضت و فراگیری علوم به مرغان آزاد یا افراد خردمند پیوندد و سر (یعنی نیروی انسانی) و دو بالش (یعنی قوای عقلانی خود) را آزاد کند. در این مرتبه فرد تنها به شرطی می‌تواند به مرغان آزاد یا توانهای انسانی پیوندد که از برادران دروغین خود بگسلد. این دوستان دروغین که در ایام زندان به ظاهر دوست اما در باطن دشمن فرد محسوب می‌شوند، در دو مرتبه قابل بررسی می‌باشند، یکی مرتبه بیرونی که ابن‌سینا در مقدمه رساله الطیر به تعریف آنان می‌پردازد و دوم در مرتبه درونی که در داستان حی بن یقظان آنان را معرفی می‌کند. چنین تقسیم‌بندی شامل دوستان حقیقی نیز می‌باشد. یک مرتبه درونی که شامل قوای نفس انسانی یعنی قوه عقل عملی و عقل نظری می‌شود و آن حرکت فرد را به سوی کمال میسر می‌کند و در مرتبه بیرونی نیز حکما و دانشمندان می‌باشند.

ارتباط برادران دروغین با رذائل و صفات ناپسندیده در مبحث تفسیر رساله الطیر به تفصیل توضیح داده شده است اما برای توضیح بیشتر در این بخش می‌بایست به رساله حی بن یقظان مراجعه کرد. در قصه حی بن یقظان در تأیید این نکته که منظور از برادران دروغین همان قوای نفس طبیعی و حیوانی می‌باشد، می‌آید که: حی بن یقظان خطاب به نویسنده رساله می‌گوید: «این یاران که به گرد تو اندرند و از تو جدا نشوند، رفیقانی بد اند. و بیم است که ترا فتنه کنند و به بند ایشان اندر مانی.»<sup>۳۷</sup> و سپس با جزئیات نشان می‌دهد که منظورش از آن رفیقان چه کسانی هستند: «اما این یار که بر دست چپ تو مست چرکن است و بسیار خوار است و فراخ

۳۶. رک. ابن‌سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، ج. اول، لیدن، ۱۸۹۲، ص. ۲۰۲.  
 ۳۷. ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه فروزانفر، «قصه حی بن یقظان» نوشته ابن‌سینا، ترجمه‌ای کهن منسوب به یکی از شاگردان ابن‌سینا، ابن زبیل، ص. ۱۶۵.

شکم است و جماع دوست است.<sup>۳۸</sup> و برای نجات از دست این یاران می‌گوید چاره‌ای نیست مگر: «که به غربی شوی به شهرهایی که ایشان نتوانی شدن.»<sup>۳۹</sup> و بالاخره نتیجه می‌گیرد که وقتی ابن سینا می‌تواند همراه حی بن یقظان پای در آن سفر روحانی که جایی برای نفس طبیعی و حیوانی درش نیست بگذارد که از این یاران فارغ شود و یاران حقیقی را همراه خود کند.

بنابراین در حی بن یقظان نویسنده به وسیله هاتف غیب از وجود این دوستان دروغین باخبر می‌شود. در رساله الطیر به تعریف آنها می‌پردازد، و نمادهای بیرون آنها را هم مشاهده کرده به ترسیم آنها می‌پردازد. یعنی مادامی که فرد در بند تمنیات نفس طبیعی و حیوانی خود اسیر است بالطبع با کسانی معاشرت می‌کند که از همان مشخصات برخوردارند، به عبارت دیگر همنشین‌های بیرونی او صورت مثالی همنشین‌های درونی او هستند. حی بن یقظان برای خلاصی از این بند چاره را در قطع ارتباط با این یاران دروغین و پیوستن به برادران حقیقی می‌داند. او آنها را کسانی می‌داند که تعلق به دنیا ندارند در نتیجه به راحتی از جای خود می‌کنند به سفر می‌پردازند و دیگر اینکه فرد را به وقت نیاز نه تنها نمی‌گذارند که در پرواز به سوی نور کمکش می‌کند.

در معراجنامه وقتی رسول به تعبیر ابن سینا از قوای دوستان دروغین که عبارت است از قوه غضب و خیال می‌برد و هاتف غیب درجه بصیرت و ادراک او را می‌گشاید به دنبالش جبرئیل پدیدار می‌گردد: «چون به من رسید مرا اندر برگرفت و میان هر دو چشم من بوسه داد و گفت: ای خفته برخیز، چند خسبی»<sup>۴۰</sup> و پس از آن جبرئیل رسول را به سوی سفری که

۳۸. همان کتاب، ص. ۱۶۶. ۳۹. همان کتاب، همانجا.

۴۰. معراجنامه، به تصحیح هروی، ص. ۱۰۲.

نتیجه در ملاقات حضرت حق می دهد راهنمایی می کند. نکته جالب توجه این است که رسول (ص) بر پشت براق از مکه به بیت المقدس می رود و جبرئیل رسول را برادر خود می خواند. به عبارت دیگر براق و جبرئیل هر دو نماد دو بال رسول یعنی عقل ناطقه و عقل عملی او می باشند که به صورت دوستان حقیقی یا برادران حقیقی بر او گرد می آیند تا او را برای رفتن به سوی کمال پیامبری خویش یاری کنند.

نکته ای که هم در رساله الطیر و هم در معراجنامه قابل بررسی است حضور شکارچی یا صیاد است. در رساله الطیر بخش «حدیث» صیاد از ابتدا برای شکار مرغان به حیل‌های متفاوت متوسل می شود، تا آنها را به دام بیندازد، بالاخره موفق می شود. در آنجاست که خواننده رساله درمی یابد همه درد مرغ زندانی بودن در دام صیاد و ناتوان بودن در پرواز است.

در معراجنامه رسول از این بعد یعنی اسارت در عالم ماده چنین به جبرئیل شکایت می کند: «گفتم ای برادر دشمنی دست یافت». دشمن از دید فلسفه و دین در واقع شیطان است که از روز ازل قصد جان آدم را داشته است، این دشمن یعنی شیطان از دید ابن سینا و اخوان صفا در واقع قوای نفس طبیعی و نفس حیوانی می باشند که بندی بر گردن انسان می اندازند و او را مرکب خود می کنند. جبرئیل در معراجنامه به رسول (ص) قوت قلب می دهد که او را به دست دشمن نمی دهد و از او می خواهد که هوشیار و دل‌دار باشد و ابن سینا در تفسیر آن می گوید که «یعنی قوت حافظه را روشن دار و متابعت من کن تا اشکالها از پیش تو برگیرم»<sup>۲۱</sup>

در رساله الطیر می آید: مرغ زندانی با دیدن مرغان آزاد آنان را می خواند تا به نزدیک او روند و او را در پرواز یاری کنند، اما مرغان از ترس صیاد و به دام افتادن از او می گریزند.

در معراجنامه می آید که وقتی رسول (ص) می خواهد بر براق که می بایست مرکب او برای رفتن به بیت المقدس باشد سوار شود براق سرکشی می کند و تنها یاری جبرئیل است که سبب رام کردن او را فراهم می سازد.<sup>۴۲</sup>

در رساله الطیر آنچه مرغان را که می بایست بالهای پرواز مرغ زندانی باشند رام می کند در واقع حافظه اوست و اینکه او به یاد ایشان می آورد که او نیز از عهد قدیم که خداوند روز ازل با همه بنی آدم بسته است باخبر است. یادآوری این عهد «الست بربکم قالوا بلی» در اینجا به معنی پاره کردن زنجیر بردگی نفس حیوانی و بهیمی (شیطان) و پیوستن به خدمت الهی است. چرا که در آن معاهده قید شده که بنی آدم تنها خداوند را به پروردگاری خود پذیرفتند، به عبارت دیگر این یادآوری بیان آن است که مرغ زندانی می خواهد به عقل فعال پیوندد و نورانی بشود.

ابن سینا در معراجنامه در تفسیر سرکشی براق می گوید: «یعنی به حکم آنکه در عالم جسمانی بودم خواستم که بروی نشینم یعنی به صحبت وی پیوندم، قبول نکرد تا آنکه قوت قدسی مرا غسل کرد و از مشغله های جهل و عوائق جسم مجرد گشتم و به وسیله او به فیض و فایده عقل فعال رسیدم.»<sup>۴۳</sup>

در رساله الطیر می آید که مرغان مسافر خطاب به مرغ تازه آزاد شده می گویند: که در پیش رو منازلی است که در هیچ کدام نباید ایستاد و گرنه

امکان آنست که مرغان به دام صیاد بیفتند، به عبارت دیگر مرغان بی وقفه باید برانند و به آواز هیچ صیادی گوش فرا ندهند تا به مکان نسبتاً امنی برسند، وگرنه به دام شرابلی می افتند که در ابتدای راه افتادند.

در معراجنامه می آید که: «چون اندر راه روان شدم و از کوههای مکه اندر گذشتم روندهایی بر اثر من می آمد و آواز می داد که بایست. جبرئیل گفت حدیث مکن و اندر گذر، گذشتم» ابن سینا در معراجنامه در تفسیر این مرتبه می گوید که آنکه در پی مسافر راه روحانیت می افتد، او را به خود می خواند و با حيله می کوشد که از رفتن بازش دارد، در واقع قوه وهم اوست. این قوه وهم در همه حیوانات مشترک است و به جای قوه خرد برای ایشان کار می کند، کسی که با وجود برخورداري از قوه خرد از قوه وهم بهره گیرد، در مرتبه و در جایگاه حیوانات قرار می گیرد و اسیر نفس بهیمی می شود.<sup>۴۴</sup> ابن سینا در رساله نفس و دانشنامه بخش طبیعیات نیز تعریفی مشابه از قوه وهم دارد.<sup>۴۵</sup>

در رساله الطیر می آید که مرغان پس از آنکه در وادی که میان دو لبه کوه خدا بود به پیش رانندند به قله کوه رسیدند. در معراجنامه می آید که چون رسول از کوهها گذشت به بیت المقدس رسید. در اینجا لازم به تذکر است که بیت المقدس شهری است، که بر بالای کوه بنا شده است، و مسجد الاقصی نیز در آن شهر قرار دارد. در حدود العالم من المشرق الی المغرب در تایید این نکته می آید: «بیت المقدس شهری است بر برکوه و اندر وی هیچ آب روان نیست و اندر وی مزگی است کی مسلمانان از هر جایی شوند به زیارت»<sup>۴۶</sup> و ناصر خسرو در سفرنامه می گوید: «بر سر کوه

۴۴. رک. ابن سینا، معراجنامه، ص. ۱۰۵.

۴۵. رک. ابن سینا، دانشنامه بخش طبیعیات، ص. ۹۶.

۴۶. حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص. ۴۴۷.

شهر بیت المقدس نهاده است.<sup>۴۷</sup> حال در اینجا می‌بایست به این نکته توجه داشت که مکه خود در دره‌ای قرار دارد که میان کوهها محاصره شده و این کوهها حکم دو لبه دره را دارند و این دره بسیار خشک و برهوت است حال آنکه بیت المقدس شهری است کوهستانی که درش درختان میوه، مرکبات و زیتون فراوان به عمل می‌آید. وحی بن یقظان در قصه مزبور به گاه معرفی خود از این شهر به عنوان زادگاهش یاد می‌کند. نتیجه اینکه بیت المقدس در واقع منتهای جایگاه زمینی است جایی که آدمی در آنجا منتهای پاک شدن از نفس حیوانی و گیاهی را تجربه می‌کند و بالهایش برای پرواز به سوی آسمانها درمی‌آید. به این نکته هم در معراجنامه و هم در رساله الطیر اشاره شده است در واقع از دید من نوک قله‌ای که مرغان رساله الطیر پس از قطع وادی بی‌آب و علف بدان وارد می‌شوند، رسیدن به مقامی است که آن را زیر فلک ماه می‌نامند. در آن مرتبه عارف به درک طبیعت دوگانه جهان ماده نائل می‌آید و هر دو را در اختیار کامل خود می‌گیرد و در جایی می‌ایستد که می‌تواند از آنجا به افلاک بپرد. یعنی مراتب حکمت را پشت سر بگذارد. ابن سینا در تعریف این مرتبه در معراجنامه می‌گوید که آن مرتبه پیوستن به قوای نفس انسانی یعنی عقل عالمه و عقل عامله است. و در تعریف و توضیح این مطلب می‌گوید که در بیت المقدس رسول را سه جام پیش آوردند یکی شراب، یکی آب و یکی شیر. او از شیر نوشید و نوشیدن شیر را ابن سینا تعبیر به غلبه قوه نطق ملکی می‌کند و سپس مرتبه انسانی را چنین تعریف می‌کند: «مردم به حقیقت آن بود که به ملکی نزدیکتر بود و از دیوی و بهائمی دورتر.»<sup>۴۸</sup> او شراب را نماد روح حیوانی و آب را نماد روح طبیعی و شیر

۴۷. ناصر خسرو قبادیانی مروزی، سفرنامه، ص. ۲۶.

۴۸. رک. ابن سینا، معراجنامه، ص. ۱۰۷.

را نماد روح انسانی می‌گیرد، نتیجه می‌گیرد کسی که آن را برمی‌گزینند بر آن دو غلبه می‌نماید.<sup>۴۹</sup> اما هنوز در این مرتبه تواناییهای روح انسانی کامل نشده است، کمال این مرحله با پای گذاشتن در وادی آسمانها و در نوردیدن هشت فلک است که محقق می‌گردد.

در رساله الطیر می‌آید که وقتی مرغان به قله کوهی که ما آن را در این نوشته بیت المقدس نامیدیم می‌رسند پیش رو هشت قله دیگر در پیش دارند. در معراجنامه می‌آید که رسول پس از خواندن نماز با انبیاء در بیت المقدس با نردبانی که یک پایه از زر دارد و یک پایه از سیم، به آسمان می‌رود. ابن سینا در تفسیر معراجنامه زر را کنایه از حس باطن و سیم را کنایه از حواس ظاهر می‌گیرد و سپس به شرح سفر رسول (ص) به آسمانها می‌پردازد. او آسمان اول را نماد فلک ماه می‌گیرد، آسمان دوم را عطارد، آسمان سوم را زهره، آسمان چهارم را آفتاب، آسمان پنجم را مریخ، آسمان ششم را مشتری و آسمان هفتم را زحل. پس از آن از فلک ثوابت می‌گوید که سدره المنتهی و بهشت در آن قرار دارد و می‌گوید: «بدین فلک هشتم را خواهد که فلک ثوابت است و صورتهای کواکب آنجا اند.»<sup>۵۰</sup>

در رساله الطیر قله هشتمین کوه سر در بلندترین آسمان دارد چنانکه از فرط بلندی قله آن ناپیدا است. در معراجنامه سدره المنتهی در فلک ثوابت است. در رساله الطیر در کوه هشتم مرغانی هستند که آوازشان خوش‌ترین آوازه‌است و زیباترین رنگ‌ها در بال و پر خود دارند هیچ چیز خوشتر از همنشینی با آنها نیست. در اینجا باید این نکته را یادداشت کرد که در ادبیات مذهبی آواز پرنده تسبیح خداوند محسوب می‌شود، نتیجه

آنکه فرشتگان تسبیح گو و مرغان آواز خوان نیز می‌توانند به یک معنا باشند.

در معراجنامه در فلک ثوابت که همان بهشت است فرشتگان روحانی زندگی می‌کنند که کارشان تسبیح و عبادت است. ابن‌سینا در تفسیر این بخش از معراجنامه می‌گوید: «ملائکه را دیدم بسیار به تسبیح و تهلیل مشغول، همه اندر لطافت مستغرق» و در تفسیر آن می‌گوید که یعنی نفوس مجردی که از تمنیات شهوانی و غضبانی آزاد و پاکند. و نتیجه می‌گیرد: «هر آدمی که نفس او اندر علم و معرفت پاک و مجرد شود چون از بدن جدا گردد حق تعالی او را نه اندر موضع و نه اندر مکان دارد مانند ملکی گرداند»<sup>۵۱</sup>

در معراجنامه می‌آید که رسول در فلک هشتم فرشته‌ای با عظمت و فروبهای تمام ملاقات می‌کند که او خود را میکائیل معرفی می‌کند و از رسول (ص) می‌خواهد که تا هرچه را برای او مشکل است از او بپرسد و هر آرزویی دارد از او بخواهد.

در متن عربی رساله الطیر البته اشاره‌ای به میکائیل نشده است، اما در ترجمه رساله الطیر که بوسیله سهروردی صورت گرفته این اشاره شده است، در ترجمه فارسی رساله الطیر مرغان وقتی در آسمان یا کوه هشتم با مرغان خوش آواز طرح دوستی و آشنایی می‌ریزند. والی آن ولایت با ایشان از در دوستی درمی‌آید: «چون والی آن ولایت ما را با خویشتن گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم»<sup>۵۲</sup> در معراجنامه در همین رابطه می‌آید: «گفتم تا اینجا که رسیدم، بسیار رنج و مشقت به من رسید. و

۵۱ ابن‌سینا، معراجنامه، ص. ۱۱۳.

۵۲ رک. اسپس و ختک، ثلاث رسائل، ص. ۴۴.

مقصود من از آمدن اینجا، آن بوده است تا به معرفت و رویت حق تعالی رسم. دلالت کن مرا به وی تا باشد که به مراد خود رسم. ۵۳

در رساله الطیر در واقع مرغان ساکن کوه هشتم وقتی از رنج مرغان مهاجر باخبر می‌شوند ایشان را به شهر ملک الاعظم هدایت می‌کنند و می‌گویند که آشیان او در پس آن کوه قرار دارد. مرغان همچنین خیردار می‌شوند که ملک اعظم توان آن دارد که مشکلات را حل کند و هر سختی را آسان گرداند. در معراجنامه می‌آید: «آن فرشته دست من گرفت و مرا به چندین هزار حجاب گذر داد و ببرد به عالمی که هرچه دیده بودم اندر این عالم آنجا هیچ ندیدم، چون به حضرت عزتم رسانید، خطاب آمد که: فراتر آی» ۵۴ «ثم دنی فتدلی» (نجم: ۸)

در رساله الطیر مرغان وقتی به شهر ملک می‌رسند اجازه ورود می‌یابند و وقتی به بارگاه پادشاه وارد می‌شوند منظره‌ای می‌بینند که هرگز تا قبل از آن ندیده‌اند و پس از آن ایشان را از آنجا عبور می‌دهند و حجاب از پیش رویشان برمی‌دارند و به صحنی وارد می‌کنند که نور و درخشش محض است تا اینکه به جایگاه پادشاه وارد می‌شوند.

در معراجنامه می‌آید: «از هیبت خداوند فراموش کردم همه چیزها را که دیده بودم و دانسته و چندان کشف و عظمت و لذت قربت حاصل آمد که گفتم مستم» ۵۵ در رساله الطیر مرغان با دیدن جمال پادشاه و نور او چنان از خود بیخود و مدهوش می‌شوند که شکایت از یادشان می‌رود.

در معراجنامه می‌آید: «چندان اثر قربت یافتم که لرزه بر اندام من افتاد و خطاب می‌آمد که فراتر آی. چون فراتر شدم خطاب آمد که مترس و ساکن باش» ۵۶

۵۳ ابن سینا، معراجنامه، ص. ۱۱۵. ۵۴ همان کتاب، ص. ۱۱۷.

۵۵ ابن سینا، معراجنامه، ص. ۱۱۷. ۵۶ ابن سینا، معراجنامه، ص. ۱۱۷.

در رساله الطیر می آید که پادشاه از سر لطف ثبات و خرد را به ایشان بازگرداند و ایشان را به مکالمه با خود دلیر گردانید. ابن سینا آن ترس و مدهوشی را در معراجنامه کنایه از خاموش شدن مطلق قوای حیوانی و طبیعی می داند و برای سخن‌گویی با خداوند هنوز تفسیری زیباتر دارد: «یعنی که کشف شد بر من حقیقت کلام واجب الوجود تعالی و تقدس، که سخن او چون سخن خلایق نیست به حرف و صوت، که سخن او اثبات علم است به مجرد محض، اندر روح، آن که خواهد بر طریق جملگی، نه بر طریق تفصیلی.»<sup>۵۷</sup>

در رساله الطیر مرغان از حضرت حق می خواهند که بند از پای ایشان بردارد، تا در قرب حضرت حق بمانند. به عبارت دیگر با برداشتن بند می خواهند همواره در عالم روحانیت بمانند و به عقل کل پیوندند اما جواب پادشاه این است که برای ایشان هنوز آن زمان نرسیده است می بایست بازگردند و این امر را به صیاد محول کنند. در معراجنامه می آید: «خطاب آمد که چیزی بخواه. گفتم اجازتی ده که هرچه مرا پیش آید بپرسم تا اشکالها برخیزد.»

در روشن کردن بیشتر این مطلب می بایست از تفسیر ابن سینا مدد گرفت او در شرح سوال رسول (ص) می گوید که اجازه یعنی علم و آن علم مطلق است: «جز علم مطلق عطا توانست خواست که اندر خور او بود و رتبت او از علم تمام به وی دادند تا پس از آن هر اشکال که می بود، عرضه می کرد و جواب شافی می یافت.»<sup>۵۸</sup>

نتیجه آنکه رسول به غایت علوم و غایت پیامبری می رسد اما مرغ ابن سینا هنوز راهی دراز در پیش دارد. از همین روست که می گوید که با

رسول در راهیم، یعنی سفر ادامه دارد. در معراجنامه قید می‌کند که سفر فکری بوده و بر آن زمانی با مقیاس زمینی نگذشته است.

ابن سینا در رساله الطیر می‌گوید که پاره‌ای او را دیوانه و مجنون می‌پندارند و برایش دارو تجویز می‌کنند و به انکار سخن‌گویی مرغ می‌پردازند و اینکه او چگونه توانسته پرواز کند. یعنی که تعریف او را از سفرش تعریفی جسمانی می‌دانند به این دلیل سفر به نظرشان محال می‌نماید و گفتار او را خلاف موازین عقلی می‌پندارند. در حالی که در رساله معراجنامه روشن می‌کند که سفر روحانی بوده و سخن‌گویی مرغ بدون نطق و کلمه و صوت بوده است.

در پایان در معراجنامه ابن سینا قید می‌کند که این مطلب یعنی شرح پرواز رسول برای درک بسیاری‌ها آسان نیست و طبیعی است که بسیاری به درک آن نائل نیابند. پس ایشان را از فهم این رموز به دلیل ناچیزی خردشان معذور می‌دارد و سخن را با دهایی پایان می‌برد: «ایزد تعالی توفیق راست گفتن و راست دانستن ارزانی دارد.»

در پایان رساله الطیر نیز ابن سینا از خداوند یاری می‌جوید و می‌گوید هر کس به آنچه که او گفته باور نداشته باشد خودش خسارت کرده است و پس از آن سخن را با آیه‌ای از قرآن پایان می‌برد: «سيعلم الذين ظلموا ای منقلب ینقلبون» (شعراء: ۲۲۷)

تنها نکته‌ای که در پایان می‌توان اضافه کرد که هر دو رساله با شرح سفر روحانی از زبان اول شخص مفرد که کنایه از شارح رساله است آغاز می‌شود.

## ۸. مقایسه رساله الطیر و کتاب الاشارات والتنبیہات

### زمان نوشتن این دو کتاب

از شرح حال نویسان ابن سینا تنها ابوالحسن بیهقی بر این باور است که رساله الطیر ابن سینا در زندان فردجان نوشته شده است.<sup>۱</sup> کربن این نظر را نه رد می‌کند و نه تایید، ضمن آنکه وقوع آن را محتمل می‌شمارد. تاکید او بر آن است عموم تذکره‌نویسان ابن سینا به پیروی از جوزجانی نوشتن رساله حی بن یقظان را به ایامی که ابن سینا در زندان فردجان بوده نسبت داده‌اند. کربن ضمن توجه به این نکته، به این نتیجه رسیده که بین حی بن یقظان و رساله الطیر یک تقدم و تأخر معنایی و در عین حال زمانی وجود دارد. یعنی اگر بخواهیم برای رسالات استعاری ابن سینا (حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال) از دید او تقدم و تأخری قائل شویم، حی بن یقظان از آن رو که درش سالک دعوت‌نامه روحی را دریافت می‌کند بخش اول را تشکیل می‌دهد، در رساله الطیر که می‌توان آن را بخش دوم تلقی کرد سالک با بلوغ و آمادگی دعوت‌نامه را پذیرفته و پای در سفر روحانی

---

۱. رک. بیهقی، تاریخ الحكماء الاسلام، تصحیح کردعلی ص. ۵۰.

می‌گذارد.<sup>۲</sup> به این ترتیب کربن نیز اشاره به آن دارد که رساله الطیر در زمانی نوشته شده است که صاحب رساله از بلوغ فکری نوبنی برخوردار شده بوده است و به این ترتیب با نوشتن رساله الطیر، رساله حی بن یقظان را کمال می‌بخشد.

در تایید این نکته و اینکه رساله الطیر حاصل سالهای بلوغ و پختگی ابن سینا است، باور من بر این است که ابن سینا رساله الطیر را در سالهای آخر عمرش وقتی که در اصفهان بوده نوشته است. همان طور که معراجنامه که دارای معنایی نسبتاً مشابه است، متعلق به همان زمانهاست. مضافاً به اینکه معراجنامه به شرح سفر روح پیامبر و کامل شدن در پیامبری اشاره دارد، در حالی که تاثیرپذیری از معراجنامه را می‌توان دید. اما دلیل دیگری که می‌تواند بر تعلق رساله الطیر به سالهای کمال سنی ابن سینا ارائه شود، این است که با استناد به اخوان صفا معراج بالاترین مرتبه‌ای است که برادران می‌توانند به آن دست یابند.<sup>۳</sup> این بعد از پنجاه سالگی صورت می‌گیرد. ابن سینا در اصفهان سنش متجاوز از پنجاه می‌باشد و در همان زمان است که رساله معراجنامه را می‌نویسد.

دیگر آنکه کتاب الاشارات والتنبیهاث که در واقع آخرین کتاب ابن سینا است، به خصوص در بخش مقامات عارفین به بسیاری نکات اشاره دارد که مانندش در رساله الطیر دیده می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان رساله الطیر را با کمک این بخش از کتاب الاشارات والتنبیهاث تفسیر کرد. در مقایسه پاره‌ای مباحث رساله الطیر با سه نمط آخر بخش مقامات عارفین باید گفت که رساله الطیر شرح ملاقات و گرد آمدن برادران حقیقت است و توضیح داده می‌شود که آنها چه کسانی هستند، از کجا می‌آیند، چگونه

2. Cf. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, English trans, Trask, p. 184.

۳. ر.ک. رسائل اخوان صفا، ج. چهارم، رساله چهل و پنجم، ص. ۵۷.

هشیار می شوند، چگونه از زندان ماده تدریجاً بال می گیرند، باهم متحد می شوند، به عالم ملائک می روند و پس از سیر عوالم روحانی صاحب خبر می شوند. در بخش دیگر رساله در تعریف برادران حقیقی از دید حی بن یقظان آمد که ابن سینا منظورش از اتحاد برادران هم اتحاد نیروهای حقیقی درونی است و هم افراد حقیقی بیرونی.

در مباحث قبل توضیح داده شد که نیروهای درونی عبارت است از قوای ناطقه انسانی، که با کاستی و فقدان قوای شهوت و غضب و تبدیل آنها به قوای عقلانی، توانایی و قدرت تجلی یافته، فرد را آماده درک عوالم روحانی می کنند. دیگر اینکه فرد با جمعی که تجربه مشابه دارند گرد آمده، در نتیجه آن تعاون و اتحاد روحانی فرد در حلقه جمع روحانی می تواند درک والاتری از عوالم روحانی داشته باشد. در تفسیر مطلب یاد شده در بخش نهم کتاب الاشارات والتنبیها می آید که عرفان از جداسازی، تکانیدن خود، ترک کردن و درگذشتن از همه چیز آغاز می شود؛ و در جمع عمق پیدا می کند و آن جمع همه صفات حقیقی در مرید از روی صداقت است که به یک صفت حقیقی منتهی می شود و پس از آن ماندن و دوام در آن است.<sup>۴</sup>

در رابطه با اتحاد و تعاون برادران بیرونی در رساله الطیر می آید که صاحب رساله دردش را تنها می تواند با برادران حقیقت تقسیم کند در فصل پیش توضیح داده شد که چرا تعاون و همبستگی در این راه کمال اهمیت را دارد. در نمط نهم ابن سینا به گونه ای به مسئله تعاون و ضرورت آن در اجتماع انسانی می پردازد، که کاملاً یادآور مطلب اخوان صفا در رساله هندسه است. او در این رابطه می گوید که انسان به تنهایی از پس

۴. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، نمط نهم، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۴.

امور خود بر نمی آید از این روست که می بایست از ممنوع خود مدد گیرد، تا هر یک باری را از دوش دیگری بردارد. پس از آن به عدالت و قانون محکم میان مردم اشاره می کند و اینکه رعایت این قانون و دعوت به عدالت در نزد خداوند پاداشی بزرگ دارد. او تاکید می کند که چون انسان به گونه ای نیست که به تنهایی و مستقلاً کار خود را انجام دهد، لذاست که نیاز به همکاری کسی دیگر از ممنوع خود دارد تا با معرضه و با معاوضه ای که میان آنان جریان می یابد هر کس کاری برای دیگری انجام می دهد.<sup>۵</sup>

بنابراین ابن سینا مانند اخوان صفا بر آن باور است که بدون اتحاد همه نیروها نمی توان کاری را از پیش برد، اتحادی که نه تنها شامل افراد بیرونی هم دل که دربردارنده نیروهای نفس انسانی، که در پیش ذکرش رفت، نیز می شود. در همین رابطه در نمط نهم کتاب الاشارات ابن سینا در شرح مقام عارفین کسی را عارف می داند که همه مراتب روحانی را در خود جمع کرده باشد. این همان تعریفی است که برای برادر حقیقت نیز می کند. به عبارت دیگر تعریفی که ابن سینا در رساله الطیر از برادر حقیقت می کند همان تعریفی است که در مقامات عارفین نمط نهم و دهم از عارف می کند: عارف به غیر از حق نخستین چیزی را نمی خواهد و هیچ چیز را بر شناخت آن برتری نمی دهد. تنها او را عبادت می کند و تنها او را سزاوار عبادت می شناسد.<sup>۶</sup> و در رساله الطیر در تعریف برادران حقیقت می آید: «مگر برادرانی که خویشاوندی خدایی آنان را گرد هم آورده باشد و نزدیکی آسمانی میانشان پیوند زده باشد. اینان کسانی هستند که زنگار

۵. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، نمط نهم، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۰.

۶. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، نمط نهم، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۰.

تردید را از نهانخانه دل زدوده‌اند و به ندای سروش خداوندی جمع آمده‌اند.»

### ریاضت

ابن‌سینا در رساله الطیر در شرح مقامات برادران حقیقت در بخش «وصیت» نخستین اصلی را که برای تنبیه و آگاهی برادران قید می‌کند ریاضت است، که آن شامل یکدلی با یاران و گوشه‌گیری از غریبه‌گان است. عارف می‌بایست درهای دنیا را برای مدتی به روی خود ببندد، سر در گریبان تفکر فرو کرده، به مطالعه درون خود پردازد. عارف می‌بایست رازداری، پرده‌پوشی و تقیه را بیاموزد و چنان کند که کسی از ظاهرش نتواند باطنش را بخواند و به او آسیب رساند به همین دلیل ابن‌سینا از او می‌خواهد که همانند خاریشت باشد.

در ابتدای نمط نهم کتاب الاشارات تنبیهی می‌آید که یادآور بخش آخر مطلب بالاست: «در درون عارفان عوالمی است که در آن‌ها نهان می‌باشد و اموری است که آنها به نمایش آن می‌پردازند، این امور در نزد پاره‌ای از مردم سبب انکار آنها می‌شود و در پاره‌ای از مردم کاری بزرگ قلمداد می‌گردد.»<sup>۷</sup>

در مقامات عارفین همه تلاش ابن‌سینا بر این است که نشان دهد فرد چگونه می‌تواند از تمنیات و خواسته‌های نفس حیوانی بگذرد. به عبارت دیگر آنها را خوار و بی‌اهمیت کرده، در هوض به روحش و نیازهای نفس انسانی که قدم گذاشتن در راه عقل ناطقه است، پردازد. یعنی نهانش را شناخته و تواناییهای آن را برای خود متجلی و آشکار کند. ابن‌سینا در همانجا می‌کوشد نشان دهد که چگونه می‌توان از تمنیات مادی دل کند و

۷. ابن‌سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، نمط نهم، تصحیح فورژه، ص. ۱۹۸.

به هوالم حقیقی که نیاز روح است، پرداخت. زیرا کسی که به این ترتیب به خدمت روحش پردازد در نهایت درونش به چنان جلوه و فروزی می‌رسد که با چشم بصیرت قابل دیدن می‌شود و در اثر آن بینایی اثرات تمنیات جسمانی را چنان بیرنگ می‌کند که دیگر به چشم نمی‌آید. در این باره ابن سینا در کتاب *الاشارات* تاکید می‌کند که:

«عبادت در نزد عارف ریاضتی برای همت‌ها و نیروهای نفس مانند نیروی متوهمه و متخیله می‌باشد تا بدان وسیله آن قوا را از جانب غرور و گمراهی به سوی درگاه حق بکشاند. تا وقتی که درون و باطن با جلوه‌های حق روبرو می‌شود قوای مذکور با آن در سازگاری و توافق باشد.»<sup>۸</sup>

در رساله *الطیر ابن سینا* از مقاماتی که عارفین یا برادران حقیقت می‌بایست درنوردند به صورت تمثیلی حرف می‌زند. حال آنکه او در کتاب *الاشارات* راه دست‌یابی به آن مراتب را از دید خود نشان می‌دهد. به طور مثل ابن سینا در رساله *الطیر* از خارپشت شدن می‌گوید که نماد سردرگریان فرو بردن و کناره‌گیری از جمع و پوشیدن جامه ریاضت است، در کتاب *الاشارات* زهد و ریاضت در راه وصول به حق را چنین تعریف می‌کند. «پس او (عارف) به ریاضت نیازمند است، در ریاضت سه هدف وجود دارد: نخست دور کردن هرچه غیر حق است از سر راه حق، دوم وادار کردن نفس اماره به فرمانبرداری از نفس مطمئنه به منظور کشیدن قوای تخیل و وهم به سوی توهمات که مناسب امر قدسی است و بازداشتن آن از توهمات که در خور جهان خاکی است. و سوم لطیف ساختن درون برای دریافت آگاهی.»<sup>۹</sup>

در رابطه با دل‌کندن از تعلقات دنیوی و نو شدن در راه معرفت در

۸. ابن سینا، کتاب *الاشارات والتنیهات*، نمط نهم، تصحیح نورزده، ص. ۱۹۹.

۹. ابن سینا، کتاب *الاشارات والتنیهات*، نمط نهم، تصحیح نورزده، ص. ۲۰۲.

رساله الطیر ابن سینا به برادران حقیقت وصیت می‌کند که پوستشان را که کنایه از بدنهایشان و تعلقات مادی آنها به دنیا است مانند مار بیندازند و بروند. در همین رابطه در کتاب الاشارات می‌آید «برای عارفین مقاماتی در این دنیا است که آنها را از دیگران جدا می‌سازد. آنها پوشیده در بدنهایشان می‌باشند، حال آنکه آنها آن بدنها را شکافته‌اند و از آنها آزاد شده‌اند و در عالم قدس حضور بهم رسانده‌اند.»<sup>۱۰</sup>

ترسیدن از مرگ یکی از مراتبی است که عارف می‌باید طی کند. در رساله الطیر ابن سینا بر این مبحث تحت عنوان تشویق عارفان به خوردن زهر تاکید می‌کند و در تبیین مطلب می‌گوید که منظور از چنین امر نمادینی درک مرگ سمبلیک نفس و وقوف به معنی شجاعت است. برای جا انداختن مطلب ابن سینا از نماد سمندر و شجاعت او در تجربه آتش می‌گوید در همین رابطه در مقامات عارفین می‌آید: «عارف دلیر است چگونه نباشد و حال آنکه او از مرگ نمی‌هراسد.»<sup>۱۱</sup>

مبحث دیگری که در رساله الطیر و مقامات عارفین به یکسان مورد توجه ابن سینا قرار گرفته است مبحث اراده و اهمیت آن است. در رساله الطیر وقتی مرغ زندانی با مرغان آزاد روبرو می‌شود چنان خواست رهایی درش قوی است که هر چیز در جهان در برابر رسیدن به آن ناچیز جلوه می‌کند. در همین رابطه در مقامات عارفین می‌آید که اراده نخستین گام رهایی از زندان ماده و پای گذاشتن در عرصه سلوک عرفانی است و تاکید می‌شود که اراده یعنی میل چنگ زدن به ریسمان الهی و آن حرکتی است که از روی ایمان و اراده و تصدیق صورت می‌گیرد.<sup>۱۲</sup>

۱۰. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، نمط نهم، تصحیح فورژه، ص. ۱۹۸.

۱۱. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، نمط نهم، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۶.

۱۲. رک. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، ج. ۱، ترجمه و شرح ملکشاهی، ص. ۴۲۶.

در رابطه با اراده در رساله الطیر مرغ زندانی به ذکر این نکته می‌پردازد که مرغان به او راه‌هایی از زندان نشان داده، سپس او را از مراتبی که پیش رویشان بوده آگاه می‌کنند. اما بر خواننده‌ای که وارد به مفاهیم فلسفی ابن‌سینا نیست روشن نمی‌شود که مرغان چگونه مرغ زندانی را یاری داده‌اند، تا سروبال از قفس به در آورد و با بندی برپای به پرواز درآید. در مقامات عارفین این نکته توضیح داده می‌شود. همانجا می‌آید که پس از اراده نوبت به ریاضت می‌رسد و برای آن سه مرتبه شناخته می‌شود، نخست فرد باید هر غیر حقی را از راه حق دور کند، دوم نفس اماره را پیرو نفس مطمئنه سازد و سوم درون را تلطیف نماید تا روح آماده قبول الهامات گردد. بعد از آن به تعریف مراتب پرداخته می‌شود، به طور مثال می‌آید که زهد حقیقی که از دید نمط نهم همان پاک کردن درون از تعلقات دنیایی است به تحقق بخشیدن مرتبه اول کمک می‌کند. عبادت توأم با تفکر، شنیدن آوازهایی که قوای روحانی را به فعالیت وامی‌دارند و سخنان نیکو به هدف دوم کمک می‌کنند، عشق پاک و لطیفی که خالی از شهوت باشد در خدمت هدف سوم است.<sup>۱۳</sup>

پس از این مرتبه و درک این لطافت و پاکی روحانی فرد آماده سلوک روحانی می‌شود. در این رابطه در رساله الطیر می‌آید که مرغ زندانی پس از میل و افری که به پیمودن طریقت پیدا می‌کند با مرغان دیگر به پرواز درمی‌آید. در نمط مقامات عارفین در این رابطه می‌آید:

«پس روحش به سوی عالم قدس پرواز می‌کند و روحش به آن عالم متصل می‌گردد.»<sup>۱۴</sup>

۱۳. ابن‌سینا، کتاب اشارت و تنبیهات، ج. ۱، ترجمه و شرح ملکشاهی، صص. ۴۴۶، ۴۴۷.

۱۴. ابن‌سینا، کتاب اشارت و تنبیهات، ج. ۱، ترجمه و شرح ملکشاهی، ص. ۴۴۶.

یکی دیگر از مباحثی که در رساله الطیر و مقامات عارفین به یکسان مورد توجه قرار گرفته است و از این نظر محل توجه و مقایسه می باشد موضوع عارف و آینه دل می باشد. در رساله الطیر وقتی مرغان از آسمان نهم می گذرند به شهر پادشاه بزرگ فرود می آیند و در آنجا موفق به دیدن نور جمال خداوندی می شوند. حال پرسش این است که این مشاهده جمال خداوندی در چه مرحله ای از سلوک عارفان یا مرغان حق صورت می گیرد؟ آیا آنان به راستی به آسمان می پرند و در جایی از آسمان خداوند را می بینند یا این دیدار در دل عارف اتفاق می افتد.

در نمط نهم می آید که وقتی عارف همه مراتب سلوک و ریاضت را طی می کند درونش به آینه ای بدل می شود که روی به سوی حق دارد و لذات هالی بر او فرو می ریزد و او غرق شادی است. زیرا حق در او است و او یک نظر به حق و یک نظر به خود دارد. و هنوز مردد است.<sup>۱۵</sup>

پس از این مرتبه عارف به درک مرتبه نوینی از خرد نائل می شود. در رساله الطیر در این باره می آید که نوری که مرغان از جمال خداوندی بر دیدگان خود دریافت می کنند چنان است که سبب می شود عقل از سر آنها بپرد و بیهوش بشوند. در نمط نهم مقامات عارفین می آید که پس از مشاهده نور جمال حق در آینه دل عارف از خود غایب می شود و فقط جانب قدس خداوندی را می بیند و در آنجا به مرتبه وصول می رسد.<sup>۱۶</sup>

به باور ابن سینا عارف پس از درک این وصول صاحب کرامت و معجزه می شود در این رابطه در رساله الطیر سخن از آن می رود که مرغ با فرستاده خداوند که ملک یا فرشته است باز می گردد. یعنی رسول خداوند صاحب حکم و امر خداوندی در درون مرغ می شود و مرغ می تواند به وسیله

۱۵. رک. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، ج. ۱، ترجمه و شرح ملکشاهی، ص. ۴۵۱.

۱۶. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، ج. ۱، ترجمه و شرح ملکشاهی، ص. ۴۵۲.

فرشته به صیاد که حکم قانون طبیعت را دارد فرمان براند یا در نظمی که در جهان ماده وجود دارد خرق و تغییر ایجاد کند: «گفت: «تنها کسانی می‌توانند گره از پایتان بگشایند که خود آن بند را بدان بسته‌اند من بسوی ایشان رسولی می‌فرستم تا ایشان را وادارد که بند از پایتان بردارند.» و در ادامه رساله الطیر توضیح داده می‌شود که مرغ رساله الطیر با سایر مرغان در معیت رسول حق در راهند و این بدان معناست که به سوی صیاد می‌رانند تا او را وادار به کاری کنند که خلاف قانون طبیعت است. در این رابطه ابن‌سینا در مقامات عارفین نشان می‌دهد که عارف در دو مرتبه قادر به معجزات و شکافتن عاداتها می‌شود و تغییر قانونمندیهای طبیعی است. مرتبه نخست در رابطه با طبیعت تن خود است و مرتبه دیگر نسبت به طبیعت جهان بیرون می‌باشد، بریده‌ای از کتاب الاشارات گواه این مطلب است: «شاید اخباری دربارۀ عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید. مثلاً بگویند که عارف طلب باران برای مردم نماید و باران ببارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد.»<sup>۱۷</sup>

در تایید همین نکته می‌توان به رساله نفس رجوع کرد که خاطر نشان می‌سازد: «چون نفس مردم در شرف به غایت کمال رسد از آن نفس در عالم عنصر تاثیرها باشد و از دهای وی اثرها پدید آید چون بارانها و برفها و ابرها و اگر هلاک قومی خواهد.»<sup>۱۸</sup>

در رساله نفس ابن‌سینا این توانائیهای ماوراءالطبیعی را به نفس نبی مرسل نسبت می‌دهد، اما منکر آن نمی‌شود که نفس مردمی می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که از ملکوت علم غیب به آن برسد و فرشته به صورت

۱۷. رک. ابن‌سینا کتاب الاشارات والتنبیحات، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۹.

۱۸. رک. ابن‌سینا، رساله نفس، ص. ۷۴.

آدمی بر او ظاهر شده، با او سخن بگوید. در ادامه او نتیجه می‌گیرد که نفس انبیا و حکما از این مراتب می‌باشند. ابن سینا در دانشنامه اظهار می‌کند که کسی که به آن مرتبه می‌رسد خلیفه خداوند در زمین است، او می‌تواند معجزه بکند و آن را بالاترین مرتبه خروج نفس انسان می‌داند که معادل درجه فرشتگی است.<sup>۱۹</sup>

نتیجه آنکه تعریفی که ابن سینا از نفس عارف و نبی و یا حکیم می‌کند تعریفی یکسان است و در واقع پایان سلوک حقیقی عارفانه را پیوستن به مقام نبوت می‌داند که همان مقام حکمت فلاسفه است. کسی که به این مرتبه می‌رسد مانند تعبیر رساله الطیر، می‌تواند در جهان ماده تصرف کند و خبر از عالمی دهد که دیگران نسبت به آن نایبنا هستند. تایید این مطلب در مقامات عارفین و رساله الطیر به وضوح دیده می‌شود.

در کتاب الاشارات به مرتبه دیگری از خرق عادت و معجزات اشاره می‌شود که آن دربرگیرنده توانایی است که عارف نسبت به طبیعت تن خود یعنی نفس نباتی و حیوانی پیدا می‌کند در این مورد می‌توان بخش نخست «وصیت» را در رساله الطیر را با تعریف ابن سینا از معجزه در کتاب الاشارات مقایسه کرد:

«هر گاه شنیدی که عارفی در مدت غیرعادی از خوردن خوراکی اندک پرهیز کرد در باور کردن آن ملایمت نشان بده و آن را از اصول مشهور طبیعت بدان.»<sup>۲۰</sup> ابن سینا در نمط دهم در باب مقامات عارفین به تعریف علمی این توانایی می‌پردازد «به یاد داشته باش که نیروهای طبیعی که در ما هستند هر گاه از تحریک و تحلیل مواد مرغوب منصرف شدند و به

۱۹. رک. ابن سینا، دانشنامه، طبیعیات، صص. ۱۲۵، ۱۲۶.

۲۰. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۷.

هضم و تحلیل مواد نامرغوب مشغول گردیدند، مواد مرغوب ذخیره شده و کمتر تحلیل می‌رود و نیازی به بدل مایتحلل ندارد.<sup>۲۱</sup>

ابن سینا در رساله الطیر در مقام نخست عارفین از خاریشت می‌گوید و سفارش می‌کند که برادر حقیقت مانند او باشد. سهلان ساوی خاریشت رانماد ایام روزه‌داری و زهد گرفته است و در تفسیر خود به همین مبحث نمط دهم اشاره می‌کند که چگونه ابن سینا باور دارد که عارف می‌تواند مدتی طولانی بدون غذا بسر ببرد.

سهلان ساوی معتقد است که خاریشت می‌تواند حداقل چهل روز بدون غذا زندگی کند و در این ایام نه تنها لاغر و نحیف نمی‌شود که روزه روز نیکوتر زندگی می‌کند و از همین رو باورش بر این است که منظور ابن سینا از خاریشت می‌تواند کنایه از ایامی باشد که عارف می‌بایست به مدتی طولانی دم از خوراک بیندد، تا بتواند نفس غاذیه و نباتی را در اختیار خود درآورده برای درک مراتب انسانی آماده کند.<sup>۲۲</sup>

در نمط دهم اشاره به نکاتی می‌شود که ما را به درک بیشتر مشابهت مفهومی بین رساله الطیر و مقامات عارفین هدایت می‌کند. در نمط دهم از این نکته سخن به میان می‌آید که عارف تدریجاً به خرق عادت دست می‌یابد و یکی از آنها به طور مثال دم از طعام فروستن و خودداری از خوراک است. حال آنکه طبق قانون طبیعت فرد بدون غذا نمی‌تواند زندگی کند.

نکته‌ای دیگر که دلیل مشابهت معنایی رساله الطیر و بخش مقامات

۲۱. ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، تصحیح فورژه، ص. ۲۰۷ (یعنی وقتی فرد دم از خوردن می‌بندد بدن بطور طبیعی به هضم و تحلیل موادی که قبلاً در بدن ذخیره شده می‌پردازد مثل مار که مدتها به هضم موادی که قبلاً فرو برده می‌پردازد و در آن ایام بی‌نیاز از غذا و شکار می‌باشد).

۲۲. رک. اسپس و ختک، ثلاث رسائل، صص. ۵۸، ۵۹.

عارفین است مطلبی در بخش برائت رساله الطیر است. ابن سینا در آنجا اشاره به آن دارد که او وقتی برای شنوندگان خود شرح سفر روحانی خود را به عنوان یک مرغ در جمع مرغان می دهد بخشی از ایشان او را دیوانه می انگارند از آن رو که باور عموم بر این است که پرواز به سوی ملکوت امکان پذیر نیست.

«هست برادری که چون قصه من بشنود بگوید: «پندارم که خردت دست خورده و به زیان رسیده و گرنه سوگند به خدا که تو به پرواز درنیامدی که عقلت از تو پریده و تو شکار نشدی که خردت به دام افتاده. کجا آدمی پرواز کند و کجا مرغی سخن بگوید.»

در کتاب الاشارات سخن از عوالمی روحانی و عرفانی می رود که قابل درک مردم عادی نیست و هر کسی را به آن آستانه راه نیست از این رو آنان که مجال ورود به آن عوالم را ندارند بر کسی که از تجربه خود می گوید می خندند و منکر آن عوالم می شوند. بریده ای از فصل مورد نظر تایید مطلب یاد شده خواهد بود: «درگاه حق از آن بالاتر است که هر کس بدان راه پیدا کند یا هر کسی از آن آگاه شود مگر یک به یک. از این رو آنچه در این فن است برای کسی که ناآگاه است خنده دار می نماید، و به نظر دانش اندوزان درس عبرت می باشد. پس کسی که آن را می شنود و آن را نمی پسندد خود را ملامت می کند که شایسته آن نیست، و هر کسی در خور آن چیزی است که برای آن آفریده شده است.»<sup>۲۳</sup>

## ۹. نتیجه

رسالة الطير ابن سینا رساله عملی برای اخوان حقیقت یا اخوان صفا است. کسانی که با پرداختن به علوم و تربیت نفس راه خود را از پیروان نفس بهیمی جدا کرده‌اند و به ندای هاتف غیب پاسخ داده‌اند. این برادران به وسیله ابن سینا دعوت می‌شوند تا در سفر او که پیوستن به سرچشمه نور و کسب دانش و درک مقام خرد است با او همراهی کنند.

در این رساله ابن سینا به شاگردانش نشان می‌دهد که راه انسان کامل راهی سخت و پرتلاش است که سالک می‌بایست با یاری دوستان یک‌رنگ و یک‌دل بپیماید تا در هر مرتبه یکی به یاری دیگری بیاید و سبب‌هایی جمع را فراهم سازد مضافاً به اینکه افراد دارای اخلاق نیکوی متفاوت می‌باشند و همراه با آن از تواناییهای متفاوتی برخوردارند، و هر توانایی در مرحله‌ای از راه دستگیر سالکان می‌باشد، و وقتی همه در قالب یک تن واحد عمل می‌کنند همه از خیری که نصیبشان می‌گردد برخوردار می‌شوند حال آنکه اگر فرد تنها و بی‌یاور باشد چه بسا در اولین منزل با شکست روبرو شود.

ابن سینا در رسالة الطیر بیش از هر چیز به برادری و اجتماع و درک توحید در عین کثرت باور دارد. او معتقد است برای بازگشت به

سرچشمه الوهیت و پیوستن به عقل فعال می‌بایست عناصر متکثر را که نتیجه صورت‌پذیری در جهان ماده است برگرد هم آورد و یکی کرد. کامل‌ترین نمونه آن پراکندگی خود انسان است که در واقع تمام قوای کمالیه را بالقوه در خود دارد. او آدمی است که به تعبیر قرآن خداوند با آموختن اسامی به او دانش او را و رای دانش ملائک قرار داده است، او که نماد عقل هیولاست چون هنوز دانش را به کار تجربه درنیاورده و ملکه او نشده است از دشمن خود که شیطان است به وسیله دانه کثرت گول می‌خورد و به عالم ماده یا خاک که زندان نور است هیوط می‌کند. در این عالم روح با همه قوه‌های خود در زندان جسم گرفتار می‌شود و به اقتضای طبیعت زندگی به عالم کثرت که عبارت از علاقمندی به منافع نفس اماره است مشغول می‌شود، از دید ابن‌سینا وقتی افراد حصار این خودپرستی را می‌شکنند و تن‌های کثیر را واحد می‌کنند وحدت و یگانگی را که متعلق به عالم روح است در عالم کثرت تجربه می‌کنند.

وقتی سالک به این ترتیب وحدت را در عالم کثرت تجربه کرد نتیجه در وحدت در وحدت می‌دهد. یعنی به جایی باز می‌گردد که در نخستین مرحله ترک کرده است منتها این بازگشت با شعور و هشیاری و خرد توأم است و دیگر فرد گول دانه کثرت را نمی‌خورد. ابن‌سینا در رساله الطیر از وحدت در وحدت مستقیماً حرفی نمی‌زند بلکه آن را به صورت آرزوی مرغان نشان می‌دهد چرا که معتقد است تا وقتی که بند حیات در پای است وحدت در وحدت که همان عالم فنای فی‌الله و بقای بالله صوفیه است، صورت نمی‌گیرد.

ابن‌سینا تا مرحله کثرت در وحدت می‌رود. او با واحد در قالب تن من یا اسم من یا نفس به دیدار عقل فعال می‌رود. او مرحله وحدت در وحدت

را موکول به زمانی می‌کند که بند از پای مرغ برداشته شده است و به عالم روح پرواز کرده است.

در نتیجه رساله الطیر ابن سینا نمونه‌ای از فتوت‌نامه یا اخوت‌نامه صوفیان یا عرفا است که در آن نشان داده می‌شود، چگونه جمعیتی الهی عالم حیوانی و مادی نفس حیوانی و تعلقات آن را پشت سر می‌گذارند و با تجربه سختی‌های راه به مرتبه درک عالم ناطقه می‌رسند. درک تدریجی عالم ناطقه نمودش در مرتبه عقل عملی در اخلاق پاک و رفتار درست و سلامتی که سالک از خود نشان می‌دهد و در مرحله عقل نظری توانایی درک معقولات و دانشی است که در شعور عامیانه نمی‌گنجد. به عبارت دیگر پشت سر گذاشتن عالم توهم و تفکر و مشاهده حقیقت بدون واسطه است. یعنی ملاحظه جهان با چشم بصیرت.

در پایان می‌بایست خاطر نشان کرد که رساله الطیر دارای پنج قسمت است. در بخش مقدمه که در این کتاب آن را «شکایت» نامیده‌ام، ابن سینا اشاره به دردی می‌کند که سینه او را می‌فشارد و بعد این درد را مرحله به مرحله در قسمت وصیت، حدیث، رسالت و براثت باز می‌کند. او از اتحادی می‌گوید که وجودش سبب سبک شدن بار غم می‌شود و این اتحاد را مرحله به مرحله نشان می‌دهد، از رد دوستان ریایی می‌گوید و باز آن را در هر چهار مرحله دیگر نشان می‌دهد، از دوستان حقیقی می‌گوید و در هر چهار مرحله آنان را به چهار صورت نشان می‌دهد.

ابن سینا از سرزمین الهی که زادگاه برادران حقیقی است می‌گوید، از بیدار و هاتف غیب که گام نخستین است می‌گوید و از سفر روحانی می‌گوید. یعنی در همان مقدمه کوتاه بذر همه مطالب رساله الطیر را می‌پاشد. او با شکایت خود را غریبی نشان می‌دهد که سرزمین روحانی و خویشان روحانی خود را می‌جوید و با کمک برادران حقیقی قصد

بازگشت به آن خانه را دارد (این بحث در بخش اخوان صفا کاملاً با تفصیل نشان داده شده است).

در بخش وصیت سالک را مرحله به مرحله آماده می‌کند و به او می‌گوید اگر قصد پای گذاشتن در سفر روحانی را در معیت او دارد می‌بایست به مقامات عارفین دست‌رسی پیدا کند و هر مقامی را در قالب تواناییهای بارز یک حیوان نشان می‌دهد تا مرحله به مرحله نفس بهیمی از زمین‌کنده شود. در بخش حدیث چگونگی اسارت روح از مرحله‌کننده شدن از سرزمین اصلی و در دام صیاد ماده یا مرگ افتادن تا هشیار شدن و بال‌گشایی از قفس به یاری برادران سالک و عارف تصویر می‌شود و اینکه چگونه بعد از کندن از عالم حیوانی به درک عالم ملائک نائل می‌شوند و پس به دیدار حضرت حق می‌روند و رسالت خداوندی به ایشان سپرده می‌شود و توان معجزه می‌یابند. چنانکه می‌توانند به صیاد طبیعت دستور بدهند و خلاف قوانین او عمل کنند.

در قسمت «رسالت» مرغ از معراج بازمی‌گردد و رساله خود را بر مردم می‌خواند. خداوند را که کمال محض و جمال محض است وصف می‌کند. او در این مرتبه صاحب دعوت می‌شود. در «برائت» میان خود و همان دوستان ریایی و مردم مادی را که بند تعلقات جهانی را بر گردن و پای دارند، به رد او می‌پردازند خط می‌کشند و خود را از اتهامات ایشان بری می‌دانند، زیرا همانها هستند که می‌خواهند خود را دوست او نشان دهند و به اصطلاح دیوانگی او را درمان کنند. از دید ابن‌سینا آنچه آنان عقل می‌پندارند نیرویی در خدمت قوه وهم و شهوت ایشان است. به همین دلیل هم است که ابن‌سینا را یا مرغ خردمند دیوانه می‌پندارند و می‌کوشند او را که خود حاذق‌ترین پزشکان است با داروهای خود درمان کنند.

حال در پایان این بخش می‌توان نتیجه گرفت که رساله نه تنها دارای انجام کامل مفهومی می‌باشد که از نظر قالب و ساختار نیز هر بخش مانند حلقه زنجیر به بخش دیگر متصل می‌باشد.

## ۱۰. نسخه بدل‌های رساله الطیر

رساله الطیر در شمار آثاری است که به طور حتم به وسیله ابن‌سینا نوشته شده است. دلیل این مطلب یکی سبک بی‌بدلیل رساله است که از هر نظر شبیه سایر آثار ابن‌سینا است، دیگر اینکه بین محتوای رساله مورد نظر و رساله سرگذشت (به گفته ابن‌سینا و به قلم جوزجانی) پیوندی بسیار محکم وجود دارد. دلیل سوم مشابهت محتوایی رساله الطیر و بخش مقامات العارفين از کتاب الاشارات والتنبیهاست. دلیل چهارم گفته جوزجانی شاگرد ابن‌سینا است که در فصل دوم رساله سرگذشت، رساله الطیر را جزو آثار حتمی ابن‌سینا آورده است. اما دلیل پنجم و فور نسخ خطی از این رساله است، چرا که اگر نوشته ابن‌سینا نبود و فاقد اهمیت محسوب می‌شد دلیلی وجود نداشت که از آن نسخ فراوان و قدیمی وجود داشته باشد.

سهروردی معروف به شیخ اشراق یا شیخ شهید که علاوه بر کتاب حکمت اشراق دارای رسالات فراوانی به فارسی و عربی است جزو نخستین کسانی است که این رساله را به فارسی ترجمه نموده است که خود ترجمه رساله الطیر به وسیله سهروردی دلیل اهمیت فراوان و حتی شهرت رساله

در زمان خود می‌باشد. شهرزوری که نسبتش به سهروردی مانند نسبت جوزجانی به ابن سینا است در کتاب شرح حال استاد خود رساله الطیر را در شمار آثار فارسی سهروردی شهید آورده است. که البته درست نیست. حاجی خلیفه بی‌هیچ تردیدی اثر مورد نظر را در شمار کارهای ابن سینا آورده است.<sup>۱</sup> گذشته از همه دلایل مذکور تا امروز کسی نیست که نسبت رساله الطیر را به ابن سینا انکار کرده باشد.

در مورد تاریخ نگارش رساله مورد نظر اختلاف نظر وجود دارد. پاره‌ای بر آن باورند که اثر مورد نظر در زندان فردجان بین سالهای ۴۱۲-۴۱۴ هجری قمری نوشته شده است. هانری کربن از شمار این افراد است و باور او بر آن است که سه رساله تمثیلی سلامان و ابسال، حی ابن یقظان و رساله الطیر متعلق به همان زمان است. از دید من هیچ مدرکی وجود ندارد که ثابت کند ابن سینا رساله مورد نظر را در آن زمان نوشته است، به‌خصوص که رساله سلامان و ابسال مفقود شده است و اگر ما چیزی از آن می‌دانیم از خلال تفسیری است که خواجه نصیرالدین طوسی بر آن نوشته است و جامی آن را به شعر درآورده است. حی بن یقظان موجود است و رساله الطیر هم موجود می‌باشد. بین رساله الطیر و حی بن یقظان البته مشابهت‌هایی به لحاظ مفهومی وجود دارد اما از نظر سبک نگارش دارای وجوه افتراق فراوانی هستند که با بررسی دقیق می‌توان به این نتیجه رسید که این دو اثر در دو زمان مختلف نوشته شده‌اند. نتیجه اینکه اگر حتی حی بن یقظان در زندان فردجان نوشته شده باشد رساله الطیر سالها بعد از آن نوشته شده است. یکی از دلایلی که مطلب بالا را تایید می‌کند

۱. ر.ک. به حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج. ۳، ص. ۴۱۸.

شبهات محتوایی رساله الطیر به مقامات العارفين است. این مشابهت همیق محتوایی بین دو اثر یکی از دلایلی است که به اثبات نظریه نزدیکی زمان نگارش دو اثر کمک می‌کند. مطلب مورد نظر در همین کتاب در فصلی که مشابهت رساله الطیر و مقامات العارفين بحث می‌شود مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اما موضوع بحث این فصل بخصوص معرفی نسخه بدل‌های موجود و قابل دسترسی رساله الطیر ابن سینا است. دیگر اینکه نسخه بدل‌ها در چه زمانی نوشته شده‌اند، چه ارتباط درونی باهم دارند و چه ربطی به نمونه اصلی رساله که در زمان ابن سینا نوشته شده است پیدا می‌کنند. برای دست یافتن به هدف مورد نظر من نخست نسخه‌های خطی را که از رساله الطیر موجود است معرفی می‌کنم، بعد به معرفی بیست و چهار تا از نسخه بدل‌هایی که دیده‌ام می‌پردازم. در قدم بعد نسخه بدل‌هایی را که برای مقایسه در این کتاب انتخاب کرده‌ام از دید خواننده گرامی می‌گذرانم. در همین فصل نشان داده می‌شود که نسخه نمونه اصلی (archtype) با نسخه بدل‌های بعدی چه ارتباطی را حفظ کرده‌اند. و یا در کدامین موارد ناسخ یا کاتب به دلیل بدخواندن خط یا هر دلیل دیگری در متن مداخله کرده و آن را تغییر داده است و آن تغییر چگونه کاتبین بعدی را تحت تأثیر قرار داده است. در پایان چگونگی انتقال متن رساله بحث می‌شود. در این فصل تلاش من بر این است که ارتباط نسخه بدل‌ها را با نمونه اصلی نشان دهم و سنت‌های متفاوت خواندن رساله الطیر را معرفی نمایم و در نهایت نزدیک‌ترین متن را به متن اصلی ابن سینا انتخاب و معرفی نمایم.

حدود پنجاه و هشت نسخه بدل از رساله الطیر ابن سینا وجود دارد که آنها

تحت شماره‌هایی که در زیر می‌آید در کتابخانه‌های مختلف دنیا قابل دست‌یابی می‌باشند.

بیروت سنت جوزف ۴۱۰ (۹)، ۹۷۸ (۲۸)؛ قاهره تیموریه ۲۹۰، دارالکتب ۲۲۲۸ ب، ۲۸۳۴ ب، رشید ۸۱۱ (۲)؛ منچستر ۴۱۰ (۹)؛ لندن بریتیش میوزیوم ۹۷۸ (۲۶، ۲۸)؛<sup>۳</sup> توینگن ۸۹ (۳۱)؛ آصفیه ج. ۲، ۱۷۱۸؛ رامپورج ج. ۳، ص. ۷۷۷؛<sup>۴</sup> تهران مجلس، ۱۲۲۶، ۶۱۰ (۴)،<sup>۵</sup> ۱۸۰۵، ۵۲۸۳ (۲)، ۱۹۱۸ (۲۱)؛<sup>۶</sup> کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۴۵۴۷، ۱۱۴۷ (۷)، ۱۱۴۹ (۱۵)،<sup>۷</sup> ۱۰۷۴ (۷)،<sup>۸</sup> ۲۶۱۸ (۲)؛<sup>۱۰</sup> کتابخانه ملک ۲۰۰۱ (۹)، ۲۰۰۵ (۴)، ۲۰۱۲ (۶)،<sup>۱۱</sup> ۴۶۳۸، ۴۶۵۱، ۴۶۵۵، ۴۶۴۵؛ مشهد آستان قدس رضوی ۱۱۰۸۳،<sup>۱۲</sup> ۱۰۷۴ (۶)،<sup>۱۳</sup> لیدن ۱۴۶۴، (۱۰)،<sup>۱۴</sup> ۲۱۴۴،<sup>۱۵</sup> ۲۱۴۰ (۴)؛<sup>۱۶</sup> استانبول یونیورسیتیه ۱۴۵۸ (۷۲)،

۲. عنایتی، مولفات ابن‌سینا، ۲۸۵.

3. *Codices Arabici*, p. 450.

۴. عنایتی، مولفات، ۲۸۵؛ مهدوی، فهرست، ۱۷۷.

۵. اعنصامی، فهرست کتابخانه‌های مجلس شورای ملی، ج. ۲، ص. ۳۶۴.

۶. حائری، فهرست کتابخانه‌های مجلس شورای ملی، ج. ۵، ص. ۴۱۱.

۷. دانشپژوه، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوه به دانشگاه تهران، ج. ۳،

بخش، ۴، ص. ۲۴۳۷. ۸. دانشپژوه، فهرست، همانجا، ص. ۲۴۷۳.

۹. دانشپژوه، فهرست، ج. ۳، ص. ۲۹۸ ف.

۱۰. دانشپژوه، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج. ۴، ص. ۱۴۸۲ ف.

۱۱. رک. مهدوی، فهرست، ص. ۱۷۸.

۱۲. آصف فکرت، فهرست الفبایی نسخ خطی در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی،

شماره ۱۳، ص. ۳۹۸.

۱۳. مهدوی، فهرست، ص. ۱۷۸؛ دولانگ و گوئیژ، *Catalogus Codicum Orientalium*, vol.

III, p. 324 f, 329, 333, Leiden, 1865.

14. De Jong and De Goeje, *Catalogus*, Vol. III, Leiden, 1865, pp. 324 f. 329, 332.

15. De Jong and De Goeje, *Catalogus*, Vol. IV, Leiden, 1866, pp. 313, 354.

۱۶. عنایتی، مولفات، ص. ۲۸۶.

۹۶۵۸، ۴۷۵۵ (۱۲)؛<sup>۱۷</sup> احمد ثالث ۳۲۶۸ (۲)؛<sup>۱۸</sup> تویکایی سرای ۳۴۴۷  
 (۷۴)؛<sup>۱۹</sup> ایاصوفیه ۳۵۵۵،<sup>۲۰</sup> ۴۴۲۹،<sup>۲۱</sup> ۴۸۴۹ (۱۷)،<sup>۲۲</sup> ۴۸۲۹ (۳۸)،<sup>۲۳</sup>  
 ۴۸۵۳ (۲۱)،<sup>۲۴</sup> ۴۸۵۹، ۴۸۵۶ (۳)؛<sup>۲۵</sup> حمیدیه ۱۴۴۸ (۲۷)، (۳۹)؛  
 اسدافندی ۱۲۳۴،<sup>۲۶</sup> ۱۲۳۹؛<sup>۲۷</sup> راغب ۱۴۶۱ (۱۱)؛<sup>۲۸</sup> نورعثمانیه ۳۴۲۷  
 (۶)؛<sup>۲۹</sup> ۴۸۹۴ (۷۹)،<sup>۳۰</sup> کوپرلو ۱۶۰۵ (۱)،<sup>۳۱</sup> ۱۵۸۹ (۳۷)؛<sup>۳۲</sup> روان ۲۰۴۲  
 (۲۲)؛<sup>۳۳</sup> ولی ۳۲۶۳ (۱۴)؛<sup>۳۴</sup> یل‌دیز خصوصی ۸۸۹ (۱۳)؛<sup>۳۵</sup>

از پنجاه و هشت نسخه بدل بالا بیست و چهار تا از آنها به لحاظ قدمت و کم غلط بودن از ارزش بیشتری برخوردار بوده‌اند که در زیر به توصیف آنها پرداخته می‌شود.

۱. نسخ خطی ۳۲۶۸ (۳، ۲) متعلق به کتابخانه احمد ثالث موزه تویکایی سرای: این نسخ خطی بخشی از یک مجموعه نفیس می‌باشند که از هفت رساله تشکیل شده است و رساله الطیر دومین رساله، تفسیر عربی

۱۷. عناونی، مولفات، ص. ۲۸۶.
۱۸. مهدوی، فهرست، ص. ۱۷۸؛ عناونی، مولفات، ۲۸۴.
۱۹. تویکایی سرای موزه سی کتبخانه سی عربچه یزملر کاتالوگ، ج. ۳، ص. ۲۸۴، شماره‌های ۳۴۶۸۰، ۷۴۸۷، استانبول ۱۹۶۶. ۲۰. عناونی، مولفات، ص. ۲۸۴.
۲۱. عناونی، مولفات، ص. ۲۸۵. ۲۲. مهدوی، فهرست، ص. ۱۷۸.
۲۳. عناونی، مولفات، ۲۸۵. ۲۴. مهدوی، فهرست، ص. ۱۷۸.
۲۵. عناونی، مولفات، ص. ۲۸۵.
۲۶. مهدوی، فهرست، ۱۷۸؛ عناونی، مولفات، ۲۸۵. ۲۷. عناونی، مولفات، ۲۸۴.
۲۸. مهدوی، فهرست، ۱۷۷.
۲۹. عناونی، مولفات، ۲۸۶. در این مجموعه از نسخ خطی رساله الطیر تحت عنوان فی جماعه الهیه یاد شده است. ۳۰. مهدوی، فهرست، ۱۷۷.
۳۱. عناونی، مولفات، ۲۸۶؛ افکار، فهرست مخطوطات مکتب کوپرلو، ۲، ص. ۳۳۲، ۱۹۸۶، ۱۲۰۶ استانبول. ۳۲. مهدوی، فهرست، ۱۷۷.
۳۳. مهدوی، فهرست، ۱۷۷؛ عناونی، مولفات، ۲۸۵.
۳۴. عناونی، مولفات، ۲۸۶. ۳۵. عناونی، مولفات، ۲۸۶.

البغدادی بر رسالة الطير سومين رساله مجموعه می باشد. البته باید خاطر نشان کرد که نسخه بدل رسالة الطير که در این مجموعه آمده متعلق به یک سنت رساله خوانی است و نسخه بدلی که اساس کار الهاشمی البغدادی در تفسیر رساله قرار گرفته و بند به بند در متن تفسیر آمده است متعلق به یک سنت دیگر رسالة الطير نگاری است که نشان می دهد از همان اواخر قرن ششم چندین سنت متفاوت باب شده بوده است. و در عین حال نشان رواج فراوان رسالة الطير نیز می باشد.

این نسخه خطی که شرحش در زیر خواهد آمد در واقع نسخه اساس کار کتاب حاضر می باشد. چرا که قدیمی ترین نسخه خطی موجود رسالة الطير می باشد. این مجموعه کامل است، بسیار خوب حفظ شده است. ۱۱۰ برگ دارد. اندازه کاغذ ۲۴ × ۳۳ است. سطح نوشته ۱۶ × ۲۲ است. در هر برگ ۲۱ خط است. رسالة الطير روی برگهای ۲۴ ب- ۲۶ آ می باشد. خط نسخه مورد نظر نسخ است. روی آخرین برگ نسخه نوشته شده است که نسخه مورد نظر به وسیله محمد بن عیسی بن علی بن هیاج الطالب استنساخ شده است. تاریخ تکمیل نسخه خطی مورد نظر ذیحجه ۵۸۰ هجری است.<sup>۳۶</sup> در این کتاب این نسخ خطی به ترتیب آ ۱ (متن نسخه خطی رسالة الطير) و آ ۲ (متن نسخه خطی رسالة الطير در تفسیر عربی الهاشمی البغدادی) نامیده شده اند.

۲. نسخه خطی یونیورسیتة ۴۷۵۵ (۱۲):<sup>۳۷</sup> این مجموعه دارای ۶۲۵ برگ است. اندازه کاغذ آن ۱۶ × ۱۲ متشکل از ۱۵ سطر در هر صفحه است.

۳۶. مهدوی به تاریخ ۵۸۶ اشاره می کند که نمی تواند درست باشد. رک. مهدوی، فهرست، ۳۳۰.

۳۷. مهدوی دو شماره متفاوت برای ترتیب رسالة الطير در این مجموع دارد در ص. ۳۳۵ از فهرست رسالة الطير به لحاظ ترتیب شماره ۱۳ است و در ص. ۱۷۷ شماره ۱۲.

خط نسخه نسخ است. در حاشیه سایر متون و همچنین متن رساله الطیر پاره‌ای از لغات توضیح داده شده است. تاریخ انجام کتابت مجموعه مورد نظر ۵۸۸ هجری قمری است. این تاریخ به وسیله مهدوی و عناوتی هم تایید شده است.<sup>۳۸</sup> در مقایسه نسخه‌های خطی در این کتاب این نسخه خطی «ط» نامیده می‌شود.

۳. نسخه خطی لیدن به شماره ۱۴۶۴ (۱۰): این نسخه خطی متعلق به مجموعه‌ای است که حاوی ۱۳ رساله می‌باشد. رساله الطیر روی برگهای ۷۸ و ۷۹ یافت می‌شود. Jacob Forget که بخش الاشارات والتییهات مجموعه مورد نظر را به چاپ رسانده می‌گوید که روی حاشیه آخرین صفحه مجموعه نوشته شده است که نسخه مورد نظر در سال ۴۰۷ هجری خریداری شده است.<sup>۳۹</sup> البته این اظهار نظر نمی‌تواند چندان سندیت داشته باشد چرا که در خود مجموعه روی برگ ۶۵ از ابن سینا به عنوان کسی که مرده و خداوند او را رحمت کند یاد شده است. دیگر زمان نوشتن الاشارات والتییهات است که به طور قطع متعلق به سالهای آخر عمر ابن سیناست. از آنجایی که ابن سینا در سال ۴۲۸ هجری فوت کرده است قبول مطلب فوق دشوار به نظر می‌رسد.

مهدوی بر اساس نوع کاغذ و شیوه کتابت اساس را بر آن گذاشته است که مجموعه مورد نظر نمی‌تواند قدیمی‌تر از قرن هفتم هجری باشد. نکته جالب توجه دیگر این است که در این مجموع رساله الطیر کتاب الشبکه والطیر نامیده شده است.

۴. نسخه خطی لیدن به شماره ۲۱۴۴: میکروفیلم این مجموعه در

۳۸. رک. عناوتی، مولفات، ۱۱۴: مهدوی، فهرست، ۳۳۵.

39. Cf. De Jong and De Goeje, *Catalogue*, III, p. 324 ff. no. 1464.

دانشگاه تهران موجود است. در این مجموعه رسالة الطیر به ترتیب پنجمین رساله است که روی برگهای ۹۵-آ-۹۸ ب یافت می‌شود. قطع نسخه ۸×۱۶ است. سطح نوشته آن ۱۲×۴ است. در هر صفحه ۲۱ سطر موجود است. مجموعه به خط زیبای نسخ با دقت تمام نوشته شده است. نام کاتب در مجموعه ذکر نشده است غیر از آنکه مستسخ با فروتنی تنها به قید العبد الضعیف الراجی الی الرحمات الرب پرداخته است. تاریخ کتابت محرم ۷۲۱ می‌باشد. این نسخه خطی در شجره (stemma) نسخه‌ها «» نامیده می‌شود.

۵. نسخه خطی کتابخانه مرکزی به شماره ۱۱۴۷ (۷): این مجموعه آسیب‌دیده و کرم‌خورده است به خط نسخ می‌باشد. قطع مجموعه ۱۹×۱۰ (رقعی) و دارای ۱۴ رساله می‌باشد. سطح نوشته آن ۱۱×۵ و در هر صفحه ۱۷ سطر موجود می‌باشد. این نسخه شامل ۱۴۳ برگ بوده که غیر از برگ ۷۸ آ که جدا شده است برگهای دیگر دارای ترتیب می‌باشند. رسالة الطیر روی برگهای ۷۸ ب-۸۱ آ یافت می‌شود از لحاظ ترتیب هفتمین رساله در مجموعه مورد نظر است.

روی صفحات نخستین مجموعه اثر مهر صاحبان مجموعه دیده می‌شود که گویا آخرین کسی که مجموعه خطی مورد نظر را خریداری نموده مرحوم مشکوة بوده است که پس از مرگش به همراه سایر آثار خطی به کتابخانه مرکزی متعلق شده است. البته در این مجموعه نه از نام کاتب یادی شده و نه تاریخ کتابت اما از شواهد و قرائن می‌توان چنین برداشت کرد که متعلق به قبل از سال ۹۸۴ هجری باشد چرا که اولین رساله این مجموعه متعلق به جیات دشتکی است که در سال ۹۸۴ هجری درگذشته

است. در زمان استنساخ مجموعه گویا جیات زنده بوده است، چرا که کاتب برای او در حاشیه برگ ۴۹ آرزوی طول عمر می‌کند. این نسخه خطی در شجره نسخ «د» نامیده می‌شود.

۶. نسخه خطی کوپرلو به شماره ۱۶۰۵ (۱): این نسخه بخش نخستین از یک مجموعه است که از هشت رساله که به وسیله نویسندگان مختلف نگاشته شده است تشکیل یافته است. پنج متن از این مجموعه متعلق به ابن سینا است. مجموعه حاوی ۷۷ برگ است و رساله الطیر روی برگ‌های ۱ ب-۳ ب نوشته شده است. اندازه آن ۱۸×۲۵ است. سطح نوشته آن ۱۳×۲۰ است و در هر صفحه ۱۹ سطر می‌باشد. خط مجموعه نسخ است. با استناد به متن برگ ۷۵ کاتب العبد حسن ابن علی ابن الحسین الجعفری المعروف به ابن ابی قبیع می‌باشد که کارش را در صفر ۷۰۰ هجری به اتمام رسانده است.

۷. نسخه خطی احمد ثالث به شماره ۳۴۴۷ (۷۳): در این مجموعه ۸۴ رساله همه منسوب به ابن سینا وجود دارد، *مجموعات الرسائل ابن سینا*. رساله الطیر در این مجموعه رساله الطیور نامیده شده و رساله شماره ۷۳ می‌باشد. مجموعه ۷۴۰ برگ دارد و رساله الطیر روی برگ‌های ۵۹۹ ب-۶۰۲ آ می‌باشد قطع آن ۲۱×۳۴ (رحلی) است. سطح نوشته ۱۷×۱۲ می‌باشد و در هر صفحه ۱۷ سطر است. خط متن تعلیق، کاتب نامعلوم و زمان استنساخ ۸۶۶ هجری می‌باشد.

۸. نسخه خطی کوپرلو به شماره ۱۵۸۹ (۴۳): این جلد از مجموعه حاوی ۴۳۳ برگ است. رساله الطیر روی برگ‌های ۲۹۱ ب-۲۹۲ ب در

حاشیه (هامش) یافت می‌شود. اندازه کاغذ  $۱۷/۵ \times ۳۲/۴$  است. سطح اصلی نوشته  $۱۱ \times ۲۲$  می‌باشد و در هر صفحه ۳۵-۳۷ سطر وجود دارد. خط نسخه تعلیق ترکی بوده زمان تکمیل مجموعه صفر ۸۱۱ هجری می‌باشد. این نسخه خطی در شجره نسخ او نامیده می‌شود.

۹. نسخه خطی کتابخانه مرکزی به شماره ۱۰۷۴ (۷): این مجموعه حاوی ۱۹ رساله فلسفی و پزشکی است و رساله الطیر به ترتیب هفتمین رساله مجموعه مورد نظر می‌باشد. این مجموعه آسیب دیده است. برگ ۲۳۲ ب ناقص است. غیر از این مجموعه دارای ۲۳۲ برگ است. اندازه هر برگ  $۱۰/۵ \times ۲۰$  است. سطح نوشته آن  $۵/۵ \times ۱۴$  است و تعداد سطور هر صفحه ۱۸ می‌باشد. خط مجموعه به استثنای رساله شماره ۹ که نستعلیق زیبایی است تماماً تعلیق بسیار ظریف و زیبایی است. رساله الطیر روی برگهای ۱۲۴ آ-۱۲۷ یافت می‌شود. روی صفحه فهرست عناوین (برگ ۱ ب) بعد از ذکر عنوان تفسیر ابن زبله، که رساله شماره ۱۷ می‌باشد، هشت عنوان دیگر نوشته شده که تنها یکی از آنها یعنی *دلالة التوراه الی النبوه النبی* در مجموعه وجود دارد و هفت عنوان دیگر به احتمال زیاد از مجموعه افتاده است. زمان استنساخ مجموعه رجب ۱۰۷۱ و کاتب آن نامعلوم می‌باشد.

۱۰. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۱۴۹ (۱۵): این نسخه به یک مجموعه بسیار بزرگ تعلق دارد که شامل ۷۷ رساله می‌باشد و رساله الطیر رساله شماره ۱۵ است. این مجموعه حاوی ۴۰۱ برگ است و رساله الطیر روی برگهای ۴۶ ب-۴۷ آ یافت می‌شود. کاغذ آن سمرقندی و قطع آن رحلی  $۲۱ \times ۳۱$  می‌باشد. سطح نوشته آن  $۱۳ \times ۲۳$  بوده و در هر

صفحه ۳۱ سطر یافت می‌شود. خط عموم رسالات این مجموعه به استثنای رسالات شماره ۱، ۱۸، ۳۵، ۳۶ تعلیق ترکی است. در صفحه آخر مجموعه اشاره‌ای نه به نام کاتب می‌شود و نه به تاریخ استنساخ. این نسخه در شجره نسخ «ح» نامیده می‌شود.

۱۱. نسخه خطی مجلس ۱۹۱۸ (۲۱): این نسخه خطی بخشی از مجموعه است که شامل ۲۴ رساله می‌باشد رساله الطیر متن شماره ۲۱ می‌باشد. این مجموع از ۲۵۶ برگ تشکیل شده است. رساله الطیر روی برگهای ۲۱۳-۲۱۹ است. قطع مجموعه رقمی ۱۰×۱۲ بوده و حاوی ۱۷ سطر در یک صفحه می‌باشد.

روی صفحه فهرست عناوین دو تاریخ متفاوت وجود دارد که یکی ۸۸۶ و دیگری ۸۹۸ هجری می‌باشد. خط این نسخه خط تعلیق می‌باشد. تاریخی که در پایان مجموعه داده شده است ۸۹۷ هجری است. کاتب نسخه مورد نظر الفنی محمد ابن ابی بکر القناه شیرینی می‌باشد. این نسخه «ز» نامیده می‌شود.

۱۲. نسخه خطی ایاصوفیه ۴۸۵۳ (۲۴): مجموعه مورد نظر دارای ۲۸ رساله می‌باشد که غیر از یکی همه به عربی است. و دارای ۲۶۴ برگ می‌باشد. اندازه برگها ۱۱/۵×۱۶ می‌باشد. رساله الطیر روی برگهای ۹۶ ب-۹۹ ب می‌باشد. رساله الطیر در این مجموعه دارای خط نوشتاری متفاوتی می‌باشد. اندازه سطح نوشته ۱۲×۷/۵ است و در هر صفحه ۲۱ سطر وجود دارد و هر سطر حاوی ۱۰ کلمه است. در صفحه‌ای که فهرست عناوین آمده تنها اشاره به نام ۲۳ رساله شده است حال آنکه

همانطور که در بالا آمد ۲۸ رساله در آن موجود است. خط نسخه مورد نظر نسخ است. در آخر مجموعه اشاره‌ای به نام کاتب یا تاریخ استنساخ وجود ندارد. در مقایسه نسخ این نسخه بدل «ج» نامیده می‌شود.

۱۳. نسخه خطی ایاصوفیه ۴۸۴۹ (۲۰): این مجموعه بسیار قدیمی تنها به رسالات ابن‌سینا اختصاص دارد. مجموعه شامل ۴۲ رساله فلسفی و پزشکی از ابن‌سینا است. در آخرین برگ مجموعه یک فهرست عناوین بسیار با دقت فراهم شده دارد که احتمال دارد این صفحه به هنگام صحافی به برگهای مجموعه اضافه شده باشد. مجموعه مورد نظر دارای ۱۸۰ برگ است و اندازه هر برگ  $۱۶ \times ۱۱/۵$  و به خط نسخ می‌باشد. سطح نوشته آن  $۱۲ \times ۷/۵$  و در هر صفحه ۲۱ سطر وجود دارد. رساله الطیر دارای توضیحات در حاشیه می‌باشد که به نظر می‌رسد به وسیله کسی غیر از مستنسخ نگاشته شده است زیرا خطش متفاوت است. ضمناً رساله الطیر روی برگهای ۷۹ ب- ۸۲ آ یافت می‌شود. مجموعه دارای اعداد ابجد است و تاریخ تکمیل استنساخ آن ۶۹۷ هجری قمری می‌باشد. در مقایسه نسخ این نسخه خطی «ب» نامیده شده است.

۱۴. نسخه خطی ایاصوفیه ۴۴۲۹ (۳۸): در این مجموعه ۴۱ رساله موجود است. به خط نسخ می‌باشد. اندازه برگها  $۲۵ \times ۳۶$  می‌باشد. سطح نوشته آن  $۲۴ \times ۱۵$  و تعداد سطور هر صفحه ۳۵ است. رساله الطیر روی برگهای ۱۶۳ ب- ۱۶۴ ب می‌باشد و به لحاظ تاریخ استنساخ در شمار نسخ خطی قرن نهم هجری به شمار می‌آید.

۱۵. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۲۶۱۸ (۲): رساله الطیر

در این مجموعه به لحاظ ترتیب دومین رساله است. مجموعه آسیب دیده به حساب می آید و رساله شماره ۲۲ که گویا به خط نستعلیق نوشته شده بوده از مجموعه افتاده است. این مجموعه دارای ۱۲۵ برگ می باشد. رساله الطیر روی برگهای ۳۶، ۳۷ یافت می شود. قطع کاغذ ۱۷×۲۸ است. سطح نوشته که حاوی ۲۳ سطر می باشد ۱۱/۵×۲۲ است. خط مجموعه نستعلیق می باشد و تاریخ استنساخ آن به قرن ۱۱ یا ۱۲ هجری می رسد.

۱۶. نسخه خطی استانبول یونیورسیتی ۱۴۵۸ (۲۷): این مجموعه متعلق به یک مجموعه عظیم میکروفیلم شده محفوظ در دانشگاه اوپالا Carolina Rediviva می باشد، که تحت شماره ۱۴:۴۱۰۶ نگهداری می شود. مجموعه مذکور کامل است و رساله الطیر روی برگهای ۲۳۱ ب-۲۳۲ ب نوشته شده است. قطع مجموعه ۲۱×۳۶ می باشد. سطح نوشته آن ۱۱/۵×۲۵/۵ است و تعداد سطور هر صفحه ۲۹ تا است. خط آن تعلیق است و رساله الطیر چنین نامیده می شود: رساله المرموزه المعرفه بالرسالة الطیر فی وصف یواصله الی الحق لشیخ الرئیس حسین ابن عبدالله ابن سینا. رساله مورد نظر در مجموعه مذکور با تفسیری از رساله الطیر ابن سینا به وسیله «شبک» دنبال می شود. در مقایسه نسخ این نسخه «ی» نامیده می شود.

۱۷. نسخه خطی مجلس ۶۱۰ (۴): رساله الطیر چهارمین متن از یک مجموعه کوچک اما کامل است که شامل پنج رساله می باشد. اندازه برگها ۱۰×۱۷ و تعداد سطور هر صفحه ۱۲ می باشد. خط مجموعه مذکور نستعلیق است. رساله الطیر روی برگهای ۱۴۳-۱۵۰ نوشته شده است. از

خط و نوع کاغذ برمی آید که مجموعه مورد نظر متعلق به قرن سیزدهم هجری باشد. در مقایسه نسخ این نسخه خطی «ک» نامیده می شود.

۱۸. نسخه مجلس شورا ۱۸۰۵ (۵۳): این مجموعه ای بسیار بزرگ است که دارای ۱۴۰ رساله می باشد. تعداد برگهای آن ۶۰۶ تا است قطع آن رقمی ۲۱×۳۴ و تعداد سطور هر صفحه ۲۵ تا می باشد. رساله الطیر در این مجموعه روی برگهای ۳۹۵-۳۹۶ یافت می شود. خط مجموعه نسخ است و تاریخ استنساخ آن نمی تواند زودتر از قرن سیزدهم هجری باشد. این نسخه خطی در مقایسه نسخ «م» نامیده می شود.

۱۹. نسخه خطی ایاصوفیه ۲۴۵۶ (۲): از این نسخه در بسیاری از منابع مانند فهرست مهدی و مولفات عناوتی یاد شده است. رساله الطیر روی برگهای ۵۸-۷۳ یافت می شود و تعداد سطور هر صفحه ۱۸ تا بر روی سطح نوشته ۱۷×۲۴/۵ می باشد. عناوتی را باور بر آن است که زمان استنساخ مجموعه مورد نظر به قرن هفتم هجری می رسد.<sup>۲۰</sup>

۲۰. نسخه خطی ایاصوفیه ۳۵۵۵ (۶): این مجموعه تحت شماره ۱۰۲ در کاتالوگ ایاصوفیه آمده است. بر طبق فهرست رسالات رساله الطیر که رساله الطیور نامیده شده است شماره ۶ می باشد. این رساله با یک تفسیر فارسی تعقیب می شود. مهدوی به این رساله جایی اشاره نکرده است. قطع مجموعه مورد نظر ۱۵×۱۹/۵ می باشد. سطح نوشته ۱۴×۹ است و تعداد سطور هر صفحه ۱۶ تا می باشد. رساله روی برگهای ۱۵۶

آ-۱۷۶ یافت می‌شود. با استناد به عناوتی این مجموعه متعلق به قرن هفتم هجری است.

۲۱. نسخه خطی روان کوشکو به شماره ۲۰۴۲: این مجموعه نسخ خطی دارای ۲۳۸ برگ به قطع  $۱۸/۵ \times ۱۰$  است. سطح نوشته آن  $۱۲/۵ \times ۶/۵$  از قرار ۲۱ سطر در هر صفحه می‌باشد. رساله الطیر روی برگهای ۲۲۶ آ- ۲۲۷ آ نوشته شده است. خط مجموعه مورد نظر نسخ و تاریخ استنساخ آن ۸۸۸ هجری به خامه عبدالرحمان ابن علی ابن مرید معروف به برگ طالب شیرازی می‌باشد. محل استنساخ شیراز نوشته شده است.

۲۲. نسخه خطی نورعثمانیه به شماره ۴۸۹۴ (۷۹): این نسخه در یک مجموعه بسیار بزرگ که متشکل از ۵۹۷ برگ به اندازه  $۲۳ \times ۳۵$  می‌باشد آماده است. تعداد سطور هر صفحه ۳۷ تا است. رساله الطیر روی برگهای ۲۲۶-۲۲۵ آمده است. خط این مجموعه نسخ و تاریخ کتابت آن قرن دهم هجری است.

۲۳. نسخه خطی مجلس به شماره ۴۵۴۲: این مجموعه که حاوی ۱۹ رساله است به خط نسخ تحریر شده و تنها در صفحه نخستین است که فهرست عناوین به خط نستعلیق نگاشته شده است. اندازه هر برگ  $۱۸ \times ۱۱$  از قرار ۱۷ سطر در هر صفحه می‌باشد. رساله الطیر روی برگهای ۱۵-۱۸ آمده است. نام کاتب و تاریخ کتابت در مجموعه نیامده و تنها تاریخ ذکر شده در مجموعه ۱۰۲۵ هجری است که مربوط به تاریخ خرید نسخه می‌باشد.

۲۴. نسخه خطی مجلس به شماره ۵۲۳۸ (۲): این مجموعه شامل ۸۴ رساله است. روی صفحه نخست به خط نستعلیق شکسته یک رو یا نقل شده است. زیر آن آیاتی از قرآن به تحریر درآمده است. مجموعه مورد نظر ۶۰۶ برگ دارد و اندازه هر برگ ۲۱×۳۴ می باشد. تعداد سطور ۲۳-۲۵ است. رساله روی برگهای ۱۰ آ-۱۱ ب استنساخ شده است. در این مجموعه رساله الطیر رساله المعرفه بالرسالة الطیر لشیخ الرئیس و هی مرموزات بی وصف یواصله الی الحق نامیده شده است. دو سطر اول رساله به خط نستعلیق شکسته و مابقی به خط نسخ نگاشته شده است. مجموعه فاقد نام کاتب و تاریخ کتابت است. در مقایسه نسخ این نسخه خطی دل، نامیده می شود.

بعد از بررسی و مطالعه بیست و چهار نسخه بدل بالا به لحاظ قدمت، کم غلط بودن متن، خوانایی و خوب حفظ شدن نسخه من سیزده نسخه از نسخ بالا را برگزیدم و نسخه چاپ شده مهران را که در واقع نخستین متن انتقادی است (در مقایسه نسخ ن نامیده می شود) که از رساله الطیر ابن سینا چاپ شده بر تعداد این نسخ اضافه نمودم. به این ترتیب از چهارده متن برای مقایسه و اصلاح رساله الطیر استفاده کردم.

### نحوه انتقال متن رساله الطیر

هدف اصلی این بخش این است که نخست *stemma* یا شجره ای برای نسخ خطی موجود تشکیل شود. بعد سنت های متفاوتی که در خواندن متن رساله وجود دارد و اینکه نسخه بدلهایی که امروز در دست ماست دنباله کدام سنت می باشند تعیین شود. هدف سوم این است که نمونه اصلی متن رساله الطیر بازسازی شده و در بیابیم کدام متن می تواند نزدیک ترین متن به رساله الطیری باشد که ابن سینا نوشته است.

در اینجا لازم به یادآوری است که چرا با وجود آن که مهرن قبلاً رساله‌الطیر را تصحیح و چاپ کرده من یک بار دیگر اقدام به این کار کرده‌ام. اولاً مهرن تنها دسترسی به چهار نسخه خطی داشته است که دو تا از آنها در لیدن و دو تا از لندن می‌باشند (هر چهار در شمار نسخی هستند که در بالا معرفی شده‌اند). مضافاً به اینکه من نسخه خطی قدیمی‌تری را در استانبول یافتم که به هیچ وجه در شمار نسخه بدل‌هایی که مهرن مورد استفاده قرار داده نیست. دیگر اینکه هر چهار نسخه‌ای که مهرن در اختیار داشته دارای پاره‌ای اغلاط می‌باشند که مهرن آن اغلاط را در متن آورده است و سبب تغییر کامل مفهوم در متن گردیده است. دیگر اینکه دو نسخه قدیمی که تحت شماره‌های ۳۲۶۸ (۳،۲) من یافته‌ام معرف دو سنت متفاوت خواندن رساله‌الطیر است که نشان می‌دهد هر دو سنت خواندن رساله صد و چهل سال پیش از سنتی که مهرن معرفی می‌کند وجود داشته است. علاوه بر این نسخ دیگری من در تهران و استانبول یافتم که مهرن به آنها مطلقاً دسترسی نداشته است. نسخه ۱۸۰۵ را خودم در کتابخانه مجلس پیدا کردم. همین طور نسخ دیگری را که اصلاً تحت عنوان نام رساله‌الطیر آورده نشده بودند مانند رساله فی الجماعه الهیه در استانبول.

اما چرا متن را به فارسی ترجمه کردم. البته سهروردی جزو نخستین کسانی بود که اثر مورد نظر را به فارسی ترجمه کرده بود. به طوری که کسانی مانند شهرزوری آن را جزو آثار مسلم سهروردی محسوب می‌کردند، اما اشکال کار در این بود که سهروردی متن را ترجمه آزاد نموده بود و هر کجا که لازم بود به ضرورت در آن تغییر ایجاد کرده بود. از این رو احساس کردم که ترجمه تازه‌ای از رساله‌الطیر که وفادار

به متن اصلی باشد و در عین به زبان فارسی امروز باشد ضروری است.

### ارزیابی نسخ خطی

به غیر از یک مورد هیچ یک از نسخی که در این کتاب برای تصحیح متن مورد استفاده قرار گرفته‌اند از روی دیگری به طور مستقیم استنساخ نشده‌اند. مضافاً به اینکه هر کدام به تنهایی معرف یک مرحله‌ای از نقل و انتقال متن رساله الطیر می‌باشند که کمابیش از نمونه کهن الگویی archetype آن متفاوت است یعنی نمی‌توان مشخص کرد که چگونه نخستین نمونه‌ها از نمونه اصلی جدا شدند و اولین سنت‌های رساله‌خوانی را تشکیل دادند.

با توجه به توضیحاتی که در بالا در معرفی نسخ خطی داده شده است اقدام به تنظیم شجره‌ای از نسخ خطی کردم تا قدمت و سنت‌های متفاوت خواندن رساله الطیر درش مشخص گردد.

دو سنت متفاوت رساله الطیرخوانی پیشاپیش از سال ۵۸۰ هجری موجود بوده است. با مطالعه نسخه‌های موجود در مجموعه ۳۲۶۸ می‌توان به این نکته پی برد. همان‌طور که در بالا ذکرش رفت. در خود متن اصلی رساله الطیر سنتی معرفی می‌شود و در متنی که در تفسیر البغدادی گنجانده شده است نیز سنت دیگری از رساله الطیرخوانی آمده است. یک مقایسه بین کلماتی که در دو متن آمده گواه تفاوت دو سنت متفاوت رساله الطیرخوانی است. به طور مثال در آ ۱۱ آمده: رین در آ ۲ در «ن» آمده است. برای روشن شدن بیشتر مطلب کلماتی را که متعلق به سنت نوشتاری آ ۱۱ است نخست آورده و کلماتی که متعلق به سنت نوشتاری آ ۲ است مقابلش قرار داده‌ام و از علامت < برای نشان یکی مقابل دیگری

استفاده کرده‌ام. الدیدان < النمل؛ سبل < سیلاً؛ ان اقربوا < ان ادنوا؛ حللنا < انزلنا؛ صحن < قصر؛ موجزا وافر < موجزا؛ بدهن < دهن؛ الرسول < الرسل.

نسخه «ب» که نسخه تلفیقی (contaminated) است نه تنها حاوی هر دو سنت آ ۱ و آ ۲ می‌باشد که می‌توان یک سنت سوم خواندن رساله را نیز در آن پیدا کرد که در حاشیه متن آمده است. این نسخه در نوع خود در میان نسخی که به دست من افتاده یگانه است متعلق به یک سنت رساله خوانی است که پیشاپیش دو سنت را در آن تلفیق کرده بودند یعنی پاره‌ای از کلمات آ ۱ و پاره‌ای از کلمات آ ۲ درش آمده بوده است. در شجره آن نمونه کهن الگویی که اصل این رساله خوانی بوده نامیده شده است. در نسخه ب می‌توان دید که کاتب در نوع خود دست به تصحیح متن زده و حتی المقدور سعی در اصلاح لغاتی که فکر می‌کرده نزدیک‌تر به متن اصلی می‌تواند باشد زده است. در ضمن هر جا که ضروری احساس کرده به حذف، اضافه و تغییر پرداخته است. در بسیاری موارد هر دو نمونه از یک کلمه را که در سنت‌های متفاوت آمده در متن آورده است. به طور مثال هر دو کلمه عرض و عدر را آورده و در بعضی موارد بین آنها انتخاب کرده است.

نسخه خطی «ج» متعلق به همان سنتی است که نسخه «ب» تعلق دارد یعنی یک سنت تلفیقی. این نسخه خطی به ب وابسته نیست اما به موازات آن است. به عبارت دیگر می‌توانند به یک خانواده متعلق باشند. اما تفاوت در این است که نسخه خطی «ج» فاقد اضافات، افتادگیها یا حذفهایی است که در نسخه «ب» وجود دارد. نکته قابل توجه این

است که زمان استنساخ هر دو نسخه بسیار نزدیک به هم است و کلماتی مانند، درن، النمل، والدیدان، سبل، اقربوا، حللنا و صحن درش آمده است که نشان حضور هر دو سنت آ ۱ و آ ۲ می باشد. در این نسخه است که کلماتی مانند حدثنا لها به جای عذر یا عزز برای اولین بار دیده می شود.

نسخه خطی «د» دنباله سنت رساله خوانی آ ۱ است. اگرچه به دلیل تفاوتهایی که در نسخه وجود دارد نمی توان نتیجه گرفت که کاتب مستقیماً از روی آن نسخه بدل استنساخ کرده باشد، اما می توان دید که هر دو متعلق به یک سنت واحد هستند. در این نسخه بدل اشتباهات یا اشتباه خوانی هایی علاوه بر افتادگی و جاهای خالی وجود دارد که نه در آ ۱ یافت می شود و نه در آ ۲. اشتباهاتی مانند ثباتوا به جای باثوا یا جابجایی هایی مانند آثارنا به جای اقدامنا یا اضافاتی مانند دهشا عظیما به جای دهشا یا اجمعین. از آنجایی که این اشتباهات و جابجایی و اضافات در نسخ خطی دیگر نیز موجود است می توان نتیجه گرفت که نسخه «د» از روی یک نسخه که حدواسط این نسخه و نسخه آ ۱ بوده استنساخ شده است.

نسخه «ه» را می توان نشأت گرفته از نسخه «ز» و «ج» دانست. کلمات مشترک آنها عبارتند از احداثا، درن، الدیدان، تلتقوا و نزلنا. در این نسخه کلماتی هست که به سنت آ ۱ می رسد مانند صحن، الدیدان و کلماتی هست که به سنت آ ۲ می رسد مانند ان ادنوا یا نزلنا.

نسخه «و» نیز متعلق به سنت رساله خوانی آ ۱ می باشد. این نسخه در

توافق با نسخه «ز» متعلق به همان سنتی است که نسخ خطی «ب» و «ج» از آنها نشأت گرفته‌اند. در این نسخه خطی هیچ نشانه‌ای از کلمات اضافه شده‌ای که در دو نسخه مورد نظر چه در متن و چه در حاشیه آمده وجود ندارد. نسخه خطی «ز» نه تنها حاوی دو سنت رساله خوانی اولیه است که به نظر می‌رسد از همان نسخه خطی استنساخ شده است که نمونه کهن الگویی نسخ خطی «ب» و «ج» بوده است.

نسخه خطی «ح» ریشه گرفته از سنت رساله خوانی آ ۱ می‌باشد. در بسیاری موارد اشتباهاتی که درش آمده از نوع همان اشتباهاتی است که در نسخه «د» آمده است. به طور مثال زادتنا در «د» و زادتنا در «و» حال آنکه در آ ۱ و آ ۲ تنها زادت آمده است. در این نسخه سنت نوشتاری قدیمی‌تر که به جای همزه یا می‌نوشته‌اند نیز رعایت شده است. در حالی که در خواندن‌های بعدی همه یاها به همزه تبدیل شده است. دیگر اینکه الف مقصوره در مورد استعدی به الف ممدوده استعدا بدل شده است.

نسخه «ح» مشترکات فراوانی با «د» دارد. برای مثال هر دو حاوی کلماتی اضافی مانند لقد می‌باشند که در هیچ نسخه خطی دیگری یافت نمی‌شود. همچنین کلماتی مانند اجمعون که در «د» به صورت اجمعین آمده دیگر کنت و عظیم می‌باشد که نشان ارتباط نزدیک دو نسخه خطی به یکدیگر است. افتادگیهایی مانند فی در هر دو یافت می‌شود. غلطهایی مانند عله در «ح» که به جای غفله آمده در د یافت نمی‌شود. یا جابجایی‌هایی مانند آثارنا در «د» که اقدامنا در «ح» می‌باشد نشان تفاوت در نسخه‌ای است که دو نسخه «د» و «ح» از روی آنها نسخه برداری شده

است. اضافاتی در «ح» وجود دارد که هیچ کدام از آن در هیچ نسخه دیگری مگر در ب دیده نشده است. به طور مثال کلماتی مانند «سارعوا» و یا «فتنا زکیا». احتمالاً نسخه «ح» از روی یکی از نمونه‌هایی که حاوی یک سنت سوم رساله الطیر خوانی بوده نوشته شده است. این سنت که نخستین بار در حاشیه ب دیده شده در متن اصلی «ح» و نسخه خطی که مورد استفاده مهران قرار گرفته و در بریتیش میوزیوم وجود دارد دیده می‌شود.

نسخه خطی «ط» متعلق به خانواده «ز» می‌باشد کلمات مشترک آنها حدثا، النمل، تبتلعوا، سبیل، سارعوا، آثارنا، حللنا، الرسول، صحن است. در ط اشتباهات مشترک با نسخه ز وجود دارد مانند فوافقونی و یا اضافاتی مانند سارعوا. باز در این نسخه است که می‌توان دید یا تبدیل به همزه شده است. مضافاً به اینکه الف مقصوره به الف ممدوده بدل گردیده است. با تمام این مشابهات نمی‌توان نتیجه گرفت که یکی از روی دیگری نسخه‌برداری شده است. چون در بسیاری موارد در افتراق کامل می‌باشند.

نسخه خطی «ی» از روی یک نسخه فی مابین که از روی نسخه آ ۱ استنساخ شده بوده نوشته شده است. کلماتی مانند درن، الدیدان، ان ادنوا، الرسول، صحن در این نسخه آمده است که احتمالاً نسبت او را به یک نمونه کهن الگویی می‌رساند که از روی نسخه x و آ ۱ نوشته شده است.

نسخه چاپی مهران در شجره نسخ «ن» نامیده شده است.

در رابطه با سنت سوم رساله‌خوانی باید گفت که دشوار است تعیین کرد که آیا این سنت به موازات دو سنت دیگر موجود بوده است چون قدیمی‌ترین مدرکی که وجود دارد نسخه خطی ب است که حدود ۱۸۳ سال جوانتر از دو نسخه قبلی است، «ح» با کمک «ب» سنت سوم را معرفی می‌کند که وجه مشخصه اصلی آن کلمات و جملات اضافی بسیار زیادی می‌باشد.

از مجموع نسخه بدل‌هایی که در اختیار من بوده است نسخه خطی «ک» تنها نسخه بدلی است که مستقیماً از روی نسخه بدل دیگری یعنی «ل» نوشته شده است. در این نسخه همه اضافات، حذف‌ها و افتادگی‌ها و اشتباهاتی که در «ل» وجود دارد دیده می‌شود. بطور مثال اشتباه‌خوانی ذهب به جای ذهب و یا طال به جای طاب و یا ذاهب به جای خاص و یا فجتینا به جای فصینا و یا کف به جای کشف. دلیلی که من را واداشت باور کنم که این دو نسخه خطی به سنت نوشتاری آ ۲ تعلق دارند کلماتی بسیار از جمله سیبل، الرسل و یا قصر بود. اگرچه با اطمینان کامل نمی‌توانم بگویم که صد در صد از سنت آ ۲ نشأت گرفته‌اند چرا که کلماتی مانند الدیدان و النمل نیز از سنت آ ۱ درشان دیده می‌شود.

نسخه خطی «ل» از روی نسخه خطی که متعلق به خانواده آ ۲ بوده است نوشته شده است. در عین حال که می‌توان دید کاتب نسخه اصلی که در اختیار داشته است یک نسخه واسطه بوده است.

نسخه خطی «م» نه تنها آمیزه‌ای از دو سنت آ ۱ و آ ۲ می‌باشد که کلماتی

مانند سارحوا را که برای اولین بار در ب دیده شده نیز دارد. کلمات سنت ۱۱ در این نسخه عبارت است از الديدان، ان اقربوا، صحن، حللنا، موجزا و افرا، الرسول، بدهن، و کلماتی که از ۲۱ آمده است عبارتند از دون و چند کلمه دیگر. در این نسخه استعدادا همانگونه که در ب نوشته شده آمده است. غلطخوانی هم در این نسخه وجود دارد مانند الشوق به الشوب که در چند نسخه دیگر نیز پدیدار شده‌اند اگرچه نشانه‌ای وجود ندارد که آنها را به خانواده واحدی منسوب کند.

به هنگام آماده‌سازی این متن انتقادی که در صفحات ۱۵-۲۳ آمد من نسخ خطی را به دو گروه اصلی و یک گروه فرعی تقسیم کردم. «ح» و «و» «د» گروه اول را تشکیل می‌دهد که از سنت رساله‌خوانی ۱۱ نشات گرفته‌اند. «ک» «ل» گروه دوم است که از ۲ سرچشمه گرفته است. پس از آن در قرون هفتم یک سنت رساله‌خوانی دیگری پدیدار می‌شود که به طور کلی آمیزه‌ای از دو سنت قبلی است و پس از آن سنت چهارمی است که همه را دربر دارد در همین حال حاوی کلماتی است که در سنت‌های اول و دوم دیده نمی‌شود. نسخ خطی متعلق به سنت چهارم یک زیرگروه را تشکیل می‌دهند که با م ن ب ج ی ط ز ه معرفی می‌شوند. اینها نسبتشان شاید به نمونه کهن الگویی نامعلومی که در شجره x نامیده می‌شوند می‌رسند.

در بازسازی متن رساله الطیر من دو اصل را پیش رو داشته‌ام یکی اینکه متنی از رساله خواندن را انتخاب کرده‌ام که از همه قدیمی‌تر بوده باشد دیگر آنکه قابلیت استناد و اعتماد داشته باشد به همین دلیل نسخه بدل شماره ۳۲۶۸ را اساس کار قرار دادم که متعلق به سنت ۱۱ می‌باشد.

برای پیدا کردن متن اصلی حتی المقدور کوشیدم از آوردن اضافات پرهیز کنم. همچنین سعی کرده‌ام کلمات اصلی را که غلط خوانده شده یا غلط نوشته شده تصحیح کرده و صورت غلط آن را در پانویس یادداشت نمایم.

## ١١. كتابشناسى

- ابن ابى اصيبعة، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء والحكماء، ٢ ج. قاهره، ١٢٦٦ قمرى.
- ابن اثير، محمد، الكامل فى تاريخ، ج. ٢، بيروت، ١٣٨٥ قمرى.
- ابن الفتيه، الدينورى، عيون الأخبار، ٣ ج.، بيروت، ١٣٢٢.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء الزمان، ٦ ج. قاهره، ١٣٥١ قمرى.
- ابن سينا، احوال النفس، تصحيح الاهوانى، بيروت، ١٣٧١ قمرى.
- ابن سينا، الشفاء (الهيأت)، تصحيح مذكور، قاهره، ١٣٨٠ قمرى.
- ابن سينا، پنج رساله، تصحيح احسان يارشاطر، تهران، ١٣٣٢.
- ابن سينا، حى بن يقظان، تصحيح ا. امين، قاهره، ١٩٥٢.
- ابن سينا، دانش نامه علائى، تصحيح خراسانى، تهران، ١٣١٥.
- ابن سينا، رساله نفس، تصحيح عميد، تهران، ١٣٣١.
- ابن سينا، رگ شناسى، تصحيح مشكوة، تهران، ١٣٣٠.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تصحيح بداوى، قاهره، ١٩٥٢.
- ابن سينا، قصيده العينيه، تصحيح غ. صديقى، ١٣٣٢.
- ابن سينا، كتاب الأشارات والنبيها، ٢ ج.، ملكشاهى، تهران، ١٣٧٥.
- ابن سينا، كتاب النجاة، قاهره، ١٩٢٨.
- ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدرآباد دكن، ١٣٥٤ قمرى.

- ابن سینا، معراج نامه، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، معراج نامه، غ. صدیقی، تهران، ۱۳۳۱.
- ابن سینا، معراج نامه، مهدی بیانی، تهران، ۱۳۳۱.
- ابن سینا دانش نامه (طبیعیات)، تصحیح مشکوة، تهران، ۱۳۳۱.
- ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه فارس فروزانفر، تهران، ۱۳۶۰.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه فی التاریخ، ۱۴ ج. قاهره، ۱۳۵۸-۱۳۵۱ قمری.
- ابن مقفع، آثار ابن مقفع، (کلیله و دمنه، الأدب الکبیر، الأدب الصغیر، الدرۃ الیمانی، رساله فی صحابه، الآثار الاخری)، بیروت، ۱۹۶۶.
- ابن ندیم، کتاب الفهرست، (کاتالوگ) تصحیح G. Flugel، لایپزیک، ۱۸۷۱.
- ابن هشام، سیره النبویه، ج. ۲، ۱۳۵۵ قمری.
- اسدی طوسی، لغت فرس، تصحیح م. دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ شمسی.
- اعتصامی، یوسف، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج. ۲، تهران، ۱۳۱۱.
- اقبال، عباس، «چند نکته راجع به زندگانی و آثار ابن سینا»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴، ۱۹۸-۲۰۵.
- الصبری الکردی، محی الدین، جامع البدایع، قاهره، ۱۹۱۷.
- القفطی، جمال الدین، اخبار الحکماء، لایپزیک، ۱۹۰۳؛ قاهره ۱۳۲۶.
- الکندی، رسائل الکندی الفیلسوف، تصحیح عبدالهادی ابوزیده، قاهره، ۱۳۶۹.
- ایندوشکهر، ترجمه فارسی پنچاتترا، تهران، ۱۳۴۱.
- ایوانف، «ابوعلی سینا و اسماعیلیان مخفی»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴، صص. ۴۵۰-۴۶۵.
- برتلس، آ. آ. «رباعیات ابن سینا»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴ شمسی، صص. ۳-۳۱.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ج. ۱، تهران، ۱۳۶۲ شمسی.

- بهار. محمدتقی، سبک‌شناسی، ۳ ج، تهران، ۱۳۷۳ شمسی.
- بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه فارسی اکبر داناسرشت، تهران ۱۳۶۳ شمسی.
- بیرونی، ابوریحان، کتاب فی تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ حکماء الاسلام، تصحیح محمد کرد علی، دمشق ۱۹۶۴.
- بیهقی، علی بن زید خطیرالدین عبدالحسن، تمة صوان الحکمه، تصحیح محمد ادریس شافعی، ۲ ج، لاهور، ۱۳۵۱.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۴.
- تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تصحیح آموزگار، تهران، ۱۳۷۶.
- جرفادقانی، ترجمه تاریخ بمینی، تصحیح شعار جعفر، تهران، ۱۳۴۵.
- جوزجانی، ابو عبید، سرگذشت ابن سینا، ترجمه فارسی سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱.
- جوزجانی، سرگذشت ابن سینا، تصحیح غ. صدیقی، تهران، ۱۳۳۱.
- حائری، ابوالحسین، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج. ۵، تهران، ۱۳۴۵.
- حاجی خلیفه، مصطفی، کشف الظنون، ۷ ج. لاپیزیک، ۱۸۳۵.
- خانلری، تصحیح داستان‌های بید پای، ترجمه فارسی عبدالله بخاری.
- خطیبی، حسین، تاریخ تطور نثر فارسی، تهران، ۱۳۴۴.
- دانش پژوه، محمدتقی، فهرست کتابخانه آقای سید محمد مشکوة، ج. ۳، تهران، ۱۳۳۵ شمسی.
- دانش پژوه، محمدتقی، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ شمسی.
- دانش پژوه و افشار، تصحیح مجمل الحکم، تهران، ۱۳۷۵.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، ۱۳۲۵ شمسی به بعد،
- رازی، ابوالفتوح، تفسیر روح الجنان، ج. ۷-۱۰، تهران، ۱۳۸۵ قمری.

- رسائل اخوان صفا، ۴ ج.، بیروت، ۱۳۷۶ قمری.
- رسائل اخوان صفا، ۴ ج.، قاهره، ۱۹۲۸.
- رومی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رونالد نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳.
- زبیدی، تاج العروس، ج. ۳، قاهره، ۱۳۰۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۹.
- سنایی، مجدودالدین، سیر العباد الی المعاد، ترجمه مایل هروی، کابل، ۱۳۴۴.
- سهلان ساوی، عمر، الرسالة السنجریه، تصحیح دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، تاریخ حکماء، ترجمه فارسی ضیاء‌الدین دژی، ۲ ج. تهران، ۱۳۱۶.
- شهرستانی، محمد، الملل والنحل، ترجمه فارسی ابن ترکه اصفهانی، تهران، ۱۹۴۴.
- صفا، ذبیح‌الله، «الحکمة المشرقیه» مهر، ۸: ۳۳-۳۵، تهران، ۱۳۳۱.
- صفا، ذبیح‌الله، جشن نامه ابن سینا، ج. ۱، تهران ۱۳۳۱.
- صفا، ذبیح‌الله، «ابن سینا در داستان‌های ایرانی»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴، صص. ۴۱۳-۴۲۹.
- صفا، ذبیح‌الله، اخوان صفا، تهران، ۱۳۳۰.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، ۲ ج. تهران، ۱۳۳۸.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج. ۱، تهران، ۱۳۳۱، صص. ۲۰۶-۲۸۱.
- طبری، محمد جویری، تاریخ الرسل والملوک، ج. ۱-۱۰. قاهره، تاریخ چاپ؟
- طوسی، نصیرالدین، شرح اشارات، ۳ ج.، تهران، ۱۳۷۳.
- طوسی، نصیرالدین و رازی، فخرالدین، کتاب موسوم به شرح اشارات، ۱۳۲۵ قمری.
- عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر، التصفیة فی احوال المتصوفه،

- صوفی نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷.
- عزام، ع.، کتاب کلیله و دمنه، تصحیح طهرین بک و عبدالواحد، قاهره، ۱۹۴۱.
- غزالی، احمد، سوانح، تصحیح هلموت ریتز، تهران، ۱۳۵۹ شمسی.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تصحیح برتلس، ج. ۱-۳، مسکو، ۱۹۶۹.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی، ۶ ج. نیویورک، ۱۹۸۸.
- فروزانفر، بدیع الزمان، «ابوعلی و تصوف»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴ شمسی، صص. ۱۸۳-۱۸۹.
- قریب، عبدالعظیم، تصحیح کلیله و دمنه، تهران، تاریخ چاپ؟
- فزوینی، زکریا بن محمد بن محمد، عجایب المخلوقات، قاهره، ۱۳۷۳.
- فزوینی، محمد، بیست مقاله، ۲ ج. بمبئی، ۱۹۲۸.
- قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، فروزانفر تصحیح ترجمه رساله، تهران، ۱۳۴۵ شمسی.
- کتاب کلیله و دمنه، قاهره، ۱۳۲۵.
- کریستنن، آرتورا، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۷۰ شمسی.
- کریستنن، آرتورا، نخستین انسان نخستین شهریار، ترجمه فارسی تفضلی و آموزگار، تهران.
- کشاوری، هزار سال نثر فارسی، ج. ۱، ۲، تهران، ۱۳۵۵.
- مجاهد، احمد، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تهران، ۱۳۷۰.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۸.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معدن الجواهر، تصحیح پلات، ۲ ج. بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۷۹.
- معین، محمد، لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آن در ادبیات، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴، صص. ۱۸۳-۱۹۵.

- معین، محمد، مجموعه مقالات دکتر محمد معین، ج. ۲، تهران، ۱۳۶۷.
- منشی، ابوالمعالی نصرالله، ترجمه فارسی کلبه و دمنه، تصحیح مینوی، تهران، ۱۳۴۳.
- مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳.
- میبدی، تفسیر کشف الأسرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، ج. ۳، ۵، ۹، ۱۰، تهران، ۱۳۵۷.
- میراحمدی ورهرام، تصحیح حدود العالم من المشرق الى المغرب، تهران ۱۳۷۲.
- ناصر خسرو، سفرنامه، تصحیح وزیرپور، تهران، ۱۳۵۴.
- نظام الملک، سیاست نامه، تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲.
- نظامی عروضی، چهار مقاله، تصحیح محمد معین، تهران، ۱۳۳۳.
- نفیسی، سعید، زندگانی و کار و اندیشه و روزگار پورسینا، تهران، ۱۳۵۹.
- نیشابوری، ابو اسحاق، قصص الأنبياء، تصحیح حبیب یغمایی، تهران ۱۳۵۹.
- هجویری، ابی الحسن، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶.
- هردوت، تاریخ هرودت، ترجمه فارسی مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲.
- همایی، جلال‌الدین، غزالی نامه، تهران، ۱۹۳۶.
- همایی، جلال‌الدین، «ابن سینا» مهر، ۲۵-۳۲، ۱۴۷-۱۵۴، و ۲۴۹-۲۵۷، تهران، ۱۳۱۶.
- همایی، جلال‌الدین، «رابطه ابن سینا و اصفهان»، جشن نامه ابن سینا، ج. ۲، تهران، ۱۳۳۴، صص. ۲۲۴-۲۹۰.
- یارشاطر، احسان، داستان‌های ایران باستان، تهران، ۱۳۴۴.
- یغمایی، حبیب، تصحیح ترجمه تفسیر طبری، ج. ۱-۷، تهران، ۱۳۳۹.

- ابوسعید خراز, *The Book of Truthfulness* (کتاب الصدق), Oxford, 1937.
- Afnan, S. M., *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.
- Anawati, G. C. مؤلفات ابن سینا, *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo, 1950.
- Arazi, A. and Ben Shammai, H. "Risala: in Arabic," *EI2*, vol. VIII, Leiden, 1995, pp. 532-539.
- Arberry, A. J., *Avicenna on Theology*, London, 1951, pp. 9-24.
- *Sufism*, London, 1972.
- *The Koran Interpreted*, Oxford, 1964.
- Aristotle, *On the Soul*, English trans. W. S. Hett, Cambridge-Massachusetts, 1957.
- Arnold, Sir Thomas, and Guillaume, Alfred, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931.
- Badeau, J. S., *The Genius of Arab Civilization*, New York, 1975.
- Benfey, Theodor, *Pantschatantra*, Leipzig, 1859.
- Bencheikh, J. E., Mi'radj," *EI2*, vol. VII, Leiden-New York, 1993, pp. 97-103.
- Bickell, Gustav, *Kalilag und Damrag*, Leipzig, 1876.
- Boyce, M., "Middle Persian Literature." *In Handbuch der Orientalistik*. vol. IV, Iranistik, Leinen, 1968.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols., Weimar, 1898-1902; Supplement, 3, vols., Leiden, 1937-1942.
- "Kalila wa-Dimna," *EI2*, vol. IV, Leiden, 1978, pp. 503-506.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, vols. I, II, 9th ed. Cambridge, 1956.
- Bundahism*, ed. B. T. Anklesaria, Bombay, 1908.
- Burckhardt, Titus, *Introduction to Sufism*, English trans. D. M. Matheson, England, 1990.
- Busse, H. "Iran under the Buyids," *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, Cambridge, 1975, pp. 250-304.
- Bowering, G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, New York, 1980.
- Calverley, E. E., "Nafa," *EI2*, vol. VII, Leiden-New York, 1993, pp. 880-993.

- Cheikho, L., *La Version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arab daté*, Beirut, 1905.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain, *A Dictionary of Symbols*, English trans. J. Buchanan-Brown, London, 1994.
- Christensen, A., *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944.
- *Du premier homme et du Premier roi*, Pers. trans. A.
- Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, English trans. W. Trask, New York, 1960.
- *Avicenna et le récit visionnaire*, 3 vols., Tehran-Paris, 1952-54.
- *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964.
- Cowen, Jill Sanchia, *Kalila wa Dimna*, New York, 1989.
- Daftary, Farhad, *The Assassin Legends, Myths of the Ismailis*, London, 1994.
- Daniélou, Alain, *The Gods of India (Hindu Polytheism)*, New York, 1964.
- De Blois, Francois, *Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book Kalilah wa Dimnah*, London, 1990.
- Dietrich, Gunter, *Syntaktisches sur Kalilah wa Dimnah*, Kirchhain, 1937.
- Edgerton, F., *The Panchatantra Reconstructed*, New Haven, 1924.
- Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
- Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, English trans. W. Trask, New York, 1954.
- EI2*, Encyclopaedia of Islam (New Edition), Leiden, 1954-55 on.
- Ergin, O., *Ibni Sina bibliografyasi*, Istanbul, 1959.
- Farrux, 'Umar, *Ikhwan us-Safa*, Beirut, 1953.
- Frye, R. N., "The Samanids," *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, Cambridge 1975, pp. 136-161.
- Gabrieli, F., "Ibn al-Mukaffa" *EI2*, vol. III, Leiden / London, 1971, pp. 883-885.
- Gazzali, M., *On the Duties of Brotherhood*, English trans. M. Holland, London, 1975.
- Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sina*, New York, 1974.

- Goichon, A. M. and Xan, M. S., *The Philosophy of Avicenna and Its Influence On Medieval Europe*, Delhi, 1969.
- "Ibn Sina," *EI2*, vol. III, Leiden-London, 1971, pp. 941-947.
- Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, English trans. A. Hamori, Princeton University, 1981.
- *Muhammedanische studien*, New York, 1971.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988.
- "Avicenna," *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, New York, 1989.
- *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Haven, 1975.
- "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern philosophy," *Oriens*, 1994 (vol. 34), pp. 223-241.
- Heath, Peter, *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*, Pennsylvania, 1992.
- "Disorientation and reorientation in Ibn Sina's Epistle of the Bird," *Intellectual Studies on Islam*, ed. Massaoui and Moreen, Utah, 1990.
- Hinnels, John R., *Persian Mythology*, London, 1975.
- Herodotus, *The Histories*, London, 1998.
- Ibn Butlan, *The Physicians' Dinner Party*, ed. F. Klein-Franke, Wiesbaden, 1985.
- Ibn Miskawayh, *Traites Inedits (Kutub satta)*, vol. II, ed. L. Cheikho, Beirut, 1911.
- Ibn Sina, *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan*, French trans. A. M., Goichon, Paris, 1959.
- Inati, Shams, *Ibn Sina and Mysticism*, London, 1996.
- Irving, Thomas Ballantine, *Katilah and Dinnah*, Newark, 1980.
- Ivanov, V. A., *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Leiden, 1952.
- *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946.
- Janssens, Jules L., *An annotated bibliography on Ibn Sina*, Leuven, 1991.
- Jong p. and Goeje M. J., *Catalogues codicum orientalium*, vols. IV. V, Luguni Batavorum, 1895, 1896.
- Kalilu wa Dimna*, Known as *Anwar-i Suhaili*, Berlin.

- Karatay , Fehmi Edhem, *عربیچہ یزملر کاتالوگ*, vol. 4, no: 7488-9043, Istanbul, 1969.
- Keith-Falconer, I. G. N., *Kalilah wa Dimnah*, Cambridge, 1885.
- Knappert, J., "Mi'radj" *E12*, vol. VII, Leiden-New York, 1993, pp. 97-104.
- Knatchbull, Wyndham, *Kalila and Dimna, or the Fables of Bidpai*, Oxford, 1819.
- Lane, E. W., *Lane's Arabic-English Lexicon*, book I, part 3, Edinburgh, 1867.
- *Lane's Arabic-English Lexicon*, book I, part 6, Edinburgh, 1877, pp. 1903-1904.
- Latham, J. D., "The Beginning of Arabic prose literature: the epistolary genre," *The Cambridge History of Arabic Literature, Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, 1983, pp. 154-179.
- "Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose," *The Cambridge History of Arabic Literature*:, Cambridge, 1990.
- Le Livre du Millenaire d'Avicenna*, 2 vols., Tehran, 1955.
- Lewis, Bernard, *The Origins of Isma'ilism*, Cambridge, 1940.
- Lisan al-'Arab*, vol. IV, Beirut, 1955/1375.
- Marquet, Y., "Iktwan al-Safa'," *E12*, vol. III, Leiden-London, 1971, pp. 1071-1076.
- Mehren, M. A. F., ed. *Traité Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou Avicenna, Traité sur le destin*, Leiden, 1899.
- Montgomery Watt, W., *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, London, 1953.
- "Al-Ghazali," *E12*, vol. II., Leiden-London, 1965, pp. 1038-1041.
- Mustaufi, Hamd ullah, *Nuzhat ul-qulub*, ed. Lieut-Colonel Stephenson, London, 1928.
- Nasir-e Xusrau, *Book of Travels* (سفرنامه), English trans. W. M. Thackston, New York, 1986.
- Nasr, S. H. *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1978.

- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists*, Islamic surveys 19, Edinburgh, 1991.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956.
- *Mystics of Islam*, London-Boston, 1974.
- Nogales, Salvador Gomez, "Ibn Sina," *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, learning and science in the 'Abbasid period*, Cambridge, 1990, pp. 389-404.
- Nöldeke, Th., *Burzoos Einleitung zu dem Buck Kalilah wa-Dimnah*, Strassburg, 1912.
- *Das iranischer Nationalepos*, Berlin-Leipzig, 1920.
- *Geschichte der Perser und Araber*, Leinen, 1879.
- Qarib, 'Abdul-'Azim, ed., *Kalila wa Dimna*, Tehran.
- Qazwini, M., *بیست مقاله* (Twenty discourses), 2 vols., Bombay, 1928.
- Qur., *The Koran Interpreted*, English trans. A. J. Arberry, Oxford, 1964.
- Reijn, Eric Van, *The Epistles of the Sincere Brethren*, London, 1995.
- Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscript in British Museum*, vol. II, London, 1881.
- Ritter, Helmut, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1976.
- "Al-Ghazali," *EI2*, vol. II, Leiden-London, 1965, pp. 1041-1042.
- Rundel Clark, R. T., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London, 1995.
- Rypka, Jan, *History of Iranian literature*, (Dordrecht, Reidel, 1968).
- Schmidt, Hans-Peter, "The Senmurw," *Persica*, no. IX, Leiden, 1980.
- Schrieke, B., [J. Horowitz], "Mi'radj," *EI2*, vol. VII, pp. 97-100.
- Séguy, Marie-Rose, *The Miraculous Journey of Mahomet, (Miraj Nameh)*, London, 1977.
- Sharif, M. M. ed, *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, 1963-66.
- Siraj ud-din, A., *The Book of Certainty*, London, 1952; also New York, 1970.
- Smith, Margaret, *Sufi Path of Love*, London, 1954.
- Spies, O. and Khatak, S. K., eds. *Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart, 1935.
- Stern, S. M., "The Authorship of the Epistle of the Ikhwan as-Safa,"

- Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, 1964, no. 20, pp. 367-372.
- 'New information about the authors of the "Epistles of the sincere brethren," *Islamic Studies*, III, 1964. no. 4, pp. 405-28.
- *Studies in Early Isma'ilism*, Leiden, 1983.
- Stroumsa, Sarah, "Avicenna's philosophical stories: Aristotle's Poetics reinterpreted," *Arabica*, V, 1992, pp. 183-205.
- Tibawi, A. L., "Ikhwan as-Safa and their Rasa'il," *Islamic Quarterly*, (London) 1956, pp. 28-46.
- "The idea of guidance in Islam," *Islamic Quarterly*, 1956, no. 3, pp. 139-158.
- Utas, Bo, طریق التحقیق, Lund, 1973.
- Wallis Budge, E. A., *The Book of the Dead*, London, 1989.
- West, E. W., *Pahlavi Texts*, vol. V, part I, Oxford, 1880.
- Wood, R., adapted by. "Kalilah and Dimna": *Selected Fables of Bidpai*, New York, 1980.
- Wright, W. *The Book of Kalilah and Dimnah*, London, 1884.
- Ziai, Hossein, "Al-Suhrawardi," *E12*, vol. IX, Leiden, 1997, pp. 782-784.

# **The Two Wings of Wisdom**

**Mysticism and Philosophy  
in the Risalat ut-tair (Bird's Treatise) of Ibn Sina**

**Shokoofeh Taghi**

First published 2003

---



© 2003 Nashr-e Markaz Publishing Co.  
Tehran P.O.Box 14155-5541  
E-mail: info@nashr-e-markaz.com

---

Printed in Iran



رساله الطیر یکی از رساله‌های معروف ابن سینا است که اگرچه بیش از چند برگ نیست توجه بسیار جلب کرده و بر بسیاری از متفکران و ادیبان ایرانی مسلمان تأثیر گذارده تا حدی که کوشیده‌اند اثری شبیه آن بیافرینند. در کتاب حاضر پس از ارائه‌ی متن عربی و فارسی رساله، معرفی نسخه‌های خطی موجود و مورد استفاده، و شرحی درباره‌ی زندگی و افکار و آثار ابن سینا، رساله الطیر او از جنبه‌های مختلف ادبی و عرفانی و فلسفی و تاریخی به تفصیل تفسیر و بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود او در این رساله‌ی عرفانی پرواز معنوی روح را به گونه‌ای نمادین تصویر کرده است.

### از مجموعه تصوف و عرفان نشر مرکز

صوفیان و ضد صوفیان

حلاج

خواجه عبدالله انصاری

روزبهان بقلی

شعر صوفیانه فارسی

عزیز نسفی

شیخ محمود شبستری

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی

اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه



305-722-4



057220