

مقاله عقاید عرفانی نوافلاطونی

با نظر استرنا بنی

عرفان تطبیقی

اسکندریه، مهد فلسفه نوافلاطونی، اگرچه بدنبال فتح مسلمین (در سال ۲۱ هـ.) موقعیت پیشین خود را از دست داد، ولی مکتب نوافلاطونی از میان نرفت و عقاید افلوپین و پیروانش با راه یافتن به جهان اسلام همچنان زنده ماند. در دوره ترجمه آثار فلسفی از یونانی و سریانی کتاب اثولوجیا به عربی ترجمه شد. این کتاب در واقع بخشهایی است از تاسوعات، اثر افلوپین که وی در آنجا بعنوان «شیخ یونانی» شناسانده شده است. اثولوجیا و برخی دیگر از آثار یونانیان که مهمترین واسطه انتقال افکار نو افلاطونی به عالم اسلام بودند قرن‌ها مورد استفاده و انتقاد و شرح و تفسیر فلاسفه مسلمان قرار گرفتند. قدیم‌ترین فیلسوف عالم اسلام، یعنی یعقوب ابن اسحق الکندی را می‌توان اولین فیلسوف مسلمان دانست که به نقد آراء نوافلاطونی همت گماشت. پس از کندی و فارابی، فیلسوف بزرگ مسلمان ابن سینا به بررسی دقیق آراء نوافلاطونی که غالباً به مکتب ارسطویی نسبت داده می‌شدند پرداخت.

خلاصه‌ای است از رساله دکتری آقای سالار منافی اناری از گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران در تاریخ چهارشنبه ۲۲ آذرماه ۱۳۶۸ هـ. ش. موافق با ۱۴ جمادی‌الاول هـ. ق. ۱۳ دسامبر ۱۹۸۹ به راهنمایی استاد محترم آقای دکتر سیدفتح‌الله مجتبابی مورد بررسی و مناقشه قرار گرفت و بادرجه بسیار خوب تصویب گردید.

هدف این تحقیق مقایسه عقاید عرفانی نوافلاطونی با نظرات عرفانی ابن سیناست که اینک خلاصه‌ای از نظرات عرفانی این دو مکتب ذیلا به ترتیب آورده می‌شود.

الف - فلسفه عرفانی نوافلاطونی :

فلسفه نوافلاطونی آمیخته‌ای است از فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی که با اندیشه‌های عرفانی توأم و ترکیب شده است. افلوپین، بنیانگذار این فلسفه، آخرین فیلسوف بزرگ مغرب‌زمین در دوره باستان بوده است. خود افلوپین نامی برای فلسفه خود انتخاب نکرد. شاگرد او فروریوس نیز، که پس از مرگ استاد آثار وی را گردآوری و از لحاظ موضوعی آنها را مرتب و منظم کرد، این مکتب جدید را نامی نهاد. قرن‌ها پس از افلوپین و شاگردانش، یعنی در اواسط قرن نوزدهم میلادی، محققان اروپائی برای اینکه مکتب جدید را از فلسفه افلاطون متمایز و مشخص سازند نام «نوافلاطونی» را برای آن بکار بردند. این عنوان گویای این معنی نیز هست که این فلسفه با آنکه در اصل مبتنی بر نظریات افلاطون است، در عین حال خود یک نظام فکری جدید می‌باشد.

این فلسفه تا چندی پیش در جهان اسلام اغلب با فلسفه افلاطون و یا ارسطو یکی شناخته می‌شد، ولذا گاهی آنرا به افلاطون و زمانی به ارسطو نسبت می‌دادند، چنانکه کتاب «اثولوجیا» که حاوی قسمتهائی از نوشته‌های افلوپین است، تا چندی پیش بنام «اثولوجیای ارسطو» معروف بوده است. در حالیکه این کتاب شامل برخی از قسمتهای تاسوعات چهارم و پنجم و ششم افلوپین است که در زمان کندی به عربی ترجمه شده و منبع اساسی و عمده آشنائی متفکران اسلامی با اندیشه‌های نوافلاطونی بوده است. در فلسفه عرفانی نوافلاطونی چند اصل اساسی هست که می‌توان آنها را بشرح زیر مورد بحث قرار داد:

۱- واحد :

افلاطون هستی را به دو عالم تقسیم می‌کند که یکی را عالم بالا یا برین و دیگری را جهان پائین یا فرودین می‌نامد. عالم بالا که به عالم مثل افلاطونی معروف است عالمی است نامتغیر و ابدی که زمان و مکان در آن راه ندارد و فساد و فنا از آن بدور است. موجودات آن عالم همه حقیقت‌های عقلانی‌اند و وجود حقیقی از آن آنهاست. افلاطون این عالم را عالم «بودن» می‌خواند که در فلسفه ارسطو همان عالم صور کلیه می‌باشد. برخی نیز آنرا عالم «صور افلاطونی» نوشته‌اند (۲).

دومین قلمرو جهان هستی که «همیشه در حال «شدن» است: به هستی درمی‌آید، تغییر می‌پذیرد و نابود می‌شود، و هرگز هستی حقیقتی ندارد. این همان جهان اشیاء است که با حواس خود آنرا درک می‌کنیم» (۳).

افلوپین ضمن قبول این نظریه و اعتقاد به دو عالم معقول و محسوس، گاهی از آنها بترتیب با کلمات «آنجا» و «اینجا» یاد می‌کند. افلاطون در ورای عالم وجود یعنی فراتر از عالم معقول، به حقیقتی واحد که برتر از وجود است اعتقاد دارد و از آن بعنوان «خیر»، «خیر محض» و یا «خیر مطلق» یاد می‌کند. افلوپین همان حقیقت فراتر از وجود را گاهی «واحد» و زمانی «خیر» می‌خواند، که گویا در اولی از فیثاغوریان متأثر شده و در دومی از افلاطون تبعیت کرده است.

واحد از نظر افلوپین فاقد هرگونه صفت است، او هستی مطلق

(Teon)، و برتر از صور گوناگون هستی است، و هستی فیضانی از اوست. «واحد همه چیز است، اما هیچیک از آنها نیست، مبداء کلیه اشیاء است اما کل اشیاء نیست. همه چیز از آن اوست، چرا که به او برمی‌گردد،

2- Conford, F.M., *Plato's Cosmology*, London, 1956, p. 24.

3- Ibid.

یا صحیح‌تر بگوئیم، به او باز خواهد گشت» (۴).
 واحد از صورت و تعین و حدود به دور است، ولذا در ذهن
 نمی‌گنجد، و ذهن ما که به درک اشياء محدود در عالم محسوس خو گرفته
 گنجایش شناخت او را ندارد، و از درک او ناتوان است، پس هرگز نباید
 حتی به فکر درک او افتاد.

«مانباید درباره ماهیت ذاتی «واحد» تحقیقی انجام دهیم، بلکه
 باید، اگر می‌توانیم، «آن» را در عقل خود دریابیم و بدانیم که قائل شدن
 هر حدی به «آن» بی‌حرمتی به (ساحت مقدس) «آن» است» (۵).

بر اساس آنچه در اثنولوجیا از افلاطون نقل شده است، «اصل
 نخستین»، که خدا است، خیر محض و خالق عقل و نفس و اشياء طبیعی
 می‌باشد، و اینها همه از فیضی که از او به آنان می‌رسد هستی و حیات
 می‌یابند:

« ان الانیة الاولى الحق هی التي تفيض على العقل الحیاة اولاً . ثم على النفس ثم
 على الأشياء الطبيعية وهو الباری الذی هو خیر محض »^۴

هستی هر موجودی بستگی به وجود «وحدت» در آن دارد. به عبارت
 دیگر، این «واحد» است که هستی بخش است، هر چیز که «واحد»
 را دارد هستی دارد، و بمحض اینکه «واحد» از چیزی دور شد هستی
 آن چیز نیز، از آن معنی که بهنگام حضور «واحد» در آن بود، تغییر
 پیدا می‌کند و آن چیز، دیگر همان چیز نیست، بلکه چیزی دیگر است،
 و همین چیز دیگر نیز مادامی که وحدت بر آن حکم فرما است همان چیز

4- Plotinus, *The Six Enneads*, Translated by Mackenna, S. and Page, B.S.,
 Chicago, 1952, Enn. 5,2,1.

5- Armstrong, A.H., quoted by F.C. Happold in *Mysticism*, London, 1977,
 p. 205.

۶- اثنولوجیا، ترجمه ابن‌ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضد سید قمی، با مقدمه و تصحیح
 سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۴۲.

است، و با از بین رفتن وحدت، آن چیز نیز چیز دیگر می‌شود. پس هر چیز که وحدت را از دست می‌دهد هستی را نیز از دست می‌دهد (۷). آنچه به اشیاء صورت می‌بخشد، وحدت می‌دهد، و اجزاء آنها را بصورتی هماهنگ و متحد در کنار هم نگه می‌دارد نفس است (۸). وجود وحدت و اتحاد در همه اجسام، از بسائط گرفته تا مرکبات، و از جماد و نبات گرفته تا حیوان، به واسطه وجود نفس در آنهاست. نفس که بارقه‌ای از «واحد» از طریق «نوس» در جهان است، موجب وحدت در همه اشیاء می‌شود. از اینرو باید گفت که هر چیزی نفسی دارد، و این نفس است که هر چیز را همان چیز می‌کند و آنرا از دیگر چیزها مجزا می‌سازد. ویلیام رالف اینگ معتقد است افلوپین در گفتگوی «واحد» زبان منفی را بکار می‌گیرد. «واحد» در حقیقت غیر قابل بیان است. البته می‌توانیم در مورد او گفتگو کنیم بشرطی که این عبارت را بعد از هر سخن خویش اضافه کنیم که: هنوز این نیست بلکه چیزی بالاتر است (۹).

از نظر افلوپین، عقل و اندیشه و احساس را توان درک و شناختن «واحد» نیست، چرا که او فراتر از عقل و اندیشه و احساس است و در قلمرو قدرت هیچیک از اینها نمی‌گنجد. هر چه در عقل می‌گنجد در جهان معقولات است، هر چه اندیشیدنی است در قلمرو اندیشه، و بالاخره هر چه احساس‌شدنی است در جهان محسوسات می‌باشد، در حالیکه «واحد» ماورای عالم معقولات و فوق عالم اندیشه و جهان محسوس است.

«واحد» فراتر از هر چیزی، حتی فراتر از خود هستی می‌باشد، اما در عین حال عدم نیز نیست، هستی بخش است، اما خودش برتر از

7- Enn. 6, 9, 1, in Thomas Taylor's *Select Works of Plotinus*, edited by G.R.S. Mead, London, 1929, pp. 299 - 300.

۸- رك. انشاء ۶، رساله ۹، فصل ۱، در دوره آثار افلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

9- Inge, W.R., "Neo - Platonism", in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, IX, New York, 1913, p. 316.

هستی است. او «اصل نخستین» و مبداء همه موجودات جهان هستی است. همه از آن هستند، و پرتوی از آن را که همان واحد بودن است در وجود خود دارند، و هستی شان بسته به حضور بارقه وحدت در آنهاست. از نظر افلوپین اسناد هر صفتی به «واحد» مردود است. علم، ادراک، هستی، زیبایی و غیره هیچکدام را نباید به «واحد» نسبت داد، زیرا آن فراتر از همه این گونه نسبت‌هاست. اما این نکته را نیز باید در نظر داشت که نفی این نسبتها موجب اثبات ضد آنها در «واحد» نمی‌شود. یعنی همانطور که نسبت دادن علم و هستی و زیبایی به «واحد» نادرست است، نسبت دادن جهل و عدم و زشتی نیز درست نیست، زیرا «واحد» وحدت محض است و اسناد هر چیزی به آن باعث ثنویت خواهد شد.

پروفسور رست معتقد است که افلوپین ظاهراً می‌خواهد نوعی علم را به «واحد» نسبت دهد، ولی از فهم نحوه عمل آن در حیرت مانده است. افلوپین این علم را در صورتی در مورد «واحد» می‌پذیرد که هیچگونه لطمه‌ای به واحد بودن آن نزند (۱۰).

ویلیام اینگ بر این عقیده است که در «مطلق» عالم و معلوم چنان کامل بهم آمیخته‌اند که هیچ رابطه‌ای بین آنها وجود ندارد. علم او از خویشتن بلاواسطه است (۱۱). به عبارت دیگر می‌توان گفت که در «واحد» عالم و معلوم یکی بیش نیست.

۲- نوس (۱۲) یا عقل :

اقنوم اول که «واحد» نامیده میشود فیاض است. از فیضان آن، اقنوم دوم که «نوس» (۱۲) یا عقل نام دارد صادر می‌شود. اگر بخواهیم فلسفه عرفانی نوافلاطونی را با فلسفه افلاطون، عرفان مسیحیت، و فلسفه ارسطو

10- Rist, J.M., Plotinus: The Road To Reality, Cambridge University Press, 1967, pp. 51, 52.

11- Inge, W.R., op. cit., p. 315.

12- Nous.

مقایسه کنیم، باید «نوس» را متشابه‌المعنی با عالم مثل افلاطونی، لوگوس عرفان مسیحی، و عالم صور کلیه ارسطویی بدانیم.

هستی حقیقی از آن «نوس» است که شامل همه عقول در عالم معقولات می‌باشد. در آن عالم زمان و مکان راه ندارد و لذا هستی آن ابدی بوده و زوال و فساد از آن بدور است (۱۳).

نوس یا عقل هم‌مبداء و مصدر خودرا، که «خیر محض» و علت وجودی آن است، می‌شناسد، و هم هر آنچه را که خودش صادر می‌کند. عقل دائماً از مبداء خویش که فوق آنست کسب فیض می‌کند، و خود نیز به آنها که از آن صادر شده‌اند فیض می‌دهد، و در واقع فیض از مبداء اول است که به عقل بیواسطه و به مادون عقل با واسطه خود عقل می‌رسد (۱۴).

عقل علاوه بر آنکه هم مصدر خود و هم صادر شده خویش را می‌شناسد، به ذات خود نیز آگاه است. پس عقل در عین حال که عاقل و عالم است معقول و معلوم نیز می‌باشد. به عبارتی روشنتر در عقل اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم حکم فرماست:

«کل عقل فانه یعقل ذاته، وذلک انه عاقل و معقول معاً. فاذا کان العقل عاقلاً

ومعقولاً، فلامحالة یری ذاته» (۱۵).

همه چیز در عقل است، پس عقل همه معقولات را می‌شناسد و این شناخت بطور بیواسطه است، زیرا هیچ چیز بیرون از عقل نیست. بنابراین علم عقل علم بیواسطه و حضوری است، و برپندار و تردید و ادراک حسی متکی نمی‌باشد. شناختی که عقل از معقولات دارد در حقیقت شناختی است که از خودش دارد. بنابراین عقل حقیقتی که حقیقت در خود آن است

۱۳- رك. انثاد ۵، ۱، ۶.

۱۴- رك. ارسطوطاليس، «الايضاح في خير المحض»، در الافلاطونية المحدثه

عند العرب، عبدالرحمن بدوي، كويت، ۱۹۷۷، ص ۱۰.

۱۵- همان كتاب، ص ۱۴.

دچار خطا نمی‌شود، فریب نمی‌خورد، و فراموش نمی‌کند. زیرا خطا وقتی ممکن است رخ دهد که شناخت از طریق ادراک حسی حاصل شده باشد، درحالی‌که شناخت عقل بیواسطه است و نه از طریق ادراک حسی (۱۶).

در میمر هشتم اثولوجیا در این مورد که همه چیز در عقل است چنین آمده است:

«قلنا ان الأشياء كلها في العقل، والعقل هو الأشياء» (۱۷).

آنچه از «واحد» بعنوان نوس صادر میشود يك «صورت» است، اما این صورت يك «صورت کلی» است و نه صورت يك چیز، ولذا افلوپین عقل یا «نوس» را تصویر «او» یعنی «واحد» می‌داند (۱۸).

عقل یا نوس هم واحد است و هم واحد نیست، یعنی هم واحد است و هم کثیر:

«فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً .. وكذلك ان العقل واحد وهو

کثیر» (۱۹).

موجودات عالم نوس یا عقل همه نورند، ولذا هر موجودی وسعت و عمقش برای دیگری واضح و روشن است، و نور در نور می‌غلطد. هریک از آنها همه را در خود دارد، و درعین حال همه را در هر دیگری می‌بیند، آنطور که همه جا همه هست، و همه همه است، و هریک همه است، و شکوه بی‌نهایت (۲۰).

۱۶- رك. انشاد ۵، ۵، ۱.

۱۷- «اثولوجیا»، افلوپین عندالعرب، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۵، ص ۹۶.

۱۸- رك. انشاد ۵، ۱، ۷.

۱۹- «اثولوجیا»، افلوپین عندالعرب، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۵، ص ۹۸.

20- Plotinus, *The six Enneads*, Translated by Mackenna, S. and Page, B.S., p. 241.

۳- نفس :

نفس، که اقنوم سوم از اقانیم ثلاثه نو افلاطونی می باشد، نشأتی است که از عقل صادر می شود، همانطور که خود عقل از «واحد نخستین» صادر می گردد. نفس تصویری از عقل است همانطور که عقل تصویری از «واحد» است (۲۱).

نفس دو وجه دارد، در یک وجه متعلق به عالم عقل است که آنجا وجود ابدی و حقیقی دارد، دائماً در تعقل است و نیروی خود را با تعقل مبداء خویش از آن کسب می کند، که این فیض هرگز قطع نمی شود. در وجه دیگر، همانند اصل خویش، به صدور می پردازد و نشأتی از خود پدید می آورد که همین جهان محسوس است (۲۲).

نفس با کسب نیرو از عقل، به ساختن و پرداختن اشیاء جهان محسوس بر اساس نمونه های موجود در عالم معقول می پردازد. پس نفس در این ساختن و پرداختن مرهون فیضی است که از بالا یعنی از عقل به آن می رسد، چنانکه عقل نیز هستی و قدرت خود را بطور دائم و بی وقفه از «واحد» می گیرد.

همانطور که انسان دارای نفس است، جهان نیز نفسی دارد، و وجود همین نفس که فیضی از عالم عقل است باعث وجود عقل و حیات در جهان است :

«فان الباری لها خلق هذا العالم ارسل الیه النفس وصیرها فیه لیکون العالم حياً ذا عقل ، لانه لم یکن من الواجب اذا کان هذا العالم عظیماً متقناً فی غایة الاتقان ان یکون غیر ذی عقل» (۲۳).

۲۱- رك. انشاء ۵، ۱، ۳.

۲۲- رك. انشاء ۵، ۱، ۷.

۲۳- اثولوجیا، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۹. (بنقل از

طیماوؤس افلاطون).

مراحل سیر صعودی و سلوک نفس :

الف- تزکیه :

نفس ذاتاً پاک است، چرا که اصلش از عالم بالاست، اما وقتی که از آن عالم پاک به این جهان خاکی فرود می آید و با ماده همنشین می شود، سیمای پاکش با آرایشهای مادی آلوده می گردد. نفس برای اینکه بتواند از این جهان سفلی به آن عالم علوی عروج کند نخست باید به تزکیه پردازد و خود را از همه آرایشهای مادی پاک و مطهر سازد. برای اینکار شخص باید به اصلاح اعمال و رفتار خود همت گمارد، صفات شایسته اخلاقی را کسب کند و زندگی خویش را با محسنات اخلاقی توأم سازد، و بالاخره به اندیشیدن فلسفی پردازد (۲۴).

«نفوسی که بخواهند به مبدا بازگشت کنند و قوس صعود را پیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره و سیر عالم معنی پردازند. نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آرایش اغراض و خواهشهای پست پاک کنند آنگاه در راه سلوک گام نهند. و این سلوک معنوی سه مرحله دارد: هنر و عشق و حکمت» (۲۵).

ب - هنر :

هنر طلب حقیقت و زیبایی است و این دو از هم جدا نیستند، زیرا هرچه زیباست حقیقت است و هیچ حقیقتی جز زیبا نتواند بود. هنرمند

۲۴- رك. یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹.

۲۵- فروغی، محمدعلی،، سیر حکمت در اروپا، ج اول، تهران، ۱۳۲۰، ص ۵۴.

کسی است که در جستجوی زیبایی و حقیقت است و با صورت دادن به ماده، زیبایی را در تاریکی ماده متجلی می‌سازد. زیبایی پرتو عقل است که بر نفس می‌تابد و تابش نفس است که بر جسم می‌افتد، و در حقیقت، زیبایی صورتی است که ماده را در قدرت خود درمی‌آورد و در جسم وحدت و انسجام ایجاد می‌کند و آنرا تجلیگاه حقیقت و جمال می‌نماید (۲۶).

«شوق و وجد و حالی که از مشاهده زیبایی برای روح دست می‌دهد از آنست که به همجنس خود برمی‌خورد و آنچه خود دارد در دیگری می‌یابد» (۲۷).

نفس اشیاء زیبا را با خود آشنا و موافق طبع خود می‌یابد، در حالیکه اشیاء زشت را از خود بیگانه می‌بیند، و این بدان علت است که نفس و زیبایی حقیقی هر دو به وجود حقیقی تعلق دارند و از جهان معقولند و بین این دو نوعی خویشاوندی موجود است. ولذا نفس با دیدن زیبایی که خویشاوند اوست شاد می‌شود و به جنبش درمی‌آید. زیبایی اشیاء محسوس هم بسبب بهره‌ای است که آنها از صورت که متعلق به جهان معقول است دارند. بنابراین زشتی مطلق همان دوری از صورت است و آن همان ماده بدون صورت می‌باشد که تاریکی و زشتی محض است. زیبایی در اجسام گاهی از هنر است مانند زیبایی یک ساختمان، و گاهی از طبیعت، مانند زیبایی یک تخته سنگ (۲۸).

نفس با پاک شدن از آلودگیها و با کسب فضائل به سوی عقل صعود می‌کند و از زیبایی بهره کامل می‌یابد. اما آرزوی نفس از صعود و عروج وصال منشاء زیبایی است که عقل نیز پرتوی از آن است و آن همان «واحد» یا «خیر مطلق» است. آن «نیک نخستین» که منشاء هستی است مقصود و مراد نهائی همه عاشقان زیبایی حقیقی است (۲۹).

۲۶- رك. همتجا.

۲۷- همان کتاب ص ۵۵.

۲۸- رك. انشاء ۱، ۶، ۲.

۲۹- رك. انشاء ۱، ۶، ۶ تا ۹.

ج - عشق :

زیبائی مطلوب هنرمند همان زیبایی محسوس است که دوام ندارد، و صورتی است که دیر یا زود فنا می‌شود. زیبایی مطلوب هنرمند که وی آنرا روی ماده منعکس می‌کند، در واقع تصویری است از زیبایی حقیقی که خود امری عقلانی می‌باشد.

پس فرق بین هنرمند و اهل ذوق با عارف و اهل معنی اینست که اولی بدنبال جمال محسوس و ظاهری است که دوامی ندارد و حقیقی نمی‌باشد، اما دومی، یعنی عارف، در طلب جمال معقول و معنوی است که حقیقی و پایدار است. زیبایی مطلوب هنرمند در حوزه زمان و مکان قرار دارد و لذا دستخوش تغییر و تحول است و بالاخره از بین می‌رود، و دل بستن به چنین زیبایی ناپایدار کار عارفان نمی‌باشد. اینان بدنبال جمال حقیقی و ابدی هستند، یعنی همان که زمان و مکان در آن راه ندارد و فساد و فنا از حریمش بدور است. عشق به چنین زیبایی عشق عرفانی است.

د - عشق تام یا حکمت :

عشق در مرحله‌ای که هنوز عشق به صورت است، عشق تام نیست، گرچه آن صورت صورتی عقلانی باشد و نه حسی و ظاهری. زیرا چنین صورت - گرچه معقول و حقیقی و ابدی هستند اما زیبایی آنها از خود آنها نیست بلکه از مبدائی به آنها می‌رسد که بالاتر و برتر از آنهاست، و لذا اگر عشق در این مرحله پایان پذیرد هنوز کامل نشده است. عاشق حقیقی باید به مبدائی عشق بورزد که همه زیبایی‌ها، چه در صورت‌های معقول و چه در شکل‌های محسوس، از اوست. او «خیر محض» و «جمال محض» است. در عرفان نوافلاطونی، هدف غائی عارف و مرهاتة نهائی سیر و سلوک عرفانی وصال آن معشوق یکتا و بی‌همتاست که با نامهای مختلفی همچون

«واحد»، «خیر» و «اول» نامیده می‌شود (۳۰).

بنابراین، عشق تام همان عشق به «خیر مطلق» یا ذات نخستین است که مبداء هستی و مراد و معشوق نهائی همهٔ مریدان و عاشقان حقیقت است.

۴- طبیعت (۳۱):

طبیعت معانی مختلف دارد، و در آثار افلوطین نیز این اختلاف معنائی بچشم می‌خورد. در يك معنی کلی، طبیعت می‌تواند بمعنی «سرشت» یا يك شیء و یا يك اصل باشد. این واژه‌های است که افلوطین می‌تواند با آن به طبیعت بدن (انثاد ۳، ۶، ۶)، طبیعت صورت (انثاد ۳، ۸، ۱۳) و یا حتی طبیعت «خیر» (انثاد ۶، ۸، ۱۳) اشاره کند. اما در مقالهٔ هشتم نهگانهٔ سوم، و در بسیاری از جاهای دیگر، طبیعت بمعنی جزء پائین‌تر نفس کل است که در گیاهان و زمین عمل می‌کند و برای زاینده‌گی و روینده‌گی در انسان و حیوان کاملاً ضروری است (۳۲).

طبیعت يك صورت عقلی است که ثابت است و از ماده و بدن مجزا است. طبیعت تصویری آئینه‌ای از نفس است که نفس آنرا به جسم می‌دهد (انثاد ۱، ۱، ۸). طبیعت بیرونی‌تر از نفس است. هدف طبیعت از تولید این نیست که چیزی برای نگریستن و اندیشیدن داشته باشد. انسان‌هائی که بصیرت پائین‌تری دارند چنین می‌کنند (مقایسه شود با انثاد ۳، ۸، ۶). تولید طبیعت در حد خود آگاهی ضعیف آن است، و این تولید در واقع رشحه‌ای از اندیشیدن خاموش طبیعت است. و چون اندیشیدن آن ضعیف است تولید آن بیرونی‌تر، پراکنده‌تر، و حتی قابل رؤیت است (مقایسه

۳۰- رك. همانجا.

31- Physis.

32- Deck, John N., Nature, Contemplation, and the One, Toronto University Press, Toronto, 1967, p. 64.

شود با انثاد ۳، ۸، ۸) (۳۳).

طبیعت آخرین تولیدکننده از تولیدکنندگان اندیشنده است: آخرین تولیدکننده‌ای است که تنها با خود و در خود با نوعی اندیشیدن ثابت تولید می‌کند. اما طبیعت آخرین انعکاس «نوس» نیست. آخرین انعکاس «نوس» همین جهان محسوس است (۳۴).

مظاهر طبیعت که همین جهان محسوس است نشان می‌دهد که در طبیعت نوعی اندیشیدن وجود دارد، زیرا پدیده‌های آن همگی از روی نظم و قاعده‌ای دقیق پدید می‌آیند و در جریان کون و فساد آنها نوعی تعقل در کار است. اما این اندیشیدن و تعقل از نوع اندیشه و تعقل انسانی نیست که آگاهانه باشد، بلکه قاعده و قانونی ثابت و استثنا ناپذیر است که در سرتاسر جهان حکمفرماست.

۵- ماده :

از نظر افلوپین ماده عدم وجود است، و به عبارتی دیگر هستی عدم هستی را دارا است: «ماده همان است که هست و همان باقی ماند که هست، زیرا فاقد ادراک و احساس، و غیر قابل تغییر است» (۳۵).
در آثار افلوپین نه تنها به این نکته که ماده جنبه عدمی وجود است بارها اشاره شده، بلکه در این باره نیز که ماده عدم خیر است عبارات متعددی وجود دارد.

«ماده ضرورتاً شراست (انثاد ۲، ۴، ۱۶ و ۲۱). از آنجا که ماده وجود بالقوه، و فقط بالقوه است، و طبیعت آن بالقوه بودن است، هرگز نمی‌تواند، بدون از دست دادن ماهیت (طبیعت) خود، بالفعل شود» (۳۶).

33- Ibid., pp. 64 - 66.

34- Ibid., pp. 66 - 72.

35- Ibid., p. 73.

36- Ibid., p. 74.

ماده، ماده هرچیز است، و ماهیت آن قابل تصور نیست، زیرا بمحض اینکه چیزی را بعنوان ماده یا ماهیت آن تصور کنیم، آن چیز، دیگر، ماده نیست بلکه چیزی است که دارای صورت است، چرا که ما در تصور خود به آن صورت داده‌ایم و آنرا از ماده بودن خارج کرده‌ایم. پس ماده هرچیزی همان است که قبل از پذیرفتن صورت بوده است، و چون صورت است که هستی بخش است لذا هستی قبل از صورت، درواقع، نیستی است. و از اینرو باید گفت که صورت جنبه وجودی هرچیزی و ماده جنبه عدمی آن است. بعبارت دیگر، ماده محل حلول صورت است، وبدون صورت عدم وجود می‌باشد. پس صورت که هستی بخش است خیر و هستی است، و ماده که تاریکی محض می‌باشد شر و نیستی است.

جهان محسوس، که در سلسله مراتب هستی در نازلترین و پست‌ترین مرتبه قرار دارد، و هرچیزی در آن از صورت و ماده تشکیل شده است، درواقع، بین هستی، یعنی صورت، و نیستی، یعنی ماده، قرارداد. زیباییهای این جهان درصورت‌های موجود در آن متجلی است، و چون هرچیزی دائماً در حال تغییر و چیز دیگر «شدن» است و صورت هیچ چیزی همیشه همان نیست و هرچیزی در هر لحظه صورت تازه‌ای بخود می‌گیرد، لذا زیباییهای این جهان نیز فناپذیر و متغیر است و ثابت و پایدار نمی‌ماند. نفس از روی الگوهای که در جهان عقلانی مشاهده کرده است، صورت‌هایی را روی ماده می‌ریزد، و درواقع، همین صورت‌ها هستند که جهان محسوس را زیبا نشان می‌دهند، و انعکاسی از عالم زیبای عقلانی را در آن متجلی می‌سازند. این تجلی، زیباترین انعکاس و تصویری است که می‌توانست از جهان معقول بوده باشد.

ب : نظرات عرفانی ابن سینا

همانطور که در آثار افلوطین تفکرات فلسفی اغلب با اندیشه‌های عرفانی توأم است، در آثار فلسفی ابن سینا نیز، بخصوص در آنها که در

اواخر عمر خود نوشته است، مباحث عرفانی زیادی به چشم می خورد. در میان آثار متعدد ابن سینا در زمینه فلسفه و عرفان، کتاب الاشارات و التنبیهاات از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا وی به هنگام تألیف آن پرتجربه تر از گذشته بوده و لذا نکات فلسفی و عرفانی را، در عین اختصار، با دقت بسیار در آن بیان کرده است. در این کتاب، همانطور که از اسم آن پیدا است، نکات ظریف و دقیق فلسفی و عرفانی فقط مورد «اشاره» واقع شده است که هر کدام از این «اشارات» و «تنبیهاات» می تواند به نوبه خود مفصلاً شرح داده شود، و تا کنون هم شرحهای متعددی بر این کتاب نوشته شده است (۳۷). علاوه بر کتاب اشارات، ابن سینا در آثار دیگر خود از جمله در الشفاء، والنجاة، دانشنامه علائی، و رسائل متعددی نظرات فلسفی و عرفانی خود را بیان کرده که ما اینک در صفحات بعد خلاصه‌ای از این نظرات را ارائه می دهیم، و در مواردی نیز آنها را با عقاید نو افلاطونی مقایسه می کنیم.

واجب الوجود

در فلسفه ابن سینا و جودشناسی از اهمیت خاصی برخوردار است. وی وجود را به طور کلی به دو قسم تقسیم می کند: واجب الوجود و ممکن الوجود. واجب الوجود نیز بر دو قسم است: واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغير. واجب الوجود بالذات ضروری الوجود است و فرض عدم وجود آن محال می باشد. آن از خود و برای خود است. واجب الوجود بالغير موجودی است که با وجود چیزی دیگر که غیر از خودش است واجب می شود، مانند عدد چهار که به خودی خود وجود ندارد، بلکه با فرض دو تا دو وجود چهار ضروری می شود. ممکن الوجود موجودی است

که وجودش ضروری نیست، ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد (۳۸).

واجب‌الوجود بالذات علت وجودی ندارد، بلکه خود آن علت وجودی همه موجودات دیگر و بعبارتی *علة‌العلل* است. هیچ علتی را نمی‌توان برای آن تصور کرد چرا که در آنصورت دیگر واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود. ممکن‌الوجود بالذات را علت وجودی لازم است (۳۹) تا موجود شود، و وقتی ممکن‌الوجود بالذات دارای علت وجودی شد وجود آن موجود بالضروره و در واقع واجب بالغیر خواهد بود.

یک مقایسه بین آنچه نوافلاطونیان درباره «واحد»، یعنی خدا، می‌گویند با آنچه که ابن‌سینا درباره واجب‌الوجود می‌گوید نشان می‌دهد خدائی که نوافلاطونیان از آن سخن می‌گویند فاقد هرگونه صفت است، و حتی نام‌گذاری برای آن نیز درست نیست چرا که نام‌گذاری برای موجودات است، و «واحد» فراتر از وجود می‌باشد (۴۰). اما واجب‌الوجود دارای صفات بسیار است، که البته این صفات اندر ذات وی نیستند؛ بدین معنی که ذات واجب‌الوجود واحد است و هیچگونه کثرت را در وی راه نیست (۴۱). به عبارت دیگر، صفات واجب‌الوجود چیزهائی نیستند که اندر ذات وی باشند و از این طریق موجب کثرت در ذات گردند، بلکه یا پیوند عقلانی هستند که همان صفات ثبوتیه می‌باشند، و یا نفی سلبنده که برگرفتن صفاتی از اوست و اینگونه را صفات سلبيه می‌نامند. پس واجب‌الوجود دارای همه صفات کمال و مبرا از هرگونه صفت نقص می‌باشد.

آرمسترانگ، که از محققین معروف در آثار نوافلاطونی است،

۳۸- *رك النجاة ابن‌سینا*، چاپ مصر ۱۳۳۱، ص ۳۳۶.

۳۹- *رك. الهیات شفاء*، با مقدمه ابراهیم مدکور، چاپ قاهره ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۷.

۴۰- *رك. انثاد ۵*، رساله ۳، فصل ۱۴.

۴۱- *رك. النجاة*، ص ۳۷۵.

معتقد است که «هستی «آن» (واحد)، بهمان معنی که می گوئیم «آن» وجود دارد، از چیزهائی که بعد از «آن» می آیند شناخته می شود» (۴۲). این روشی است که در آن برای شناختن خدا، وجود مخلوقات را دلیل وجود خالق می دانند. اما ابن سینا معتقد است که در اثبات مبداء اول و وحدانیت و پاکی او از عیبها، ملاحظه مخلوقات مورد نیاز نیست، هر چند که آنها هم دلیل وجود الهی هستند (۴۳). از این سخن شیخ الرئیس چنین می توان استنباط کرد که اگر در اثبات مبداء اول خود را محتاج وجود مخلوقات بدانیم تا بخواهیم از طریق این معلولها به وجود علت پی ببریم، در آنصورت با تصور عدم مخلوقات، که همه ممکن الوجودند، روش اثبات ما دچار اشکال خواهد شد. لذا از نظر ابن سینا روش اثبات مبداء اول از راه ملاحظه حال خود وجود که آیا واجب است یا ممکن، روشی شریفتر و معتبرتر است (۴۴).

عقل

در بحث مربوط به اقنوم دوم از اقانیم ثلاثه نوافلاطونی گفتیم اولین نشئه‌ای که از «واحد» صادر میشود عقل است. با صدور این نشئه، هستی بمعنی حقیقی تحقق پیدا می کند. «واحد» فراتر از وجود است، در حالیکه عقل عین وجود می باشد. اولین نشئه صادره از «واحد» نیز واحد است. این واحد صادر شده با کسب فیض از «واحد» مبداء، خود نیز دائماً منشاء صدور قرار می گیرد و بدین ترتیب کثرت از وحدت پدید می آید. ابن سینا نیز معتقد است که از مبداء اول که واحد است بیش از واحد صادر نمی شود: «فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه

42- Armstrong, A.H., "The One or the Good", in *Mysticism*, by F.C. Happold, p. 205.

۴۳- رك. اشارات، نمط چهارم، فصل ۲۹.

۴۴- رك. همانجا.

واحد (۴۵). پس از واجب الوجود بالذات چون خود واحد است فقط واحد صادر می‌شود. این معلول یا نشئه اول ذاتاً ممکن الوجود است، اما در رابطه با علت وجودی خود واجب الوجود بالغیر می‌باشد و این غیر همان مبداء اول است (۴۶).

عقل اول، که از نظر فرشته شناسی ابن سینا، همان سرسلسله فرشتگان یا مقرب‌ترین ملائکه است (۴۷)، هم مبداء خود یعنی واجب الوجود بالذات را تعقل می‌کند و هم واجب بالغیر و ممکن الوجود بودن خود را. در تعقل اول، عقل دوم، و در تعقل دوم یعنی در تعقل ممکن الوجود بودن خود، جسم فلك اول از عقل اول صادر می‌شود. عقول بعدی نیز بهمین ترتیب به تعقل مبداء خود و ممکن الوجود بودن می‌پردازند و هر يك مصدر يك وجود عقلی و يك وجود جسمانی واقع می‌شوند (۴۸) تا اینکه عقل دهم و فلك نهم که فلك قمر است هستی پیدا می‌کند.

عقل دهم که از نظر ابن سینا عقل فعال نام دارد «واهب الصور» است. صورت‌های موجود در این جهان خاکی همه از عقل فعال افاضه می‌شوند، و همین عقل است که با صورت بخشیدن به ماده سبب پیدایش مخلوقات این جهان محسوس می‌شود (۴۹).

از نظر ابن سینا هیولای عالم عناصر از عقل آخر، یعنی عقل دهم، پدید آمده است. و علت مختلف بودن صورتها در عالم عناصر نیز این است که هیولاهای متفاوت استحقاق صورت‌های متفاوت را دارند. یعنی هیولای مشترك که بدون صورت است در موارد و حالات گوناگون استعدادهای مختلف را نشان می‌دهد و مستحق پذیرش صورت‌های گوناگون می‌شود.

۴۵- الهیات شفا، چاپ قاهره، ج ۲، ص ۴۰۵.

۴۶- رك. همانجا

۴۷- رك. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۳۳.

۴۸- رك. اشارات، نهط ۸، فصل ۳۹.

۴۹- رك. نصر، سید حسین، همان کتاب، ص ۳۴.

ابن سینا اختلاف عناصر چهارگانه، آتش، هوا، آب و خاک را تأثیر اجرام سماوی می‌داند. ماده مشترک یا هیولای مشترک میان عناصر اربعه، بوسیله اجرام سماوی تحت تأثیر قرار می‌گیرد و فیضانی را از آنها دریافت می‌کند. و از این رو استعدادهاى خاصى در آن بروز می‌کند. آنگاه عقل فعال صورتی را که آن استعداد مستحق آن است بدان اعطا می‌کند و عناصر پیدا می‌شوند (۵۰).

نفس

ابن سینا بطور کلی از چهار نوع نفس سخن می‌گوید که عبارتند از: فلکی، نباتی، حیوانی و انسانی. هر یک از این نفوس چهارگانه علت حرکت در جسم مورد حضور خود است. یعنی نفس فلکی باعث حرکت در فلک، نفس نباتی علت حرکت در نبات، نفس حیوانی محرک حیوان، و بالاخره نفس انسانی محرک انسان است. با آنکه در همه این چهار مورد نفس علت حرکت است، اما همه این نفوس چهارگانه را نمی‌توان در یک تعریف جامع بگنجانند، زیرا حرکات و اعمال این موجودات یکسان نیست، و از نظر هدف و سمت، و ارادی و غیر ارادی بودن باهم فرق دارند. البته از نظر ابن سینا در تمام موارد چهارگانه فوق، نفس کمال اول برای جسم طبیعی است، و جسم نوع است به وجود نفس.

با آنکه بسیاری از محققین بعد از ابن سینا نیز تعریفهائی برای نفس ارائه کرده‌اند، اما حقیقت امر این است که نفس قابل تعریف بمعنی تحدید نیست. هیچکدام از این تعریفها بیانگر حقیقت نفس نمی‌تواند باشد. وجود نفس را از آثار آن باید دریافت و نه با تعریف و تحدید آن، چرا که حقیقت آن قابل تعریف نیست، و هیچ حدودی را نمی‌توان بر آن قائل شد. در زمینه

۵۰- رك. اشارات و تنبیهات ابن سینا، ترجمه و شرح حسن ملكشاهی، تهران، ۱۳۶۳،

شناختن نفس ، زیباترین سخن همان است که می گوید: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

ابن سینا معتقد است که نفس وقتی حدوث می یابد که بدنی شایسته بعنوان محل فرمانروائی و ابزار کار نفس حادث شده باشد (۵۱). بنابراین هر بدنی را نفسی هست که این نفسها از حیث نوع یکی هستند، ولی از نظر تعداد کثیرند. از طرف دیگر، هر نفسی با در نظر گرفتن نوع و مشخصات بدنی که وی در آن حدوث می یابد يك جنبه فردی نیز دارد. به عبارت دیگر، هر بدنی نفس خاص خود را دارد که آن نفس از این نظر نفس فردی یا شخصی نامیده می شود.

ابن سینا به خلود نفس نیز اعتقاد دارد. وی بر این عقیده است که با فرارسیدن مرگ که همان جدائی نفس از بدن است، بدن که جنبه جسمانی وجود انسان است در اثر فساد از بین می رود و نابود می گردد؛ در حالیکه نفس به زندگی خود ادامه می دهد و فساد نمی پذیرد. به عبارت دیگر، بدن که مرکب و مادی است از هم می پاشد و متلاشی می گردد، ولی نفس که بسیط و مجرد از ماده است باقی می ماند و جاودانه می شود. دلیل دیگر بر جاودانگی نفس این است که بدن عنت وجودی نفس نیست، زیرا اگر چنین بود با فساد بدن، نفس نیز فساد را می پذیرفت و از بین می رفت (۵۲).

یکی از آثار معروف ابن سینا در مورد نفس، که نشانه های عرفان نوافلاطونی در آن به چشم می خورد، قصیده عینیه است. در این قصیده عرفانی، نفس انسان به کبوتری تشبیه شده که از محلی رفیع، یعنی از عالم بالا، فرود آمده و در قفس مادی بدن بدام افتاده است. نفس دارای عزت و مناعت است، ولذا وقتی با بدن مادی وصلت پیدامی کند مایه حرکت، قدرت، اراده، و شرف در آن می گردد. پس همه تجلیاتی از

۵۱- رك. النجاة، چاپ مصر ۱۳۳۱، ص ۳۰۰.

۵۲- رك. همان کتاب، ص ۳۰۲.

این قبیل از بدن مادی انسان ناشی از حضور نفس در آن است. اما خود نفس چون گوهری است مجرد از ماده، لذا از دید هر شناسنده‌ای مستور می‌باشد.

براساس آنچه ابن‌سینا در قصیده عینیه می‌گوید، نفس با اکراه به بدن مادی انسان پیوست، اما وقتی با آن انس و الفت یافت، دیگر جدائی از آن را دوست ندارد و از فراق این وصال بیمناک است. گرچه در آغاز هبوط از موطن اصلی خویش، به جدائی از آن دیار خرسند نبود، اما گوئی با افتادن در ظلمت جهان ماده، عهدهای خود در آن عالم را به فراموشی سپرد. وقتی خود را در میان ویرانه‌های بی‌ارزش و در درون قفس مادی اسیر و سرگردان یافت، گریستن آغاز کرد و بیاد آن عهدها که در آن عالم با معشوق بسته بود بیفتاد. در ویرانه‌های بی‌آب و گیاه محبس خود به یاد خرمی باغ ملکوت افتاد، و چون نتوانست زنجیرهای مادی را از پاهای خویش بگسلد و به سوی باغ ملکوت پرواز کند، نغمه‌های غم‌انگیز سرداد و اشک غم فروبارید. تا اینکه دوران اسارت و سرگردانی در این جهان خاکی به سرآمد و زمان بازگشت به دیار معشوق فرارسید. آنگاه حجابها کنار رفت، و زنجیرها پاره گشت، کبوتر نفس از قفس بدن مادی رها شد، سرود رهائی و شادی سرداد و بالاخره به سوی عالم ملکوت پرواز کرد.

موضوع هبوط نفس از عالم بالا به جهان پائین و محبوس شدن آن در قفس بدن مادی موضوع تازه‌ای نیست، بلکه قبلاً نیز به صورت‌های مختلف به وسیله متفکران و عارفان زیادی بیان شده است. افلاطون و نوافلاطونیان هر یک در آثار خود این موضوع را مفصلاً مورد بحث قرار داده‌اند (۵۳)، اما آنچه به نظرات ابن‌سینا در این مورد تا اندازه‌ای تازگی می‌دهد. شیوه بیان این مطلب است که بصورت رمزی می‌باشد. و چنین شیوه‌ای در میان فیلسوفان یونان معمول نبوده است.

۵۳- در مورد نظرات افلاطون به کتاب: "Human Soul in the Myths of Plato"

و در مورد نظرات افلوپین به رساله هشتم از انثاد چهارم مراجعه شود.

داستانهای رمزی عرفانی در آثار ابن سینا:

در میان آثار ابن سینا سه حکایت رمزی عرفانی به چشم می خورد که در آنها سیر و سلوک عرفانی با زبان رمز و به صورت داستان بیان شده است. این حکایتها را باید حاکی از مشاهدات عقلانی ابن سینا دانست که در آنها نفس به پرواز درمی آید، از مرتفعترین قله جهان ماده فراتر می رود، جهان محسوس را پشت سر می گذارد، و بالاخره وارد عالم معقول می شود. ابن سینا این سیر و سلوک نفس را در این حکایات با زبان زیبای رمز و تمثیل بیان کرده که البته تحلیل آنها برای آنانکه با عرفان و زبان رمزی آن آشنا نیستند کار آسانی نخواهد بود. این سه داستان در سه رساله حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال آورده شده و تاکنون بارها به وسیله صاحب نظران مختلف تعبیر و تفسیر شده است.

عشق

ابن سینا در رساله العشق، که معروفترین اثر وی در این زمینه است، بر این اعتقاد است که در همه موجودات مدبره یک شوق طبیعی و عشق غریزی وجود دارد:

«ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غریزياً و یازم ضرورة ان یكون العشق فی هذه الأشياء سبباً للوجود لها ...» (۵۴).

این وجود است، و نه ماهیت، که منبع همه خیرات و سرچشمه تمام کمالات می باشد. هر موجودی که در سلسله مراتب هستی در مرتبه بالاتری قرار دارد خیراتش بیشتر و کمالاتش عالی تر است. از طرف دیگر،

۵۴- ابن سینا، «رساله العشق»، در جامع البدائع، محی الدین الکردی، مصر، ۱۹۱۷،

خیر بذاته معشوق است، و هر موجودی که دارای خیر بیشتری باشد، جذابیت و معشوقیت بیشتری را داراست. پس آنکه خیر مطلق و هستی-بخش همه موجودات است در حقیقت معشوق همه آنها می باشد (۵۵).
از جمله عربی که در بالا نقل شد، می توان چنین فهمید که موجودات وجودشان یا بسبب عشقی است که در آنها وجود دارد، و یا اینکه وجود آنها همان عشق است، یعنی بین وجود و عشق دوگانگی نیست.
از نظر ابن سینا عشق مختص نوع انسان نیست، بلکه در همه موجودات، از فلکیات گرفته تا عنصریات و موالید سه گانه (معدنیات، نباتات و حیوان) ساری است (۵۶).

هیولا، صورت، و اعراض نیز که بسیط هستند دارای عشق می باشند. عشق هیولا همان علاقه آن به صورت، عشق صورت ملازم و مقارن بودن آن با موضوع، و بالاخره وجود عشق در اعراض هم به واسطه همان ملازمت و مقارنت با موضوع می باشد (۵۷).

زاهد، عابد و عارف

ابن سینا در نمط نهم اشارات، که از مهم ترین قسمت های این کتاب است، احوال اهل کمال، یعنی عارفان را، بطور دقیق و زیبا بیان نموده است. امام فخر رازی، شارح کتاب اشارات، در مورد اهمیت این نمط چنین گفته است:

«أنّ هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده» (۵۸).

۵۵- رك. «رسالة عشق» در رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران ۱۳۶۰، ص ۱۰۳.

۵۶- ابن سینا، «رسالة العشق»، در جامع البدائع، مصر، ۱۹۱۷، ص ۶۸.

۵۷- رك. همان کتاب، ص ۷۲.

۵۸- اشارات و تنبیهاات ابن سینا، با شرح طوسی و شرح الشرح فخر رازی، ج ۳، تهران ۱۳۷۹، ص ۳۶۳.

از نظر ابن سینا « زاهد » نام خاص کسی است که از متاع و طیبات این دنیا اعراض می کند، « عابد » نام خاص کسی است که مواظب اعمال عبادی خود از قبیل قیام و صیام و مانند آنها باشد، و بالاخره، « عارف » نام خاص کسی است که با فکر خود متوجه قدس جبروت باشد و در سر خود دائماً از پرتوهای نور حق برخوردار گردد. و گاهی بعضی از این حالات با برخی دیگر توأم باشد» (۵۹).

زهد و عبادت هر دو در نزد غیر عارف نوعی معامله است تا در برابر آنچه در این دنیا انجام می دهند چیزی در آن دنیا بدست آورند. در حالیکه این دو در نزد عارف برای پاک ساختن سر درون از آرایش های مادی و آماده کردن آن برای تجلیات نور حق است.

عبادت عارف بخاطر بیم و امید نیست. او حق نخستین را شایسته پرستش می شناسد و او را بخاطر خود او می پرستد، و نه بخاطر بیم از آتش جهنم و یا به امید رفتن به بهشت.

عبادت عارف برای رسیدن به آن پاداشی نیست که حق در مقابل طاعات و اعمال عبادی وعده داده است، زیرا آن بر غیر عارف نیز داده خواهد شد. او در طلب خود حق است و نه بدنبال پاداش او. پس عارف در سیر و سلوک عرفانی خود در طریقی سیر می کند که غایت آن وصال خود حق است و نه بهشت حق، که خوشی این وصال از همه خوشی ها بالاتر است.

مقامات عارفان

عارف در سیر و سلوک عرفانی خود به سوی حق به درجاتی می رسد که آنها را مقامات نیز می گویند. اولین این درجات «اراده» است، که

خود عارفان آنرا چنین نامیده‌اند. اراده همان میل و رغبت به سوی حق و چنگ زدن به عروة الوثقی است که به دنبال تصدیق برهانی و یا تصدیق ایمانی بر عارف عارض می‌شود و باعث می‌گردد که سر او به سوی عالم قدس حرکت کند تا به روح اتصال برسد. تا مادامی که عارف در این مقام قرار دارد او را «مرید» خوانند (۶۰).

دومین مقام از مقامات عارفان مقام ریاضت است، که آن از نظر ابن سینا متوجه سه هدف می‌باشد: اول اینکه عارف غیر حق را از راه حق دور سازد؛ دوم اینکه نفس اماره را تابع نفس مطمئنه کند؛ و بالاخره در مقام سوم، او باید درون خود را از هر گونه تیرگی پاک و برای تنبیه و آگاهی لطیف سازد (۶۱).

برای رسیدن به هدف اول، یعنی دور ساختن غیر حق از راه حق، زهد حقیقی عارف را یاری می‌کند. برای تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه، که هدف دوم است، اعمال عبادی توأم با تفکر بر عارف کمک می‌کند. و بالاخره، اندیشه دقیق و عشق پاک چیزهائی هستند که غرض سوم را یاری می‌کنند. که البته این عشق سوای آن عشق است که در آن شهوت حاکم است (۶۲).

وقتی عارف از مقامات «اراده» و «ریاضت» فراتر می‌رود و درون خود را آماده تجلی حق می‌نماید، آنگاه می‌تواند نور حق را مشاهده کند که در درون وی متجلی می‌شود. از مشاهده این تجلی حالتی به عارف رخ می‌دهد که آنرا «وقت» گویند. قبل از هر «وقت» و بعد از آن یک حالت «وجد» نیز به عارف دست می‌دهد. با بیشتر شدن ریاضت، این

۶۰- رك. اشارات، نمط نهم، فصل هفتم.

۶۱- رك. اشارات ابن سینا، نمط ۹، فصل ۸.

۶۲- رك. هما جا.

حالات نیز بیشتر می‌شوند (۶۳).

عارف وقتی در سیر و سلوک خود به سوی حق، در حالت ریاضت بیشتر فرومی‌رود و آن را بیشتر تمرین می‌کند، به تدریج «اوقات» اتصال به حق بیشتر می‌شود، و لذا گاهی حتی در غیر حالت ریاضت نیز این اتصال رخ می‌دهد، و این حالت تا بدانجا پیش می‌رود که سالک به هر چه نگاه می‌کند جلوۀ حق را در آن می‌بیند. و سردرون او چنان روشن و نورانی می‌شود که دیگر برای وی جلوۀ حق در همه جا پیدا است.

حالتی که در مقام ریاضت بر سالک عارض می‌شود در اوایل، چون برایش غیر عادی است، او را بی‌قرار می‌سازد. اما وقتی وی به ریاضت ادامه می‌دهد عارض شدن آن حال خاص بروی عادی می‌شود و دیگر آرامش وی را برهم نمی‌زند. وقتی ریاضت ادامه پیدا کند عارف به مقام بالاتری نایل می‌شود و آن تبدیل شدن «وقت» به «سکینت» است. «وقت» که حالتی گذرا و تابشی ضعیف بود با تبدیل شدن به «سکینت» پایدار و تابشی قوی می‌شود که عارف با آن انس و الفت می‌گیرد و آرامشی دلپذیر درون او را ساکت و آرام می‌کند. و لذا هرگاه از این حالت بیرون آید آرام و قرار از دست می‌دهد و متأسف می‌شود (۶۴).

سالک سپس به درجه‌ای نایل می‌شود که در آن حال سر و باطن وی از ظاهرش پیدا نمی‌شود. او وقتی در این معارفه مستغرق می‌گردد، آن حالتی که در مقام قبلی بروی عارض می‌شد کمتر عارض می‌شود، و باطن وی در ظاهرش آشکار نمی‌گردد. او در این مقام وقتی از خود بیرون می‌رود و غایب می‌شود، حاضر بنظر می‌رسد. و آنگاه که در سیر و سلوک عرفانی خود به سوی حق اوج می‌گیرد، ایستاده بنظر می‌رسد (۶۵).

عارف بتدریج در سیر عرفانی خود از این مقام هم فراتر می‌رود، و

۶۳- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۹.

۶۴- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۱۲.

۶۵- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۱۳.

به مقامی می‌رسد که در آن معارفه و اتصال بجای اینکه گاهگاهی عارض شود، هروقت که وی بخواهد به آن حال نایل می‌گردد (۶۶).

سالک در این مقام هم آرام نمی‌گیرد و از سیر و سلوک خود باز نمی‌ایستد. او به درجه‌ای بالاتر صعود می‌کند که در آن، چه بخواهد و چه نخواهد، جلوات حق را در هر چیزی متجلی می‌بیند، هر چند هم که نگاهش به قصد عبرت نباشد. در این مقام است که دیگر اتصال به حق دوام می‌یابد، و این اتصال از اراده او نیز بالاتر می‌رود، زیرا او چه اراده بکند و چه نکند حق را در هر آنچه در این جهان خاکی است متجلی می‌بیند. عارف وقتی به این مقام می‌رسد، گرچه ظاهراً و جسماً در این عالم زندگی می‌کند، اما باطناً و روحاً در عالم ملکوت است. او از سیر در آن عالم لذتی می‌برد که قابل مقایسه با هیچ لذت جسمانی و مادی نیست. آنانکه در اطراف او زندگی می‌کنند از این لذت بی‌خبرند، زیرا آنان در جهان خاکی هستند، در حالیکه عارف به ملکوت پیوسته و در عالم قدس است. تفاوت آنان با وی از زمین تا آسمان است. آنان در زمینند، اما عارف در اوج آسمانها در پرواز است. او از این جهان مادی بریده و به عالم اعلی پیوسته است، هر چند که جسماً هنوز در میان این جهان همانند آنان می‌خورد و می‌آشامد.

آنگاه که ریاضت به پایان می‌رسد سر و باطن سالک از همه آلودگیها پاک می‌شود و نور حق در سراسر آن متجلی می‌گردد.

در این مقام، درون عارف همچون آینه‌ای می‌شود که حق در آن متجلی است. و این مقام «نیل» است که بعد از پایان مقام ریاضت رخ می‌دهد. عارف در این حال سراسر وجودش سرور و شادی است زیرا حق در درون او متجلی است (۶۷).

گرچه در این مقام عارف به حق نایل شده، اما هنوز وصول کامل

۶۶- رك. اشارات، نمط نهم، فصل چهاردهم.

۶۷- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۱۶.

صورت نگرفته و تحقق نیافته است؛ زیرا هنوز از خود بیخود نشده و در کنار حق «خود» را نیز می‌بیند، اما بین نظر کردن به خود و نظر کردن به حق مردد است. هنوز «خود» او هستی جداگانه دارد و در حق فنا نشده است.

وقتی سالک از خود بیخود می‌شود و فقط حق را می‌بیند، آنگاه به آخرین مقام سیر و سلوک عرفانی رسیده است. این مقام را «وصل تام» می‌نامند. در این مقام عارف به وصال کامل حق نایل می‌شود، ولذا این مقام پایان مقامات سیر و سلوک به سوی حق است، چون عارف به حق واصل شده است. در این مقام است که عارف از خود بیرون می‌شود و سپس درجات سلوک در حق آغاز می‌گردد، زیرا سلوک به سوی حق تمام شده است (۶۸). تا وقتی که وصول تام میسر نشده است سالک هنوز به آنچه که از آن اجتناب کرده توجه دارد و این توجه خود نوعی مشغول شدن به غیر حق است، هر چند هم که این اشتغال همان از میان برداشتن موانع راه باشد. بنابراین در هیچ یک از مقامات قبل از وصول تام، عارف هنوز بطور کامل از غیر حق نبریده است. و این فقط در مقام وصول تام است که سالک خود را از هر آنچه غیر حق است رها می‌سازد، از همه بندهای این جهان خاکی آزاد می‌گردد، و باتمام وجود به مقام قرب حق می‌رسد.

با وجود همه این اوصاف در مورد مقامات عارفان، ابن سینا در پایان نمط نهم اشارات جمله پرمعنائی دارد که چنین است:

«جلّ جناب الحق عن أن یکون شریعة لکل وارد، ...» (۶۸).

پس مقام قرب حق مقامی است که رسیدن به آن کار همه کس نیست.

اوصاف عارفان

عارف به تجسس نمی‌پردازد، و بدنبال این نیست که پی به اسرار مردم

۶۸- رک. اشارات، نمط ۹، فصل ۱۷.

۶۹- اشارات، نمط ۹، فصل ۲۷.

ببرد و یا در صدد کشف عیوب آنان باشد. او در برخورد با منکرات با دلسوزی و مهربانی رفتار می کند و نه باتندی و خشم، و در مقام امر بمعروف با مدارا و نصیحت برخورد می کند. و اگر معروف، امر مهمی باشد آنرا به کسی که اهلش نیست نمی گوید که مبادا آن امر ضایع شود و یا مورد بی حرمتی قرار گیرد (۷۰).

عارف از مرگ نمی ترسد، ولذا او را باید شجاع و دلیر دانست. چون به مال دنیا توجهی ندارد آنرا به دیگران می بخشد. نسبت به دیگران مهربان است و از خطاهای مردم گذشت می کند. دل او به حق مشغول است ولذا کینه هیچکس در دل او نیست (۷۱).

عارف گشاده رو، خوش برخورد و متواضع است. او با همه، چه بزرگ و چه کوچک، با گشاده رویی برخورد می کند، زیرا او حق را در همه می بیند و لذا برایش بزرگ و کوچک یکی است (۷۲).

از آنجا که سر درون عارفان یکسان نیست، همت های آنان نیز متفاوت است. اموری که آنان را به سوی حق سوق می دهد و از غیر حق دور می سازد پیش همه شان یکسان نیست. و این امور نیز همیشه در پیش یکی یکسان نیست. برخی از آنان يك وقت به چیزی خاص علاقمند می شوند و وقت دیگری همانان از همان چیز روی برمی گردانند. برخی به زندگی سخت دنیوی روی می آورند، در حالیکه در پیش برخی دیگر فرقی بین این نوع زندگی با خوشگذرانی نیست. آنان گاهی بوی خوش و زمانی بوی بد را ترجیح می دهند، علت این امر این می تواند باشد که کداميك از این دو، و در چه حالی، آنان را از غیر حق دور، و به حق نزدیک می کند (۷۳).

۷۰- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۲۳.

۷۱- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۲۴.

۷۲- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۲۱.

۷۳- رك. اشارات، نمط ۹، فصل ۲۵.

کرامات عارفان

عارف قادر است کارهای خارق‌العاده‌ای را که از عهدۀ دیگران ساخته نیست انجام دهد. این کارها گرچه فراتر از حد معمول در میان مردم عادی است، اما براساس قوانین حاکم بر جهان طبیعت می‌باشد و اموری غیر طبیعی نیست.

یکی از کارهای نامعمول امساک عارف از خوردن غذا در مدت غیر عادی می‌باشد. ابن‌سینا در این مورد به‌عدم تحلیل مواد غذایی در بدن در حالاتی خاص اشاره کرده می‌گوید گاهی ممکن است نیروهای طبیعی موجود در بدن ما تحت تأثیر حالات نفسانی از تحلیل مواد غذایی بازمانند و یا کمتر به تحلیل آن پردازند. ولذا کسی که تحت تأثیر چنین حالاتی قرار می‌گیرد ممکن است مدت زیادی بدون آنکه غذایی بخورد بتواند به زندگی خود ادامه دهد (۷۴).

مورد دیگر اینکه عارف وقتی حال عرفانی بر او عارض می‌شود و به مقام اتصال می‌رسد لذت ناشی از آن سراسر وجود او را فرامی‌گیرد که این خوشی و شادی بسیار بالاتر از خوشی حاصل از لذات حسی می‌باشد. بنابراین فزونی قدرت جسمانی عارف نیز در یک چنین حال بسیار بیشتر از فزونی قدرت در افراد معمولی به‌هنگام سرور و شادی است. پس طبیعی است که عارف در چنین حال بتواند کارهایی را انجام دهد که از توان افراد ساخته نیست. زیرا عارف در آن حال به‌آستان قرب حق رسیده و حق سرچشمۀ قدرت است (۷۵). و لذا می‌توان گفت که عارف در حال اتصال به حق به قدرتی می‌رسد که مافوق قدرت معمولی بشری است. بدین ترتیب به‌این نتیجه می‌رسیم که کرامات و قدرت خارق‌العاده‌ای که ممکن است در عارف مشاهده شود از نظر اصول عرفان و قوانین حاکم بر جهان طبیعت قابل توجیه است. والسلام.

۷۴- رك. اشارات، نمط ۱۰، فصل ۲.

۷۵- رك. اشارات، نمط ۱۰، فصل ۶.