

رمزپردازی در روش‌شناسی فلسفی ابن‌سینا^۱

سیدرحمان مرتضوی^۲

چکیده

متافیزیک سینوی نظام به‌هم‌پیوسته‌ای است که اجزاء آن در یک نسبت کلی با یکدیگر قرار می‌گیرند و در یک فرآیند چند سویه از جانب دیگر اجزا معنا می‌یابند و به آن‌ها معنا می‌دهند. این فرآیند معنایی و معنابخشی مستلزم فرض نگارش و خوانش تفسیری ابن‌سیناست و رمزپردازی به‌عنوان مبنایی برای چنین نگارش و خوانشی لحاظ می‌شود؛ از این‌رو کلیت متافیزیک سینوی که شاید بتوان آن را «متافیزیک رمزی» نامید، متأثر از باطنی‌گری اسلامی، خوانش‌های نوافلاطونی از ارسطو و فلسفه فارابی، نوعی روش‌شناسی رمز محور را بنیاد می‌نهد که بر مبنای آن کل نظام فلسفی ابن‌سینا از متون منطقی تا الهیات و متون تمثیلی عرفانی را به‌عنوان یک نظام پیوسته معنا می‌بخشد؛ بر این مبنای تمثیل‌پردازی‌های ابن‌سینا، در ادامه و مسیر متون منطقی اوست و متون منطقی او نیز ذیل چنین رموزی معنا می‌یابند؛ هرچند رمزپردازی یکی فربه‌تر و دیگری تنک‌تر باشد. این رمزپردازی را می‌توان به‌عنوان بخشی از جریان گذار ابن‌سینا از سنت ارسطویی و وجهی از تشخیص روش‌شناسی سینوی دانست.

کلیدواژگان

ابن‌سینا، فلسفه، فارابی، رمز، تمثیل، روش‌شناسی، ارسطو

۱- تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۷/۵/۲۸؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۲۵

۲- پژوهش‌گر فوق‌دکتری حکمت هنر دینی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

طرح مسئله

رؤیای اهل نظر برای «افسون‌زدایی از جهان» در دوران مدرن، با تلاش‌های دامنه‌داری برای یافتن زبانی سرراست و بدون کژتابی برای فلسفه و رمززدایی از آن همراه بود. این تلاش‌ها که پس از دکارت با الگوگیری از زبان علوم ریاضی و طبیعی برای رسیدن به زبانی فارغ از استعاره، تمثیل و رمز، آغاز شد، فلسفه را از زمینه تکوین تاریخی آن جدا می‌ساخت؛ اما در عالم اسلام و در فرایند تکوین و رشد فلسفه اسلامی، بازگشت به زبان سره فلسفی تا حد زیادی و برای بسیاری از فیلسوفان، با اعاده زبان نبوی فلسفه که الزاماً جنبه‌های رمزی - تمثیلی داشت، مترادف بود. فلسفه - حکمت به عنوان دانشی با منشأ الهی، لایه‌هایی داشت که همگان مجال و قدرت احاطه بر آن را نداشتند؛ از این رو الهی دانستن فلسفه و فیلسوفان باستانی، آنان را در قامت زبانی واحد معرفی می‌کرد و تمسک به زبان رمزی را برای فهم و توجیه نظریات فلسفی ضرورت می‌بخشید.

ابن‌سینا در ادامه سنتی که پیش از او فارابی تأسیس کرده بود، سنتی که اصل‌الاصول آن عبور از اندیشه ارسطوی تاریخی درباره فلسفه به‌عنوان یک دانش عقلی صرف بود، تمثیل و رمز را به‌عنوان بخشی از روش‌شناسی هر فلسفه‌ای می‌انگاشت. این انگاشتن خود مستلزم تعریفی از فلسفه بود که از آنچه در فلسفه ارسطویی یافتنی بود، فراتر می‌رفت؛ چیزی که داعیه پیروی صرف ابن‌سینا را از اندیشه ارسطو مورد تردید قرار می‌دهد. ناگفته پیداست که این سخن بدین معنا نیست که ابن‌سینا تأثیری از ارسطو نپذیرفته است. تردیدی در صحت خوانش بخش بزرگی از اندیشه ابن‌سینا بر مبنای اندیشه ارسطو وجود ندارد؛ اما نکته این است که ابن‌سینا چرخش فارابی به جانب رمز را حداقل به عنوان مرحله‌ای ضروری در تعلیم فلسفی می‌پذیرد.

در این فرآیند هرچند فضل تقدم فارابی را - چنانکه در بخش‌های بعد خواهد آمد - نمی‌توان انکار کرد، اما این ابن‌سیناست که نتایج منطقی این روش‌شناسی معطوف به رمز - اگر نگوئیم رمز بنیاد - را عینی می‌سازد. این روش‌شناسی که می‌توان نام «متافیزیک رمزی» را بر آن نهاد، چیزی بیش از پیشه‌کردن یک روش تفسیری در فهم متن، جهان و انسان است؛ هرچند تهی از آن نیز نیست.

به‌رسمیت‌شناختن زبان رمزی برای فلسفه، نقطه عزیمت مهمی برای عبور از روش‌شناسی فلسفی ارسطوست. این تفاوت روشی غیر از آن است که بتوان دامنه رمزپردازی ابن‌سینا را به آثاری خاص یا مبدأ تاریخی مشخصی محدود کرد؛ به‌عبارت‌دیگر، اگر رمزپردازی برای ابن‌سینا بخش از روش‌شناسی فلسفه باشد، آنگاه تمایز روش‌شناختی فلسفه ابن‌سینا از رویکردهای ارسطویی روشن‌تر خواهد شد. این

رویکرد آشکارا در برابر کسانی نظیر گوتاس^۱ و دَنکُونَا^۲ و دیگران که تفاوتی بنیادین میان روش‌شناسی فلسفی ابن‌سینا و ارسطو نمی‌بینند، قرار می‌گیرد. ولی می‌توان تأکید کرد که ابن‌سینا کاربست روش رمزی را به‌عنوان روشی مقبول برای مطالعه و نگارش فلسفه به رسمیت می‌شناسد؛ از این رو، نشانه‌هایی از حضور این روش رمزی را در کلیت فلسفه سینوی می‌توان مشاهده کرد. در صورت حرکت در جهت درست، شاید بتوان نشان داد که این روش‌شناسی رمزی برای کلیت روش‌شناسی سینوی، امری ذاتی و بنیادین است نه همچون حیث تقییدیه‌ای که «گاه هست و گاه نیست» و اهمیت پرداختن به این مسئله نیز از همین جا برمی‌خیزد؛ به عبارت دیگر، توجه به روش‌شناسی رمزی، به‌عنوان یک عنصر اساسی در تکوین روش‌شناسی ابن‌سینا و نقش آن در پیوستگی سامان تفکر او، مقدمه شناخت کلیت روش‌شناسی فلسفی - عرفانی ابن‌سینا خواهد بود. به‌طور خلاصه مسئله اصلی این است که رمزپردازی در روش‌شناسی فلسفی ابن‌سینا چه جایگاهی دارد و آیا می‌توان آن را بخشی از روش‌شناسی فلسفی سینوی به حساب آورد یا نه؟ اگر بتوان اثبات کرد که روش رمزی بخشی از پیکره روش‌شناسی سینوی است، تشخیص زبان فلسفی و پیوستگی منظومه فکری او روشن‌تر خواهد شد؛ از این رو تازگی موضوع مقاله حاضر به جهت تمرکز بر بررسی کارکرد رمز در تکوین کلیت روش‌شناسی ابن‌سینا است، چیزی که می‌تواند زمینه‌ساز درک روشن‌تری از شیوه جایگیری رمز در روش‌شناسی سینوی باشد؛ و برخی از دیدگاه‌های رایج در تحدید روش رمزی، داستان‌پردازی‌های ابن‌سینا یا آثار عرفانی او را به چالش بکشد و از این جهت دست به کاری نوآیین بزند؛ متمرکزترین کار پیرامون رویکرد رمزی ابن‌سینا به دست هیث^۳، تحت عنوان «رمز و فلسفه نزد ابن‌سینا^۴» نگاشته شده است؛ این اثر بیش‌تر بر شیوه رمزپردازی ابن‌سینا در تدوین داستان‌های تمثیلی تأکید می‌کند و میلی به گسترش تحلیل خود به بقیه تفکر سینوی ندارد^۵؛ درحالی‌که به عقیده ما روش رمزی عنصری دائمی در تکوین فلسفه سینوی است. تأکید کسانی مثل گوتاس و دَنکُونَا بر تفسیر حداکثری میزان دین ابن‌سینا به ارسطوی تاریخی نیز به معنای کاهش

1- Dimitri Gutas

2- Cristina D'Ancona

3- Peter Heath

4- Allegory and Philosophy in Avicenna

۵- در اینجا باید این نکته را در نظر بگیریم که چنانکه کرین خاطر نشان می‌کند، تمثیل نه به معنای مجاز پردازی، بلکه به معنای تمثیل، تجسم ممتاز یک مثل اعلا است؛ و «تمثیل حالت شیء محسوس یا مخیلی است که این نشان مثل اعلا را دارد و این نشان با تبدیل آن شیء به رمز یا مثال آن مثال اعلا، آن را تا بیشترین مرتبه معنایش ارتقاء می‌بخشد» (کرین، ۱۳۷، ص ۱۲۸).

نقش رمزپردازی در ترسیم روش‌شناسی فلسفی سنی است.^۱

در این مقاله، پس از طرحی از پس‌زمینه روش‌شناسی رمزی ابن‌سینا و تحلیل نقش فارابی در جایگیری زبان رمزی در ادبیات فلسفی مسلمین، دلالت‌هایی موجود در بخش‌های فلسفه ابن‌سینا برای اثبات گستردگی این روش رمزی بررسی خواهد شد.

پس‌زمینه روش‌شناسی رمزی ابن‌سینا

پیروان مکتب نوافلاطونی از آغاز دل‌مشغول‌آشتی‌دادن نظریات افلاطون و ارسطو بودند؛ و این تلاش مستلزم فعالیت‌های هرمنوتیکی بود که هدف آن بالاتر از نشان‌دادن آشتی میان افلاطون و ارسطو، پیراستن ساحت فلسفه از تناقض و معرفی آن به‌عنوان علمی راستین بود که شریعت برای بقای خویش بی‌نیاز از آن نبود. هرچند فلوطین خود به‌واسطه تربیت افلاطونی‌اش، کار خویش را قرائتی نوآیین از افلاطون و ادامه کار افلاطونیان می‌یافت، گاهی با برخی از آراء ارسطو از جمله نظریه جوهر یا مقولات مخالفت می‌کرد^۲ اما این مخالفت‌ها چندان صریح نبود که در بخش‌های ترجمه‌شده اثنادها به عربی منعکس شود؛ از سوی دیگر مهم‌ترین شارح ارسطو برای فیلسوفان مسلمان آغازین، یعنی فورفوروس صوری، تلاشی پیگیر برای نشان‌دادن آشتی میان افلاطون و ارسطو انجام داده بود.^۳ در عالم اسلام، فارابی به‌عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» یا نخستین فیلسوف نوافلاطونی مسلمان و کسی که نقشی تعیین‌کننده در تشخیص زبان فلسفی مسلمین داشت، متأثر از ترجمه‌هایی بود که از میراث فلسفی یونانی به زبان‌های حوزه تمدن اسلامی وجود داشت؛ ترجمه‌هایی که به‌واسطه مکتب اسکندرانی و خوانش‌های نسطوریان در عالم اسلام انجام شده بودند و نقش مهمی در ترجمه متون فلسفی به زبان‌های حوزه تمدن اسلامی داشتند^۴ (Baum and Winkler, 2003, P.163) به ارسطو صیغه‌ای نوافلاطونی می‌بخشید (Gutas, 1988, P.21-91)؛ بدین ترتیب فارابی همسو با «هماهنگ‌گرایی» اسلامی، به نشان‌دادن وجوه مشترک افلاطون و ارسطو پرداخت؛ حنا الفاخوری و خلیل الجر همدلانه و با اشاره به رأی ابراهیم مدکور می‌نویسند: «قبل از فارابی گرایش به هماهنگ‌ساختن و وفق‌دادن رواج

1- See for example: Gutas, 2014, P.137-144; Gutas, 2000, P.159-188; D'Ancona in Adamson, 2005, P.11

2- See for example: D'Ancona in Adamson and Taylor, 2005, P.11

۳- اثری از وی با نام "On The Fact That The Allegiance Of Plato And Aristotle Is One And Same" ذکر شده که مفقود شده است.

۴- این ندیم تعداد زیادی از این ترجمه‌ها را فهرست کرده است. رک به: ابن‌ندیم، ۱۲۵۰.

یافته و از آغاز ظهور مدرسه اسکندریه، افکار فلاسفه را سخت تحت تأثیر قرار داده بود. این اندیشه مخصوصاً از آن‌جهت ملائم طبع مسلمین بود که اندیشه اسلامی خود یک نوع هماهنگ‌گرایی است؛ بدین طریق که همواره از تلفیق آراء مختلف، آراء تازه‌ای بیرون می‌کشد که حد وسط و شکل معتدل آن‌هاست و مسلمین غالباً به این آراء حد وسط و معتدل علاقه بیشتری نشان داده‌اند، چنانکه مذهب اشعری به خاطر آنکه حد وسط میان اصحاب عقل و نقل است و نیز مذهب شافعی به سبب آنکه راه میانه‌ای است بین مذهب حنفی و مالکی، پیروان بیشتری یافته‌اند. فلاسفه اسلام نیز برای هماهنگ‌ساختن و التیام مذاهب فلسفی پیشینیان کوشش بسیاری مبذول داشتند (فاخوری و جر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰-۴۰)¹.

فارابی تلاش برای آشتی‌دادن فلسفه افلاطون و ارسطو را رسالتی تاریخی می‌انگاشت که با نزول وحی اسلامی و در پرتو میل مسلمانان به حد وسط، امکان کمال می‌یافت؛ چنین است که ابن‌ابی‌اصیبه نیز از فارابی نقل می‌کند: «تا آن‌گاه که نصرانیان آمدند و روایت رومی را منسوخ و روایت اسکندرانی را ترویج کردند؛ پادشاه نصرانیان اوضاع را دید و اسقف‌ها را جمع کرد. آنان با یکدیگر به مشورت پرداختند که چه قسمت‌هایی از منطق را ترویج دهند و چه قسمت‌هایی را واگذارند و سرانجام به این نتیجه رسیدند که کتب منطق را تا آخر بحث اشکال وجودی ترویج دهند و پس از آن را واگذارند؛ زیرا گمان می‌کردند که هرچند مباحث نخستین به دین کمک می‌کند، مباحث بعدی به دین آسیب می‌رساند؛ پس ظاهر این علم به همین مقدار باقی ماند و توجهی به باقی مستور آن نشد تا اسلام بعد از دیرزمانی آن را کشف کرد» (ابن‌ابی‌اصیبه، ۱۹۴۵م، ص ۱۳۵).

فارابی پس از اینکه بیان می‌کند تناقضی ظاهری میان پذیرش ایده‌های افلاطونی در *اثولوجیا* و رد آن‌ها در سیر آثار او وجود دارد، سه فرض را مطرح می‌کند: ۱- در کلام ارسطو در این مورد تناقض دیده می‌شود، ۲- کتاب *اثولوجیا* از ارسطو نباشد، ۳- معانی باطنی بر ظواهر کلام ارسطو مترتب باشد. فارابی در مقام پاسخ خاطر نشان می‌سازد که شأن ارسطو بالاتر از آن است که بتوان چنین تناقضی را به او نسبت داد. او به تناقض «ظاهری» دو سخن ارسطو در *مابعدالطبیعه* و *اثولوجیا* توجه دارد و این احتمال را که یکی از این دو اثر از ارسطو نباشد، در ذهن دارد، اما این احتمال را رد می‌کند؛ «زیرا کتاب‌هایی که این موضوع را تایید می‌کنند بیش از آن است که بتوان گمان کرد که این کتاب از کسی غیر از ارسطو باشد» (فارابی، ۱۹۸۵م، ص ۱۰۶). به عبارت دیگر گفته‌های ارسطو مشهورتر از آن است که حتی بتوان گمان کرد از او نیستند؛ بنابراین تنها یک راه باقی می‌ماند و آن اینکه بپذیریم وراى ظواهر عبارات

۱- ابن‌ندیم و شهرستانی و قفطی نیز درباره توصیفات فارابی از فلسفه یونانی مطالبی آورده‌اند. ر.ک به: ابن‌ندیم، ۱۳۵۰؛ شهرستانی، ۱۹۶۳م؛ قفطی، ۱۹۰۳م.

ارسطو معانی رمزی‌ای وجود دارند که می‌بایست با فعالیتی تأویلی واکاویده شوند و از این‌رو برای نجات از دام تناقض، باید سخنان ارسطو را رمزی پنداشت و در پس معانی ظاهری به دنبال معانی بالاتری بود. این باور، فارابی را به نوشتن کتابی مستقل برای نشان‌دادن «جمع» میان آراء افلاطون و ارسطو وامی‌دارد؛ او هدف خود از تحریر کتاب *الجمع بین رایب الحکیمین* را این‌گونه توضیح می‌دهد: «هدف ما از نوشتن این متن، تشریح مسیرهایی است که اگر طالب حقیقت در آنها پای گذارد از مسیر منحرف نشود و فهم مطالب این دو حکیم برای او ممکن شود، و الفاظ دشوار او را از مسیر صحیح منحرف نسازد» همان، ص ۱۰۵. بدین ترتیب فرض او بر این است که دشواری‌هایی در فهم عبارات افلاطون و ارسطو وجود دارد که لزوم همراهی متن مرشدی برای فهم اولیه از حقیقت فلسفه این دو را برجسته می‌سازد؛ متنی که نمونه عینی آن کتاب *الجمع بین رایب الحکیمین* است. فارابی لزوم و امکان تلاشی هرمنوتیکی را برای فهم اصیل آراء ارسطو و افلاطون پیش‌فرض می‌گیرد و بر این باور است که تنها راه فهم درست فلسفه افلاطون و ارسطو از طریق کشف رموز مستتر در آثار آنهاست. بدین ترتیب کتاب *الجمع بین رایب الحکیمین* - در صورت نادیده‌گرفتن اثر مفقود شده فرفور یوس - نخستین نوشته مستقلی است که برای حل تفاوت‌های ظاهری میان افلاطون و ارسطو نگاشته شده است.^۱

روش‌شناسی رمزی ابن‌سینا

در اصل تأثیرپذیری ابن‌سینا از فلسفه فارابی تردیدی نمی‌توان داشت؛ ولی پس از تحلیل معنا و دامنه این تأثیرپذیری، شاید بتوان پذیرفت که او از شیوه خوانش فارابی از فلسفه افلاطون و ارسطو و کاربست روش رمزی در آشتی میان این دو نیز تأثیر پذیرفته است؛ و از این منظر، شیوه خوانش او را از فلسفه یونانی که تا حدی مبتنی بر تحویل دشواری‌های فلسفه کلاسیک به رمزگونه بودن آنهاست، معتبر دانسته است؛ از این‌رو در اصل اتکای ابن‌سینا در فهم فلسفه یونانی به تفسیر فارابی از این فلسفه، کمتر می‌توان تردید کرد. روایت مشهور ابن‌سینا از ناتوانی فهم *متافیزیک* ارسطو پس از چهل بار خواندن این کتاب و گشوده‌شدن مشکل پس از یافتن *اعراض مابعدالطبیعه*، پشتوانه این مدعاست. این اتکای ابن‌سینا بر خوانش فارابی از فلسفه یونانی چنان برای ابن‌رشد مسلم بود که او علت کژفهمی ابن‌سینا از ارسطو را تکیه او بر خوانش فارابی می‌داند^۲؛ از این‌رو اگر کار ابن‌سینا بسط دلالت‌های این رویکرد رمزی دانسته شود، خطا نخواهد بود. به عبارت دیگر این رویکرد رمزی به

۱- برای آگاهی بیشتر از قرأت نوافلاطونی از ارسطو، ر.ک به: Hourani, 1991; Fakhry, 1983, P.19-26; Adamson, 2002

۲- ر.ک به: فخری، ۱۹۹۲، ص ۱۸-۲۰.

بخشی از سامان روش‌شناختی ابن‌سینا تبدیل شد. بر این مبنا، می‌توان انتظار داشت که منطق، طبیعیات، ریاضیات و داستان‌های تمثیلی که به‌عنوان مقدمات تعلیم فلسفی در نظر گرفته می‌شوند، احتمالاً به‌صورت هم‌زمان در نظام «متافیزیک رمزی» سینوی معنایی دوباره می‌یابند و تأویل و باز تأویل می‌شوند؛ متافیزیکی که به‌واسطه بنیاد روشی خود رمزنگاری را پیش‌فرض می‌گیرد و به آن میل دارد. بنابراین، عالی‌ترین مباحث الهیاتی، عرفانی و قرآنی ابن‌سینا را می‌توان در پرتو همان منطقی تفسیر کرد که آن نیز تفسیر نهایی خود را در مجموعه کلی «متافیزیک رمزی» باز می‌یابد. بر این مبنا پرداخت ظریف عرفانی نمط‌های واپسین / اشارات و تشبیهات یا داستان‌گویی‌های تمثیلی ابن‌سینا، به‌هیچ‌روی به معنای نابسندیده‌یافتن زبان فلسفی و عبور از آن نیست، بلکه متمیم نظامی کلی است که پیوستگی آن مدنظر بسیاری از پژوهندگان ابن‌سینا نبوده است.^۱ علاوه‌براین، کاربست شیوه خوانش ارسطویی در قبال این متون نیز راه به جایی نخواهد برد؛ از این‌روست که می‌توان از بخشی از فلسفه به‌عنوان دانشی یاد کرد که دارای جوانبی سری است و احياناً شرایط تشریفی برای مطالعه آن ضروری است. این سری‌بودن، وجه مشترک فلسفه فیلسوفانه و نبوت پیامبرانه است و به رأی بوعلی، اکثر حکما و انبیا از روش رمزی برای افاده معنای مدنظر خود بهره‌جسته‌اند؛^۲ به همین دلیل شیخ‌الرئیس راهی جز تأویل بخشی از فلسفه بر مبنای رمز ندارد، چراکه باید سازگاری آن با (باطن) شریعت را نشان دهد، زیرا هر دانشی که در جهان اسلامی - یا به‌طور کلی‌تر سنتی‌ودینی - معرفی می‌شود، باید نسبت به سایر شئون آن لحاظ شود؛ بنابراین، او علاوه بر اینکه «شاید برخلاف برخی نوافلاطونیان یونانی متأخر، علم ارسطویی را آغازی بر فلسفه می‌یافت که می‌بایست به عرفانی رمزی و غیر بحثی، تعالی‌یابد» (Gutas, 2014, P.315)، فلسفه ارسطویی را نیز همچون آغاز و مقدمه‌ای بر فلسفه می‌یافت که از بنیان، تنافر و تعابری با عرفان رمزی و غیر بحثی نداشت؛ به‌عبارت‌دیگر

۱- برای نمونه می‌توان به مقدمه ابن‌سینا بر منطق‌المشرفیین مراجعه کرد. ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ.

۲- برای مطالعه این رویکرد می‌توان به نوشته هیث مراجعه کرد (Heath, 1999)؛ گوتاس نیز در تلاش‌های پیگیر خود برای نشان دادن پیوستگی‌های میان ابن‌سینا و سنت ارسطویی، هرچند به تأثرات ابن‌سینا از سنت مستقر فکری - فلسفی دوران اسلامی اشاره می‌کند اما محور تفسیر آراء ابن‌سینا را بر بنیادهای ارسطویی مستقر می‌کند. برای نمونه ر.ک به: Gutas, 2014, P.137-144; Gutas, 2000, P.159-180. این رویکرد را «گرمین» نیز تصدیق می‌کند (Germann, 2010, P.515-516).

۳- «و أن من الفضلاء من یرمز أيضا برموز و یقول ألفاظا ظاهرة مستشعنة أو خطأ و له فیها غرض خفی، بل أكثر الحکماء، بل الأنبياء الذین لایوتون من جهة غلطاً أو سهوا هذه و تیرتهم. فهذا یزیل شغل قلبه من جهة ما استنکر من العلماء. ثم یرفه فیقول: إنک إذا تکلمت فلا یخلو إما أن تقصد بلفظک نحو شیء من الأشياء بعینه، أو لاتقصد، فإن قال إذا تکلمت لم أفهم شیئا، فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحیرین و ناقض الحال فی نفسه و لیس الکلام معه هذا الضرب من الکلام» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴۸).

ابن سینا، دانش عرفانی و متافیزیک رمزی به معنی الاخص را بخشی منفک از فلسفه یا دانشی ورای طور عقل نمی‌دید و هرچند این دانش در جاهایی مانند نمط‌های پایانی *اشارات* یا *حکمه‌المشرقیین* به صورت استدلالی و در رساله‌هایی نظیر *رساله الطیر* یا *حی‌بن‌یقطان* به شکل تمثیلی، عینیت و ظهور بیشتری می‌یافت، اما هرگز امری جدا از کالبد الیهیات فلسفی او و خارج از کلیت روش‌شناسی‌اش نبود؛ از این رو، همان‌طور که انتزاع این روش رمزی از کلیت روش‌شناسی سینوی و توضیح آن به‌عنوان امری جداگانه ناممکن است، فهم این روش‌شناسی نیز بدون فهم هم‌زمان رمزی آن، راه به جایی نخواهد برد؛ و بر این مبناست که حتی فهم قضایای بدیهی منطقی، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «تقیضان باهم جمع نمی‌شوند» هم نوعی علم الهی محسوب می‌شود.^۱

به همین نحو روش صریح عرفان عقلی *(ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۵)*، فلسفه صرف و عرفان را هم‌زمان به‌عنوان ضابطه‌ای برای یکدیگر تعریف می‌کند؛ زیرا اولی مقدمه‌ای بر دیگری است و دومی بدون اولی به بی‌راهه خواهد رفت. بر همین مبنای، وقتی ابن سینا به‌طور مثال، در نقل و نقد آراء پیشینیان خود درباره سرنوشت نفس پس از بدن سخن می‌گوید و تئوری جایگیری نفس در جسمی لطیف را که گوینده آن ثابت ابن قره صابئی است، نادرست می‌یابد، احتمال رمزگون بودن آن را مطرح می‌سازد *(ابن سینا، ۱۹۵۳م، ص ۱۵۷)*. روش ابن سینا در مواجهه با آراء ناصواب افلاطون و فلاسفه متقدم از جمله فیثاغورث در حوزه فلسفه و حتی منطق، نیز طرح احتمال رمزگون بودن آن‌هاست؛ بر این اساس، «مزخرفات» منتسب به پیشینیان خردمند، تنها تا جایی چنین به نظر می‌رسند که بخواهیم آن‌ها را با محک عقل خود بسنجیم، درحالی‌که ممکن است در پس این سخنان، رمزها و معماهایی نهفته باشد که فهم آن‌ها خارج از دسترس عقول ما است *(همان‌جا)*^۲. برای ابن سینا «اصحاب الرموز و الغاز»^۳ یونانی، که شامل افرادی نظیر فیثاغورث یا افلاطون می‌شد، گامی فراتر از فلسفه متعارف

۱- ر.ک به: جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۳۱.

۲- فارابی نیز در ذیل بحثی با عنوان «انحاء التعليم»، وقتی رأی پیش‌سقراطیان و ارسطو را مخالف یکدیگر می‌یابد، می‌نویسد: «إلا أن ما وضعوا من ذلك بهذا القول فهو خارج عن عقولنا و كذلك ليس يجب أن نفحص عن أقاويل الذين فلسفتهم شبهة بالخلاف و بهذه السبيل تلثم الأقاويل التي تسمى الرموز و الأغاز و عسى ألا تكون [هذه] مردولة إلا في أنحاء [التعاليم الفلسفية] فقط.

فأما في الخطابة و في الأقاويل المستعملة في الأمور السياسية، فعسى ألا يكون الواجب غيرها» *(فارابی، ۱۴۰۴هـ، ص ۸۶)*.

۳- «و لثابت بن قرة مذهب عجيب، هو ظنه أن النفس تنفصل من البدن في جسم لطيف و ذلك مما لا وجه له إلا أن يرمز رمزاً كسائر الرموز. و أما ما يصح من أقاويل الحكماء في رموزهم و الغازهم هو أن كل نفس غير برة فانها تنتقل عن بدنها إلى بدن شبهة الطباع بالرديلة الغالبة عليه حتى تتخلص من المادة. فالذی ردیلته من باب الشهوات ينتقل مثلاً إلى بدن خنزیر؛

برداشته‌اند و آراء خود را به هر دلیلی - مثل مصون ماندن از دسترس ناهلان - به زبان رمزی بیان کرده‌اند، تصدیق یا رد اینکه خوانش رمزی از متون فلاسفه پیش‌سقراطی، مبتنی بر متونی است که ابن‌سینا در اختیار داشته و به دست ما نرسیده یا وابسته به دریافت‌های مکاتب فلسفی - دینی، پیش از اوست، فرع بر نحوه جایگیری روش رمزی در کلیت روش‌شناسی سینوی است.

بدین ترتیب فهم فلسفی صرف از فهم رمزی متمایز می‌شود و این تمایز به‌خودی‌خود، مستلزم تمایل به‌نوعی روش‌شناسی معطوف به رمز است؛ روش‌شناسی‌ای که درعین‌حال خارج از حیطه فلسفه، در عالی‌ترین سطح آن، نیست؛ آنچه رمزپرداز از لفظ و کاربست آن مراد می‌کند، بالطبع در بیرونی‌ترین نمود گفتار، به‌طور کامل مجسم نمی‌شود؛ اما دال مورد استعمال او، «کاملاً خودسر»^۱ نیز نیست و نسبتی با مدلول، ولو در رقیق‌ترین شکل آن دارد. این نسبت با هر دفعه فرارفتن از ظاهر عبارت، فربه‌تر می‌شود و کلام را به اصل خود بازمی‌گرداند. این فرآیند دیالکتیکی بر مبنای آنچه اسماعیلی‌ها «توازن العوالم» می‌نامیدند، ذیل «اصل تطابقات» قرار می‌گیرد؛ این اصل همان چیزی است که مبنای علم میزان است. علم میزان دارای قوانین دقیق خود است و فلسفه اشراق به نمایندگی کسانی مثل سهروردی و ابن‌عربی، این قوانین را سامان می‌بخشد. «علم میزان، یعنی همان رمزپردازی عوالم که در حکمت شیعی به مرحله عمل درآمده است» (کرین، ۱۳۹۳، ص ۱۶)؛ علم میزان در واقع کلید رمزگشایی از جهان و متن را به دست می‌دهد و ساختاری را عرضه می‌کند که با آن روایت خاصی را می‌توان تولید یا رمزگشایی کرد. بنیادی‌ترین اصل این علم برقراری توازن میان ظاهر و باطن است. ناگفته پیداست که این علم، به‌صورت دستورالعمل‌هایی آشکار و ضابطه‌مند در دسترس همگان نیست، بلکه در فحوای کلام گنجانیده می‌شود یا به‌صورت اشکال و تصاویری عرضه می‌شود؛ چیزی که در *جل‌اول* سید حیدر آملی یا *طواسین* ابن‌عربی نظیر آن را می‌توان یافت.^۲

و الذی ردیلته من باب الغضب ینتقل مثلاً إلى بدن سبع. حتی انه ان کان الرجل [اذا کانت] ردیلته من باب المعاملة و هو قصار تناسخ فی بدن سمک؛ و ان کان صیادا تناسخ فی بدن النوع الذی یصیده» (ابن‌سینا، ۱۲۸۳، ص ۱۴۵).

۱- سوسور در «دوره زبان‌شناسی عمومی» (Course In General Linguistics) در پاراگرافی بدین عنوان «اصل اول: ماهیت خودسرانه نشانه» چنین می‌نویسد: «نشانه‌هایی که کاملاً خودسر هستند بهتر از دیگران، ایده‌آل فرایند نشانگری را بروز می‌دهند؛ بدین علت زبان که کلی‌ترین و پیچیده‌ترین سیستم اظهار است، شاخص‌ترین آنها نیز هست؛ از این منظر زبان‌شناسی فصل الخطاب تمام شاخه‌های نشانه‌شناسی خواهد بود» (Saussure, 2001, P.66).

۲- علم میزان حروف، بخشی از این علم است که یک نمونه درخشان آن رمزگشایی تأویل «بسم‌الله الرحمن الرحیم» توسط سید حیدر آملی است؛ به‌طور مثال حرف «ب» در آغاز بسم‌الله را هم‌زمان رمز عالم جبروت و حقیقت محمدیه می‌گیرد، همچنان که «سین» رمز عالم ملکوت و حقیقت آدم است و «میم» پایانی الرحیم، رمز انسان و امام دوازدهم لحاظ می‌شود. کرین، ۱۳۹۰، ص ۸۷؛ آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۹۶، ۲۹۸.

در مورد تمثیل و داستان‌های تمثیلی نیز همین‌گونه است؛ چنانکه کربن در *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی* می‌نویسد: «متن تمثیل خود نوعی تأویل واقعه نفسانی است. نفسی که این واقعه را تجربه می‌کند، چنین فهمی از آن دارد؛ یعنی سیاق محسوس یا مخیل آن حادثه را از طریق تبدیل آن به مثال‌هایش این‌گونه فهم می‌کند. این نشان می‌دهد که چه کسی به اصل خویش بازگشته و از طریق چه کسی بازگشته است» (کربن، ۱۳۷۱، ص ۱۳۰).^۱ از این منظر حیظه رمز را می‌توان به کل عرصه علوم عقلی از منطلق تا متون داستانی تمثیلی گسترده و هر خوانش فلسفی را خوانشی مبتنی بر پیش‌انگاشت امکان معنایی عالی‌تر، ذیل معنای ظاهری دانست؛ چیزی که علاوه بر پیشنهاد نوعی خوانش از متون پیشینیان خردمند، مستلزم تبعیت از روش‌شناسی نگارش متافیزیکی آنان نیز هست. پس خوانش رمزی، خوانشی ورای هر خوانش دیگری است که گاه ظاهر می‌شود و گاه به خفا می‌رود. با چنین خوانشی است که هم‌زمان می‌توان «ماده‌المواد» بودن آب و «ابتنای عرش رحمان»^۲ بر آن را بر یک مبنای واحد تفسیر کرد. این پیوستگی، هم‌زمان دانش‌های عقلی را که فراگرفتن آن‌ها از نظر زمانی و منطقی، مقدم بر عرفان بود، اعتبار می‌بخشید و از سوی دیگر عرفان را جنبه‌ای فلسفی و روشمند می‌داد؛ به عبارت دیگر مسیر تکامل عرفان به‌عنوان یک دانش نظری ضابطه‌مند، از ابتدای آن بر مبنای دانش‌هایی آغاز می‌شد که هرچند ممکن بود از لحاظ رتبی در مرتبه این دانش نباشند، ولی پیش‌نیاز آن بودند و به آن معنا می‌بخشیدند. این دانش و روش در فرآیندی دیالکتیکی و در یک واپس‌روی و فراپیش‌نگری تأویلی، عناصر معنابخش پیشین خود را معنایی دوباره می‌بخشد.

بدین ترتیب فلسفه ابن‌سینا - حداقل بخشی از آن - از بعد عرفانی و تمثیلی آن جدایی‌پذیر نیست؛ از این‌رو به‌درستی، توسط اخلافتش بر مبنایی عرفانی مورد تأویل قرار گرفته است. گفت‌وگوها و دیدارهای ابن‌سینا با عرفا و مهم‌تر از همه ابوسعید ابوالخیر^۳ و کرنش عرفای مشهور در مقابل ابن‌سینا^۴ خود گویای همه چیز

۱- کربن در کتاب فوق‌الذکر عناصر و مراحل سلوک عرفانی در داستان‌های تمثیلی را شرح می‌کند. کربن، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰-۳۱۱.

۲- وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَعْبُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (هود، ۷).

۳- ر.ک به: منور، ۱۳۶۶، ص ۲۰۹-۲۱۰.

۴- محسن جهانگیری به تفصیل، آراء کسانی را ذکر می‌کند که یا ابن‌سینا را از جمله عرفا برشمرده یا مخالف عارف بودن ابن‌سینا بوده‌اند (جهانگیری، ۱۳۸۳). به‌طور مثال سید حیدر آملی، از ابن‌سینا به‌عنوان «افضل المتقدمین و المتأخرین، اکمل العقلاء الأولین و الآخرین» یاد می‌کند (آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۸۰). به همین نحو عین‌القضات که مرتبت ابن‌سینا را بر عارف شناخته شده‌ای همچون ابوسعید بسیار برتر می‌داند، با نقل نامه‌نگاری این دو، نتیجه می‌گیرد: «اما من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی همچنان که بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان

است: «نیک می‌شنوی که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هرچه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمحل و باطل است» (عین‌القضات، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰). این بخشی از سخنان عین‌القضات در تأیید فلسفه ابن‌سینا، مسبوق به شکستن حدود متعارف فلسفه، به‌عنوان دانش نظری صرف است؛ کاری که حتی در عالی‌ترین سطح آن مبتنی بر اصول منطقی و فلسفی است. از این‌رو، حتی خیز بلند ابن‌سینا برای عبور از بخشی از فلسفه ارسطو - حتی فلسفه ارسطویی نوافلاطونی شده - در آغاز منطق‌المشرقیین/ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲، با شروع از مباحث منطق صوری آغاز می‌شود.^۱ حکمه‌المشرقیین ابن‌سینا نیز ظاهراً چنانکه سهروردی از دفترهای پراکنده‌ای که به دستش رسیده، گزارش می‌کند، بر همین سیاق نوشته شده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۱۹۵).

ابن‌سینا اساساً کار پیامبران را نیز بیان رمزی حقایقی می‌داند که می‌بایست از دسترس ناهلان دور بماند. او رساله‌ای را با عنوان «فی اثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم» نام‌گذاری می‌کند تا نشان دهد «رمزپردازی» اساس ادیان است و آنچه از سوی انبیا می‌آید، قابل و لازم‌التأویل است/ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۰؛ از این‌رو مخاطب هر لایه‌ای از قول و فعل نبی، درجه‌ای از قوای نفسانی و دسته‌ای از مردم هستند که به‌واسطه ظرفیت‌های زمانی یا فکری، قدرت درک حقایق قدسی را پیدا می‌کنند یا نمی‌کنند.^۲ بر همین مبنا معراج‌نامه ابن‌سینا را می‌توان تأویل رمزی رخدادی دانست که بر پیامبر اسلام روی داده و سزاوار تأویل است و «مقصود از این کتاب آن بود که شرح دهم معراج نبی را بر موجب عقل چنانکه رفته است و

خلق، اما صدهزار جان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌داری کرده است و چه نشان داده است راه بیراهی را! درونم در این ساعت این ابیات انشاد می‌کند که تقویت کن به ترجمه سخن مطعون آمدن بوعلی» (عین‌القضات، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹-۲۵۰).
 ۱- پینه تلاش می‌کند که نشان دهد مشرق‌مدنظر ابن‌سینا در قالب جغرافیایی قرار می‌گیرد که در طرف مقابل مکتب بغداد است. See: Pines, 1952, P.35-37. بدوی نیز با این دسته هم‌داستان است/بدوی، ۱۹۸۰، ص ۲۹۶-۲۴۵. این نگاه دقیقاً در برابر نگاه امثال کربن است/کورین، ۱۳۷۱ و ۱۳۸۴).

۲- «حقیقت خود گوید بلکه به اجازت امر گوید چنانکه گفت: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» و چون آن کشف نطق را مستغرق خود گرداند حقایق معانی مجمل نبی گردد، لیکن امت را بر آن اطلاع نتواند بود که حواس بند ایشان باشد و از برای مصلحت خلق نبی را اجازت دهند تا خیال و وهم را در کار آرد و بدان فیض را در عمل آرد و آن قوت را در فعل کشد و آنچه ادراک بود به وهم سپارد تا مجسم کند و بنماید و معجزه بود و آنچه نطق بود به خیال سپارد و تا ذکر در وی تصرف کند، در قول آرد کتاب شود به حکم آنکه به مدد ایزدی باشد مضاف کنند و گویند کتاب‌الله همچنانکه بیت‌الله و عبدالله و رسول‌الله پس آنچه نبی دریابد از روح‌القدس معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد به تربیت و وهم آراسته چنانکه گفت: «نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نتکلم الناس علی قدر عقولهم» و معقول مجرد به عقل مجرد ادراک توان کردن و آن دریافتن بود نه گفتن پس شرط انبیا آن است که هر معقول که دریابند در محسوس تعبیه کنند و در قول آرند تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخوردارای ایشان هم معقول باشد، لیکن برای امت نیز محسوس و مجسم کنند و بر وعد و امیدها بیفزایند و گمان‌های نیکو زیاده کنند تا شرط! به کمال رسد و تا قاعده و ناموس شرع و اساس عبودیت منحل و مختل نشود و آنچه مراد نبی است پنهان نماند و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند و داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد به معقول» (ابن‌سینا، ۱۳۵۲، ص ۳).

بوده تا عاقلان دانند که مقصود او از آن سیر حسی نبوده، بلکه معقول بوده است که مرموز به زبان محسوس بگفته است تا هر دو صنف مردم از آن محروم نمانند و این جز به تأیید ربانی و مدد و روشنایی نورالانوار نبوده است که خاطر مدد گیرد و آینه عقل روشن نماید تا شرح این کلمات داده شود بر طریق اختصار و رمز معراج گشاده گردد بر سبیل اسرار^۱ / ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۳.

این کندوکاو عقلانی نشان می‌دهد که راه انبیا و روش رسالت، تنافری با مسلک فلاسفه و روش فلسفی ندارد و روش تأویل مبتنی بر عقل فلسفی برای تفسیر داده‌های نبوی صلاحیت لازم را داراست؛ زیرا چنانکه ابن سینا قصد دارد معراج نبی را با ضوابط عقلی شرح دهد، بنابراین برای او عقل دارای این صلاحیت است که ضابطه‌ای برای فهم امر ایمانی باشد. شاید بتوان گفت که تا چنین وقایعی به نحو عقلانی شرح داده نشوند، معنای نهایی آنها آشکار نمی‌شود. بدین ترتیب می‌توان بدون عدول از معیارهای روش عقلی، وحی و وقایع روحانی را به نحوی سازگار با عقل تفسیر کرد. این رویه در مورد ابن سینا تا حدی بدین معناست که بپذیریم دسترسی عقول ما محدود است و اگر «تشریف» شریعت بر قامت ما ناساز بیاید، می‌توان حدی از عیوب را در خود جست، ولی در عین حال بخشی از شریعت را نیز باید از حد ظاهری عبارت فراتر برد تا معنای خود را نشان دهد؛ به‌طور مثال، «اینکه براق از خری بزرگ‌تر بود و از اسبی کهنتر، یعنی از عقل انسانی بزرگ‌تر بود و از عقل اول کوچک‌تر. وانگه گفت: روی او چون روی آدمیان بود؛ یعنی مایل است به تربیت انسان، و چنان شفقت دارد بر آدمیان که جنس را باشد بر نوع خود و ماندگی آدمیان به طریق شفقت و تربیت است. وانگه گفت دراز دست و دراز پای است؛ یعنی که فایده او به همه جا می‌رسد و فیض او همه چیزها را تازه می‌دارد. وانگه گفتم خواستم بر وی نشینم سرکشی کرد. جبرئیل یاری داد مرا تا رام شد؛ یعنی به حکم آنکه در عالم جسمانی بود خواستم که بر وی نشینم؛ یعنی بر صحبت وی پیوندم. قبول نکرد تا آنکه قوت قدسی مرا غسل کرد از مشغل‌های جهل و عوائق با جسم مجرد گشتم و به وسیلت او به فیض و فایده عقل فعال رسیدم» / همان، ص ۱۲-۲۰.

به همین نحو تمثیل‌های ابن سینا نیز متونی هستند که بر مبنای سیاقی رمزی نگاشته شده‌اند و تأویلی متناسب با خویش را نیز طلب می‌کنند: «فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، و أن أبسالا مثل ضرب لدرجتك فی العرفان إن كنت من أهله. ثم حل الرمز إن أطقت» / همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳.

این رویه تفسیری، بالطبع و به طریق اولی در مورد قرآن نیز جاری است و ابن سینا در تفسیر خود از برخی سوره قرآنی و به‌خصوص حروف مقطعه^۱ می‌کوشد تا جنبه‌هایی از معانی باطنی آن را که بر

۱- در مقاله‌ای ابعاد تأویل‌های ابن سینا از حروف مقطعه تشریح شده است. ر.ک به: حسینی و مسلم پور، ۱۳۹۳؛ عاصی، ۱۴۰۳ هـ.

همگان آشکار نیست، نشان دهد^۱. ناگفته پیداست که چنین تلاشی صبغه‌ای فلسفی دارد و این خود مسبوق به پذیرفتن اصل «سازگاری شریعت با عقل»، آن هم عقل فلسفی و پذیرش محوریت «صریح عرفان عقلی» است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه بیان شد، می‌توان بر تأثیرپذیری ابن‌سینا از فارابی جنبه‌ای دیگر نیز افزود و این جنبه قبول روایی کاریست روش رمزی در مطالعه برخی از متون فلسفی کلاسیک است؛ از این رو اگر رمزگرایی، بخشی از روش‌شناسی ابن‌سینا دانسته شود، خطا نیست. این رمزگرایی به نحو مبنایی ساختار فلسفه ابن‌سینا را از فلسفه تاریخی مشاء جدا می‌سازد و رمز - تمثیل‌پردازی را به بخشی موجه از روش‌شناسی فلسفی بدل می‌سازد. این رویکرد به‌جای رد یکسره و شتاب‌زده آراء فلاسفه سابق و برجسته‌ساختن تمایزهای موجود میان آنها راه سومی را برمی‌گزیند و آن راه احتمال وجود رمز در بیانی است که ممکن است در بادی امر خلاف عقل به نظر برسد یا در تضادی آشکار با رأی فیلسوف بزرگ دیگری قرار بگیرد؛ از این رو چنین رویکردی با پیشنهاد شیوه تفسیری خاصی یک هماهنگ‌گرایی حداکثری در خوانش تاریخ فلسفه را ممکن می‌سازد. به همین نحو این رویکرد را می‌توان مبنای ممکن برای آشتی‌گرایی میان فلسفه با شریعت یا عرفان در نظر گرفت؛ به‌نحوی که هم‌زمان داده‌های فلسفی و نبوی را که در ظاهر با یکدیگر ناسازگاری دارند، می‌توان به دلیل ماهیت رمزی آنها تأویل و باز تأویل کرد. این سخن غیر از آن است که بگوییم منظومه فکری ابن‌سینا دارای فقراتی است که ماهیتی رمزی دارند؛ به‌عبارت‌دیگر هرچند رمز - تمثیل‌پردازی ابن‌سینا در داستان‌های تمثیلی یا نمط‌های پایانی / اشارات آشکارتر از هر جای دیگری است، اما این به معنای تغییر روشی - رویکردی ابن‌سینا در فلسفه‌پردازی خود نیست. روش رمزی بخشی از کلیت روش‌شناسی فلسفی ابن‌سیناست که امکانی بی‌نهایت برای تحویل تفاوت و احیاناً تضادها به موضعی مشترک فراهم می‌آورد؛ بنابراین روش رمزی به‌عنوان بخشی از کلیت روش‌شناسی رمزی ابن‌سینا، علاوه بر اینکه خوانشی منسجم از تاریخ فلسفه را ممکن می‌سازد، جنبه‌ای دیگر از پیوستگی ماهوی فلسفه و الهیات را نیز برجسته می‌سازد.

۱- برای آگاهی از رویه تفسیری ابن‌سینا، ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۳۱۳؛ همو، ۱۳۲۶.

منابع

- ابن ابی‌اصیبعه (۱۹۴۵م)، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، تصحیح دکتر نزار رضا، بیروت، دارالمکتبه الرضا
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۳۸۳)، *الأصحویه فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی
- _____ (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره، دارالعرب
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء: الإلهيات*، تصحیح سعید زائد و الاب قنواتی، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
- _____ (۱۹۵۳م)، *رسائل ابن سینا (دو جلدی)*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول
- _____ (۱۳۱۳)، *رسائل أخرى لابن سینا*، هامش شرح الهدایه الاثیریّه، تهران، بی‌نا
- _____ (۱۳۵۲)، *معراج‌نامه*، رشت، مطبعه عروۃ الوثقی
- _____ (۱۴۰۵هـ)، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
- ابن ندیم (۱۳۵۰)، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، بی‌نا
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- _____ (۱۳۹۵)، *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*، ترجمه سید جواد وزری، تهران، روزنه
- بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۰م)، *التراث اليونانی*، کویت، وکاله المطبوعات.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، «عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان»، *مجله معرفت*، شماره ۹، ص ۴۲-۷
- حسینی، احمد و مسلم پور، ابراهیم (۱۳۹۳)، «روش فلسفی ابن سینا در تفسیر حروف مقطعه قرآن»، *دوفصلنامه حکمت سینوی*، دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خواهران، شماره ۱۸
- داوری، رضا (۱۳۷۴)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

- سهروردی (۱۳۵۵)، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۶۲)، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه
- عاصی، حسن (۱۴۰۳هـ)، *التفسیر القرآنی و اللغه الصوفیه فی فلسفه ابن‌سینا*، بیروت، المؤسسة الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۹۲)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۴هـ)، *الألفاظ المستعمله فی المنطق*، تهران، انتشارات الزهراء
- _____ (۱۹۸۵م)، *کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین*، تصحیح البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق
- فخری، ماجد (۱۹۹۲م)، *ابن رشد فیلسوف قرطبه*، بیروت، دارالهلال
- قفطی، جمال‌الدین ابی‌الحسن علی بن یوسف (۱۹۰۳)، *تاریخ الحکماء: و هو، مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء*، به اهتمام ژولیوس لیبرت، لایپزیک، بی‌نا
- کوربن، هانری (۱۳۷۱)، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر جامی
- _____ (۱۳۹۳)، *تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی
- _____ (۱۳۸۴)، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه ع. روح‌بخشیان، تهران، اساطیر
- _____ (۱۳۹۰)، *معبد و مکاشفه*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا
- میهنی، محمد بن منور (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه

Adamson, Peter (2002), *Arabic philosophy*, London, Bloomsbury Academic

_____ and Taylor, Richard C. (eds) (2005), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press

Fakhry, Majid (1983), *A history of Islamic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press

- _____ (2002), *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld p.ublications
- Germann, Nadja(2010), «Ibn Sina, Abu□Alı (Avicenna)», in Lagerlund, Henrik (ed) *Encyclopedia of Medieval p.hilosophy*, Berlin, Springer, P.515-516
- Gutas, Dimitry (2000), "Avicenna's eastern ('Oriental') p.hilosophy. Nature, contents, transmission" in *Arabic Science and p.hilosophy* vol. 10, issue 2:159-180
- _____ (2014), *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, New York, Copenhagen and Cologne, Leiden
- _____ (1988), *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasaid Society (2nd-4th/5th-10th C.)*, London and New York, Routledge
- Henrik, Lagerlund (ed) (2010), *Encyclopedia of Medieval p.hilosophy*, Berlin, Springer
- Hourani, Albert(1991), *A history of Arab p.eople*, New York, Warner books
- Heath, P.eter(1999), *Allegory and p.hilosophy in Avicenna (IbnSina) With a Translation of the Book of the p.rophet Muhammad's Ascent to Heaven*, P.hiladelphia, University of p.ennsylvania p.ress
- Peters, F. E. "Greek and Syrian Backgrounds" in Nasr. H and. Leaman,O (eds)(1996), *History of Islamic p.hilosophy*, London and New York: Routledge.
- Pines, S.(1952),"La p.hilosophy Orientale D'avicinna Et Sa p.olemique Les Bagdadians", *Archive D'histoire Doctorinale Du Moyen Age*, vol. 7,issue 2
- Saussure, F. de.(2001), *Course in General Linguistics*, Beijing, Foreign Language Teaching and Research p.ress