

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرفان و مقامات



شرح، تفسیر و نقد و نمط
نہم و دہم کتاب
«الإشارات والتنبیہات»

استاد فرزانہ حضرت آیت اللہ نگوام

عرفان و مقامات

(مد ظله العالی)

◆ حضرت آیت الله محمدرضا نگو نام

سرشناسه: نگو نام، محمدرضا، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور: عرفان و مقامات / محمدرضا نگو نام.
مشخصات نشر: اسلام شهر: انتشارات صبح فردا، چاپ دوم: ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری: ۳۲۰ ص.
شابک چاپ دوم: ۶۴۳۵ - ۶۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه ص ۳۲۰، هم چنین به صورت زیر نویس.
موضوع: ابن سینا، حسین بن عبد الله، ۳۷۰ - ۴۲۸ الاشارات و التنبیها -
نقد و تفسیر
موضوع: فلسفه ی قدیمی - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع: عرفان - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع: ما بعد الطبیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه ی افزوده: ابن سینا، حسین بن عبد الله، ۳۷۰ - ۴۲۸ الاشارات و التنبیها -
- برگزیده، شرح.
رده بندی کنگره: ۱۳۹۳ ۴۱۳ BBR
رده بندی دیویی: ۱ / ۱۸۹
شماره ی کتاب شناسی ملی: ۳۷۳۲۱ - ۸۵ م

ناشر: صبح فردا

نوبت چاپ: دوم تاریخ چاپ: ۱۳۹۳

شمارگان: ۳۰۰۰ قیمت: ۲۵۰۰۰۰ ریال

تهران - اسلام شهر - نسیم شهر - وجیه آباد

دوازده متری جواهرزاده - پلاک ۳۶

کد پستی: ۳۷۶۹۱۳۸۵۷۵

تلفن مرکز پخش: ۰۲۵ ۳۲۹۰ ۱۵۷۸

www.nekoonam.com

www.nekounam.ir

شابک: 978 - 600 - 6435



حق چاپ برای مؤلف محفوظ است



صفحه	فهرست مطالب	عنوان
۱۳	پیش‌گفتار	
۱۵	کتاب «الاشارات و التنبیها»	
۱۶	معنای نهج، نمط و دیگر عناوین کتاب	
۱۷	حکمت طبیعی	
۱۷	نفس آدمی و حکمت طبیعی	
۱۸	حکمت الهی	
۲۱	حکمت نظری و عملی	
۲۴	تقسیمی دیگر در کارهای فردی و اجتماعی	
۲۶	وصیت حضرت شیخ <small>رحمته الله</small>	
۲۹	چینش مباحث اشارات	
۳۰	سبب نام‌گذاری کتاب به اشارات و تنبیها	
۳۰	دو شرح معروف اشارات	
۳۱	شرح فخر رازی	
۳۳	شرح خواجه نصیرالدین طوسی	
۳۵	تمجید فخر رازی از مقامات العارفين	

النمط التاسع
في «مقامات العارفين»

۳۹	مقامات عارفان	
۳۹	تفاوت حال و مقام	
۴۰	کمال موجودات و کمالات انسان	
۴۱	۱ - تنبیه: عرفا در دنیا و عالم قدس	
۴۵	داستان سلامان و ابدال	
۴۶	جناب فخر و داستان سلامان و ابدال	
۴۷	توجیه فخر رازی	
۴۷	پاسخ خواجهی طوس	
۴۸	نقد نگارنده	
۵۰	نقد نگارنده	
۵۲	نکته	
۵۵	خواجهی طوسی و تأویل قصه‌ی اول	
۵۷	نقد و بررسی نگارنده	
۶۰	نقد و بررسی نگارنده	
۶۱	نقل قصه‌ی دوم	
۶۷	نقد و بررسی تأویل خواجه از قصه‌ی دوم	
۶۹	پشتوانه‌ی کلام خواجه	
۶۹	نقد نگارنده	
۷۱	۲ - تنبیه: زاهد، عابد و عارف	
۷۲	اعراض؛ وصف فاعلی	
۷۳	متعلق اعراض، طیبات است نه خیابث	
۷۳	تعریف شیخ از زاهد و نقد آن	
۷۴	اطلاق عابد به لحاظ عبادت‌های استحبابی	
۷۴	استمرار اشراق نور حق در دل عارف	



۷۶	نقد کلام خواجه
۷۶	معرفت، اولین مرتبه‌ی وصول به حق
۷۷	حق و زاهد، عابد و عارف
۷۸	۳- تنبیه: زهد و عبادت غیر عارف
۸۱	۴- اشاره: اثبات برخی از گزاره‌های دینی
۸۳	اثبات مدنی بودن انسان و اثبات آخرت
۸۵	اثبات نبوت و شریعت با اثبات اجر و ثواب
۸۶	حکیم طوس و تقریر قواعد نبوت و شریعت
۸۷	قاعده‌ی دوم، اثبات شریعت
۸۹	قاعده‌ی سوم - اثبات نبوت
۹۰	نکته: معجزه‌ی فعلی
۹۲	قاعده‌ی چهارم، اثبات لزوم ثواب و عقاب اخروی
۹۳	نقد و بررسی
۹۵	اثبات نفع دنیوی و اجر اخروی
۹۶	فخر رازی و اشکال به وجوب شارع
۹۸	فخر رازی و اشکال به معجزه
۹۹	اعجاز و علم خدا به جزئیات
۹۹	عقاب عاصی و اعتقاد به عدم عقاب
۱۰۱	وجوب نظمی یا وجوب ذاتی
۱۰۲	نقد و بررسی نگارنده
۱۰۳	معجزه‌ی انبیا، قوت نفسانی همراه با دعوت
۱۰۵	۵- اشاره: عارف، تنها طالب حق
۱۰۷	عبادت حق و علت فاعلی
۱۱۰	تکمیل بیان شیخ
۱۱۲	توهم و اشکال
۱۱۲	نقد و پاسخ
۱۱۲	نقد و بررسی

- ۱۱۳ حق و عبادت
- ۱۱۴ چند اشکال فخر به تعبد عارفان
- ۱۱۵ پاسخ خواجه به اشکال فخر
- ۱۱۶ نقل اشکالات فخر از دیگران
- ۱۱۶ نقل اشکال اول توسط فخر
- ۱۱۷ نقد و بررسی
- ۱۱۸ نقل اشکال دوم فخر رازی
- ۱۱۹ نقد و بررسی نگارنده
- ۱۱۹ پاسخ فخر به دو اشکال یاد شده
- ۱۲۰ رد پاسخ فخر
- ۱۲۰ پاسخ خواجه به اشکال مورد بحث
- ۱۲۱ نقد نگارنده به پاسخ خواجه
- ۱۲۳ پاسخ نگارنده به اشکال نخست
- ۱۲۵ پاسخ نگارنده به اشکال دوم
- ۱۲۷ ۶- اشاره: واسطه‌گران معذور
- ۱۲۹ حق؛ غایت نسبی یا مطلق
- ۱۳۳ لطیفه‌های کلام ابن‌سینا
- ۱۳۵ ۷- اشاره: اراده، نخستین منزل سلوک
- ۱۳۸ کلام خواجه‌ی طوس در مقام اراده
- ۱۴۰ حرکت ارادی و مبادی آن
- ۱۴۱ ۸- اشاره: غرض ریاضت از دیدگاه شیخ
- ۱۴۶ نیاز به ریاضت و بیان غرض‌های آن
- ۱۵۰ ریاضت عارف و ریاضت دیگران
- ۱۵۲ وصول به کمال حقیقی؛ هدف اصلی ریاضت
- ۱۵۶ هدف از ریاضت و مبادی وصول به آن
- ۱۶۲ نقد نگارنده بر کلام خواجه
- ۱۶۵ تفاوت ریاضت عرفانی با ریاضت فلسفی



۹ - اشاره: حالات گوناگون مرید ۱۶۶

«وقت» اولین درجه‌ی وصول ۱۶۸

نقد و بررسی ۱۶۹

۱۰ - اشاره: شهود بعد از ریاضت ۱۷۰

شرح و بررسی ۱۷۰

۱۱ - اشاره: تلبیس و چیرگی حالات عرفانی ۱۷۱

شرح و بررسی ۱۷۲

۱۲ - اشاره: انقلاب عارف و شهود حق ۱۷۴

۱۳ - اشاره: سالک و مقام حاضر و غایب ۱۷۷

۱۴ - اشاره: ظهور اراده‌ی سالک، در وصول به حق ۱۷۹

۱۵ - اشاره: سالک و رسیدن به باطن ۱۸۰

شرح و بررسی ۱۸۰

۱۶ - اشاره: تبدیل ریاضت به نیل و عشق ۱۸۲

دل سالک، آیین‌های حضرت حق ۱۸۳

۱۷ - اشاره: آخرین مرتبه‌ی سلوک: سفر خلق به حق ۱۸۴

شرح و بررسی ۱۸۵

بیان خواجه و سفر خلق به حق ۱۸۸

۱۸ - تنبیه: کاستی درجات پیش از وصول ۱۸۹

۱۹ - اشاره: نگاهی کلی به مقامات عارفان ۱۹۲

تقریر خواجه و کلام شیخ ۱۹۴

نقد نگارنده به کلام خواجه ۱۹۴

مراتب ترکیه ۱۹۴

بیان اجمالی از درجات تحلیه ۱۹۶

۲۰ - اشاره: عرفان وسیله است، نه هدف ۱۹۷

سفر دوم، سفر از حق به حق ۲۰۰

عجز عبارت از بیان سلوک فی الله ۲۰۰

نقد نگارنده ۲۰۲



- ۲۰۳ - تنبیه: دو وصف عارف: خرمی و گشاده رویی.....
- ۲۰۵ - تنبیه: وصول و انصراف در سفر دوّم.....
- ۲۰۷ - تنبیه: دوری ساحت عارف از تجسس، تحسس و غضب.....
- ۲۰۹ شرح و توضیح.....
- ۲۱۰ - تنبیه: صفات عارفان.....
- ۲۱۰ شرح و توضیح.....
- ۲۱۱ - تنبیه: احوال گوناگون عارف.....
- ۲۱۳ شرح و توضیح.....
- ۲۱۳ - تنبیه: رفع تکلیف.....
- ۲۱۴ نقد و بررسی.....
- ۲۱۷ - اشاره: معرفت؛ گوهری نایاب.....

النمط العاشر
في أسرار الآيات

- اسرار عارفان..... ۲۲۱
- ۱ - اشاره: امساک عارف..... ۲۲۲
- ۲ - تنبیه: دلایل طبیعی امکان امساک..... ۲۲۳
- ۳ - تنبیه: تعامل نفس و بدن..... ۲۲۵
- شرح و توضیح..... ۲۲۵
- ۴ - اشاره: تفاوت عارف و بیمار در امساک..... ۲۲۶
- عارف و عالم قدس..... ۲۲۹
- ۵ - اشاره: عارف و کارهای خارق عادت..... ۲۳۰
- ۶ - تنبیه: اسباب طبیعی ضعف و قوت جسمانی..... ۲۳۱
- بازگشت به تعامل نفس و بدن..... ۲۳۳
- ۷ - تنبیه: عارف و اخبار از غیب..... ۲۳۴
- ۸ - اشاره: تجربه و اطلاع از غیب..... ۲۳۵
- شرح و تفسیر خواجه..... ۲۳۵
- ۹ - تنبیه: علم ساکنان قدس..... ۲۳۷



۲۴۱	نقد نگارنده به کلام شیخ
۲۴۲	۱۰- إشارة: شرایط إخبار از غیب
۲۴۲	شرطهای وصول به غیب
۲۴۳	۱۱- تنبیه: تعامل و تمانع قوا
۲۴۵	تعامل و تنازع نفس با قوای خود
۲۴۵	نقد نگارنده به کلام شیخ
۲۴۶	۱۲- تنبیه: حس مشترک
۲۴۸	مقدمه‌ای دیگر بر بیان وصول به غیب
۲۴۹	۱۳- إشارة: نمونه‌های طبیعی إخبار از غیب
۲۵۱	فخر رازی و اشکال سفسطه
۲۵۱	پاسخ حکیم طوس به اشکال فخر
۲۵۲	۱۴- تنبیه: عوامل بازدارنده‌ی ارتسام صور
۲۵۵	فخر رازی و اشکال انطباع کبیر بر صغیر
۲۵۵	پاسخ حکیم طوس به اشکال فخر
۲۵۵	نقد نگارنده
۲۵۶	۱۵- إشارة: خواب؛ نمونه‌ای از وصول به غیب
۲۵۹	۱۶- إشارة: بیماری اعضای رئیسه
۲۶۰	۱۷- تنبیه: انعکاس ظاهر و باطن
۲۶۲	ارتسام صور و سبب باطنی
۲۶۲	مراتب قوت و ضعف نفس
۲۶۴	۱۸- تنبیه: اتصال نفس به عالم غیب به‌گونه‌ی ناگهانی
۲۶۷	۱۹- إشارة: واردات و نقش غیب
۲۷۰	۲۰- تنبیه: صور خیال و نیاز به تأویل
۲۷۴	دو صورت در ضبط نفس
۲۷۵	۲۱- إشارة: ظهور آثار روحانی بر نفس
۲۷۷	شرح و توضیح
۲۷۸	۲۲- تذنیب: الهام، وحی و رؤیا
۲۸۰	۲۳- إشارة: برداشت‌های قوه‌ی تعقل



۲۸۴	ارتباط با غیب به وسیله‌ی امور طبیعی
۲۸۵	۲۴ - تنبیه: از تجربه و ظنّ تا برهان
۲۸۶	نقد نگارنده
۲۸۷	۲۵ - تنبیه: اولیای خدا و کارهای خارق عادت
۲۸۹	۲۶ - تذکرة و تنبیه: آگاهی و یادآوری
۲۹۳	شرح و توضیح
۲۹۴	اشکال
۲۹۴	نقد و پاسخ
۲۹۵	نقد نگارنده
۲۹۶	فخر و اشکال به شیخ
۲۹۶	پاسخ خواجه به فخر
۲۹۸	۲۷ - اشاره: اسباب کارهای خارق العاده‌ی نفس
۲۹۹	اشکال فخر به شیخ
۲۹۹	پاسخ خواجه‌ی طوسی
۳۰۰	نقد نگارنده
۳۰۱	۲۸ - اشاره: قوت نفس و گرایش به خیر یا شر
۳۰۲	شرح و توضیح
۳۰۲	۲۹ - اشاره: چشم زخم
۳۰۴	نقد نگارنده
۳۰۴	۳۰ - تنبیه: منشأ سه‌گانه‌ی کارهای خارق عادت
۳۰۶	کلام فخر رازی
۳۰۶	پاسخ حکیم طوس
۳۰۷	۳۱ - نصیحة: دوری از انکار حقایق
۳۰۹	۳۲ - خاتمة و وصیة: سفارش‌های ابن‌سینا
۳۱۵	فهرست آیات و روایات
۳۱۷	آیات
۳۱۸	روایات
۳۱۹	کتابنامه



پیش‌گفتار

«ابن سینا» از بزرگ‌ترین مشاهیر فلسفه، طبای نامی و اعظم حکمای اسلامی در اوایل قرن پنجم هجری است که آثار علمی ایشان در تمام علوم و فنون گوناگون؛ اعم از فلسفه، طب، علوم غریبه، طلسمات و غیره موجب اشتها روی گردید و از همین رو جزو معدود نوابغی است که توانست گوی سبقت را در جهات مختلف از دانشمندان معاصر خود برآید.

پدر ایشان «عبدالله» از اهالی بلخ و از عمال دولت سامانی بود.

شیخ، تحصیلات مقدماتی خود را در بخارا شروع کرد و پس از حفظ قرآن و آموختن ادبیات و علوم دینی نزد استادان مختلف، منطق، جبر و مقابله و مثلثات را از استاد خود «ابوعبدالله ناتلی» دانشمند معروف قرن چهارم آموخت، و پس از چندی از او خواهش کرد که خود به مطالعه بپردازد و فقط مشکلات خود را از استاد بپرسد.

وی تحصیل در طب را نزد «ابومنصور بن نوح عمری» شروع نمود و پس از آن به فنون حکمت و فلسفه مشغول شد.

بوعلی بعد از سال ۳۹۲ق از بخارا به خوارزم رفت. مدتی در آن جا ماند و به تألیف و تحقیق پرداخت و در آدینه‌ی نخست سال ۴۲۸ در جنوب همدان، دعوت حق را لبیک گفت و در سن ۵۸ سالگی به دیار باقی شتافت.



این مختصر، قصد بررسی سرگذشت و ترسیم اوضاع عصر ابن سینا را ندارد؛ هر چند اشاره به دو نکته نیز ضروری می‌نماید.

نخستین نکته‌ای که لازم است به آن اشاره شود این است که ابن سینا با همه‌ی قدرت و احاطه‌ای که به فلسفه‌ی ارسطو داشت و با تمام تبخّری که در شرح و تفسیر اقوال و آرای آن حکیم یونانی به کار برد، در اواخر عمر خود به حکمت اشراق توجه خاصی پیدا کرد و از این راه به عرفان - که یکی از ریشه‌های اصلی حکمت اشراق است - متمایل گردید.

درباره‌ی رابطه‌ی شیخ الرئیس و عرفان در میان دانشمندان اسلامی معاصر تا حدّی اختلاف است، به نحوی که بعضی وی را یک عارف و صاحب مقامات می‌دانند که در اواخر عمر خود تحوّل فکری برای او پدید آمده و به سوی عرفان روی آورده است و برخی دیگر نیز چنین نمی‌اندیشند. به تعبیر دیگر، کلام در این است که آیا ابن سینا در رابطه با مقامات عارفان تنها به عبارت‌پردازی پرداخته و یا وی خود نیز اهل راه بوده است؟ البته، بحثی در این نیست که شیخ، عارف به این معنا نبوده که عمری را در سلوک و عرفان گذرانده باشد و به قول ما چکیده‌ی عرفان باشد؛ بلکه همان گونه که بیان شد، وی فیلسوف و طبیب ماهر و دقیقی بوده که در اواخر عمر بر اثر خستگی از فلسفه به عرفان روی آورده و چسبیده‌ی به عرفان است؛ هر چند دارای سوز و گداز و شور و اشتیاق نیز بوده است، و این ترنّم او نسبت به عرفان از نحوه‌ی بیان وی در کتاب «الاشارات والتنبيهات»؛ به‌ویژه در «مقامات العارفين» در مقایسه با شفا و کتاب‌های دیگر او به‌طور کامل مشهود است.

نکته‌ی دیگری که قابل تأمل می‌باشد این است که با همه‌ی نبوغ و



عظمتی که برای ابن‌سینا عنوان شد، ایشان در فلسفه و حکمت، مشکلات خاص خود را دارد و همچنان این مشکلات تا پایان عمر برای وی کم‌وبیش باقی مانده و نبوغ وی مانع کاستی‌های او در مباحث حکمت و فلسفه نشده است. البته، علت آن نیز روشن می‌باشد؛ زیرا شیخ، استاد ماهری که برتر از خود باشد و بتواند در وی مؤثر واقع گردد پیدا نکرده است؛ برخلاف «صدرالمتألهین» که استادی مانند «میرداماد» داشته و استفاده‌های فراوانی از وی برده است. از این رو می‌بینیم که جناب شیخ در مسایلی مانند علم حق تعالی، معاد جسمانی، حرکت جوهری و یا اتحاد عاقل و معقول مشکلات جدی پیدا کرده است. به طور مثال، در رابطه با علم حق تعالی قایل به صور مرتسمه بوده است، یا در رابطه با معاد جسمانی می‌گوید: «چون صادق مصدق یعنی پیغمبر خدا ﷺ فرمود: «معاد جسمانی است، آن را قبول دارم؛ اگرچه تحلیل علمی آن را نیافته‌ام» البته همین مطلب برای کسی مانند ابن‌سینا عظمت است که با آن مغز متفکر، این چنین در مقابل دین خاضع است.

وی حرکت در جوهر را قبول ندارد و تنها قایل به حرکت در برخی اعراض بوده است و هم‌چنین قایل به اتحاد عاقل و معقول نبوده و حتی کتاب اتحاد عاقل و معقول «فرفورئوس» را رد می‌کند، و همان‌گونه که بیان شد علت این امر، عدم دسترسی وی به استاد مناسب بوده است.

کتاب «الاشارات و التنبیهات»

کتاب «الاشارات و التنبیهات» که ابن‌سینا آن را در اواخر عمر خود به رشته‌ی تحریر آورده است گذشته از سبک تعبیر و بیان اصول و مطالب، از جهت تنظیم ابواب و فصول با سایر تألیفات فلسفی ایشان؛ مانند:



«شفا» و «نجات» تفاوت بسیار دارد.

این کتاب در حقیقت ارمغانی گران بها و ارزشمند است که ابن سینا مسایل اساسی منطق، فلسفه و عرفان را با زبان رمز و اشاره و با زحمت فراوان و تلاش بسیار وافر برای شیفتگان راه حق و حقیقت در آن فراهم نموده است.

این کتاب در سه جلد تنظیم شده و متن آن از انضباط و انسجام بالایی برخوردار است که علاوه بر ده نهج که مسایل آن مربوط به منطق است و هم چنین ده نمط که به مسایل حکمت طبیعی و الهی و عرفان اختصاص دارد، دارای فصول کوچک خاصی نیز می باشد که به طور اجمال به آن اشاره خواهد شد.

معنای نهج، نمط و دیگر عناوین کتاب

ابن سینا در کتاب «الاشارات و التنبیهات»، ابواب مسایل علم منطق را از آن جهت که وسیله رسیدن به سایر علوم و نیز راهی هموار و به عنوان مبادی و زمینه‌ای برای آن است «نهج» نامیده است. نهج در لغت، راه روشن و طریق واضح را گویند که در این جا مناسبت میان معنای لغوی و اصطلاحی مراعات شده است.

هم چنین شیخ فصول علم طبیعی و علم الهی را در این کتاب، از آن جهت که «مقصود بالذات» و غرض اصلی است به «نمط» تعبیر نموده است. نمط در لغت، سفره‌ی گسترده را گویند.

جلد اول اشارات که بیانگر مسایل علم منطق است دارای ده نهج می باشد که هشت نهج آن در رابطه با منطق صوری و شکل‌های آن و دو نهج دیگر درباره‌ی مواد قیاس و صناعات خمس می باشد.



همان گونه که بیان شد این کتاب علاوه بر عناوین کلی (ده نهج) در رابطه با مسایل منطق و نیز ده نمط در رابطه با حکمت طبیعی، حکمت الهی و عرفان، دارای فصول کوچکی به شرح ذیل می‌باشد:

إشارة، تنبيه، وهم و تنبيه، تذنيب، تكملة و إشارة، تبصرة، نكتة، وهم و إشارة، فائدة، أوهام و تنبيهات، حكاية، نصيحة، خاتمة و وصية.

هم چنین هر نهج و نمط دارای تنبيهات و اشاراتی است که جناب شیخ در نام‌گذاری آن به بداهت یا نظری بودن مطلبی که بیان نموده نظر داشته است. لازم به ذکر است که نمط نهم مشتمل بر هفده اشاره و ده تنبيه است و نمط دهم نیز دارای چهارده اشاره و پانزده تنبيه و تذنيب و یک نصيحت و خاتمه و وصیت می‌باشد.

حکمت طبیعی

جلد دوم اشارات که بیان‌گر مسایل حکمت طبیعی است سه نمط دارد که عبارت است از:

نمط اول: در بیان تعریف، ماهیت، عوارض و خصوصیات جسم؛
نمط دوم: در بیان جهات جسم؛ مانند: طول، عرض و عمق اجسام؛
نمط سوم: در بیان نفوس ارضی، سماوی و حیوانی. در این نمط، از نفس نیز بحث می‌شود؛ ولی از آن جهت که متعلق به بدن است و نه از جهت تجردی آن.

نفس آدمی و حکمت طبیعی

شیخ در کتاب اشارات، مانند پیش‌تر فیلسوفان اسلامی مباحث نفس را در بخش حکمت طبیعی بیان کرده است و علت این امر آن است که حیوان و نبات مرکب از دو حقیقت است: یکی نفس که صورت است و



دیگری جسم که ماده به شمار می‌آید و نفس از جهت علاقه‌ی آن به بدن و به خاطر تکمیل و تدبیر جزو طبیعیات قرار گرفته است؛ یعنی اگر تنها مجرد بودن نفس بدون لحاظ علاقه‌ی آن به بدن در نظر گرفته می‌شد، بحث آن به علوم طبیعی ارتباطی پیدا نمی‌کرد؛ ولی برای بیان این ارتباط و علاقه‌ی میان ماده و صورت که موجب حرکت بدن است، نفس جزو طبیعیات آورده شده؛ زیرا حرکت از امور طبیعی است و در حکمت طبیعی، احوال اجسام از آن جهت که متحرک یا ساکن است مورد بررسی قرار می‌گیرد. ابن‌سینا بحث نفس را به همین جهت در کتاب «شفا» در فن ششم حکمت طبیعی قرار داده و به تفصیل درباره‌ی همه‌ی اقسام آن گفت‌وگو کرده است.

حکمت الهی

موضوع حکمت الهی، احوال موجودات مجرد از ماده و عوارض ماده است. ابن‌سینا پس از تحقیق و بررسی درباره‌ی مباحث حکمت طبیعی در سه نمط اول اشارات، مسایل حکمت الهی را در چهار نمط؛ یعنی از نمط چهارم تا نمط هفتم به شرح ذیل مطرح نموده است:

در نمط چهارم که ابتدای جلد سوم است ابن‌سینا بحثی مهم و اساسی را مطرح می‌کند که عبارت است از بحث وجود و این که وجود اعم از محسوس و غیرمحسوس می‌باشد و مساوی و مساوق با ماده نیست؛ بلکه مجرد نیز موجود است، که در این صورت، بحث وجود، وحی و غیب و مبدء و معاد را شامل می‌شود و به دنبال آن، بحث علل چهارگانه مطرح می‌شود که عبارت است از: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی؛ که به علت مادی و صوری، دو علت داخلی و



به علت فاعلی و غایی، دو علت خارجی اطلاق می‌گردد و به دنبال بحث از علل چهارگانه، بازگشت علل چهارگانه به علت العلیل - واجب الوجود - مطرح گردیده است. در پایان، ابن‌سینا این بحث را مورد تحقیق و بررسی قرار داده است که موجود به حادث و ماده منحصر نیست؛ بلکه قدیم و مجرد را نیز شامل می‌شود.

در نمط پنجم، جناب ابن‌سینا بحث «صنع و ابداع» را بیان می‌کند. در این نمط هم‌چنین بحث از احوال موجودات با ملاحظه‌ی این که چگونه از مجردات به وجود آمده‌اند مطرح می‌شود؛ مانند بحث درباره‌ی کیفیت احتیاج معلول به علت، که آیا منشأ احتیاج، امکان آن است و یا حادث، و شرح بحث عدم انفکاک معلول از علت تامه و بیان این که صدور معلول از علت به نحو وجوب است نه به طریق صحّت؛ آن گونه که متکلمان گفته‌اند.

در نمط ششم که بحث از غایات است، ابن‌سینا از مباحثی چون معنای «غنی» بحث می‌کند و این که غنی آن است که فعلش غایت زایدی نداشته باشد و نیز از مبدء فاعلی حرکت سماوات و افلاک بحث می‌کند که حکیمان برای آن نوعی نفس قایلند و این نفوس هم‌چون نفس ناطقه‌ی انسان رو به کمال می‌باشند و به سوی حق تعالی می‌روند.

نمط هفتم به بحث تجرد و بقای نفس ناطقه پس از مفارقت از بدن، چگونگی اتحاد عاقل و معقول، کیفیت علم حق تعالی به معلولات و نیز مسأله‌ی خیر و شر اختصاص دارد که ابن‌سینا این بحث‌ها را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است.

در نمط هشتم، ایشان بهجت و سرور و سعادت انواع موجودات را



نسبت به کمالاتی که - به حسب مراتب هر نوعی - به آن نوع اختصاص دارد، مورد کنکاش و دقت نظر قرار داده و به همین جهت عنوان آن را «البهجة والسعادة» نامیده است و به دنبال آن، بحث شقاوت و نیز بحث لذایذ و آلام را مطرح کرده و هم‌چنین به عشق حقیقی و مجازی اشاره نموده است.

در نمط نهم که «مقامات العارفين» نامیده شده است، ابن‌سینا مقامات عارفان و طالبان حق را مطرح کرده و آن‌ها را به سه قسم زاهد، عابد و عارف تقسیم می‌نماید و با تعریف هر یک از آن‌ها می‌فرماید: «زاهد و عابد، خدا را برای وصول به بهشت واسطه قرار می‌دهند و حال آن که عارف این‌گونه نیست، بلکه عارف، اهل ریاضت است و هدف او نیل به کمال می‌باشد».

در نمط دهم درباره‌ی کرامات و خوارق عادات عارفان و وصول یافتگان به حق سخن به میان می‌آید و سعی ابن‌سینا در این نمط بر آن است که وقوع این امور را که مربوط به عظمت روحی و نتیجه‌ی ریاضت‌های عرفا و اهل سلوک است، با آنچه که در عالم طبیعت اتفاق می‌افتد تطبیق نماید و اهتمام وی در این نمط آن است که از راه مقایسه با علل طبیعی، استبعاد وقوع کرامات و خوارق عادات را از ذهن عامه‌ی مردم برطرف نماید و موجبات تصدیق به انجام آن را در عالم طبیعت فراهم سازد و نیز این که عارف بعد از وصول به حق، صاحب سرّ می‌شود و به همین جهت، این نمط را «اسرار الآیات» نام نهاده است که مراد از آیات، همان عارفان هستند که صاحب سرّ هستند و در این رابطه با دیگران متفاوت می‌باشند و تفاوت نیز در آن است که دیگران آن سرّ را در



باطن خود نهفته دارند بدون این که از آن باخبر باشند؛ ولی عارف آن سرّ نهفته را یافته و با آن چه که دارد محشور است و به این حضور نیز آگاهی دارد. گاهی عارفی ظهور سرّش به تصرف در عالم است؛ مثل حضرت خضر که کشتی را سوراخ می‌کند و گاهی نیز سرّ عارفی در کلام وی متجلی می‌گردد؛ مثل جناب لقمان که کلامش دل را می‌رباید.

حکمت نظری و عملی

حال که سخن از حکمت طبیعی و الهی به میان آمد، لازم است اشاره‌ای به «حکمت نظری» و «حکمت عملی» شود تا بحث، سیر کمالی خود را داشته باشد.

فلاسفای اسلامی عقیده دارند انسان از دو حقیقت - روح و جسم - تشکیل شده است. جسم، حقیقتی مادی و محسوس است و روح حقیقتی مجرد و نامحسوس. بستگی و علاقه‌ی روح به جسم از نوع تدبیر و تکمیل است؛ به این معنا که نفس آدمی به کمک جسم و حواس ظاهر و باطن و با به دست آوردن مجهولات از معلومات، راه کمال را طی می‌نماید.

بیش‌تر حکیمان قایلند که نفس، جوهر مجرد از ماده است و با وحدتی که دارد و به کمک قوایی که در اختیار اوست، افعال گوناگونی را انجام می‌دهد، و با توجه به این که موجودات صاحب نفس در داشتن کمالات با یکدیگر تفاوت دارند، نفوس نیز دارای انواع گوناگونی هستند که هر نوع، قوای مخصوص به خود دارد؛ برای نمونه، نفس نباتی دارای سه قوه است: قوه‌ی غذایی برای بقای فرد و قوه‌ی نامیه برای کمال فرد و قوه‌ی مولده برای بقای نوع و یا نفس حیوانی که علاوه بر سه قوه‌ی یاد



شده، دارای دو قوه‌ی دیگر نیز می‌باشد: مُدرّکه و محرّکه و نیز نفس انسانی علاوه بر قوای مذکور، دارای قوه‌ی دیگری به نام عقل است که این قوه در هر نفس انسانی با وحدتی که دارد دارای دو جنبه می‌باشد: یکی عقل عملی و دیگری عقل نظری.

عقل نظری، مبدء دریافت کلی است و این دریافت نیز خود بر دو گونه است:

الف) دریافتی که به عمل بستگی دارد؛ مثل این که می‌داند که عدل خوب است و ظلم قبیح است. این قوه، مبنای حکمت عملی است.
ب) دریافتی که به عمل بستگی ندارد؛ مثل شناخت واجب الوجود و یا اثبات صفات ثبوتی و سلبی آن. این قوه، مبنای حکمت نظری است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: حکمت در تقسیم اولی به دو قسم عملی و نظری تقسیم می‌شود و هر یک از این‌ها نیز تقسیماتی دارند.

حکمت نظری دارای سه قسم کلی است که عبارت است از:

۱- مابعدالطبیعه؛ مباحثی است که نه در ذهن نیازی به ماده دارد و نه در خارج؛

۲- علوم ریاضی که در تصور نیازی به ماده ندارد، اما در خارج محتاج به ماده است؛

۳- علوم طبیعی که هم در ذهن و هم در خارج به ماده نیازمند است و بدون لحاظ ماده به هیچ وجه قابل تصوّر نیست.

در رابطه با مابعدالطبیعه و یا فلسفه، دو نوع بحث مطرح است: اول در مورد کُبریات و مباحث کلی فلسفه است؛ مانند: وجوب، امکان، وحدت، کثرت، اصالت وجود و غیر آن که به عنوان امور عامّه از آن یاد



می‌شود و ابتدای ورود به فلسفه است که نام دیگر آن «الهیات بالمعنی الاعم» است، و بحث دیگر «الهیات بالمعنی الاخص» که در مورد حق تعالی و صفات و افعال او می‌باشد و به خاطر صفات و خصوصیات حق، بحث از معاد، رسالت و امامت نیز به میان می‌آید.

پس از مابعدالطبیعه، علوم ریاضی است که آن نیز دارای چهار بخش می‌باشد که عبارت است از: حساب، هندسه، هیأت و موسیقی؛ زیرا در ریاضی یا از شکل بحث می‌شود که همان «هندسه» است و به تعبیر دیگر، موضوع هندسه کمّ متصل می‌باشد و یا از عدد بحث می‌شود که «حساب» است و بحث از کمّ منفصل می‌شود، یا از اوزان و قرب و بُعد اجرام آسمانی بحث می‌شود که «هیأت» است و یا از «موسیقی» بحث می‌شود که یکی از بخش‌های علوم ریاضی است. البته، هر کدام از علوم حساب، هندسه و هیأت و موسیقی، خود دارای شعبه‌های گوناگونی است که در جای خود مورد بحث واقع شده است.

بعد از علوم ریاضی، علوم طبیعی است که مشتمل بر هشت بخش می‌باشد که عبارت است از:

۱- مبادی جسم طبیعی و خود جسم بر دو قسم است: جسم طبیعی و جسم تعلیمی. جسم طبیعی که موضوع علم طبیعی می‌باشد آن است که قابل تغییر نباشد و جسم تعلیمی آن است که قابل تغییر باشد؛

۲- عالم عناصر، تبادل و صور، که به مشرب مشایی همان عالم کون و فساد می‌باشد؛

۳- اجسام بسیط و مرکب سماوی و ارضی (در این بخش، از هویت اجسام سماوی و ارضی بحث می‌شود)؛



۴- معرفت اسباب و علل حدوث حوادث (چه سماوی و چه ارضی) مانند: رعد و برق و زلزله و ...؛

۵- مرکبات و کیفیت ترکیب و تألیف اجسام؛ مثل ترکیب نفت و معادن؛

۶- اجسام نامی - نباتات - که دارای حرکت غیر ارادی است؛

۷- اجسام متحرک به حرکت ارادی (عالم حیوان)؛

۸- نفس، به اعتبار تدبیر بدن (عالم انسان).

دانش میزان یا منطق از علوم آلی است در مقابل علم اُصالی. البته، منطق نیز جزو مبادی حکمت نظری به حساب می‌آید.

بعد از بیان حکمت نظری، حکمت عملی مطرح می‌شود، و آن عبارت است از دانستن کارهایی که انسان را به خیر و سعادت ابدی می‌رساند که شامل دو قسم است: کارهای انفرادی و کارهای اشتراکی. کارهای انفرادی همان تهذیب اخلاق است - و کارهای اشتراکی - خود بر دو قسم می‌باشد:

۱- اشتراکی خاص که عبارت است از تدبیر منزل یا جامعه‌ی کوچک (خانواده)؛

۲- اشتراکی عام که عبارت است از تدبیر جامعه. البته، چنین تقسیم و چینشی ویژه‌ی حکمت مشایی است و در بیان ما اساس کلی و ساختار واقعی بر پایه‌ی اجتماع قرار می‌گیرد و اخلاق نیز به فرد منحصر نمی‌شود و دارای ساختار اجتماعی است که در مقام خود به تفصیل خواهد آمد.

تقسیمی دیگر در کارهای فردی و اجتماعی

کارهای فردی و اجتماعی گاه کارهایی مطبوع است؛ یعنی مورد طبع و اتفاق همگان می‌باشد؛ مانند: قبح ظلم و حسن سلوک و معاشرت



سالم، که این گونه کارها قابل تغییر نمی‌باشد و این همان حکمت عملی است؛ زیرا در حکمت عملی به دنبال امور و حقایقی هستیم که مورد پسند و اتفاق همگان است؛ و گاه کارهای فردی و اجتماعی کارهایی است که مطبوع نیست و به لحاظ خصوصیات مختلف، مورد پسند و اتفاق همگان نمی‌باشد. این گونه کارها گاهی با امضای شریعت همراه است که به آن «نوامیس» گفته می‌شود و گاه نیز جعلی و قراردادی است و مورد امضای شرع نیست؛ اگرچه ممکن است شرع با آن موافقت کند که به آن «سنن»، «آداب» و «رسوم» می‌گویند.

آنچه مورد نظر می‌باشد این است که ما در حکمت عملی با امور طبیعی حقیقی سروکار داریم و به دنبال کشف طبع حقایق امور هستیم که چه چیزهایی خوب است و چه چیزهایی خوب نیست؛ همان‌طور که در حکمت نظری، فیلسوف به دنبال اثبات «هست» و «نیست» می‌باشد و این که هستی‌ها را از نیستی‌ها تمییز دهد. در حکمت عملی نیز باید‌ها و نباید‌ها از هم تمییز داده می‌شود و باید‌ها و نباید‌کاری به واقعیت‌های موجود ندارد. بنابراین، حکمت عملی، فرع بر حکمت نظری است؛ چه این که در واقع، عمل، متفرع بر اندیشه است و هم‌چنین منش اجتماعی فرد یا جامعه بر اساس اندیشه و عمل به آن می‌باشد، و از همین جهت است که «جامعه‌ی باز» و «جامعه‌ی بسته» نمایان می‌گردد.

جامعه‌ی باز آن است که دارای اندیشه است و عمل آن نیز بر اساس همان اندیشه می‌باشد؛ ولی جامعه‌ی بسته، جامعه‌ای است که جهل بر آن حاکم است و به‌طور قهری عمل آن نیز بر اساس اعتقاد و باور نمی‌باشد؛ بلکه عمل آن بر اساس نفع و ضرر خویش است و به‌طور



طبیعی در مواردی نیز با اعتقادات وی در تعارض قرار می‌گیرد و زور و استبداد و سیاست‌های متفاوت بر آن حاکم می‌شود. باید‌ها و نباید همان زمینه‌های استبدادی است که از طریق سلطنت به بخشی از فرهنگ دینی وارد شده است؛ در حالی که همه‌ی آموزه‌های دینی توصیفی است که توضیح و چگونگی آن در مقام خود خواهد آمد.

وصیت حضرت شیخ رحمته الله

سعی و همت ابن‌سینا در این کتاب بر آن بوده است که به شکل اساسی، منطق، فلسفه و عرفان را به صورت رمز و اشاره بیان نماید و از شرایطی که در جلد دوم همین کتاب بیان می‌کند چنین استفاده می‌شود که وی این کتاب را فقط برای خواص و اشخاص معدودی که شایسته‌ی دریافت مطالب آن هستند نوشته و افکار عمومی مردم آن زمان را مستعد برای درک مطالب آن نمی‌دانسته است؛ به همین جهت، قواعد نظری منطق، فلسفه و عرفان را به عمد به صورت رمز و اشاره بیان نموده و از این راه خواسته است کسانی که اهلیت ندارند، امکان دسترسی به آن قواعد و اصول را نداشته باشند. از این رو، نویسنده در ابتدای جلد دوم همین کتاب، در آغاز بخش حکمت طبیعی می‌فرماید:

﴿ هذِهِ إِشَارَاتٌ عَلَى أَصُولٍ، وَتَنْبِيهَاتٌ عَلَى جَمَلٍ، يُسْتَبَصَّرُ بِهَا مَنْ تَبَسَّرَ لَهُ، وَلَا يَنْتَفِعُ بِالْأَصْرَحِ مِنْهَا مَنْ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ، وَالتَّكْلَانِ عَلَى التَّوْفِيقِ، وَأَنَا أُعِيدُ وَصِيَّتِي وَأَكْرِرُ التَّمَاسِي أَنْ يظَنَّ بِمَا يَشْتَمَلُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْأَجْزَاءُ كُلَّ الظَّنِّ عَلَى مَنْ لَا يَوْجِدُ فِيهِ مَا اشْتَرَطَهُ فِي آخِرِ هَذِهِ الْإِشَارَاتِ ﴾.

ترجمه: مطالب این کتاب اشاره به اصول و تنبیه بر جمله‌هایی

از مسایل فلسفی و عرفانی است و آن اصول و قواعد برای کسانی که



شایستگی دارند و به آسانی آن مسایل را درک می‌کنند موجب بصیرت است و برای آنان که آمادگی فراگرفتن چنین مسایلی را ندارند و فهم چنین مسایلی برای آنان دشوار است نفعی نمی‌بخشد؛ اگرچه با بیانی آشکار و واضح‌تر از این نیز باشد. برای فراهم ساختن مسایل به خدا باید توکل نمود و من وصیتم را دوباره تکرار می‌کنم - چنان که در آخر همین کتاب گفته‌ام - بایستی در عرضه نمودن این مطالب به کسانی که واجد شرایط مذکور نیستند، امساک و خودداری شود.

وصیتی که شیخ در آخر نمط دهم همین کتاب تحت عنوان «خاتمة و وصیة» اشاره کرده عبارت است از:

﴿ أَيُّهَا الْأَخُ إِنِّي قَدْ مَخَضْتُ لَكَ فِي هَذِهِ الْأَشَارَاتِ عَنْ زُبْدَةِ الْحَقِّ، وَأَلْقَمْتُكَ قَفِي الْحِكْمِ فِي لَطَائِفِ الْكَلِمِ، فَصِنَّهُ مِنَ الْجَاهِلِينَ وَالْمُبْتَذِلِينَ، وَمَنْ لَمْ يَرْزُقِ الْفِطْنَةَ الْوَقَادَةَ وَالذَّرْجَةَ وَالْعَادَةَ وَكَانَ صِغَاهُ مَعَ الْغَاغَةِ أَوْ كَانَ مِنْ مَلَا حِدَّةِ هَوْلَاءِ الْمُتَفَلِّسَةِ وَمَنْ هَمَّجَهُمْ وَإِنْ وَجَدْتَ مَنْ تَثِقَ بِسِنْقَاءِ سِرِيرَتِهِ وَاسْتِقَامَةِ سِيرَتِهِ وَبِتَوَقُّفِهِ عَمَّا يَتَسَرَّعُ إِلَيْهِ الْوَسْوَسِ وَبِنَظَرِهِ إِلَى الْحَقِّ بِعَيْنِ الرِّضَا وَالصِّدْقِ فَآتِهِ مَا يَسْأَلُكَ مِنْهُ مَدْرَجاً مَجْزئاً مَفْرَقاً تَسْتَفْرَسُ مِمَّا تُسَلِّفُهُ لِمَا تَسْتَقْبِلُهُ، وَعَاهِدَهُ بِاللَّهِ وَبِأَيْمَانِ لَا مَخَارِجَ لَهَا لِيَجْرِيَ فِيهَا تَأْتِيهِ مَجْرَاكُ مَتَأَسِّباً بِكَ. فَإِنْ أَدْعَتْ هَذَا الْعِلْمَ وَأَضَعْتَهُ فَاللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَكَفَى بِاللَّهِ وَكَيْلًا.﴾

ترجمه: ای برادر، من در اشارات، شیرهی حقیقت را کشیده و در نمط‌های ده‌گانه‌ی آن مطالب فلسفی را به صورت بهترین غذای حکمت با عباراتی شیوا آماده کرده و در دهانت گذاشته‌ام؛ پس آن را از ناهلان و جاهلان و هم‌چنین از کسانی که از هوش بالا و



فطانت خاصی برخوردار نیستند و نیز از کسانی که به دریافت مسایل مشکل فلسفی عادت نکرده‌اند محافظت نما؛ پس اگر به کسی دسترسی یافتی که دارای این شرایط است و درونی پاک و روشی مستقیم دارد و در حق و حقیقت به چشم صدق و صفا می‌نگرد و از عجله و وسوسه پرهیز دارد، هرگاه چیزی درباره‌ی این مطالب از تو پرسید، اندک اندک به او آموزش بده و با دقت در احوال او، سعی کن این مطالب را به اندازه‌ی لیاقت و استعدادش به او بیاموزی و او را به خدا سوگند بده و با او محکم پیمان ببند که او نیز در آن چه از تو یاد می‌گیرد پیرو تو باشد و در آموختن به دیگران همین روش را پیشه‌ی خود سازد؛ پس اگر این علم را به نااهل یاد بدهی و یا از تعلیم به اهل آن دریغ ورزی، خدا میان من و تو حکم کند. و کفی بالله وکیلا.

ابن سینا نمی‌خواهد علم را پنهان کند و از طرف دیگر نیز نمی‌خواهد آن را به زور به کسی تحمیل نماید؛ پس می‌توان گفت علم، متعلق به طبقه‌ی خاصی نیست؛ اگرچه مختص به طبقه‌ی خاصی هست؛ زیرا ارزش‌ها بر اساس سنجش‌ها می‌باشد.

پس علم به طبقه‌ی خاصی متعلق نیست؛ یعنی مربوط به طبقه‌ی عامه‌ی مردم نیست و مختص به طبقه‌ی خاصی هست؛ یعنی مختص به اهل آن می‌باشد؛ زیرا تجزیه و تحلیل مطالب فلسفی برای فهم عامه‌ی مردم بسیار سنگین و دشوار است و همگان به آسانی نمی‌توانند عقاید دقیق فلاسفه را با اصول و مبانی دین خود تطبیق دهند.

بنابراین، از سفارش اکید ابن سینا در آغاز و پایان کتاب اشارات، که امر



به امساک نموده و تعلیم مطالب این کتاب را منوط به وجود شرایطی چنین دشوار در متعلم دانسته است، می‌توان چنین استنباط نمود که این سفارش و وصیت تا حدی نتیجه‌ی مخالفت افکار و عقاید فلسفی با اصول و عقاید دینی مردم آن زمان بوده است.

چینش مباحث اشارات

نکته‌ای که قبل از ورود به «مقامات عارفان» قابل تأمل است، نحوه‌ی چینش و ورود ابن‌سینا در مباحث اشارات است که از ظرافت و دقت خاصی برخوردار می‌باشد.

وی ابتدا وارد بحث وجود شده و وجود را اعم از مادی و مجرد دانسته است و از وجود به بحث صنع می‌رسد و بعد از آن نفوس انسانی و غیر انسانی را مطرح کرده و به دنبال آن مسأله‌ی غایت خلقت را عنوان می‌کند و بعد از بحث غایت، از مسأله‌ی سعادت و شقاوت انسان سخن به میان می‌آورد و به طور قهری، اقسام انسان‌هایی را که به دنبال سعادت هستند بیان می‌نماید و هم‌چنین بحث عشق حقیقی و مجازی رخ می‌نمایاند و به دنبال آن - همان‌طور که بیان شد - مقامات عارفان که جویندگان حق هستند را مطرح می‌کند و زاهد، عابد و عارف را معرفی می‌نماید و این که زاهد و عابد، خدا را واسطه‌ی وصول به جنت قرار داده‌اند و فقط عارف است که اهل معامله نیست و اهل ریاضت می‌باشد و هدف او نیل به کمال و وصول به حق است و کاری به بهشت و جهنم ندارد و اوست که صاحب سرّ می‌شود و بالاخره در پایان، مسأله‌ی «اسرار الآیات» را عنوان می‌نماید و مراد از آیات را همان عرفا دانسته و اسرار آنان را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.



پس با اندکی تأمل می‌توان دریافت که ابن‌سینا، زمینه‌ی ورود به بحث مقامات عارفان را زیبا و حساب شده فراهم کرده و با چینش خاص مباحث، به‌خوبی از عهده‌ی این امر بر آمده است.

سبب نام‌گذاری کتاب به اشارات و تنبیهات

اشاره، در لغت به معنای رمز و ایماست و در جایی استعمال می‌شود که مطلبی به‌طور غیر صریح، با سر و لب یا چشم و نظایر آن بیان گردد؛ ولی ابن‌سینا احکامی را تحت عنوان «اشاره» بیان کرده است که اثبات آن به دلیل و برهان نیاز دارد و نیز از اهمیت و اساس خاصی برخوردار است؛ پس می‌توان گفت «اشارات» در بردارنده‌ی مباحثی است که از امّهات و از اساس و ریشه برخوردار باشد و اصولی است که فروعاتی به دنبال دارد، و اما «تنبیه» در لغت به معنای بیدار نمودن و آگاهی دادن است و در این کتاب، اصول و فروعاتی تحت این عنوان ذکر شده که روشن و آشکار بوده است و اثبات آن نیازمند برهان نیست.

دو شرح معروف اشارات

کتاب اشارت از همان ابتدای تألیف مورد توجه و عنایت دانشمندان و اهل تحقیق قرار گرفت و اندیشمندان و حکمای زیادی سعی و تلاش خود را برای شرح و بیان مقصود ابن‌سینا به کار گرفتند و در این رابطه، شروح و تعلیقات زیادی بر این کتاب نگاشته‌اند؛ ولی در میان تمامی این شروح و تعلیقات، آنچه در بیان مقاصد ابن‌سینا وافی و رساتر از همه بوده و نزد اهل تحقیق و صاحب‌نظران در فلسفه و حکمت اسلامی کامل‌تر و مشهورتر می‌باشد، دو شرح است:

۱- شرح فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ ه.ق).

۲- شرح خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ه.ق).



شرح فخر رازی

هنر بزرگ فخر رازی - متکلم اشعری - در شرح اشارات، انتقاد و اعتراض و ردّ او بر مسایل مهم فلسفی است و در این وادی، سخت راه افراط را پیموده و با لجاجت و سرسختی وصف ناپذیری پیکره‌ی فلسفه را از تیرهای اعتراض و انتقاد خود به طرز عجیبی مصدوم و مجروح ساخته است.

او در بسیاری از مسایل فلسفی تشکیک ایجاد کرده و درصدد این بوده که اکثر اعتقادات را با براهین کلامی اثبات نماید و عقیده دارد بسیاری از دلایل فلسفی حکیمان در باب‌های مختلف حکمت با عقل سازگاری ندارد.

فخر رازی از قدرت تصوّر بسیار بالایی برخوردار بوده و در نقد و در هم شکستن اصول و قواعد مهارت خاصی داشته؛ ولی در جنبه‌ی تصدیق بسیار ضعیف بوده است و از این رو، در حقیقت شرح او بر اشارات شرح نمی‌باشد؛ بلکه جرح است. به هر حال، بهتر است جهت بررسی این شرح و قضاوت درباره‌ی آن، به کلام خواجه نصیرالدین طوسی در این زمینه اشاره کرد.

جناب خواجه‌ی طوس در آغاز شرح خود بر اشارات درباره‌ی شرح فخر رازی چنین می‌فرماید:

﴿ فقد شرحه فیمن شرحه، الفاضل العلامة ملک المناظرین محمد بن عمر بن الحسین الخطیب الرازی - جزاه الله خیراً - فجهد فی تفسیر ما خفی منه بأوضح تفسیر، واجتهد فی تعبیر ما التبس فیہ بأحسن تعبیر، وسلك فی تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء، وبلغ فی التفتیش عما أودع فیہ أقصى مدارج



الاستقصاء، إلا أنه بالغ في الردّ على صاحبه أثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حدّ الاعتدال. فهو بتلك المساعي لم يزد إلا قدحاً، ولذلك سمّي بعض الظرفاء شرحه جرحاً، ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، وأن يذبّوا عمّا قد تكفّلوا إيضاحه بما يذبّ به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسّرين غير معترضين، اللهم إلا إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذ ينبغي أن ينبّهوا عليه بتعريض أو تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف، متجنّبين عن البغي والاعتساف، فإنّ إلى الله الرجعي، وهو أحقّ أن يخشى».

ترجمه: از جمله کسانی که بر اشارت شرح نوشته، فاضل دانشمند، سلطان مناظره‌کنندگان، محمدبن عمر بن حسین خطیب رازی - خدا جزای خیر به او دهد - است. او سخت کوشیده است تا عبارات مخفی اشارات را به وجهی آشکار تفسیر کند و آنچه را که مایه‌ی التباس و اشتباه است به وجه نیکویی تعبیر نماید. او در جمع‌آوری مدارک و تتبع آنچه مقصود وی بوده راه اقتصا و کاوش را پیموده و مطالب اشارات را تا منتهای درجه مورد بررسی و کنکاش قرار داده؛ ولی با همه‌ی تلاشی که در ردّ مطالب اشارات انجام داده، راه مبالغه را پیموده و در نقض و درهم شکستن اصول و قواعد از حد اعتدال خارج شده؛ به طوری که با آن همه زحمات فراوان که در شرح این کتاب متحمّل شده، جز قدح، چیزی به آن اضافه نکرده است. از این رو، بعضی از اهل ظرافت، شرح او را جرح نامیده‌اند؛ با این که شارحان نسبت به چیزی که شرح آن را به عهده گرفته‌اند باید تا اندازه‌ای توانایی یاری و مساعدت به آن



برسانند و همان‌گونه که صاحب کتاب اهتمام داشته تا اشکالات قواعد خود را برطرف سازد، کسانی که ملتزم و متکفل شرح و بیان مطالب وی شده‌اند باید چنین کنند؛ چرا که شارح و مفسرند نه ناقض و معترض، مگر این که به چیزی برخورد کنند که نتوان آن را توجیه کرد که در این‌گونه موارد باید با تمسک به عدل و انصاف و اجتناب از ستم و بی‌راهه رفتن، با تعریض یا تصریح، صاحب کتاب را نسبت به آن لغزش آگاه سازند: *فإنَّ الی اللّٰه الرجعی، وهو أَحَقُّ بَأَن یُخشی.*

شرح خواجه نصیرالدین طوسی

همان‌گونه که گذشت وقتی خواجه‌ی طوسی مشاهده کرد که فخر رازی این‌گونه اصول و مبانی ابن‌سینا را در کتاب اشارات در هم ریخته و به اصطلاح، به جای شرح، جرح بر او وارد کرده است، درصدد برآمد تا از شیخ‌الرئیس حمایت کند و با نوشتن شرحی، مقاصد ابن‌سینا را آن‌گونه که هست بیان نماید و هم‌چنین نقض‌ها و اشکالات فخر رازی را نیز پاسخ داده باشد؛ بنابراین، شرح خود را با عنوان «حلّ مشکلات الإشارات» به رشته‌ی تحریر در آورد.

البته، محقق طوسی در این شرح متعهد می‌شود که تنها به بیان مقاصد و معانی کتاب اشارات پردازد و آرای اختصاصی خود را در این زمینه بازگو نکند؛ زیرا به عقیده‌ی او، وظیفه‌ی شارح آن است که در شرح تألیفی که به عهده گرفته است به حقیقت شارح و مفسر باشد نه ناقض و منتقد؛ چه این که خود در شرح اشارات می‌گوید:

«وَأنا أسأل اللّٰه تعالی الإصابة فی البیان، والعصمة عن الخطأ والطغیان،



واشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتدته فيما أجدّه مخالفاً لما أعتدته،
فإنّ التقرير غير الردّ، والتفسير غير النقد».

ترجمه: «از خداوند متعال می‌خواهم که در بیان مطالب
اشارات راه صواب پیموده و از لغزش و خطا در امان باشم و با خود
شرط کردم که در این کتاب به آنچه برخلاف عقیده‌ی شخصی من
است و به آن اطمینان دارم متعرض نشوم؛ زیرا تقریر غیر از ردّ، و
تفسیر غیر از نقد است».

البته، ناگفته نماند که خواجه‌ی طوسی در تمام کتاب «حلّ مشکلات
الإشارات» به این تعهد پای‌بند بوده است؛ مگر در چند مورد که نتوانسته
عقاید خاصه‌ی خود را نگه دارد که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود.
۱- یکی از مسایل مهم فلسفی - که به نظر می‌رسد محقق طوسی
نتوانسته از بیان نظر خود، خودداری نماید و اعتراضات فخر رازی را
پذیرفته و عقیده‌ی شیخ اشراق؛ سهروردی را قبول کرده، مسأله‌ی علم
حق تعالی است؛ چه این که عقیده‌ی حکمای مشا مانند ابن‌سینا و
پیروان او آن است که علم حق تعالی به ماسوای خود از راه صوری است
که در ذات حق مرتسم است؛ به این معنا که در حقیقت، علم حق تعالی
به ماسوا به واسطه‌ی صور مرتسمه‌ی در ذات اوست و نیز علم حق تعالی
به جزئیات به اجمال و کلی می‌باشد و همان‌گونه که بیان شد در این جا
صبر خواجه‌ی طوسی تمام شده و به عهد خود عمل نکرده است و این
مطلب را از ابن‌سینا نمی‌پذیرد و نظر خود را درباره‌ی علم حق تعالی بیان
می‌کند.

۲- دیگر از مواردی که خواجه‌ی طوسی به عهد خود وفا نکرده است



و نظر خود را مطرح می‌کند، تعداد افلاک کلی است؛ با این توضیح که ابن سینا افلاک کلی را بسیار می‌داند؛ ولی خواجه‌ی طوسی آن را بر مبنای این که حرکت یومی مستند به فلک خاص یعنی فلک الافلاک نیست، آن را هشت فلک دانسته است.

تمجید فخر رازی از مقامات العارفين

شاید بتوان گفت کتاب «الاشارات و التنبيهات» تنها اثر فلسفی ابن سیناست که سه فصل آخر آن مشتمل بر عرفان و مقامات عرفاست. ابن سینا در این بحث، اصطلاحات عرفانی و مقامات عرفا و اهل سلوک را به نیکوترین وجه بیان نموده و به هیمن جهت منتقد بزرگ اشارات، یعنی فخر رازی - همان‌گونه که بیان شد - در تمام مسایل منطقی و فلسفی از ابن سینا انتقاد کرده است؛ ولی وقتی به مقامات العارفين می‌رسد، زبان به تمجید گشوده و از این بحث، با عظمت فراوان یاد می‌کند. وی در آغاز نمط نهم چنین می‌گوید:

﴿ أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولاحقه من بعده ﴾.

ترجمه: «این باب، مهم‌ترین و با ارزش‌ترین مطالب این کتاب است؛ زیرا ابن سینا مسایل عرفانی را در آن به نحوی مرتب کرده که قبل از او کسی چنین کاری نکرده و بعد از او نیز کسی چیزی به آن اضافه ننموده است.»

این گونه تمجید از «مقامات العارفين» آن هم از زبان کسی مانند فخر رازی، حاکی از اهمّیت و جایگاه رفیع این بخش از کتاب اشارات می‌باشد.



النمط التاسع

في

مقامات العارفين



مقامات عارفان

﴿ لَمَّا أَشَارَ فِي النَّمَطِ الْمَتَقَدِّمِ إِلَى ابْتِهَاجِ الْمَوْجُودَاتِ بِكَمَالَاتِهَا الْمُخْتَصَّةِ بِهَا عَلَى مَرَاتِبِهَا، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ فِي هَذَا النَّمَطِ إِلَى أَحْوَالِ أَهْلِ الْكَمَالِ مِنَ التَّوَعُّعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَيُبَيِّنَ كَيْفِيَّةَ تَرْقِيَّتِهِمْ فِي مَدَارِجِ سَعَادَاتِهِمْ، وَيَذَكِّرُ الْأُمُورَ الْعَارِضَةَ لَهُمْ فِي دَرَجَاتِهِمْ.﴾

وقد ذكر الفاضل الشارح: أنّ هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب، فإنّه رتب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولاحقه من بعده ﴿.

تفاوت حال و مقام

«مقام» در بلندای «حال» است و میان این دو تفاوت در مرتبه است؛ مقام، صفتی ثابت و دائمی برای عارف است. سالک وقتی ضمیر روشن و صفای باطن پیدا کرد، این مرتبه برای او مقام می شود و همیشه با او همراه است؛ به خلاف «حال» که عبارت است از صفتی که ثبات و دوام ندارد و می تواند زودگذر باشد و به آن «صبح» و «نسیم» نیز می گویند؛ مثل این که به شخصی در فضای خاصی مانند مسجد یا زیارت گاه که مشغول خواندن دعاست، حالت خوش و صفای باطنی زودگذر دست دهد و به طور قهری بعد از اتمام دعا و در فضای عادی، آن حالت و

صفای باطن را از دست می‌دهد و همان انسان پیش از دعا می‌شود؛ ولی اگر این حالت برای وی تبدیل به مقام شد، این گونه نیست که زود به دست فراموشی سپرده شود.

سالک عارف وقتی که تسبیح به دست می‌گیرد همان تسبیح شمشیری است برای طرد شیطان و هنگامی که شمشیر به دست می‌گیرد، شمشیرش تسبیحی می‌شود برای ذکر رحمان؛ پس تسبیح و شمشیر هر دو یک حقیقت واحد است. مقام مانند عمل امیرمؤمنان علی علیه السلام است که اگر شمشیر می‌زند، شمشیرش ذکر حق است و اگر ذکر حق می‌گوید، ذکر وی شمشیر زدن می‌باشد.

اما با توجه به این که «حال» جزو مبادی است، ابن‌سینا در این جا اشاره‌ای به حال نمی‌کند و مسأله‌ی مقامات را مطرح می‌نماید و از همین جا معلوم می‌شود که عارف و سالک به مقام می‌رسند نه حال؛ زیرا حال، لحظه‌ای و زودگذر است.

کمال موجودات و کمالات انسان

خواجehی طوسی می‌فرماید: با توجه به این که ابن‌سینا در نمط پیشین (نمط هشتم) به شادمانی موجودات به سبب کمالات مخصوص به خود اشاره کرد، بدین معنا که هر موجودی از هر چیزی لذت نمی‌برد؛ بلکه کمال هر موجودی بنا به اقتضای حال و به تناسب آن موجود است و باید میان آن موجود و کمالات و مراتب آن تناسب ویژه برقرار باشد، از این رو، در این نمط (مقامات العارفین) می‌خواهد احوال اهل کمال از نوع انسان و هم‌چنین کیفیت ترقی و رشد نوع انسان و مدارج و مراتب سعادت آن‌ها را مورد تحقیق و بررسی قرار دهد و اموری را یادآوری



نماید که درجات و مراتب آن موجب سعادت انسان می‌شود. محقق طوسی به مطلب دیگری نیز اشاره می‌کند و آن برخورد و تمجیدی است که فخر رازی از این نمط (مقامات العارفين) می‌نماید. با این که فخر رازی در سراسر کتاب اشارات به اصول و مبانی فلسفی ابن سینا اعتراض و نقد وارد می‌کند؛ ولی با این حال به نمط نهم (مقامات العارفين) که می‌رسد، سر تعظیم فرود می‌آورد و زبان به تمجید می‌گشاید و می‌گوید: این باب (مقامات العارفين) مهم‌ترین و باارزش‌ترین مطالب این کتاب است؛ زیرا ابن سینا در این باب، علم عرفان و اصول و مبانی آن را به گونه‌ای مرتب نموده است که پیش از ایشان کسی چنین کاری نکرده و بعد از او نیز کسی چیزی بر آن نیفزوده است. بدین لحاظ چنین تعریفی از مقامات العارفين؛ آن هم از زبان کسی مانند فخر رازی، دلیل بر اهمیت و استحکام مبانی و اصولی است که ابن سینا در تبیین عرفان به کار برده است.

۱- تنبیه

عرفا در دنیا و عالم قدس

﴿ إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ يَخْصُونَ بِهَا فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا دُونَ غَيْرِهِمْ، فَكَأَنَّهُمْ وَهُمْ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أَيْدَانِهِمْ قَدْ نَضَوْهَا وَتَجَرَّدُوا عَنْهَا إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ، وَلَهُمْ أُمُورٌ خَفِيَّةٌ فِيهِمْ، وَأُمُورٌ ظَاهِرَةٌ عَنْهُمْ، يَسْتَتَكِرُّهَا مِنْ يَنْكِرُهَا، وَيَسْتَكْبِرُّهَا مِنْ يَعْرِفُهَا، وَنَحْنُ نَقْصُّهَا عَلَيْكَ ﴾.

ترجمه: «عارفان در زندگی دنیوی خود دارای مقامات و

درجاتی هستند که مختص به آنان است و در غیر آنها یافت



نمی‌شود. گویی آنان با آن که در جلایب و پوشش بدن‌های خود
قرار دارند، این پوشش‌ها را از خود کنده و به عالم قدس و تجرد
وارد شده‌اند.

آنها (عارفان) از اموری که نزد خودشان سر و نهان است و نیز
از اموری که از آنان ظاهر و هویدا می‌گردد برخوردارند. کسی که
منکر این امور است به آنها ارج نمی‌نهد و کسی که با این امور
آشناست - و مورد قبول اوست - آنها را بزرگ می‌دارد و ارج می‌نهد
و ما قصه‌ی آن مقامات را برای تو بازگو می‌کنیم».

«الجلباب» الملحفة وما يُتَغَطَّى به من ثوب وغيره، و«نضا الثوب»؛ أي:
خَلَعَهُ. والمراد من قوله: «فكأنهم وهم في جلایب من أبدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها إلى عالم القدس»؛ أن نفوسهم الكاملة - وإن كانت في ظاهر
الحال ملتحفةً بجلایب الأبدان - لکنّها كأن قد خلعت تلك الجلایب
وتجردت عن جميع الشوائب الماديّة وخلصت إلى عالم القدس متصلةً بتلك
الذوات الكاملة، البریئة عن النقصان والشرّ، ولهم أمور خفیة فیهم، هي
مشاهداتهم، لما تعجز عن ادراكه الأوهام، وتكلّ عن بیانه الألسنة،
وابتهاجاتهم بما لا عین رأّت ولا أذن سمعت. وهو المراد من قوله عزّ من قائل:
«فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرّة أعین»^۱....

«وأمور ظاهرة عنهم» هي آثار کمال واکمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم
وآیات تختصّ بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات، وهي
أمور «يستنكرها من ينكرها»؛ أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا یقرّ بها
«ويستكبرها من يعرفها»؛ أي يستعظمها من يقف عليها ویقرّ بها.

خواججه‌ی طوسی در توضیح کلام ابن‌سینا در متن، ابتدا دو لغت را معنا می‌کند و می‌فرماید: لغت جلاباب که مفرد جلابیب است - به معنای ملحفه و چیزهایی مانند لباس و غیر آن است که انسان، خود را جهت پوشش به آن می‌پیچد، و «نَضَى» به معنای کندن است. و «نَضَى الثوب»؛ **أَي خَلَعَهُ**؛ یعنی: لباس را کند و عاری از لباس شد.

مرحوم محقق طوسی در ادامه، در توضیح و شرح کلام ابن‌سینا می‌گوید: منظور از این کلام که فرمود: «گویا عرفا در حالی که در پوشش‌های بدنی خود قرار دارند، آن پوشش‌ها را از خود کنده و در حالی که مجرد شده‌اند به عالم قدس پا نهاده‌اند» آن است که اگرچه نفوس کامل عرفا به ظاهر در عالم دنیاست و ناسوتی هستند و از خوراک و پوشاک دنیوی استفاده می‌کنند و در واقع همانند دیگران «يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ»^۱ هستند، گویا این نفوس «مَيْتِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ» است و در عین حال که زندگی می‌کنند، وابسته به این زندگی نیستند و گویا پوشش‌های بدنی خود را کنده و به برکت نفوس کامل خود، از تمام شوایب مادّی، تجرّد یافته و جهت رسیدن به عالم قدس، از آن شوایب خلاصی پیدا کرده و به ذوات کامل عالم قدس که از هرگونه شرّ و نقصانی به دور است متصل شده‌اند؛ زیرا آن‌ها اهل مشاهده شده‌اند و از هرگونه شرّ به دور می‌باشند و فساد نمی‌کنند و نقصان و خطا ندارند، هرچند معصوم نیز نباشند؛ چرا که ممکن است کسی اهل شهود باشد و خطا نیز نکند؛ ولی معصوم نیز نباشد؛ چون مقام عصمت بالاتر از این است و تفاوت میان این کمالات با مقام عصمت، تفاوت میان متناهی و غیر

متناهی است و منظور ابن سینا از این که فرمود: «برای عارفان نزد خودشان امور خفیه‌ای است» آن مشاهدات و کشفیاتی است که عارفان دارند؛ به‌گونه‌ای که اوهام و عقول افراد عادی از درک این مشاهدات عاجز و زیان از بیان آن‌ها ناتوان است، و همچنین این امور خفی، ابتهاج‌ها و شادمانی‌هایی است که نه چشمی دیده و نه گوشی آن را شنیده است؛ چرا که این امر تنها دیدنی، یافتنی، داشتنی و بودنی است نه خواندنی و فهمیدنی؛ و منظور از آیه‌ی شریفه: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قَرَّةٍ أَعْيَنَ﴾^۱ نیز همین معناست. همان‌طور که انسان، مادامی که در این دنیاست نمی‌تواند کیفیت و چگونگی عالم قیامت را ادراک کند، به همین گونه نمی‌تواند منویات دل عارف را درک نماید و بفهمد که درون عارف چه خبرهاست و نیز منظور ابن سینا از این بیان که «اموری از عرفا آشکار می‌گردد» آثار کمالی است که در خودشان ظاهر است و نیز آثار اکمالی که از گفتار و کردار آنان ظاهر شده و به دیگران می‌رسد؛ و همچنین علاوه بر این آثار کمال و اکمال، عارفان دارای آیات و نشانه‌هایی هستند که ویژه‌ی خود آن‌هاست که از جمله‌ی آن نشانه‌ها چیزی است که به کرامت و معجزه معروف است و برای نمونه، مرده‌ای را زنده کرده یا مریضی را شفا داده و یا از غیب خبرهایی می‌دهند این‌ها اموری است که اگر کسی با آن‌ها آشنایی نداشته باشد، آن را استنکار می‌کند و به آن اهمیت نمی‌نهد و دل او نسبت به این امور آرامش نمی‌یابد و از سوی دیگر، کسی که آشنای به این امور است، آن را می‌پذیرد و بزرگ می‌شمارد.

داستان سلامان و ابسال

قوله: ﴿ فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصّة لسلامان وأبسال، فاعلم أنّ سلامان مثل ضرب لك، وأنّ أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله، ثم حلّ الرمز إن أطقت ﴾.

ترجمه: «اگر داستان با رمز وراز سلامان و ابسال برایت حکایت شد و آن را شنیدی، بدان که سلامان مثلی است که برای تو - نفس آدمی - زده می‌شود، و ابسال مثلی است که اگر اهل عرفان بودی، برای درجه‌ی عرفانی تو زده می‌شود؛ آن‌گاه اگر توانستی رمز را بگشای.»

«سرد الحدیث»؛ أي أتى به علی ولأته، و«فلان یسرد الحدیث»؛ إذا كان جید السّیاق له. و«سلامان»: شجرة واسم لموضع وأيضاً من أسماء الرّجال. و«الأبسال»: التحريم، و«أبسلتُ فلاناً»؛ إذا أسلمته للهلكة أو رهنته، و«البسل»: الحبس والمنع، وقيل: «البسل، المخلّي».

ترجمه‌ی لغات: «سرد الحدیث»؛ پی درپی آوردن گفتار. «فلان یسرد الحدیث»؛ یعنی فلانی گفتاری را به طور مناسب دنبال می‌کند.

«سلامان» به معنای درخت؛ نام مکان و نیز نامی از مردها آمده است.

«الأبسال» به معنای تحریم، به هلاکت سپردن یا درگرو هلاکت قرار دادن است و به معنای حبس و منع می‌باشد و بنا بر قولی، «بسل» به معنای رها شده آمده است.

قال الفاضل الشارح في هذا الموضوع: إنّ ما ذكره الشيخ ليس من جنس



الأحاجي التي يذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه، ولا هي من القصص المشهورة؛ بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور، وأمثال ذلك ممّا يستحيل أن يستقلّ العقل بالوقوف عليه. فإذن تكليف الشيخ حلّه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب.

جناب فخر و داستان سلامان و ايسال

محقق طوسی می‌فرماید: فخر رازی در مورد داستان سلامان و ايسال می‌گوید: «آنچه شیخ الرئيس در رابطه با داستان سلامان و ايسال گفته، ساخته و پرداخته‌ی ذهن وی بوده و بیش‌تر به یک معما و چیستان شبیه است؛ به این صورت که صفاتی را که ویژه‌ی یک شیء است و دور از فهم می‌باشد مطرح کرده که با توجه به آن صفات، به شیء مطلوب منتقل شده و پاسخ آن معما به دست می‌آید و هم‌چنین داستان سلامان و ايسال از قصه‌های مشهور و همگانی نیست که ما تا به حال آن را دیده یا شنیده باشیم؛ بلکه سلامان و ايسال دو لفظی هستند که ابن‌سینا از خود برای بعضی امور مبهم و نامعلوم جعل نموده است و چنین داستانی از اموری نیست که عقل بتواند به طور مستقل به معنا و مفهوم آن پی ببرد؛ پس این که ابن‌سینا ما را به حلّ این رمز مکلف نموده، در حقیقت مانند مکلف نمودن به شناخت غیب است که امری ناممکن می‌باشد.

قال: وأجود ما قيل فيه أنّ المراد بسلامان آدم عليه السلام وبأيسال الجنة؛ فكأنّه قال: المراد بآدم نفسك الناطقة، وبالجنة درجات سعادتك، وبإخراج آدم من الجنة عند تناول البُرّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات.



أقول: كلام الشيخ مشعراً بوجود قصة يذكر فيها هذان الإسمان، وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالبٍ ما لمطلوبٍ لا يناله إلا شيئاً فشيئاً، ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال؛ ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، وتطبيق أبسال على مطلوبه ذلك، وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحلّه. ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب، فإنّ هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم وحكاياتهم.

توجيه فخر رازی

آن‌گاه فخر رازی درصدد توجیه این داستان بر آمده است و می‌گوید: نیکوترین وجهی که در بیان این داستان گفته شده آن است که منظور از سلامان «حضرت آدم عليه السلام» و مقصود از أبسال «بهشت» است و گویا مراد شیخ از آدم در این داستان، نفس ناطقه و منظور از بهشت، درجات سعادت و نیک‌بختی انسان می‌باشد و نیز اخراج آدم از بهشت به سبب تناول گندم، کنایه از انحطاط و فرود آمدن نفس آدمی از درجات سعادت و نیک‌بختی به هنگام التفات و توجه به شهوات و خواهش‌های نفسانی است.

پاسخ خواجه‌ی طوس

خواجه در مقام دفاع از شیخ رئیس نسبت به سخن فخر رازی می‌فرماید: کلام شیخ برخلاف اظهار نظر فخر رازی به این نکته اشاره دارد که این داستان مجعول وی نیست؛ بلکه این قصه میان مردم عرب مرسوم و متداول بوده و این دو اسم - سلامان و ابسال - نیز در آن ذکر شده است، و سیاق این قصه نشان می‌دهد که مشتمل بر طالب - نفس - و مطلوبی - درجات نفس - است، و طالب به آن مطلوب نمی‌رسد، مگر به تدریج و



آن طالب به سبب نیل به این مطلوب به کمالی بعد از کمال دیگر توان پیدا می‌کند؛ چرا که بدین سیاق است که ممکن می‌شود سلامان بر این طالب، و اَبسال بر مطلوب وی انطباق پیدا کند و هم‌چنین بدین سیاق است که احوال و ماجرای میان این دو - سلامان و اَبسال - می‌تواند با رمزی که شیخ به حل آن دستور نموده است تطبیق گردد.

نقد نگارنده

دلیل بر این که این قصه مجعول شیخ نیست، علاوه بر سیاق این داستان، واژه‌ی «قصه» است که فرمود: ﴿ إِذَا قَرَعَ سَمْعَكَ فِيمَا يَقْرَعُهُ وَسَرَدَ عَلَيْكَ فِيمَا تَسْمَعُهُ قِصَّةٌ لِسَلَامَانَ وَأَبْسَالَ ﴾؛ زیرا «قصه»، اخبار از چیزی است که واقع شده است و سپس کسی آن را اخبار کند نه این که آن را انشا نماید.

وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان أنه يذكر: أن ابن الأعرابي أورد في كتابه الموسوم بال نوادر قصة ذكر فيها رجلا نوقعا في أسر قوم، أحدهما مشهور بالخير، اسمه سلامان، والآخر مشهور بالشر، من قبيلة جرهم. ففدى سلامان لشهرته بالسلامة، وأنقذ من الأسر، وأبسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك، وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وأبسال صاحبه. وأنا لا أتذكر ذلك المثل، ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور. وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا، لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب. فإن كان كذلك فسلامان وأبسال ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الأمور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو، بل ذكر أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي: سلامان وأبسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان، ثم اشتغل بحلّ

الرمز، وهو سياقة القصة تجدها مطابقةً لأحوال العارفين.

فإذن الأمر بحلّ الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب إنّما هو موقف على استماع تلك القصة، وحينئذٍ لعلّه يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه.

خواجه در ادامه می‌فرماید: من از بعضی افاضل خراسان - نظام الدین جاجرمی - شنیدم که می‌گفت: «ابن عربی در کتاب خود موسوم به «النوادر» قصه‌ای را آورده است که در آن قصه از دو مرد نام می‌برد که در اسارت قومی به سر می‌بردند. یکی از آن دو سلامان نام داشته و دیگری مردی بود از قبیله‌ی جرهم - از قبایل اهل یمن - اولی که سلامان نام داشت به خاطر شهرت یافتن به خوبی، از ناحیه‌ی قومش فدیة داده شد و آزاد گشت و دیگری به خاطر شهرت یافتن به بدی در اسارت ماند تا همان جا از دنیا رفت و این دو در میان عرب ضرب‌المثل شدند.

این قصه‌ای بود که نظام‌الدین جاجرمی از قول ابن عربی در کتاب نوادر بیان کرد، اما جناب خواجه می‌گوید: من چنین مثلی را به یاد نمی‌آورم و نیز چنین قصه‌ای را در کتاب نوادر مطالعه نکرده‌ام (البته آن کتاب را به دست نیاوردم تا آن را مطالعه نمایم)؛ ولی آن گونه که من این قصه را شنیدم مطابق با آنچه در این جا آمده نیست، تنها چیزی که هست این است که قصه دلالت می‌کند بر این که این دو لفظ در حکایات عرب آمده و در این صورت، سلامان و ابسال چیزی نیست که شیخ آن را جعل کرده باشد و سپس دیگران را تکلیف کرده باشد که آن را بشناسند؛ بلکه آنچه که شیخ ذکر کرده این است که اگر این قصه را شنیدی بدان که دو لفظ سلامان و ابسال که در این قصه آمده است نفس تو و درجه‌ی تو در



عرفان می‌باشد؛ پس رمز آن را بگشای. روشن است که امر شیخ به گشودن رمز قصه تکلیف به شناختن غیب نیست؛ بلکه متوقف بر شنیدن قصه می‌باشد و شاید حل این رمز از اموری باشد که عقل به طور مستقل به آن آگاه است و به‌سوی آن هدایت می‌شود.

نقد نگارنده

نکته‌ای که در این جا قابل تأمل است این که برخوردار مرحوم خواجه نسبت به این داستان چگونه است.

فخر رازی بدون تحقیق و بررسی تصریح کرد که این قصه مجعول شیخ و ساخته و پرداخته‌ی خود اوست و حال آن که خواجه فرمود: نخست این که من چنین قصه‌ای را به یاد نمی‌آورم و دودیدگر این که به عدم دسترسی به آن کتاب اشاره کرد که این کتاب را من به دست نیاوردم تا آن را مطالعه کنم؛ یعنی شاید این قصه در آن کتاب باشد و من نتوانسته‌ام آن را بیابم و این مطلب حکایت از مغز متفکر و منطقی بودن محقق طوسی دارد.

ثمّ إنّي أقول: قد وقع إليّ بعد تحرير هذا الشرح قصّتان منسوبتان إليّ سلامان وأبسال:

إحدهما، وهي التي وقعت أوّلاً إليّ، ذكر فيها أنّه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر، وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم، وكان الملك يريد إنياً يقوم مقامه من غير أن يبأشر امرأةً، فتدبّر الحكيم حتّى تولّد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له، وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها أبسال، وربّته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها، وهي دعتة إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمعاشرتها، ونهاه أبوه عنها، وأمره بمفارقتها فلم يطعه، وهرباً معاً إلى

ماوراء بحر المغرب، وكان للملك آلة يطّلع بها على الأقاليم وما فيها،
ويتصرّف في أهاليها.

فاطّلع بها عليهما، ورقّ لهما وأعطاهما ما عاشا به، وأهملهما مدّة؛ ثم إنّه
غضب من تماذي سلامان في ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتاق كلّ إلى
صاحبه ولا يصل إليه مع أنّه يراه، فتعدّباً بذلك، وفتن سلامان به ورجع إلى
أبيه معتذراً، وتبّه أبوه على أنّه لا يصل إلى الملك الذي رُشح له مع عشق
أبسال الفاجرة وألّفه بها. فأخذ سلامان وأبسال كلّ منهما يد صاحبه، وألقيا
نفسيهما إلى البحر، فخلّصه روحانية الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على
الهلاك، وغرقت أبسال واغتمّ سلامان، ففزع الملك إلى الحكيم في أمره
فدعاه الحكيم، وقال: «أطعني أوصل أبسالاً إليك»، فأطاعه وكان يريه
صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصلها إلى أن صار مستعدّاً لمشاهدة صورة
الزّهرة فأراه الحكيم إيّاها بدعوته لها فشغفها حبّاً، وبقيت معه أبداً، فتنفّر عن
خيال أبسال، واستعدّ للملك بسبب مفارقتها. فجلس على سرير الملك، وبنى
الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحداً للملك واحداً لنفسه، ووضعت هذه
القصة مع جثتهما فيهما، ولم يتمكن أحدٌ من إخراجها غير أرسطو، فإنّه أخرجها
بتعليم أفلاطون، وسدّ الباب، وانتشرت القصة، ونقلها حنين ابن إسحاق من
اليوناني إلى العربي.

شرح و تفسير

جناب خواجه در ادامه می فرماید: بعد از تحریر شرح ابن کتاب (و
داستان ابن عربی در کتاب النوادر) دو قصّه به من رسید که منسوب به
سلامان و ابسال است. و خواجه هر دو قصّه را به ترتیب نقل می فرماید.



نکته

از این عبارت «ثم اِنِّي اقول» تا «تنبيه: المعرض عن متاع الدنيا...» بر می آید که این گفتار، الحاقی است و بنا به اهمیتی که این مسأله برای مرحوم خواجه داشته، آن را بعد از بیست سال به شرح اشارات اضافه و ملحق کرده است به همین دلیل، عبارات مذکور در این گفتار در بعضی از نسخه‌ها نیامده است.

مرحوم خواجه، داستان اولی را چنین نقل می‌کند:

«در زمان قدیم در یونان، روم و مصر پادشاهی بوده به نام «هرقل سومستالقی» پادشاه با حکیمی بنای دوستی گذاشته بود و در حقیقت عقل منفصل پادشاه همان حکیم بود و کارها و امور پادشاه را به نحو احسن اداره می‌کرد. ارتباط میان این دو به نحو مصادقه و دوستی بوده است نه مصادفه؛ چه این که مصادفه برخورد جزیی و معمولی را گویند؛ ولی مصادقه همان گونه که بیان شد به نحوی بوده که همه‌ی کارها و امور مهم پادشاه مثل کشورگشایی با تدبیر و عقل آن حکیم انجام می‌شده است. ملک خیلی دوست داشت فرزندی داشته باشد که بعد از خود جانشین وی شود؛ ولی فرزندی که بدون زن به دنیا بیاید به این معنا که بدون مباشرت با زنی اراده‌ی فرزند کرده بود. بعد از مشورت با حکیم، نظر وی این شد که نطفه‌ی ملک را در غیر رحم زنی رشد داده و از آن فرزندی به عمل آورد، حکیم نیز همین کار را انجام داد و از نطفه‌ی وی در غیر رحم، فرزندی به عمل آورد و نام او را سلامان گذاشت و با توجه به این که بچه نیاز به شیر داشت، زن شیرده و مرضعه‌ای را استخدام نمود که اسم آن زن نیز اُبسال بود که نسبت به شیر دادن و تربیت طفل

(سلامان) به طور دایم مبادرت داشت تا این که سلامان به بلوغ رسید و بعد از بلوغ، عاشق ابسال شد و از او جدا نمی‌شد و از طرف دیگر اُبسال وی را به کار خلاف شرع دعوت کرد. پدر سلامان (ملک) از وی خواست که اُبسال را ترک نماید و حال آن که سلامان امر پدر را اطاعت نکرد و به اتفاق اُبسال هر دو به سوی جزیره‌ی مغرب (یمن) فرار کردند. جناب ملک به کمک ابزار و آلات جغرافیایی پیشرفته‌ای که داشت و نیز تصرف در اقلیم، از مکان اختفای سلامان و اُبسال مطلع شد و بعد از اطلاع، دلش به حال آن دو سوخت و مقداری وسایل زندگی به آنها داد و برای مدتی آنها را به حال خود رها نمود. این آزادی طولانی شد و از ناحیه‌ی سلامان هیچ اقدامی نشد، از این رو ملک غضبناک شد و تصمیم گرفت آنها را تنبیه نماید؛ به این نحو که هر دو را از یکدیگر جدا کرد؛ به صورتی که یکدیگر را می‌دیدند، اما نمی‌توانستند به هم برسند و از این ناحیه بسیار در عذاب بودند. سلامان که در رنج فراوان بود به فکر چاره‌ای افتاد تا از این وضعیت نجات پیدا کند و به همین خاطر به سوی پدرش برگشت و شروع به عذرخواهی کرد و پدرش نیز او را تنبیه کرد و گفت کسی که عاشق زن فاجره‌ای مثل اُبسال شده و با او الفت پیدا نموده است هرگز به مُلک و پادشاهی نخواهد رسید.

سلامان و اُبسال که دیدند پادشاه از آنها دست‌بردار نبوده و بنای جدایی میان آنها را دارد، دست یکدیگر را گرفتند و خود را به داخل دریا انداختند؛ ولی از آن جایی که ملک امکانات و نیروی تصرف در همه چیز را داشت به سرعت با کمک موگُل آب، سلامان را که در شرف هلاکت بود نجات داد؛ ولی اُبسال را به حال خود رها کرد تا آن که غرق



شد و سلامان را به غم همیشگی خود مبتلا نمود. پدرش که دید سلامان به طور دایم غم‌زده است و انسان غم‌زده برای سلطنت مناسب نیست به حکیم پناه برد و از او چاره خواست. حکیم، سلامان را خواست و به او گفت: تو مرا اطاعت کن، من هم تو را به اَبسال می‌رسانم. سلامان از حکیم اطاعت کرد و حکیم صورت اَبسال را به او نشان داد و سلامان تسلّی پیدا کرد و امیدوار بود که به وصال اَبسال نایل شود. حکیم او را به همین حال نگه داشت تا سلامان صورت زهره را که مظهر کامل زیبایی است ببیند و حکیم بنا به خواست سلامان صورت زهره را به او نشان داد و او به صورت زهره اظهار خوشحالی کرد و این صورت پیوسته با او بود؛ به‌گونه‌ای که سلامان از خیال و تصور اَبسال متنفر شد و برای سلطنت آمادگی پیدا کرد و به جای پدر بر تخت سلطنت نشست. آن‌گاه حکیم با کمک سلطان دو هرم بنا کرد: یکی برای ملک و دیگری برای خود و این داستان را داخل این دو هرم گذاشت تا از دسترسی مردم دور باشد. تنها ارسطو بود که زیر دو هرم را به دستور افلاطون شکافت و این قصه را بیرون آورد و بعد از آن در هرم خود به خود بسته شد و بعد قصه منتشر گردید و حنین بن اسحاق آن را از یونانی به عربی ترجمه نمود.

وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليها على وضع لا يعلق بالطبع، وهي غير مطابقة لذلك؛ لأنّها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعّال، والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه ممّا فوقه، و سلامان هو النفس الناطقة.

فإنّه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيّات، وأبسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة التي بها تستكمل النفس فتألّفها، وعشق سلامان لأبسال ميلها إلى



اللذات البدنيّة، ونسبة أسبال إلى الفجور تعلق غير النّفس المتعيّنة بمادّتها بعد مفارقة النّفس، وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحقّ، واهمالهما مدّة، مرور زمان عليهما كذلك، وتعذيبهما بالشّوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سنّ الانحطاط، ورجوع سلامان إلى أبيه التفتّن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل، والقاء نفسيهما في البحر تورّطهما في الهلاك، أمّا البدن فلانحلال القوى والمزاج، وأمّا النّفس فلمشايعتها آيها، وخلص سلامان بقائها في البدن وإطلاعه على صورة الزّهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقليّة، وجلوسه على سرير الملك وصولها إلى كمالها الحقيقي، والهرمان الباقيان على مرور الدّهر الصورة والمادّة الجسمانيّتان. فهذا تأويل القصّة. وسلامان مطابق لما عنى الشيخ، وأمّا أسبال فغير مطابق؛ لأنّه أراد به درجة العارف في العرفان، وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال. فبهذا الوجه ليست هذه القصّة مناسبةً لما ذكره الشيخ، وذلك يدلّ على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها.

خواجهى طوسى و تأويل قصهى اوّل

جناب خواجه نسبت به قصهى اوّل مى فرمايد: اين قصه ساخته و پرداخته‌ى يکى از عوام حکما مى باشد و او کلام شيخ را به اين قصه نسبت داده است؛ آن هم به وضعى که مناسب با طبع و کلام شيخ نيست؛ زيرا اقتضاى اين قصه آن است که ملک، همان عقل فعال باشد و حکيم آن فيضى باشد که از مافوق او بر آن ملک فيضان دارد و سلامان نيز نفس ناطقه باشد؛ چون حکيم نفس ناطقه را افاضه کرد، بدون اين که به جسمانيات تعلّقى داشته باشد و اسبال قوهى بدن حيوانى است که نفس



با آن قوه استکمال و الفت می‌گیرد. عشق سلامان به اَبسال میل سلامان که نفس ناطقه بود به لذت‌های بدنی است. نسبت اَبسال به فجور نیز متعلق به غیر نفس متعین است که به سبب ماده بعد از مفارقت از نفس متعین می‌شود و فرار آن دو به ماورای دریای مغرب به معنای فرو رفتن آن دو در امور فانی و دور از حق است. رها کردن آن دو برای مدتی از ناحیه‌ی ملک، مرور زمان بر این دو در غفلت می‌باشد. و عذاب کردن آن دو به سبب شوق با وجود حرمان در حالی که هر دو یک‌دیگر را می‌دیدند به معنای بقای نفس با فتور و سستی قوا از افعال بعد از سن پیری است. رجوع سلامان به پدرش تَفْطَن برای کمال و پشیمانی از اشتغال به باطل می‌باشد و انداختن آن دو خود را در دریا، فرو رفتن آن دو در هلاکت است، هم از ناحیه‌ی بدن که بدن در آب انحلال پیدا کرده و هم از ناحیه‌ی نفس، که بدن را مشایعت می‌کند. خلاصی سلامان بقای نفس ناطقه بعد از بدن است و اطلاع پیدا کردن سلامان بر صورت زهره، لذت بردن نفس به سبب ابتهاج به کمالات عقلی است و نشستن سلامان بر تخت ملک، رسیدن نفس به کمال حقیقی خود می‌باشد. دو هر می که در مرور زمان باقی هستند همان ماده و صورت جسمانی است که همیشه باقی می‌باشند. در این قصه، سلامان مطابق آنچه که شیخ قصد کرده بود می‌باشد؛ اما اَبسال با آنچه شیخ اراده کرده است مطابق نیست؛ زیرا مراد وی از اَبسال، درجه‌ی عارف در عرفان است و حال آن که اَبسال در این جا مثل است برای مانع در عرفان و کمال؛ پس این وجه در این قصه مناسب با آنچه ابن سینا ذکر کرده است نمی‌باشد و علت آن، قصور فهم واضع قصه از رسیدن به غرض شیخ از این قصه می‌باشد.



نقد و بررسی نگارنده

در این بخش از کلام خواجه و نظری در رابطه با این قصه مواضعی از نقد وجود دارد که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود:

نقد اول - جناب خواجه فرمود: «اقتضای این قصه آن است که ملک همان عقل فعال باشد و حکیم همان فیضی که از مافوق به ملک می‌رسد» و حال آن که کلام خواجه صحیح نیست؛ زیرا عقل فعال اگر موجود باشد، باید حکیم باشد، نه ملک؛ چون اگر ملک عقل فعال باشد، نباید از حکیم هیچ‌گونه سؤال و راهنمایی بخواهد؛ در حالی که در این قصه، ملک از حکیم راهنمایی می‌خواهد و نیز اگر ملک عقل فعال است؛ پس حکیم باید حق تعالی یا عقل اول باشد و همچنین در صورت عقل فعال بودن ملک، نسبت دادن نقص و جهل به او معنا ندارد و حال آن که در این داستان برای ملک، نقص و جهل اثبات شد؛ زیرا او ناچار شد برای امر سلامان با حکیم مشورت نماید و این خود دلیل نقص می‌باشد؛ در صورتی که عقل فعال هیچ‌گونه نقصی ندارد.

نقد دوم - خواجه‌ی طوسی فرمود: «سلامان در این قصه همان نفس ناطقه است؛ در حالی که این سخن نیز نادرست است؛ زیرا در این داستان، سلامان نفس اماره است نه نفس ناطقه؛ چرا که عملکرد سلامان با اقتضای نفس اماره تناسب بیش‌تری دارد تا نفس ناطقه. نفس ناطقه اقتضای شهوت و حرام ندارد و اگر فرض کنیم اقتضای شهوت داشته باشد، دست‌کم با حرام نمی‌سازد؛ در صورتی که در این داستان، سلامان به اندازه‌ی اُبسال دچار فساد بود؛ بلکه در ابتدا، سلامان بود که عاشق و ملازم اُبسال شد و بعد از آن، اُبسال او را به سوی خود دعوت کرد؛ پس



سلامان در این داستان نمی‌تواند نفس ناطقه باشد.

نقد سوم - خواجه‌ی طوسی فرمود: «عقل فعال، نفس ناطقه را (که همان سلامان است) افاضه می‌کند با آن که تعلقی به جسمانیات ندارد» و حال آن که ما در این داستان می‌بینیم که سلامان متعلق به جسمانیات بود و در اصل از دایره‌ی جسمانیات بیرون نرفت و بعد از آن که دید در دام افتاده است، باز دنبال صورت رفت؛ و از راه صورت زهره که حکیم به او نشان داد، عشق به اُبسال را از دست داد.

نقد چهارم - خواجه‌ی طوسی فرمود: «منظور از اطلاع پیدا نمودن سلامان بر صورت زهره، لذت بردن نفس با کمالات عقلی است»، ولی این سخن خواجه نیز نادرست می‌باشد؛ چرا که کمالات عقلی مجرد است، ولی صورت زهره عالم خیال و مثال می‌باشد.

نقد پنجم - خواجه‌ی طوسی در انتهای نظر خود نسبت به این داستان فرمود: «سلامان مطابق است با آنچه شیخ قصد کرده است؛ ولی اُبسال مطابق با مراد شیخ نیست»؛ در حالی که با اندکی دقت می‌یابیم که سلامان نیز مطابق آنچه شیخ قصد کرده نیست؛ زیرا سلامان با این دل پرآشوبی که در این داستان دارد به طور طبیعی به مقام مُلک نباید برسد؛ چرا که مُلک دولت است و کسانی مانند حضرت یوسف علیه السلام به آن خواهند رسید و قرآن کریم به زیبایی هرچه تمام‌تر به آن اشاره می‌فرماید ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ﴾^۱ و می‌بینیم که جناب یوسف آلوده نمی‌شود؛ بلکه این زلیخاست که آلوده می‌گردد؛ اما در این قصه، سلامان و اُبسال هر دو با هم فرار می‌کنند و در این صورت، وی

چگونه می‌تواند به دولت برسد و حال آن که سلامان نیز به اندازه‌ی
أبسال آلوده بوده؛ پس سلامان نیز مطابق آنچه شیخ قصد کرده است
نمی‌باشد.

وأما القصة الثانية، وهي التي وقعت إليّ بعد عشرين سنةً من إتمام
الشرح، وهي منسوبة إلى الشيخ، وكأنّها هي التي أشار الشيخ إليها، فإنّ
أبا عبيد جوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وأبسال
له.

وحاصل القصة: أنّ سلامان وأبسال كانا أخوين شفيقين، وكان أبسال
أصغرهما سنّاً وقد تربّى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدّباً عالماً
عفيفاً شجاعاً، قد عشقته امرأة سلامان، وقالت سلامان أخطئه بأهلك ليستعلم
منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك وأبى أبسال من مخالطة النساء. فقال
له سلامان: إنّ امرأتي لك بمنزلة أمّ. ودخل عليها وأكرمتها، وأظهرت عليه بعد
حين في خلوة عشقها له فانتقبض أبسال من ذلك ودرت أنّه لا يطاوعها، فقالت
لسلامان: زوج أخاك بأختي فأملكها به، وقالت لأختها: إنّني ما زوجتك بأبسال
ليكون لك خاصّة دوني، بل لكي أساهمك فيه، وقالت لأبسال: إنّ أختي بكر
حيّة لا تدخل عليها نهراً ولا تكلمها إلّا بعد أن تستأنس بك وليلة الزفاف
باتت امرأة سلامان في فراش أختها، فدخل أبسال عليها فلم تملك نفسها
فبادرت بضمّ صدرها إلى صدره، فارتاب أبسال وقال في نفسه: إنّ الأبكار
الخفريات لا يفعلن مثل ذلك.

وقد تعيّم السماء في الوقت بغيمة مظلم، فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها،
فأزعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها. وقال لسلامان: إنّني أريد أن
أفتح لك البلاد فإنّي قادر على ذلك، وأخذ جيشاً وحارب أمماً وفتح البلاد



لأخيه برأً وبحراً شرقاً وغرباً من غير منّة عليه، وكان أوّل ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

ولمّا رجع إلى وطنه وحسب أنّها نسيتته عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانقته، فأبى وأزعجها، وظهر لهم عدوّ، فوجّه سلامان أبسالاً إليه في جيوشه، وفرّقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة، ففعلوا وظفر به الأعداء، وتركوه جريحاً وبه دماء حسبوه ميّناً، فعظفت عليه مرضعةً من حيوانات الوحش، وألّقت حلمة تديها، واغتذى بذلك إلى أن انتعش، وعوفى ورجع إلى سلامان، وقد أحاط به الأعداء، وأذّله وهو حزين من فقد أخيه، فأدرکه أبسال وأخذ الجيش والعدّة وكرّ على الأعداء، وبدّدهم، وأسر عظيمهم، وسوى الملك لأخيه، ثمّ واطأت المرأة طابخه وطاعمه وأعطتهما مالاً فسقياه السمّ وكان صديقاً كبيراً نسباً وعلماً وعملاً، واغتمّ من موته أخوه، واعتزل من ملكه، وفوض إلى بعض معاهديه، وناجى ربّه فأوحى إليه جليّة الحال، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثهم ما سقوا أخاه ودرجوا. فهذا ما اشتمل عليه القصّه.

شرح و تفسیر

جناب خواجه در ادامه به قصه‌ی دوم اشاره کرده و می‌گوید: قصه‌ی دوم بیست سال بعد از اتمام شرح اشارات به من رسید و منسوب به شیخ است و گویا قصه‌ای که شیخ به گشایش رمز آن امر کرد همین قصه است؛ چون ابوعبید جوزجانی این قصه را در تصانیف شیخ آورده است.

نقد و بررسی نگارنده

ممکن است گفته شود اگر این قصه همانی باشد که شیخ گفته و امر به گشایش رمز آن نموده و ابوعبید جوزجانی آن را در کتاب‌های شیخ آورده



است؛ پس حق با فخر رازی است که گفت: «این قصه مجعول شیخ بوده و تکلیف به غیب و محال کرده است» با این که شیخ گفت: «اگر می‌توانید این رمز را حلّ نمایید و آن را پیدا کنید؛ در حالی که قصه‌ی مشهوری نیست که بتوان آن را به راحتی پیدا نمود؛ پس می‌توان گفت: فخر رازی تهمتی به ابن سینا نزده و در واقع این قصه را وی جعل نموده است؛ مگر این که در پاسخ بگوییم: بر فرض که شیخ، قصه را در کتابی عنوان کرده باشد؛ ولی باز می‌توان ادعا نمود که قصه، مجعول ابن سینا نیست؛ چرا که وی آنچه از این داستان شنیده بوده است همان را نقل کرده و ساخته‌ی خود او نبوده است و دیگر این که می‌شود گفت: ابن سینا می‌خواهد به مطلبی اشاره نماید که حتی مثل خواجه نیز در فهم آن دچار مشکل شده است و آن مطلب این است که ابن سینا وقتی گفت: «بدان که سلامان مثل است برای تو و اَبسال مثل است برای درجه‌ی تو در عرفان؛ پس اگر اهل آن هستی و می‌توانی این رمز را بگشای» منظورش از گشودن رمز، پیدا کردن قصه نبوده؛ بلکه منظور وی پیدا کردن درجه و حقیقت آدمی بوده است و به تعبیر دیگر، در حقیقت، شیخ دنبال قصه نیست تا بگوییم آیا این داستان مشهور است؛ همان‌طور که خواجه مطرح کرد، یا این که این قصه مجعول شیخ است، چنان‌چه فخر رازی دنبال آن بود.

نقل قصه‌ی دوّم

حاصل قصه‌ی دوّم این است که سلامان و اَبسال دو برادر شفیق و مهربان بودند. اَبسال از سلامان کوچک‌تر بود و تربیت وی نیز تحت نظر برادر بزرگ‌تر بود. اَبسال زیباروی، عاقل، مؤدب، باحیا و شجاع بود و با توجه به این که تحت نظر برادرش سلامان تربیت می‌شد و در خانه‌ی وی

به سر می‌برد و هم‌چنین تحت اشراف همسر برادرش و همراه آنان زندگی می‌کرد و کمالات مذکور را دارا شده بود، همسر سلامان عاشق او شد و به شوهرش گفت: برادرت اُبسال را جهت تربیت فرزندان با ما محشور نما تا فرزندان کمالات او را دارا شوند - البته، منظور همسر سلامان این بود که به این بهانه پای اُبسال را که بیرون از خانه بود به داخل حرم‌سرا باز نماید. سلامان که از تیت همسرش اطلاع نداشت این پیشنهاد را به برادرش اُبسال منتقل نمود؛ ولی اُبسال این پیشنهاد را که حشر با زنان بود نپذیرفت و آن را رد نمود. سلامان به برادرش گفت: همسر من برای تو به منزله‌ی مادر است و این امری نیست که برای تو مشکلی ایجاد کند. با شنیدن این سخن، اُبسال سخن برادر را پذیرفت و نزد همسر وی رفت و مورد احترام و اکرام وی قرار گرفت؛ اما بعد از مدتی عشق و طمع خود را به او اظهار نمود؛ ولی اُبسال از این قضیه بسیار ناراحت و درهم‌کشیده شد؛ به نحوی که همسر سلامان فهمید اُبسال قصد تسلیم و پیروی وی را ندارد و به همین دلیل به همسرش پیشنهاد کرد که برادرت اُبسال را به ازدواج خواهر من درآر و سلامان نیز بلافاصله این پیشنهاد را پذیرفت و همین کار را انجام داد. از آن طرف، همسر سلامان به خواهرش گفت: منظور من از این کار این نبود که اُبسال فقط مخصوص تو باشد؛ بلکه من نیز با تو در او سهیم خواهم بود و به اُبسال گفت: خواهر من بکر و باحیاست، از این روز به حجله میا و هم‌چنین پیش از این که با تو مأنوس نشده است با او سخن مگو. شب زفاف فرا رسید، همسر سلامان به‌جای خواهرش وارد حجله شد. همین که اُبسال وارد شد، همسر سلامان او را محکم به خود چسباند. اُبسال به



شک افتاد و با خود گفت چنین کاری از زنی باحیا به دور است. در همین حال، در آسمان برقی زد و با نور آن، صورت زن مشخص شد. وقتی ابسال او را شناخت بی‌درنگ زن را از خود دور کرد و خود نیز از نزد زن برادر خویش دور شد و چون می‌خواست برادرش سلامان قضیه را نفهمد به برادرش گفت: «من می‌خواهم برای تو شهرها را فتح کنم و به این کار نیز قادر خواهم بود». بعد از آن لشگری در اختیار گرفت و جنگ را شروع نمود و شهرهایی را فتح کرد، بدون آن که بر برادرش متنی داشته باشد و با این کار، اول ذی‌القرنین روی زمین شد. وقتی که به وطن خود برگشت گمان کرد که همسر سلامان او را فراموش کرده و قضیه تمام شده است؛ ولی همسر سلامان تا چشمش به ابسال افتاد بی‌درنگ به او مراجعه نمود و دوباره اظهار علاقه و عشق کرد و ابسال او را از خود دور نمود. در همین حال، دشمن دیگری پیدا شد و سلامان برای دفع دشمن به ابسال روی آورد؛ ولی همسر سلامان برای آن که ابسال شکست نخورد، پولی به لشکریان داد و در واقع آن‌ها را خرید و آن‌ها نیز این کار را کردند. ابسال در این جنگ زخمی شد و دشمن که خیال می‌کرد او مرده است با همان حالت نیمه‌جان او را رها نمود. در این حال، یکی از حیوانات وحشی به سوی او آمد و پستان خود را در دهان ابسال گذاشت و با دادن شیر به او، ابسال جانی گرفت و سلامت خود را باز یافت و به سوی برادرش سلامان حرکت کرد و مشاهده نمود که دشمن، برادرش را احاطه کرده و او را در نبود وی به ذلت کشانده است.

ابسال او را دریافت و لشگر را به دست گرفت و به دشمن حمله کرد و همه را متفرق نمود و فرماندهی بزرگ آن‌ها را نیز اسیر کرد و کشور را برای



برادرش آرام ساخت. دوباره همسر سلامان توطئه‌ای کرد و آشپز و مهمان‌دار را دید و پولی به آن‌ها داد، آنان نیز به اُبسال مقداری سمّ خوراندند. وقتی سلامان از مرگ برادرش باخبر شد خیلی غمگین گشت و از مُلک و سلطنت کناره‌گیری کرد و ملک را به بعضی از دوستان خود واگذار نمود و به دنبال خدا رفت و در حال مناجات به او الهام شد که چه کسی برادرش را کشته است و به همین خاطر از همان سمّ مقداری به همسر و آشپز و مهمان‌دار داد و هر سه را کشت.

﴿وتأويله: أن سلامان مثل للنفس الناطقة، وأبسالاً للعقل النظري إلى أن حصل عقلاً مستفاداً، وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال، وامرأة سلامان: القوّة البدنيّة، الأمارة بالشهوة والغضب، المتّحدة بالنفس، صائرة شخصاً من النَّاس، وعشقها الأُبسال: ميلها إلى تسخير العقل، كما سخّرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية، وإبأؤه: انجذاب العقل إلى عالمه، وأختها التي أملكها: القوّة العمليّة، المسماة بالعقل العمليّ، المطيع للعقل النظري، وهو النفس المطمئنة، وتليسيها نفسها بدل أختها: تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيصة وترويجها على أنّها مصالح حقيقيّة، والبرق اللامع من الغيم المظلم: هي الخطفة الإلهيّة التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأُمور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحقّ. وإزعاجه للمرأة: إغراض العقل عن الهوى، وفتحه البلاد لأخيه: إطلاع النفس بالقوّة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيتها إلى العالم الإلهي، وقدرتها بالقوّة العمليّة على حسن تدبيرها في مصالح بدنّها وفي نظم أمور المنازل والمدن، ولذلك سمّاه بأوّل ذي قرنين، فإنّه لقب لمن كان يملك الخافقين، ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسيّة والخياليّة والوهميّة عنها عند عروجها إلى المألّ



الأعلى، وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها، وتغذيته بلبين الوحش: إفاضة الكمال إليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم، واختلال حال سلامان لفقده أبسالاً: اضطراب النفس عند إهمالها تديبرها شغلاً بما فوقها، ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تديبرها البدن، والطايخ هو القوة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام، والطاعم هو القوة الشهويّة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن، وتواطؤهم على هلاك أبسال: إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمارّة إياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز، وإهلاك سلامان إياهم: ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر، وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاداتهما، واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره: انقطاع تديبره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرّف غيرها».

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ، ومما يؤيد أنه قصد هذه القصة أنه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وأبسال، وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لأبسال وجه امرأة سلامان حتّى أعرض عنها. فهذا ما اتّضح لنا من أمر هذه القصة. وما أوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب».

شرح و تفسير

مرحوم خواجه در تأويل قصه‌ى دوم مى فرمايد: همانا سلامان، مثل نفس ناطقه و أبسال، مثل عقل نظرى است. عقل نظرى تا منتهای آن، يعنى عقل مستفاد كه اين درجه‌ى نفس ناطقه است در صورتي كه نفس به سوى كمال ترقى کرده و رشد نمايد. زن سلامان نيز مثل قوه‌ى شهوت و غضبي است كه متحد با نفس است؛ به گونه‌اى كه حقيقتى متحد با ناس



می‌باشد و عشق این قوه به اُبسال، میل او به تسخیر عقل است؛ همان‌طور که این قوه‌ی بدنی و نفس اماره سایر قوا را به تسخیر خود در می‌آورد تا این که همه‌ی عقل را فرمان‌بر و مطیع خود گرداند؛ یعنی نفس اماره به‌گونه‌ای است که اگر مطیع شود سایر قوا را مطیع خود می‌کند. ابای اُبسال، انجذاب و سیر دادن به عقل و عالم عقل است؛ یعنی اُبسال، نفس وجدانی داشته (نفس ملهمه) که او را به عالم عقل سیر می‌داده است. خواهر زن سلامان، همان قوه‌ی عملی است که مشهور به عقل عملی است و او نیز مطیع عقل نظری است که عبارت از همان نفس مطمئنه می‌باشد. جایگزین کردن زن سلامان خود را به جای خواهرش، همان نفس مسؤله و مزینه که خود تسویل نمود که زن حقیقی و واقعی اُبسال است. رعد و برقی که از آسمان ساطع شد به معنای جذب‌های از جذبات حق می‌باشد. و دور کردن اُبسال زن برادرش را به معنای اعراض و دور کردن عقل از هواست. فتح شهرها توسط اُبسال برای برادرش به معنای اطلاع نفس به سبب قوه‌ی نظری بر جبروت و ملکوت و ترقی آن به عالم الهی و قدرت آن قوه‌ی نظری با قوه‌ی عملی بر حسن تدبیر آن در مصالح بدن و در نظم امور منازل و کشور می‌باشد و به همین خاطر او را اول ذی القرنین نامیده‌اند؛ زیرا این لقب کسی است که مالک شرق و غرب عالم می‌باشد. اما رها کردن لشکر اُبسال، انقطاع و بریدن قوای حسی و خیالی و وهمی از نفس به هنگام عروج نفس به ملاً اعلی است، و نیز سستی این قوا به خاطر توجه نکردن آن به نفس می‌باشد، و تغذیه‌ی اُبسال با شیر حیوان، افاضه‌ی کمال به اُبسال است که همان مافوق او از مفارقات این عالم می‌باشد. و اختلال حال سلامان به خاطر از دست دادن



برادر، همان اضطراب نفس، هنگام اهمالش نسبت به تدبیر آن در وقتی است که مشغول به مافوقش می‌باشد. رجوع اُبسال به برادرش سلامان، توجه عقل به انتظام مصالح نفس در تدبیر بدن است. طابخ همان قوه‌ی غضبیّه است که هنگام طلب انتقام مشتعل می‌شود و طاعم همان قوه‌ی شهویّه است که بدن را به آنچه نیاز دارد می‌کشانند و توطئه‌ی آنها بر هلاکت اُبسال به از بین رفتن عقل در زمان پیری با استعمال و استفاده‌ی نفس اماره از بدن و عقل به خاطر کثرت احتیاج به سبب ضعف و عجز اشاره دارد و به هلاکت رسیدن مهمان‌دار و آشپز و همسرش توسط سلامان به معنای رهایی نفس از قوای بدنی در آخر عمر و زوال هیجان غضب، شهوت و شکستن اعتیاد نفس و بدن می‌باشد. جدا شدن سلامان از مُلک و واگذاری آن به غیر، انقطاع تدبیر وی از بدن است به این معنا که بدن تحت تصرّف غیر نفس می‌باشد.

نقد و بررسی تأویل خواجه از قصّه‌ی دوّم

در تأویلی که خواجه‌ی طوسی از قصّه‌ی دوم سلامان و اُبسال دارد موضعی از نقد وجود دارد که به طور اجمال اشاره می‌شود:

۱- جناب خواجه در آغاز تأویل این قصّه فرمود: «سلامان مثل است برای نفس ناطقه و اُبسال مثل است برای عقل نظری که به عقل مستفاد انجام می‌پذیرد»؛ در حالی که چنین نیست؛ با این توضیح که نقشی را که شیخ برای سلامان ترسیم نمود به این که «سلامان مثلی است برای تو که در عرفان زده شده است» با نقشی که سلامان در این داستان داشت و چهره‌ای که برای او ترسیم شد به هیچ وجه قابل مقایسه نمی‌باشد؛ زیرا سلامان در این داستان انسان ضعیف، بدون اراده و بدون تدبیر است که



نخست فریب همسر خود را خورده و سپس در نبود برادرش اُبسال، قدرت تدبیر و اداره‌ی امور را از دست داد و در واقع این اُبسال بود که تمامی شئون وی و امور مملکتی را اداره می‌کرد و حال آن که این امر با آن مقام و منزلتی که ابن سینا برای سلامان در عرفان ترسیم می‌کند هیچ مطابقتی ندارد.

نکته‌ی دیگر این که اُبسال در این داستان برخلاف نظر جناب خواجه‌ی طوسی، تنها عقل نظری نبوده؛ بلکه عقل عملی نیز بوده است؛ زیرا خیلی از کارهای عملی را به انجام رسانده است.

۲- موضع دیگری که قابل نقد است مسأله‌ی رعد و برقی است که از آسمان درخشیدن گرفت و طبق تأویل خواجه، جذبه‌ای از جذبات حق بوده است! در صورتی که جذبه‌ی حق در حین سلوک و عبادت و عمل خیر ظهور می‌یابد؛ نه در دنیاپرستی و شهوت و لذّات دنیوی. درست است که اُبسال اهل گناه و معصیت نبود و در واقع قصد ازدواج داشت؛ ولی ازدواج نوعی لذّت دنیوی است که جذبه‌ی حق شامل آن نمی‌شود.

۳- تأویل وی از اختلال حال سلامان هنگام از دست دادن برادرش اُبسال نیز مورد اشکال است. وی می‌گوید: این اختلال به جهت مشغول شدن به مافوق بوده و حال آن که این گونه نبوده است؛ زیرا در واقع، اُبسال سلامان را تدبیر و اداره می‌کرده و به خاطر عجز و ضعف سلامان، با رفتن اُبسال شکست خورد؛ نه این که به جبروت رفته بود و مشغول به مافوق بوده است.

۴- موضع بعدی توجیه خواجه نسبت به توطئه کردن مهمان‌دار، آشپز و همسر سلامان بر هلاک اُبسال است که در این رابطه می‌گوید: این توطئه



به از بین رفتن عقل به هنگام پیری اشاره دارد! در صورتی که عقل هنگام پیری از بین نمی‌رود؛ بلکه از عالم ماده منصرف می‌شود و رابطه‌ی بین مجرد و ماده و نفس و عقل با بدن گُند می‌شود و گاه ممکن است این رابطه مختل شود؛ ولی عقل هیچ‌گاه زایل نمی‌شود؛ بلکه عقل با تمام وجود در دنیا و حتی در عالم برزخ باقی است.

پشتوانه‌ی کلام خواجه

آن‌گاه جناب خواجه در ادامه می‌فرماید: تأویلی که ما ذکر کردیم مطابق است با آنچه که شیخ فرموده و مؤید ما رساله‌ای است که ابن سینا در قضا و قدر نوشته است که در آن جا قصه‌ی سلامان و اُبسال را ذکر نموده و در آن قصه، قضیه‌ی جهش برق از ابر سیاه و نمایان شدن چهره‌ی همسر سلامان برای اُبسال را آورده و این همان چیزی است که برای ما از رمز این قصه روشن شده و به جهت طولانی نشدن کتاب از آوردن متن عبارت شیخ خودداری نمودیم.

نقد نگارنده

جناب خواجه فرمود: «تأویل ما مطابق با چیزی است که شیخ ذکر نموده است»؛ در حالی که قضیه به این صورت نیست؛ زیرا آنچه شیخ ذکر کرد این بود که سلامان مثل است برای تو و اُبسال مثل است برای درجه‌ی تو و در واقع این سلامان است که باید همه‌ی فراز و نشیب‌ها را طی کند و به قلّه‌ی رفیع کمال برسد و حال آن که آنچه در این داستان مشاهده شد این بود که اُبسال تمام فراز و نشیب‌ها را پیمود. او بود که زخم خورد و مورد فتنه و قتل واقع شد. شخص اصلی ماجرا او بود و سلامان نه تنها کاره‌ای نبود؛ بلکه فقط سلطانی ظاهری بود که هیچ‌گونه



فراز و نشیب و مشکلی برای وی پیش نیامد و در عمل نقشی در مسایل نداشت و این تأویل مطابق آنچه که شیخ قصد کرده بود نیست تا چه رسد به این که شیخ می‌خواهد بگوید موضوع اصلی ماجرا سلامان بوده و اُبسال تنها درجه است؛ ولی می‌بینیم در عمل قضیه عکس آنچه ابن سینا قصد نموده می‌باشد و گذشته از آن، وقتی شیخ می‌گوید: «اُبسال در عرفان درجه است» به این لحاظ، اُبسال باید جهت وصفی نسبت به سلامان داشته باشد؛ در صورتی که در این داستان برای اُبسال جهت ذاتی تصوّر شده و این نیز مطابق با آنچه که جناب شیخ ذکر نموده است نمی‌باشد. پس باید داستان را به گونه‌ای بیان کنیم که اولاً سلامان مباحث اصلی تمام مسایل باشد و اُبسال نیز با توجه به این که درجه و قوای اوست مددکار سلامان باشد و این‌گونه است که سلامان انسان و اُبسال درجه‌ی او می‌باشد و همچنین اگر آن‌گونه که خواجه می‌گوید: «این داستان مطابق آن چیزی است که شیخ قصد کرده است»، باید گفت: سخن فخر رازی صحیح است که می‌گفت این داستان مجعول شیخ است؛ چه این که از سراسر این قصه بر می‌آید که جعلی است و صورت واقعی ندارد؛ اگرچه داستان دوم به لحاظ این که سلامان را از بدی و فساد تبرئه کرد خلاف داستان اول است؛ ولی آنچه می‌توان گفت این است که این داستان‌ها هیچ کدام اساس درستی ندارد و مسلم مراد ابن سینا از ذکر قصه‌ی سلامان و اُبسال چنین مسایلی نبوده است؛ بلکه مراد وی انسان و مقام و درجه‌ی وی در عرفان است و سلامان و اُبسال سرنوشت خود انسان است که همه‌ی دوری‌ها، شکست‌ها، پیروزی‌ها را در خود دارد و «مقامات العارفین» جای مناسبی برای ذکر این داستان نیست.



زاهد، عابد و عارف

﴿ الْمُعْرَضُ عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَطَيِّبَاتِهَا يَخْصُّ بِاسْمِ الزَّاهِدِ، وَالْمُؤَاطِبُ عَلَى نَفْلِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الْقِيَامِ وَالصِّيَامِ وَنَحْوَهُمَا يَخْصُّ بِاسْمِ الْعَابِدِ، وَالْمُنْصَرَفُ بِفِكْرِهِ إِلَى قَدَسِ الْجَبْرُوتِ مُسْتَدِيمًا لَشُرُوقِ نَوْرِ الْحَقِّ مِنْ سِرِّهِ يَخْصُّ بِاسْمِ الْعَارِفِ؛ وَقَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذِهِ مَعَ بَعْضٍ ﴾.

ترجمه: «زاهد، نام خاص کسی است که به متاع و خوشی‌های زندگی دنیا پشت کرده و دوری نماید و «عابد» نام خاص کسی است که به انجام عبادات مانند نماز و روزه و مستحبات مواظبت داشته باشد، و «عارف» نام کسی است که فکر خود را به عالم قدس و جبروت توجّه داده و پیوسته از پرتوهای نور حق در سرّ خود برخوردار باشد و گاه بعضی از این‌ها با بعضی دیگر ترکیب می‌شوند».

شرح و تفسیر

ابن سینا در این «تنبیه» به امری عالی، بلند و گوارا پرداخته که در واقع ورود به عرفان می‌باشد و آن، تعریف «زاهد»، «عابد»، «عارف» و بیان تفاوت بین آنهاست و این که عابد و زاهد خالی از شرک نیستند و اگر کسی بنخواهد سلوک الی الحق داشته باشد، تنها با زهد و عبادت موفق به طی این طریق نمی‌شود؛ چرا که اگر عابد و زاهد تمام همت خود را استوار سازند، در نهایت به این جا می‌رسند که حق را واسطه‌ی رسیدن به بهشت و فرار از جهنم قرار داده و حق، برای هیچ یک از این دو غایت نمی‌باشد.



اما «عارف» این گونه نبوده و عبادت او برای رسیدن به بهشت و دوری از جهنم نیست؛ بلکه غایت وی، ذات حق و عشق و وصول به حق است و علت عبادت در عارف، در حقیقت، فاعلیت، حقیقت و وجود حق است و اراده‌ی عبادت نیز از حق می‌باشد؛ برخلاف زاهد و عابد که فاعلیت و اراده‌ی عبادت در خود آنان می‌باشد نه حق تعالی؛ عزّ اسمه. البته، از این نکته‌ی اساسی نباید غافل بود که «زهد» و «عبادت» از اموری است که اهمیت آن بر کسی پوشیده نمی‌باشد و این گونه نیست که هر کسی بتواند به آسانی به این دو مقام دست یابد؛ ولی در عین حال باید گفت: عبادت و زهد، نهایت راه نیست و برای وصول به کمال، صرف عبادت و ترک دنیا کفایت نمی‌کند.

از همین رو، ابن سینا در این تنبیه به این نکته اشاره می‌نماید که سلوک عرفانی زمینه‌ی معرفت را می‌طلبد و غیر از سلوک عبادت و ترک دنیا نیست؛ بنابراین، هر عابد و زاهدی عارف نیست؛ ولی هر عارفی به طور طبیعی عابد و زاهد است و در واقع باید گفت: عارف، فوق زاهد و عابد می‌باشد.

اعراض؛ وصف فاعلی

اعراض از دنیا به لحاظ فاعلیت است و در واقع «معرض» فاعل اعراض است. اعراض در جایی درست است که چیزی باشد تا بتوان از آن اعراض کرد؛ در غیر این صورت، معرض اگر چیزی نداشته باشد که از آن اعراض نماید به او معرض نمی‌گویند و در واقع به چنین کسی زاهد گفته نمی‌شود و در حقیقت، زاهد وصف استعدادی است.

برای نمونه، اگر کسی «خمر» نداشت درست نیست که به چنین کسی



بگوییم؛ «لا تشرب الخمر»؛ زیرا نهی در چنین موردی زمینه‌ی استعدادی ندارد، در مقام سلوک نیز باید گفت: سلوک زمانی صحیح است که فاعل داشته باشد، و از این رو، فاعلیت شرط اعراض می‌باشد.

متعلق اعراض، طیبات است نه خبایث

نکته‌ی قابل توجهی که ابن‌سینا به آن اشاره می‌کند این است که متعلق اعراض، عصیان و طغیان و گناه نیست؛ بلکه طیبات و متاع دنیوی است که متعلق اعراض قرار می‌گیرد. زاهد در دنیا آن است که نسبت به خوبی‌ها و طیبات ریزش داشته باشد؛ نه نسبت به خبایث و بدی‌ها.

تعریف شیخ از زاهد و نقد آن

ابن‌سینا نسبت به تعریف زاهد فرمود: زاهد کسی است که از طیبات و متاع دنیوی اعراض و دوری نماید و حال آن که این تعریف تمام و رسا نیست؛ چرا که به صرف دوری از خوبی‌های دنیا به کسی زاهد گفته نمی‌شود و اعراض حالتی نفسی است و توجه و عنایت به دوری را لازم دارد.

نکته‌ی قابل توجه دیگری که در این جا مطرح می‌شود این است که اعراض باید به لحاظ «حق» صورت پذیرد وگرنه ممکن است کافری نیز از خوبی‌های دنیا اعراض نماید، ولی به او زاهد اطلاق نمی‌شود؛ در حالی که تعریف جناب شیخ، چنین کسی را شامل می‌شود و به تعبیر دیگر، موضوع سلوک «ایمان» است و کافر نمی‌تواند «زاهد» باشد؛ حتی اگر نسبت به متاع و طیبات دنیا اعراض داشته باشد! به همین دلیل عبارت شیخ در این قسمت ناقص می‌باشد.

البته، ممکن است گفته شود که این تعریف با معنای لغوی زاهد



سازگار است؛ ولی باید گفت: فرض ما این است که در مقام سلوک هستیم و در این مقام، فاعل بدون لحاظ حق بی‌معناست؛ بلکه فاعل باید غایت‌حقانی داشته باشد و شاهد این مطلب آن است که ابن‌سینا به عابد که می‌رسد او را بدون لحاظ حق معرفی نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید عابد کسی است که بر عبادات مستحبی مواظبت داشته باشد و غایت عبادت همان حق می‌باشد.

اطلاق عابد به لحاظ عبادت‌های استحبایی

نکته‌ای که در تعریف ابن‌سینا نسبت به عابد قابل ملاحظه است این است که ایشان عابد را به لحاظ حق معرفی می‌کند و کار او را پرداختن به نوافل و مستحبات می‌داند و مراد از «نفل» همان عبادت مستحبی است؛ وگرنه واجبات را که همه باید انجام دهند و به کسی که عبادات واجب را انجام دهد عابد گفته نمی‌شود.

استمرار اشراق نور حق در دل عارف

نکته‌ی دیگری که جناب شیخ به آن التفات داشته است «اشراق دایمی نور حق» در دل عارف است. وی می‌گوید: عارف کسی است که فکر خود را به عالم قدس و جبروت مصروف دارد و توجهش پیوسته و دایمی باشد؛ چرا که اشراق نور حق به این معناست که عبادات در باطن عارف کارگر افتاده و برای همیشه چراغی در دل او روشن نموده است و به تعبیر دیگر، دل عارف جایگاه مفهوم و ماهیت و کلی و نظایر آن نیست؛ بلکه دل عارف «مشکاة فیها زجاجة» بوده و بسان کوکب دُرّی می‌درخشد.

﴿طالب الشيء یبتدیء بإعراض عما یعتقد أنه یبغده عن المطلوب، ثمّ یاقبال علی ما یعتقد أنه یقرّبه إلیه، وینتهی إلی وجدان المطلوب. فطالب



الحقّ يلزمه في الابتداء أن يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشغله عن الطلب؛ أعني متاع الدنيا وطيباتها.

ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقربّه من الحقّ، وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة هي العبادات، وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار، والتبرّي والتولّي باعتبار، ثمّ إنّّه إذا وجد الحقّ فأول درجات وجدانه هي المعرفة. فإنّ أحوال طلاب الحقّ هي هذه الثلاثة، ولذلك ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ إنّ هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل الانفراد، وقد توجد على سبيل الاجتماع، وذلك بحسب اختلاف الأغراض، والاجتماعات الشنائيّة تكون ثلاثة والثلاثيّة واحداً، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله: وقد يتركّب بعض هذه مع بعض.

شرح و تفسير

مرحوم خواجه در شرح و توضیح کلام ابن سینا می فرماید: «طالب هر چیز ابتدا به اعراض از چیزهایی می پردازد که معتقد است آنها وی را از وصول به مطلوب دور خواهند نمود؛ ابتدا آن چیزی را که مزاحم راهش هست از سر راه بر می دارد و به تعبیر دیگر، رفع مانع می کند و این همان «تبری» است؛ سپس - بعد از تبری - به چیزهایی رو می کند که معتقد است وی را به مطلوب نزدیک می کند و به تعبیر دیگر دارای «تولی» است و طالب برای رسیدن به مطلوب، تا وقتی که خود را به مطلوب خویش برساند نمی تواند بدون تولی و تبری باشد.

پس طالب حق نیز مانند طالب هر چیز دیگر لازم است در ابتدا از ماسوای حق؛ به ویژه آنچه که او را از طلب باز می دارد، مانند: متاع و خوشی های دنیا، دوری نماید و پس از آن به آنچه که معتقد است او را



به حق نزدیک می‌کند رو بیاورد که به نظر جمهور، همان عبادات و افعال مخصوص است و این دو (اعراض و اقبال) به اعتبار جمهور و اهل ظاهر، همان زهد و عبادت است و به اعتبار اهل سلوک، تبری از غیر حق و تولی به حق می‌باشد.

نقد کلام خواجه

خواجه فرمود: «اقبال طالب حق به آنچه او را به حق نزدیک می‌کند، اعتبار جمهور و لسان اهل ظاهر است و گرنه به لسان اهل سلوک، اقبال به حق «معرفت» است که امری بالاتر از «عبادت» می‌باشد؛ چرا که عبادت به منزله‌ی آلت و ابزار است و کار مشکلی نیست؛ ولی معرفت و تفکر است که کاری بس مشکل می‌باشد.

معرفت، اولین مرتبه‌ی وصول به حق

خواجه سپس می‌فرماید: بعد از این که طالب و سالک به حق رسید، اولین درجه‌ی وصول وی به حق، «معرفت» نامیده می‌شود و همان گونه که بیان شد، حصول معرفت به مراتب سخت‌تر از به دست آوردن عبادات است؛ چرا که عبادت، صرف عمل است و هر کسی قادر بر آن می‌باشد؛ در حالی که معرفت و وصول به حق جز از راه تفکر حاصل نمی‌شود و به همین جهت است که فرمود: «تفکر ساعة خیر من عبادة سنة»^۱ و از همین روست که ممکن است کسی هفتاد سال عبادت کند؛ ولی به معرفت و شناخت حق نایل نگردد و برتری عالم بر عابد نیز به همین جهت می‌باشد.

۱- مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۱۸۳.

حق و زاهد، عابد و عارف

نکته‌ی دیگری که خواجه به آن اشاره فرموده و در عبارت ابن سینا ذکر نشده است لحاظ حق نسبت به زاهد و عابد و عارف است که اطلاق این سه عنوان بر سالک، تنها در ظرف اعتبار حق معنا پیدا می‌کند و در صورتی که موضوع زهد و عبادت و عرفان حق نباشد، زاهد و عابد و عارف نیز معنا پیدا نمی‌کند؛ یعنی کافر، فاجر و فاسق نمی‌شود که زاهد باشند و نیز کسی که شریعت را نمی‌پذیرد؛ مثل بعضی از دراویش، به طور حتم نمی‌توانند عابد و عارف باشند؛ هر چند از دنیا و طیبیات آن دوری داشته باشند. اگر اعراض برای حق نباشد، ادعای زهد، عبادت و عرفان ادعایی بیهوده و باطل است.

مرحوم خواجه در ادامه می‌فرماید:

در این هنگام احوال طلاب حق همین سه عنوان است و به همین خاطر ابن سینا ابتدا این سه را تعریف نموده است.

گاهی این احوال در اشخاص به طریق انفراد یافت می‌شود؛ مثل این که بگوییم فلانی زاهد یا عابد و یا عارف است و گاهی نیز به صورت اجتماع یافت می‌شود که در این صورت، به حسب تعدد اغراض در هر یک تفاوت پیدا می‌شود و هم‌چنین در این صورت اجتماعات ثنائی (دوتایی) و ثلاثی (سه‌تایی) می‌شود؛ بدین گونه که عابد و زاهد، عابد و عارف، زاهد و عارف، و اجتماعات ثلاثی یکی می‌شود؛ عارفی که زاهد و عابد است و ابن سینا نیز که فرمود ﴿وقد یترکب بعض هذه مع بعض﴾ به همین مطلب اشاره دارد.



زهد و عبادت غیر عارف

﴿ الزهد عند غیر العارف معاملهٔ ما، کأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزهٌ ما عما يشغل سرّه عن الحقّ، وتکبرٌ على کلّ شيء غیر الحقّ. والعبادة عند غیر العارف معاملهٔ ما کأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب، وعند العارف رياضةٌ ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقّ فتصير مسالمةً للسرّ الباطن حينما يستجلي الحقّ لا تنازعه فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملکه مستقرّة کما شاء السرّ اطلع على نور الحقّ غیر مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له فيكون بکلیته منخرطاً في تلك القدس﴾.

ترجمه: «زهد نزد غیر عارف نوعی معامله است؛ به این بیان که گویا در برابر متاع دنیوی، متاع اخروی می‌خرد و برای چنین کسی رضای الهی نهایت نیست؛ بلکه آخرت متاع می‌شود. اما زهد نزد عارف نوعی تنزه و پاک‌ی از چیزهایی است که درون او را از حق باز می‌دارد و تکبر و بی‌اعتنائی است نسبت به هرچه که غیر حق است. هرچه که غیر خداست و در برابر عارف رجزخوانی می‌کند وی همه را از سر راه برمی‌دارد.

عبادت نزد غیر عارف نوعی معامله است و گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا خوب عمل می‌کند؛ اما نزد عارف، عبادت، ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله‌ی نفس او تا با تعوید و عادت دادن، آنها را از دام غرور و



دار فریب به سوی حق کشاند و همهی این قوارا با خود همراه کند و در نتیجه همت‌ها و قوای مذکور، با سرّ و باطن او به هنگام برخورداری از جلوات حق سازگار و نامنازع می‌گردند و سرّ و درون او در مسیر شروق ساطع و جلوه‌گر خالص می‌شوند و این شروق تبدیل به ملکه‌ی مستقر و راسخ می‌گردد؛ به نحوی که هرگاه سرّ و درون او بخواهد - بدون مزاحمت همت‌ها؛ بلکه با یاری آن‌ها - به نور حق دست می‌یابد و او (عارف) با تمام همت در عالم قدس داخل می‌شود و در سلک اهل قدس در می‌آید.

﴿لَمَّا أَشَارَ إِلَىٰ وَجُودِ التَّرَكِيبِ بَيْنَ الْأَحْوَالِ الثَّلَاثَةِ أَرَادَ أَنْ يَنْبِئَهُ عَلَىٰ غَرَضِ الْعَارِفِ وَغَيْرِ الْعَارِفِ مِنَ الزَّهْدِ وَالْعِبَادَةِ لِيَتَمَيزَ الْفِعْلَانِ بِحَسْبِهِ. فَذَكَرَ أَنَّ الزَّهْدَ وَالْعِبَادَةَ مِنْ غَيْرِ الْعَارِفِ مَعَامِلَتَانِ، فَإِنَّ الزَّاهِدَ غَيْرَ الْعَارِفِ يَجْرِي مَجْرَىٰ تَاجِرٍ يَشْتَرِي مَتَاعًا بِمَتَاعٍ، وَالْعَابِدَ غَيْرَ الْعَارِفِ يَجْرِي مَجْرَىٰ أَجِيرٍ يَعْمَلُ عَمَلًا لِأَخْذِ أَجْرَةٍ، فَالْفِعْلَانِ مُخْتَلِفَانِ لَكِنَّ الْغَرَضَ وَاحِدًا. وَأَمَّا الْعَارِفُ فَزَهْدُهُ فِي الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا مُتَوَجِّهًا إِلَىٰ الْحَقِّ مُعْرَضًا عَمَّا سِوَاهُ، تَنْزَهُهُ عَمَّا يَشْتَغَلُهُ عَنِ الْحَقِّ إِثَارًا لَمَّا قَصَدَهُ، وَفِي الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا مُلْتَفِتًا مِنَ الْحَقِّ إِلَىٰ سِوَاهُ تَكْبِيرٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ الْحَقِّ اسْتِحْقَارًا لَمَّا دُونَهُ.

وَأَمَّا عِبَادَتُهُ، فَارْتِيَاضٌ لِهَمَمِهِ الَّتِي هِيَ مَبَادِيءُ إِرَادَتِهِ وَعِزَمَاتِهِ الشَّهْوَانِيَّةِ وَالغَضَبِيَّةِ وَغَيْرِهِمَا وَلِقْوَىٰ نَفْسِهِ الْخَيَالِيَّةِ وَالْوَهْمِيَّةِ لِيَجْرَّهَا جَمِيعًا عَنِ الْمِيلِ إِلَىٰ الْعَالَمِ الْجِسْمَانِيِّ وَالِاشْتِغَالِ بِهِ إِلَىٰ الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ مُشِيعَةً إِيَّاهُ عِنْدَ تَوَجُّهِهِ إِلَىٰ ذَلِكَ الْعَالَمِ، وَلِتَصِيرَ تِلْكَ الْقُوَىٰ مُعَوَّدَةٌ لِذَلِكَ التَّشْيِيعِ، فَلَا تَنَازَعُ الْعَقْلَ، وَلَا تَزَاحِمُ السَّرَّ حَالَةَ الْمَشَاهِدَةِ، فَيُخَلِّصُ الْعَقْلَ إِلَىٰ ذَلِكَ الْعَالَمِ، وَيَكُونُ جَمِيعٌ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْفُرُوعِ وَالْقُوَىٰ مُنْخَرِطَةً مَعَهُ فِي سَلْكِ التَّوَجُّهِ إِلَىٰ ذَلِكَ الْجَانِبِ ﴿.



شرح و تفسیر

حکیم طوسی در تفسیر کلام شیخ الرئیس می‌فرماید: «ابن سینا بعد از اشاره به وجود ترکیب حالات سه‌گانه‌ی زهد، عبادت و عرفان در تنبیه پیش، به این نکته آگاهی می‌دهد که زهد و عبادت برای عارف و غیر عارف یکسان نیست؛ بلکه زهد و عبادت برای غیر عارف نوعی معامله است. زاهد غیر عارف در واقع همانند تاجری است که کالایی را در برابر کالای دیگر می‌خرد و نیز عابد غیر عارف به اجیری می‌ماند که عملی را برای گرفتن مزد انجام می‌دهد؛ مثل این که نماز می‌خواند تا به او حور و قصور دهند! این دو فعل زاهد و عابد در ظاهر مختلف است؛ ولی در واقع هدف هر دو یکی است و به دنبال پاداش می‌باشند.

اما زهد عارف دو حالت دارد: حالتی که متوجه حق است و از غیر او روی‌گردان می‌باشد و تنزه وی از چیزهایی است که او را از حق باز می‌دارد و حالتی که التفات به غیر حق دارد؛ مثل این که زن و فرزند و مال می‌بیند؛ ولی نسبت به هر چیزی که غیر حق باشد کبریایی دارد و این نیز از باب اصالت ندادن به هر چیزی است که غیر حق باشد.

و اما عبادت عارف عبارت است از ریاضت دادن همت و قوای وهمی و خیالی او؛ چرا که همت او منشأ اراده‌ی وی می‌باشد و با آن، قوای خود را از میل و اشتغال به عالم جسمانی به سوی عالم عقلی می‌کشاند؛ آن هم هنگام توجه سالک به عالم قدس و عالم عقلی که در آن حال، قوای عارف تشییع‌کننده‌ی وی هستند و دیگر این که این قوا به تشییع سالک به عالم عقلی عادت پیدا کنند و در این صورت، قوای مذکور با عقل هیچ‌گونه نزاعی ندارد و مزاحم و مانع سرِّ باطن او



نمی‌باشد و نتیجه این می‌شود که عقل به سوی عالم قدس می‌رود و در جرگه‌ی آن عالم در می‌آید و نیز تمام آن قوا را با خود در سلک توجّه به عالم قدس در می‌آورد و در این حال است که وقتی نماز می‌خواند احساس می‌کند که تمام عالم با او نماز می‌خواند و وقتی «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ» می‌گوید تمام ذرات عالم او را در این ذکر همراهی می‌کنند. سرّ آدمی اگر قوی شد، تمام قوا را در خود رام می‌بیند.

۴- إشارة

اثبات برخی از گزاره‌های دینی

﴿ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ يَسْتَقِلُّ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ إِلَّا بِمُشَارَكَةِ آخِرٍ مِنْ بَنِي جَنَسِهِ وَبِمُعَارَضَةِ وَمُعَاوَضَةِ تَجْرِيَانِ بَيْنَهُمَا يَفْرَعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ عَنْ مَهْمٍ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَأَزْدَحِمَ عَلَى الْوَاحِدِ كَثِيرٌ، وَكَانَ مِمَّا يَتَعَسَّرُ إِنْ أُمِكنَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مَعَامِلَةٌ وَعَدْلٌ يَحْفَظُهُ، شَرَعٌ يَفْرَضُهُ شَارِعٌ، مَتَمَيِّزٌ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ؛ لِاخْتِصَاصِهِ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ، وَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُحْسِنِ وَالْمُسِيءِ جَزَاءٌ مِنْ عِنْدِ الْقَدِيرِ الْخَبِيرِ.﴾

فوجب معرفة المُجَازِي وَالشَّارِعِ، وَمَعَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبٌ حَافِظٌ لِلْمَعْرِفَةِ، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الآخرة، ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصّوا بها فيما هم مؤثرون وجوههم شطره، فانظر إلى الحكمة، ثم إلى الرحمة والنعمة، تلحظ جناباً تبهرك عجايبه ثم أقم واستقم ﴿﴾.



ترجمه: با توجه به این معنا که انسان به گونه‌ای نیست که بتواند به تنهایی و به‌طور مستقل کارهای خود را انجام دهد؛ مگر با همکاری و مشارکت افراد دیگری که هم‌نوع او هستند و با معارضه و معاوضه‌ای که میان آنان جریان پیدا می‌کند که همان عرضه و تقاضاست، هرکس باری را از دوش هم‌نوع خود برمی‌دارد و دیگری را فرع بر خود قرار می‌دهد؛ به این معنا که کار او را با کاری مشابه آن تبدیل می‌کند؛ به نحوی که اگر یک نفر به تنهایی عهده‌دار همه‌ی کارها باشد، لازمه‌ی آن این است که بر یک نفر کارهای فراوانی ازدحام پیدا کند و این کار در صورتی که امکان داشته باشد، کاری بس دشوار است. از این رو، باید میان مردم، دادوستد و انصاف و عدالت برقرار باشد و نیز شریعتی توسط شارع آورده شود که حافظ آن انصاف و عدالت باشد.

ویژگی شارع باید به صورتی باشد که استحقاق اطاعت داشته باشد و به‌طور ویژه دارای نشانه‌ها و آیاتی باشد که معلوم شود از طرف خداست؛ پس باید دارای معجزه باشد. هم‌چنین باید نیکوکار و بدکار نزد خداوند جزا و پاداش داشته باشند تا این که خوبی به عنوان اهمال بی‌رونق و بدی تشویق نشود.

بنابراین، معرفت شارع و مجازات‌کننده واجب می‌شود و باید با این معرفت، عاملی همراه باشد تا آن را حفظ کند و نگذارد فراموش شود و به همین جهت، عبادت که یادآورنده‌ی معبود است واجب گردید و نیز تکرار آن بر مردم لازم گشت تا یاد خداوند با تکرار حفظ شود و در نتیجه، دعوت به عدل که برپادارنده‌ی حیات



نوع بشر است استمرار پیدا نماید.

سپس برای عمل‌کنندگان به شریعت، علاوه بر فایده‌ی عظیم دنیوی، پاداش جزیل و گران‌قدری در آخرت داده شده است؛ زیرا استیفای اجر و پاداش واقعی در دنیا امکان‌پذیر نیست و استیفای واقعی حقوق در آخرت میسر می‌باشد. آن‌گاه بعد از عاملان به شریعت، برای عارفان عامل به شریعت، منفعتی که ویژه‌ی آنان است در آن‌چه به آن روی کرده‌اند افزوده شده است.

پس به این حکمت، نعمت و رحمت نگاه کن تا آستان حق را ملاحظه‌نمایی که عجایب آن تو را خیره سازد؛ پس شرع را بپا دار و توجه خود را به سوی حق مستقیم نما.

اثبات مدنی بودن انسان و اثبات آخرت

ابن‌سینا در تنبیه گذشته بعد از بیان سالکان طریق که عبارت از زاهد و عابد و عارف بودند و این که زاهد و عابد اهل معامله هستند و متاع خود را به فروش می‌گذارند و تنها عارف است که اهل چنین معامله‌ای نیست و تنها طالب حق است، به این پرسش پاسخ می‌دهد که زاهد و عابد - که معامله می‌کنند - اجر و پاداش خود را از چه کسی دریافت می‌نمایند؟

در این جا به‌طور قهری مسأله‌ی عالم آخرت مطرح می‌شود؛ زیرا جزا در طول عمل و در ظرفی غیر از عمل می‌باشد، وگرنه جزا و پاداش در ظرف عمل، پاداش مستوفا و کاملی ندارد و عالم دنیا در اصل، محل پاداش و جزایی مناسب با عمل نیست؛ به این ترتیب، عالمی غیر از دنیا اثبات می‌شود که همان عالم آخرت است.

اما ابن‌سینا در این جا به دنبال امر دیگری است که عبارت است از



اثبات مدیّت، جامعه، نبوت، شریعت و جزا و در واقع از اثبات عملی عابد و زاهد به اثبات این مسایل می‌پردازد؛ با این بیان که انسان‌ها در زندگی لازم و ملزوم یک‌دیگر می‌باشند و به زندگی مستقل و بی‌نیاز از یک‌دیگر قادر نیستند؛ پس باید اجتماعی باشد و این اجتماع باید از نظام عدلی پیروی کند و عدالت حاکم بر جامعه بدون نبی معصوم امکان‌پذیر نیست و نبی باید از طرف خدا و دارای آیات و معجزاتی باشد. در نهایت ایشان به اثبات دین و عالم آخرت می‌پردازد.

این فراز در واقع پیش‌درآمدی است بر این که آیا انسان موجودی مدنی و اجتماعی است یا موجودی فردی و به تعبیر دیگر، آیا انسان محتاج به جامعه است یا این که به‌طور فردی می‌تواند زندگی کند؟ در این جا ابن‌سینا می‌خواهد اثبات کند که انسان اجتماعی است و بدون جامعه قادر به ادامه‌ی زندگی نمی‌باشد.

مطلب دیگر این که آیا اجتماع، زمانی اجتماع است که دین در آن حاکم باشد و یا خیر و دیگر این که آیا در جامعه‌ی بدون دین می‌شود زندگی کرد یا این که این چنین نیست؟

جناب شیخ در این جا به دنبال آن است که ثابت کند در جامعه‌ی بدون دین نمی‌توان زندگی سالمی داشت؛ زیرا اگر قانون‌مندی‌ها از جانب خدا و رسول نباشد؛ به‌طور قهری از جانب انسان‌ها می‌باشد؛ در نتیجه، قوانین دچار مشکل می‌شود و به نفع عده‌ای خاص وضع می‌گردد. مرحوم ابن‌سینا مدیّت و جامعه و اجتماعی بودن انسان و ناگزیری از دین و نبی را با این مقدمات اثبات می‌نماید.

﴿ لَمَّا ذَكَرَ فِي الْفَصْلِ الْمَتَقَدِّمِ أَنَّ الزَّهْدَ وَالْعِبَادَةَ إِنَّمَا يَصْدُرَانِ مِنْ غَيْرِ



العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين، فأثبت النبوة والشريعة وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء؛ لأنّه متفرّع عليهما، وإثبات ذلك مبني على قواعد. وتقديرها أن نقول: الانسان لا يستقلّ وحده بأمور معاشه؛ لأنّه يحتاج إلى غذاءٍ ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم، وكلّها صناعيّة لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة فاقداً إيّاها أو يتعسّر إن أمكن لكنّها تتيسّر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرع كلّ واحد منهم لصاحبه عن بعض تلك، فيتمّ بمعارضة، وهي أن يعمل كلّ واحد مثل ما يعمل الآخر، ومعاوضة وهي أن يعمل كلّ واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله، فإذا الانسان بالطبع محتاج في تعيّشه إلى اجتماع مؤدّ إلى صلاح حاله، وهو المراد من قولهم: «الانسان مدنيّ بالطبع» والتمدّن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة.

اثبات نبوت و شريعت با اثبات اجر و ثواب

مرحوم حكيم طوسی در شرح كلام ابن سینا می فرماید:

با توجه به این که ابن سینا در تنبیه گذشته بیان نمود که زهد و عبادت غیر عارف به خاطر به دست آوردن اجر و ثواب در آخرت است، در این اشاره می خواهد به اثبات این اجر و ثواب بپردازد و برای اثبات اجر و ثواب ابتدا باید نبوت و شریعت اثبات شود و از این رو نبوت و شریعت را اثبات می کند، آن هم به طریق حکما؛ زیرا اثبات اجر و ثواب متفرّع بر اثبات نبوت و شریعت می باشد و تا نبوت و شریعت اثبات نشود، اجر و ثواب اخروی معنا نمی یابد.

اثبات نبوت و شریعت مبتنی بر قواعدی است؛ زیرا اثبات شریعت



تنها برای فرد نیست؛ بلکه شریعت و نبوت در جایی است که امت باشد؛ پس برای اثبات نبی یا امام، ابتدا باید امت را اثبات کرد و برای اثبات امت باید جامعه را مورد بحث قرار داد و آن‌گاه پس از طرح مسأله‌ی جامعه، احتیاج افراد جامعه به یک‌دیگر و تعاون و عدم استقلال آن‌ها را به‌طور طبیعی طرح نمود.

حکیم طوس و تقریر قواعد نبوت و شریعت

خواجeh طوسی در تقریر قواعد مربوط به اثبات نبوت و شریعت چنین می‌فرماید:

یک. انسان در زندگی به سایر هم‌نوعان خود نیازمند است و در طبع و سرشت خود اجتماعی و مدنی است. با این توضیح که انسان در زندگی مستقل نمی‌باشد و به‌تنهایی قادر به انجام امور شخصی خود نمی‌باشد؛ زیرا او احتیاج به غذا، لباس و مسکن و نیز سلاحی دارد که از خود و عایله‌ی خویش در مواقع لزوم دفاع نماید و از طرفی نیز تمامی این امور، صنعتی و تخصصی بوده و این که فردی به‌تنهایی بتواند این امور را سامان بدهد، کاری بس دشوار و یا غیر ممکن است و در صورتی که کسی این نوع زندگی را برگزیند، لازمه‌ی آن این است که برای مدتی بدون این امور زندگی کند تا شاید روزی موفق به آماده نمودن تمام این امور شود که البته امری نشدنی است؛ به‌طور مثال، اگر بخواهد غذا، لباس و مسکن خود را به‌تنهایی تهیه نماید، باید مدت‌ها بدون غذا و لباس و مسکن به‌سر برد تا آیاروزی موفق به این امر بشود، یا خیر! و بدیهی است که این امری است غیر ممکن و بر فرض امکان، بسیار دشوار است؛ ولی وقتی جمعیت و جامعه پدید آمد، این امر ممکن می‌باشد؛ زیرا با تعاون و مشارکتی که در

جامعه مطرح است به راحتی قادر به تحصیل این امور می باشد؛ چون هر کس دیگری را فرع خود قرار می دهد و کاری را در مقابل کار دیگران انجام می دهد و تمامیت این مسأله به معارضه و معاوضه می باشد.

پس در این صورت، انسان در زندگی به طبع محتاج به اجتماع است و تشکیل اجتماع، تعاون و همکاری جاری در آن به صلاح حال او منجر می شود و مراد از این جمله که: «انسان مدنی بالطبع است» نیز همین امر می باشد و تمدن همان اجتماع است. این قاعده و مرحله ی نخست است که بیان گردید.

﴿ثم نقول: واجتماع النَّاس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملةً وعدل، لأنَّ كلَّ واحدٍ يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج، ويختلُّ أمر الاجتماع. أمَّا إذا كان معاملةً وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك. فإذن لا بدَّ من شريعة، والشريعة في اللغة مورد الشَّارِبَةِ، وإنما سُمِّيَ المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه، وهذه قاعدة ثانية. فإذن لا بدَّ من المعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة إلا إذا كانت لها قوانين كليَّة، وهي الشرع﴾.

قاعده ی دوم، اثبات شریعت

محقق طوسی در تقریر قاعده و مرحله ی دوّم، برای اثبات شریعت - بعد از اثبات جامعه - از راه نیاز جامعه به معامله و عدالت وارد شده و نیاز جامعه به شریعت را از این راه اثبات می نماید. ایشان در تفسیر کلام ابن سینا چنین می فرماید:

جامعه و تعاون مردم تشکیل نمی گردد مگر زمانی که میان آنها



معامله و عدالت حکم فرما باشد؛ زیرا هر کس دلش می خواهد آن چه را که بدان نیاز دارد به هر صورت و از هر راه ممکن به دست آورد و توقع دارد در این امر کسی مزاحم و مانع او نگردد؛ از این رو، هواهای نفسانی همراه با غضب، افراد را به ظلم و ستم بر دیگران وا می دارد؛ در نتیجه، هرج و مرج بر جامعه حاکم خواهد شد و اختلال نظام پیش خواهد آمد؛ ولی اگر معامله و عدالت بر جامعه حاکم گردد و همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند، هرج و مرج و اختلال نظام در آن جامعه رخ نمی نماید.

بنابراین، نیاز به معامله و عدالت در جامعه، امری مسلّم و ضروری است. از سوی دیگر، معامله و عدل تنها شامل جزییات و موارد غیر محصوره نمی شود و ما نمی توانیم تمام موارد جزیی را - که نامتناهی است - بررسی کنیم و ببینیم آیا عدالت در هر یک از این موارد رعایت شده است یا خیر، مگر این که برای اثبات آن قوانینی کلی وضع شده باشد و این قوانین کلی همان شریعت است. نتیجه این که نیاز به شریعت امری مسلّم است و از آن نمی توان چشم پوشی نمود.

شریعت در لغت به معنای محلّ شرب و جای ورود به رودخانه است؛ پس همه می توانند از آن استفاده نمایند و به همین لحاظ که همه ی اجتماع در ارتفاع و استفاده از آن یکسان می باشند، بر آن لفظ شریعت اطلاق شده است.

﴿ ثمّ نقول: والشرع لا بدّ له من واضع یقنن تلك القوانين ویقررها علی الوجه الذی ینبغی، وهو الشارح. ثمّ إنّ النّاس لو تنازعوا فی وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه، فإذن یجب أن یمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لیطیعوه الباقون فی قبول الشریعة.﴾



واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه، وتلك الآيات هي معجزاته، وهي إمّا قولية، وإمّا فعلية، والخواصّ للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع، ولا تتمّ الفعلية مجردة عن القولية؛ لأنّ النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير، فإذن لا بدّ من شارع هو نبيّ ذو معجزة، وهذه قاعدة الثالثة.

قاعدهی سوم - اثبات نبوت

حکیم طوسی در تقریر قاعدهی سوم به اثبات نبوت می پردازد و در تفسیر و توضیح کلام ابن سینا نسبت به اثبات نبوت از راه نیاز شریعت به واضع قوانین و نیز لزوم اعجاز برای نبی چنین می فرماید:

شریعت باید واضعی داشته باشد تا این قوانین را وضع نماید و نیز آنها را به گونه ای تقریر نماید که شایسته و بایسته ی آن است و در حقیقت این واضع همان «شارع» می باشد. البته، تفاوتی نمی کند که شارع خداوند باشد یا نبی؛ زیرا در هر صورت، «عصمت» حاکم است و با حاکمیت عصمت، نزاع میان مردم جامعه مطرح نخواهد شد؛ زیرا وقتی نزاع واقع می شود که مردم بگویند قانون را باید اکثریت و یا دانشمندان جامعه وضع کنند و لازمه ی آن، وقوع هرج و مرج و نیز اختلال نظام می باشد.

پس در این صورت، شارع که پیامبری از جنس مردم است، به سبب استحقاق اطاعتی که پیدا می کند از بقیه ی مردم ممتاز می باشد، تا مردم در قبول شریعت از وی اطاعت نمایند. استحقاق اطاعت به وسیله ی آیات و نشانه هایی تحقق پیدا می کند که معجزه نام دارد و بیان گرایین نکته است که شریعت از جانب خداست؛ بنابراین، پیامبر باید دارای معجزه



باشد و در صورت فقدان و ناداری معجزه، پیغمبر محسوب نمی‌شود و افزوده بر معجزه باید ادعای پیامبری نماید و در غیر این صورت - اگر معجزه داشته باشد، ولی ادعای پیامبری ننماید و نگوید من پیامبر هستم - باز برای اطاعت مردم کافی نیست و کار غیر عادی وی کرامت به شمار می‌آید.

معجزه بر دو قسم می‌باشد: قولی و فعلی. معجزه‌ی فعلی همانند شق القمر و یا زنده کردن مرده و معجزه‌ی قولی همانند قرآن کریم می‌باشد و البته برای خواص مردم (عالمان و دانشمندان) معجزه‌ی قولی بهتر است؛ چون با فکر و اندیشه سر و کار دارند؛ ولی برای عوام، معجزه‌ی فعلی بهتر می‌باشد؛ چون به ایمان مردم افزوده می‌شود.

نکته: معجزه‌ی فعلی

نکته‌ای که در رابطه با معجزه باید بیان نمود این است که معجزه‌ی فعلی بر دو معناست: یکی فعلی در مقابل قولی و دوم فعلی به معنای حالی که معجزه باید در هر زمان و برای هر کس معجزه باشد نه تنها برای مردم زمان خود و مراد از فعلی در این بیان، معجزه به معنای دوم است که باید گفت: معجزه باید در اصل فعلی باشد و در هر زمان و برای هر فرد قابل رؤیت و وصول باشد. معجزاتی همانند شق القمر که مربوط به هزار و چهارصد سال پیش است، برای کسانی که امروز می‌خواهند به دین اسلام مشرف شوند کافی نیست و زمینه‌ی شک و تردید برای چنین افرادی فراهم می‌شود؛ چرا که ممکن است بگویند من می‌خواهم نسبت به دین اعتقاد پیدا کنم و این معجزه (شق القمر) برای اعتقاد من کافی نیست و معلوم نیست چنین معجزه‌ای صحت داشته باشد و نیز بر فرض

که چنین معجزه‌ای در آن زمان فعلی باشد؛ ولی در حال حاضر برای شخص از فعلیت می‌افتد و الزام‌آور نمی‌باشد؛ ولی با بیان مطلب بالا، معجزه‌ی فعلی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای همگان در امروز و هر زمان همان قرآن کریم است و قرآن کریم معجزه فعلی است و تفاوتی که با تورات و انجیل به جهت تحریف دارد این است که تورات و انجیل از درجه‌ی فعلیت ساقط شده؛ ولی قرآن مجید هنوز معجزه‌ی فعلی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و همان فعلیت هزار و چهارصد سال پیش را دارد و دایم مبارز می‌طلبد، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^۱.

آن‌گاه حکیم طوسی در ادامه می‌فرماید:

معجزه‌ی فعلی، زمانی تمام و کامل می‌شود که همراه با معجزه‌ی قولی باشد؛ زیرا نبوت و اعجاز، بدون دعوت به حق تعالی حاصل نمی‌گردد؛ پس نتیجه این که نیاز به شارعی که همان پیامبر است و دارای معجزه باشد امری مسلم و ضروری است.

﴿ثُمَّ إِنَّ الْعَوَامَّ وَضِعْفَاءَ الْعُقُولِ يَسْتَحْقِرُونَ اخْتِلَالَ الْعَدْلِ النَّافِعِ فِي أُمُورِ مَعَاشِهِمْ بِحَسَبِ النَّوْعِ عِنْدَ اسْتِيْلَاءِ الشُّوقِ عَلَيْهِمْ إِلَى مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ بِحَسَبِ الشَّخْصِ، فَيُقَدِّمُونَ عَلَى مَخَالَفَةِ الشَّرْعِ. وَإِذَا كَانَ لِلْمَطِيعِ وَالْعَاصِي ثَوَابٌ وَعِقَابٌ أُخْرَوْنَ بِأَنْ يَحْمِلَهُمُ الرَّجَاءُ وَالْخَوْفُ عَلَى الطَّاعَةِ وَتَرْكِ الْمَعْصِيَةِ. فَالْشَّرِيعَةُ لَا تَنْتَظِمُ بَدُونَ ذَلِكَ انْتِظَامَهَا بِهِ. فَإِذْنِ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمَحْسِنِ وَالْمُسِيءِ جَزَاءٌ مِنْ عِنْدِ الْإِلَهِ الْقَدِيرِ عَلَى مَجَازَاتِهِمُ الْخَبِيرِ بِمَا يَبْدُونَهُ أَوْ يَخْفُونَهُ مِنْ أَفْكَارِهِمْ وَأَقْوَالِهِمْ، وَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ مَعْرِفَةُ الْمَجَازِي وَالشَّارِعِ وَاجِبَةً عَلَى الْمَمْتَلِينَ لِلشَّرِيعَةِ فِي الشَّرِيعَةِ﴾.

والمعرفة العامية قلما تكون يقينية، فلا تكون ثابتة، فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها، وهو التذكار المقرون بالتكرار المشتمل عليهما إنما يكون عبادةً مذكرةً للمعبود مكررةً في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها، فإذاً يجب أن يكون النبي داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق، وإلى الاعتراف بوعده ووعيد أخرويين، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنوع جلاله، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، وهذه قاعدة رابعة.

قاعدهی چهارم، اثبات لزوم ثواب و عقاب اخروی

حکیم طوسی در ادامه‌ی اثبات شریعت و نبوت، در این قاعده به دو نکته‌ی اساسی دیگر اشاره می‌نماید که یکی عبارت است از لزوم ثواب و عقاب اخروی برای مطیع و عاصی و دیگری لزوم تشریح عبادات مستمر؛ مانند: نماز و روزه و...

ایشان در ادامه‌ی تفسیر کلام ابن‌سینا می‌فرماید: مردم عادی و کسانی که از عقل عادی برخوردارند بیش‌تر این‌گونه هستند که هرگاه نیاز به چیزی پیدا کنند که نفع شخصی برایشان داشته باشد، در این صورت، رعایت عدالت برای آن‌ها مهم نمی‌باشد و برای رسیدن به منفعت شخصی خود حاضرند عدل را تحقیر کنند و به مخالفت با شرع پردازند. اگر مردم به حال خود رها شوند و نظم و قانونی در کار نباشد، توجه زیادی به مصالح و منافع عمومی و رعایت عدل در جامعه نمی‌نمایند و در صورتی که منافع شخصی آن‌ها اقتضا نماید، حاضرند عدالتی که برای نوع آن‌ها نفع دارد تحقیر کنند و نسبت به آن بی‌اعتنا باشند؛ هرچند کار

آن‌ها به مخالفت با شرع بینجامد! ولی اگر برای شخص مطیع و عاصی، ثواب و عقاب اخروی در نظر گرفته شود، قضیه بدین‌گونه نخواهد بود؛ بلکه ثواب و عقاب، آن‌ها را وادار می‌کند که نسبت به طاعت و اتیان اوامر الهی امیدوار گردند و نیز نسبت به انجام گناهان خوف و ترس داشته باشند؛ پس شریعت بدون در نظر گرفتن ثواب و عقاب اخروی و در نتیجه خوف و رجا بر طاعت و ترک معصیت، نظم و انتظام واقعی خود را به دست نخواهد آورد؛ بنابراین، علت قریب انتظام شریعت، خوف و رجا و نیز علت بعید آن، همان ثواب و عقاب اخروی می‌باشد.

نقد و بررسی

البته، در این جا اشکالی مطرح می‌شود که عبارت است از این که مردم عادی که از عقل عادی برخوردارند در صورت اصطکاک منافع شخصی خود با عدل عمومی و شریعت، نه تنها حاضر به تحقیر عدالت می‌باشند؛ بلکه حساب آخرت خود را نیز نمی‌نمایند؛ پس باید ثواب و عقاب اخروی مقرر گردد و خوف و رجا نیز باشد و علاوه بر این دو، جزای دنیوی هم در کار باشد.

مراد از جزای دنیوی، حدود، دیات، قصاص و مانند آن است؛ پس باید به مردم گفت: اگر راه راست را بپیمایید هم به نفع خودتان است و هم به نفع جامعه و گرنه پیمودن راه غیر حق در همین دنیا جزا و عقوبت دارد و فلسفه‌ی چنین قوانینی مانند حدود و قصاص و دیات در شریعت نیز همین امر است که اهل تظاهر و تجاهر به فسق را در جامعه‌ی اسلامی مهار نماید؛ پس نتیجه این که به خواجه‌ی طوسی باید گفت: اگر مراد شما ضعیفان جامعه است، باید برای آن‌ها علاوه بر ثواب و عقاب دنیوی و



علاوه بر خوف و رجا، جزا و عقوبت دنیوی نیز باشد چه این که با وجود آزادی، نظام جامعه دچار اختلال می‌شود و به دنبال آزادی، وسوسه و شیطننت و فسق و فجور خواهد آمد و این نه به صلاح دنیای مردم و نه به صلاح آخرت آنهاست.

مرحوم خواجه در ادامه به تفسیر و توضیح کلام شیخ الرئیس در مورد نیاز به عبادات مستمر، مانند نماز و امثال آن پرداخته است و می‌فرماید: با توجه به تحقیر و اختلال عدل از سوی افراد عادی و ضعفای عقول در جامعه، باید از ناحیه‌ی خدای قادر و خبیر برای افکار و اعمال مردم جزا و عقاب مناسب در نظر گرفته شود و نیز معرفت خدا و پیامبر بر مردمی که امتثال او امر الهی می‌کنند لازم است و این معرفت تنها به صرف حکم عقل نمی‌باشد؛ بلکه در اصل، عقل، شکر مُنعم را واجب می‌داند و به حکم شرع نیز این معرفت لازم می‌باشد و از آن جا که این نوع معرفت و شناخت ویژه‌ی مردم عادی است ثبات و دوام ندارد و نمی‌تواند یقینی باشد؛ از این رو، برای حفظ و ثبات آن به حافظ و سببی نیاز است که عبارت از تذکار است و این تذکار باید با تکرار همراه باشد.

چنین تذکاری که با تکرار همراه است و سبب و حافظ آن معرفت است چیزی غیر از عباداتی مانند نماز و روزه نیست (که هم تذکار است و هم دائمی است)؛ پس چنین نتیجه می‌گیریم که پیامبر برای دعوت مردم به عدل و اقامه و استمرار آن در جامعه، باید مردم را به تصدیق وجود خالق خبیر و قدیری متعال دعوت نماید و بر ایمان به چنین خالق که از جانب او مبعوث گردیده است برانگیخته سازد و هم‌چنین به اعتراف بر وعده و وعید اخروی و قیام به عباداتی که در آن خداوند به صفات جلال



یاد می‌شود سوق دهد و نیز به انقیاد نسبت به قوانین شرعی که مردم در زندگی و معاملات خود به آن نیاز دارند دعوت نماید تا با انجام آن، دعوت به عدل که مایه‌ی حیات نوع بشر است استمرار یابد.

اثبات نفع دنیوی و اجر اخروی

﴿ثم إنّ جميع ذلك مقدر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة، وهو المطلوب.﴾

وهو نفع لا يتصور نفع أعمّ منه، وقد أُضيف لممثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوي الأجر الجزيل الأخروي حسب ما وعدوه، وأضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور. فانظر إلى الحكمة، وهي تبقية النظام على هذا الوجه، ثم إلى الرحمة، وهو إيفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم، وإلى النعمة، وهي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما، تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات، جناباً تبهرك عجائبه؛ أي تغلبك وتدهشك، ثم أقم؛ أي أقم الشرع واستقم؛ أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدس.﴾

شرح و تفسیر

سپس خواجه‌ی طوسی می‌فرماید: تمام آنچه که بیان شد؛ اعم از شریعت، نبوت، ثواب و عقاب و مانند آن، در علم عنایبی حق و ازلیت مقدر است و چنین نیست که این امور به ترتیب و غرض خارجی باشد؛ بلکه همان‌طور که حق تعالی زمین و آسمان را در علم عنایبی خود مقدر داشته، شریعت، نبوت، ثواب و عقاب را نیز در علم عنایبی خود تقدیر نموده است؛ زیرا مردم به تمامی این امور در همه‌ی زمان‌ها نیازمند می‌باشند و مطلوب نیز همین است و اضافه بر آن نفعی است که فوق آن قابل تصور نمی‌باشد.



حیوانات و نباتات، ارتزاق و معاش خود را دارند؛ ولی نظامی معرفتی - مانند نظام انسانی - نیست که در آن، شریعت داشته و از نبوت و مانند آن برخوردار باشند و البته، این نعمتی است که خداوند فقط به انسان عطا نموده است. این معرفت، معرفتی ویژه است و خداوند برای کسانی که اوامر او را اطاعت نمایند، علاوه بر نفع عظیم دنیوی، اجر جزیل اخروی مقدر نموده است و هم‌چنین برای عارفان، جدای از نفع دنیوی و اجر اخروی، آن کمال حقیقی - که در پیش گذشت - یعنی همان عالم قدس و عین الیقین را قرار داده است؛ پس باید در حکمت حق تعالی که نظام و اجتماع را چنین اداره می‌نماید و هم‌چنین به رحمت او دقتی ویژه داشت؛ زیرا علاوه بر نفعی که شرع برای افراد جامعه دارد، اجر اخروی را عنایت فرموده و نیز باید بر نعمت الهی که جدای از نفع دنیوی و اجر اخروی است عنایت داشت و آن عبارت است از ابتهاج و معبودیت و زیارت حق که انسان را به تعجب و دهشت و حیرت وادار می‌نماید؛ پس نسبت به شریعت باید گفت لازم است شریعت اقامه شود و باید بر آن استقامت داشت.

فخر رازی و اشکال به وجوب شارع

﴿واعترض الفاضل الشارح فقال: إن عنيتم بالوجوب في قولكم: «لما احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده» الوجوب الذاتي، فهو محال، وإن عنيتم به أنه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم، وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذي هو خيرٌ ما، وهو الله تعالى مبدء لكل خير، فإذا وجب وجود ذلك عنه فهو أيضاً باطل؛ لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير، فإن ذلك أصلح﴾.

شرح و تفسیر

فخر رازی در این مقام به طرح اشکالاتی پرداخته که مرحوم خواجه‌ی طوسی آن اشکالات را تبیین نموده است و به تمامی آن‌ها پاسخ می‌دهد. اولین اشکال جناب فخر نسبت به «وجوب» است و می‌گوید: این که شما می‌گویید «چون مردم نیاز به شاعری دارند؛ پس وجودش «واجب» است» این وجوب چه نوع وجوبی است؟ آیا مراد از واجب، «واجب الوجود» است و به تعبیر دیگر، وجوب ذاتی است که در این صورت محال است؛ زیرا لازمه‌ی این قول اثبات وجود دو واجب الوجود است؛ چرا که وجود یک خدا واجب است و مراد از وجوب دوم، وجوب ذاتی است؛ نه واجب الوجودی دیگر که این قول، محال و بطلان آن روشن و بدیهی است.

اما اگر مراد از «وجوب» همان وجوبی است که معتزله قایل هستند، به این معنا که «فلان امر بر خدا واجب است به طوری که اگر آن را انجام ندهد مورد مذمت و نکوهش قرار می‌گیرد» با مذهب شما سازگار نیست و خلاف آن می‌باشد.

اما اگر مراد از «وجوب» آن است که این وجوب سبب است برای نظامی که نوعی خیر در آن می‌باشد و از سوی دیگر خدای تعالی نیز مبدء تمام خیرات است؛ در نتیجه، وجود آن خیر بر خداوند واجب است، باید گفت این قول نیز باطل می‌باشد؛ زیرا چنین خیری از وجوب و لزوم استفاده نمی‌شود و به تعبیر دیگر، «اصلح» با وجوب سازگار نیست و گرنه اگر بگوییم: «اصلح» واجب است، هیچ کس نباید گناه می‌کرد و خداوند می‌بایست جبلی و فطرت تمام مردم را مفطور بر خیر قرار می‌داد؛ زیرا



این خیر اصلح است؛ در حالی که وجوب اصلح بر حکیم واجب نیست؛ بلکه وجوب اصلح امری استحبابی می‌باشد و خدا مختار است آن را انجام دهد یا خیر.

﴿وَأَيْضاً قَوْلَكُمْ: إِنَّ الْمَعْجَزَاتِ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الشَّارِعَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ غَيْرَ لَائِقٍ بِكُمْ؛ لِأَنَّ سَبَبَ الْمَعْجَزَاتِ عِنْدَكُمْ أَمْرٌ نَفْسَانِيٌّ يَحْصُلُ لِلْأَنْبِيَاءِ وَلَا ضِدَادَهُمْ مِنَ السَّحْرَةِ، كَمَا يَجِيءُ فِي النَّمْطِ الْعَاشِرِ. وَيَمْتَازُ النَّبِيُّ عَنِ ضِدِّهِ بِدَعْوَتِهِ إِلَى الْخَيْرِ دُونَ الشَّرِّ وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ عَقْلِيًّا، فَإِذْ لَا دَلَالَةَ لِلْمَعْجَزَاتِ عَلَى كَوْنِ أَصْحَابِهَا أَنْبِيَاءً﴾.

فخر رازی و اشکال به معجزه

اشکال دیگر فخر رازی نسبت به معجزات پیامبران عليهم السلام است. ایشان می‌گویند: این که می‌گویید «معجزات دلالت بر این دارند که شارع؛ یعنی پیامبر از ناحیه‌ی خداست» طبق مبنای شما صحیح نیست؛ زیرا مبنای شما در معجزه این است که معجزه امری است که بر قوت نفسانی تکیه دارد و منحصر به پیامبر نمی‌باشد؛ بلکه ساحران نیز دارای این قوت نفسانی هستند. در این صورت، امتیاز پیغمبر و ساحر در دعوت به خیر و شر می‌باشد؛ بدین معنا که پیغمبر دعوت به خیر می‌کند و ساحر دعوت به شر و از سوی دیگر، تمییز بین خیر و شر کار عقل است و این عقل است که قادر به تمییز میان خیر و شر می‌باشد؛ پس نیازی به پیغمبر نمی‌باشد و معجزه اثبات پیامبری فردی را ندارد.

به تعبیر دیگر، معجزه ثابت نمی‌کند که این شخص پیغمبر است؛ بلکه تنها اثبات می‌کند که او نفسی قوی دارد و سحر نیز این کار را می‌کند. اگر بگویید: «پیغمبر، علاوه بر معجزه به سوی خوبی دعوت می‌کند؛ ولی



ساحر به شرّ دعوت می‌کند» می‌گوییم دعوت به خیر و شرّ را عقل نیز تشخیص می‌دهد و نیازی به پیغمبر نمی‌باشد و معجزه، دلیل بر پیغمبری چنین کسی نمی‌باشد.

«وأيضاً القول بأنّ المعجز دالّ علی صدق صاحبه مبني علی القول بالفاعل المختار العالم بالجزئیّات الزمانيّة، وأنتم لا تقولون به».

اعجاز و علم خدا به جزئیات

اشکال دیگر فخر رازی این است که اعتقاد به این که معجزه دلالت بر صدق صاحب آن دارد، مبنی بر اصول دیگری است که نمی‌پذیریم و آن این که خداوند فاعل مختار است و هم‌چنین آگاه به جزئیات زمانی است؛ به این معنا که پیامبر با اعجاز خود پیامبر است و اعجاز چگونه می‌تواند دلالت بر پیامبری او کند؟ می‌گویید وقتی که مشغول اعجاز است خداوند ناظر و مراقب اوست و حال آن که شما قبول ندارید که فاعلیّت خداوند «اختیاری» است؛ بلکه قایلید که فاعلیّت خداوند «بالرضا» است و باز به این قول که خداوند به جزئیات من حیث الجزئیات آگاه است نیز معتقد نیستید؛ بلکه علم حق به جزئیات را بر نحو کلی می‌دانید.

«وأيضاً القول بالعقاب علی المعاصي لا يستقيم علی أصولکم؛ فإنّ عقاب العاصي عندکم هو میل نفسه المشتاقه إلى الدّنيا مع فواتها عنها، ویلزمکم أنّ نسیان العاصي لمعصيته یقتضي سقوط عقابه».

عقاب عاصی و اعتقاد به عدم عقاب

فخر رازی طی اشکال دیگری به ابن‌سینا می‌گوید: اعتقاد شما در باب عقاب بر معاصی، مستلزم عدم عقاب بر معاصی است و این



استلزام مطابق با چیزی است که در باب معاصی معتقدید و آن، این که عقاب عاصی با فراق و جدایی از گناه به سبب جدا شدن از دنیا تحقق می‌پذیرد و اگر عذاب این است، نسیان معصیت از سوی عاصی نیز باید مقتضی عذاب او شود؛ در حالی که این چنین نیست و عاصی به سبب نسیان معصیت عذاب نمی‌شود. به تعبیر دیگر، شما در باب عقاب نفسانی و تجرّدی قایلید که شخص عاصی محشور با معصیت خود، وقتی با از دنیا رفتن از معصیت جدا می‌شود، فراق و جدایی او باعث عقاب وی می‌شود و بر این اساس، باید بپذیرید که عذاب عاصی نیز با نسیان معصیت که خود فراق و جدایی از گناه است محقق شود؛ در حالی که عقاب عاصی با نسیان و فراموشی معصیت خود ساقط نمی‌گردد؛ چنان که شخصی که به چیزی معتاد است، اگر به آن نرسد، در عذاب می‌باشد؛ ولی اگر وی ماده‌ی مورد اعتیاد را فراموش نماید، رنج و عذاب نیز از او برداشته خواهد شد.

«والجواب علی أصولهم، أمّا عن الأوّل فبأن نقول: استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كاف في إثبات إنية تلك الأفعال، ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها، كتعريض بعض الأسنان مثلاً لصاحبة المضغ التي هي غاياتها، فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها. وأمّا قوله: «الأصلح ليس بواجب» فنقول عليه: الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض. والأوّل واجب دون الثّاني، وليس كون النّاس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ».



وجوب نظمی یا وجوب ذاتی

مرحوم خواجه در مقام جواب به اشکالات فخر رازی می‌فرماید: ما پاسخ این اشکالات را با استناد به اصول خود متکلمان بیان می‌کنیم. اما در پاسخ اشکال اول فخر رازی نسبت به «وجوب» می‌گوییم: این وجوب همان علت غایی اشیاست. البته، با حفظ علت غایی آن؛ به این معنا که با حفظ علت غایی که حق تعالی آن را قرار داده است اشکالی ندارد که ما افعال طبیعی را به غایت آن‌ها استناد دهیم؛ به‌طور مثال، چرا حق تعالی دندان برای انسان قرار داده، آن هم با اختلاف بسیاری که با هم دارد؟ باید گفت دندان برای انسان قرار داده شده است تا وی بتواند غذا را خرد کند و بجود، و برای این که خرد کردن و بلعیدن آسان‌تر انجام گیرد آن را گوناگون قرار داد.

حال برای این که بتوانیم زندگی صحیحی داشته باشیم، قوانین مختلفی قرار داده شده است تا به زندگی برتر دست پیدا کنیم؛ پس می‌بینیم این وجوب، وجوب بالغیر است؛ نه وجوب ذاتی و نه وجوبی که معتزله به آن قایل می‌باشند.

اما نسبت به قول دیگر فخر رازی که گفت «وجود اصلح واجب نیست» می‌گوییم: اصلح نسبت به کل غیر از اصلح نسبت به جزء است، با این تفاوت که اصلح نسبت به کل واجب است و نه نسبت به جزء و بعض؛ یعنی نظام کلی باید احسن باشد؛ ولی نه جزء جزء آن؛ زیرا اگر نظام احسن نباشد، فاعلیت فاعل تام نخواهد بود و اگر خداوند، تمام مردم را مجبور و مفسور بر خیر کند، حسنی برای کل نظام نمی‌باشد؛ چرا که قدر و ارزش خوبی در بدی ظاهر می‌شود و تا شر نباشد، خوبی و خیر



خود را نشان نمی‌دهد؛ پس اگر همه مفسور بر خیر بودند اصلح نبود؛ بلکه اصلح آن است که بعضی مجبول بر خیر باشند و بعضی مجبول بر شر؛ برخلاف نظام عدل که اگر نظام عدل نباشد، همه چیز مختل خواهد شد؛ یعنی اگر عده‌ای در جامعه بد باشند، چنین جامعه‌ای قابل کنترل نیست؛ ولی اگر عدل، شرع، نبی و قانونی نباشد، جامعه از کنترل خارج می‌شود و اختلال نظام پیش می‌آید.

نقد و بررسی نگارنده

در این جا ممکن است گفته شود: نیازی به وجوب اصلح نیست؛ بلکه وجوب صالح ما را از وجوب اصلح بی‌نیاز می‌کند و نیز حسن از احسن کفایت می‌نماید؛ چرا که از صالح و حسن نیز کار ساخته است با این که در حد اصلح و احسن نیست.

ولی باید گفت: چنین نیست که صالح و حسن کار اصلح و احسن را انجام دهد؛ زیرا فعل و فاعل با هم شباهت دارد و نبود نظام احسن دلیل بر آن است که فاعل احسن نیز وجود ندارد و اگر فاعل احسن باشد، فعل او نیز احسن خواهد بود.

مطلب دیگری که به جناب خواجه باید گفت این است که نه تنها نظام کل احسن است؛ بلکه هر جزء آن نیز احسن می‌باشد و ذره ذره‌ی عالم، وصف احسن را داراست؛ با مراجعه به قرآن کریم نیز درمی‌یابیم که چه زیبا می‌فرماید: ﴿ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت، هل تری من فطور، ثمّ ارجع البصر کرتین﴾.

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی

مشکلی که در این جا هست و نباید از آن غلفت ورزید این است که ما



وقتی مسایل را نسبت به خود می‌سنجیم می‌گوییم فلان چیز خوب نیست؛ به طور مثال، خوردن استخوان را نسبت به خود بد می‌دانیم؛ ولی خوردن استخوان برای حیوان لذت‌بخش است؛ پس در نظام احسن به هر ذره‌ای که مراجعه کنیم می‌بینیم در جای خود بسیار خوب و زیباست؛ ولی نسبت به دیگری ممکن است خوب جلوه ننماید. البته، این مطلب را باید به تفصیل در بحث غایت دنبال کرد.

«وَأَمَّا عَنِ الثَّانِي فَبِأَنَّ نَقُولَ: الْأُمُورَ الْغَرِيبَةَ الَّتِي مِنْهَا الْمَعْجَزَاتُ قَوْلِيَّةٌ وَفَعْلِيَّةٌ كَمَا مَرَّ، وَالْمَعْجَزَاتُ الْخَاصَّةُ بِالْأَنْبِيَاءِ لَيْسَتْ بِالْفَعْلِيَّةِ الْمُحْضَةِ. فَاذْنِ اقْتِرَانِ الْفَعْلِيَّةِ بِالْقَوْلِيَّةِ خَاصًّا بِهِمْ، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى صِدْقِهِمْ».

معجزه‌ی انبیا، قوت نفسانی همراه با دعوت

مرحوم خواجه در مقام پاسخ به اشکال دوم فخر رازی می‌فرماید:

معجزات انبیا تنها فعل نیست تا بگویید معجزه فقط قوت پیغمبر را ثابت می‌کند؛ بلکه پیغمبر همان‌گونه که معجزه می‌کند، به خیر نیز دعوت می‌نماید و این دو با هم علامت اعجاز می‌باشد؛ پس صرف معجزه نیست تا گفته شود: با سحر مشترک می‌شود و قوت تنها نیز نیست تا اشکال شود: با اولیا یکسان می‌گردد؛ بلکه انبیا علاوه بر آن به خوبی نیز دعوت می‌کنند و قوت نفسانی است که اعجاز کرده و دعوت به خدا می‌نماید که این را کسی جز پیامبر ندارد.

«وَأَمَّا عَنِ الثَّالِثِ: فَبِأَنَّ نَقُولَ مُضَافًا إِلَى مَا مَرَّ مِنَ الْقَوْلِ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ: إِنَّ مَشَاهِدَةَ الْمَعْجَزَاتِ الَّتِي هِيَ آثَارُ لِنُفُوسِ الْأَنْبِيَاءِ دَالَّةٌ عَلَى كَمَالِ تِلْكَ النُّفُوسِ، فَهِيَ مُقْتَضِيَةٌ لِتَصْدِيقِ أَقْوَالِهِمْ».



شرح و تفسیر

جناب حکیم طوسی در پاسخ به اشکال سوم فخر رازی می‌فرماید: علاوه بر آنچه که درباره‌ی علم و قدرت واجب تعالی گفتیم - که هم شامل جزئیات می‌شود و هم شامل کلیات - می‌گوییم: مشاهده‌ی معجزات انبیا که آثار نفوس آنها می‌باشد بر کمال نفوس آنان دلالت دارد و همین امر مقتضی صدق ایشان می‌باشد.

«وَأَمَّا عَنِ الرَّابِعِ فَبِأَنَّ نَقُولَ: ارْتِكَابَ الْمَعَاصِي يُقْتَضِي وجودَ مَلَكَهٖ رَاسِخَةً فِي النَفْسِ، هِيَ الْمُقْتَضِيَّةُ لِتَعَذِّبِهَا، وَنَسِيَانِ الْفِعْلِ لَا يَكُونُ مَزِيدًا لِتِلْكَ الْمَلَكَهٖ، فَلَا تَكُونُ مُقْتَضِيَةً لِسُقُوطِ الْعِقَابِ.»

شرح و تفسیر

محقق طوسی نسبت به اشکال چهارم جناب فخر می‌فرماید: ارتکاب معاصی مقتضی وجود ملکه‌ی راسخه‌ای در نفس است که همان ملکه‌ی عذاب را برای شخص عاصی اقتضا می‌کند و اگر این ملکه نبود، با عروض نسیان، عذاب نیز مرتفع می‌شد و حال آن که معصیت، جان او را آبیاری کرده و ملکه‌ای شده است که با فراموشی از بین نخواهد رفت.

«ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ مِنْ أُمُورِ الشَّرِيعَةِ وَالنَّبُوَّةِ لَيْسَتْ مِمَّا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعِيشَ الْإِنْسَانُ إِلَّا بِهِ، أَمَّا هِيَ أُمُورٌ لَا يَكْمَلُ النِّظَامَ الْمُؤَدِّيَ إِلَى صَلَاحِ حَالِ الْعَمُومِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ إِلَّا بِهَا.»

والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري، وإن كان ذلك النوع منوطاً بتغلب أو ما يجري مجراه. والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية.

بعد از بیان جناب شیخ و دفع اشکالات فخر رازی، مرحوم خواجه



مطلبی را عنوان می‌کند و آن این است که بیان شیخ نسبت به اثبات شریعت و نبوت در رابطه با ضرورت وجود جامعه‌ی اکمل و صالح است؛ ولی ضرورت جامعه را اثبات نمی‌کند؛ زیرا ضروریات جامعه به کم‌تر از آن تحقق پیدا می‌کند، همان‌گونه که در بسیاری از دوران‌ها می‌بینیم زندگی اجتماعی مردم بدون دین و دیانت برپا بوده است. به هر حال، دلیل شیخ اصل لابدیت اجتماع را اثبات نمی‌کند.

۵- اشاره

عارف، تنها طالب حق

﴿ العارف يريد الحقَّ الأوَّلَ تعالی لا لشیء غیره، ولا یؤثر شیئاً علی عرفانه، وتعبدّه له فقط، ولأنّه مستحقّ للعبادة، ولأنّها نسبة شریفة إلیه، لا لرغبة أو رهبة وإن کانتا فیكون المرغوب فیهِ أو المرهوب عنه هو الداعي وفیه المطلوب ویكون الحقّ لیس الغایة؛ بل الواسطة إلی شیء غیره هو الغایة، وهو المطلوب؛ دونه ﴾.

ترجمه: «اَوَّل اراده‌ی عارف حق است، آن هم تنها برای حق، نه چیز دیگر. عارف هیچ چیز را بر حق برتری نمی‌دهد و او را تنها برای او می‌پرستد؛ زیرا حق برای عبادت شایسته است و برای این که عبادت نسبت شریفی به حق تعالی است، از همین رو، عبادت وی به خاطر بیم و امید نیست و اگر بیم و امید هدف باشد، لازم می‌آید که شیء مورد بیم و امید، داعی و مطلوب باشد؛ در این صورت، حق غایت و هدف نیست؛ بلکه واسطه برای چیزی است که آن چیز هدف و مطلوب است؛ نه حق.



شرح و تفسیر

بحث در اثبات اجر عابد و زاهد بود که ابن سینا فرمود: عابد و زاهد، اجر خود را در قیامت از خدا می‌گیرند و برای این که جهان آخرت اثبات شود باید ابتدا نبوت و شریعت اثبات گردد؛ زیرا نبوت و شریعت است که آخرت را اثبات می‌نماید و در واقع به توسط حق، دین و پیغمبر فرستاده می‌شود و توسط دین و پیغمبر، آخرت اثبات می‌گردد و اجر عابد و زاهد در آخرت ضمانت می‌شود.

حال بعد از فراغت از اجر عابد و زاهد، شیخ عارف را مطرح می‌نماید و بیان می‌دارد که عارف در پی چیست.

جناب شیخ در این رابطه می‌فرماید: عارف به دنبال حق است و تنها حق را طلب می‌نماید و چیزی را بر حق بر نمی‌گزیند؛ نه آخرت و نه خوف و خشیت و نه نعمت و دولت و نه حتی عرفان را. عارف، عرفان را برای عرفان نمی‌خواهد؛ بلکه عارف، عرفان را برای حق می‌خواهد. البته، باید گفت که این مقام بلند، ویژه‌ی عارف است و غیر عارف این مقام را درک نمی‌کند. در واقع، عارف کسی است که به مقامی می‌رسد که می‌تواند بگوید: «لا معبود سِوَاكَ» عارف نه دنیا می‌خواهد و نه آخرت؛ بلکه او تنها «اهل الله» است و خدا را با هیچ چیز و هیچ کس هم‌تراز قرار نمی‌دهد و با چیزی و کسی عوض نمی‌کند. اگر کسی می‌خواهد اهل خدا شود، هیچ موثر بالذاتی را غیر از حق نباید برگزیند و اگر کسی یا چیزی نیز موثر است و چیزهایی را انتخاب می‌کند باید بالغیر باشد. عارف اگر عبادت می‌کند برای قرب به حق است، برخلاف عابد و زاهد که اگر عبادت می‌کنند، برای وصول به بهشت و خوف از آتش است. این مقام



رفیع است که موجب تفاوت بین عارف و غیر عارف است که البته، کسب آن آسان نمی‌باشد.

عبادت حق و علّت فاعلی

حال برای آن که حق برگزیده‌ی عارف باشد، او باید انتخاب‌گر باشد و برای این که انتخاب‌گر باشد، علت فاعلی و علّت غایی می‌خواهد و باید دید علّت چیست که عارف حق، غیر حق را بر نمی‌گزیند. عارف به لحاظ حبّ و محبّتی که به حق دارد او را بر می‌گزیند؛ و در واقع، حبّ، علّت فاعلی برای انتخاب حق است و چه بسا که علت فاعلی آن حبّ نیز نباشد؛ بلکه «وجدان الحقّ للعبادة» علّت فاعلی است. در این جا عدّه‌ای قایلند که «وجدان الحق» افضل است و عدّه‌ای می‌گویند: «حبّ» افضل است؛ ولی ابتدا باید اثبات شود که حق برگزیده‌ی عارف است و بعد فاعلیّت آن دنبال شود.

«لما ذکر غرض العارف و غیر العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادي غرض غيره؛ أعني: الثواب والعقاب، أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده.

فتقول: لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس إليه: إحدیهما لنفسه خاصّة، وهي محبّته لذلك الكمال، والثانية لنفسه وبدنه جميعاً، وهي حرکته في طلب القربة إليه. والشيخ عبّر عن الأوّل بالإرادة، وعن الثاني بالتعبّد، وذكر: أنّ إرادة العارف وتعبّده يتعلّقان بالحقّ الأوّل ذكره لذاته، ولا يتعلّقان بغيره لذات ذلك الغير؛ بل إن تعلّقاً بغير الحقّ تعلّقاً لأجل الحقّ أيضاً، فقولہ: «العارف يريد الحقّ الأوّل لا لشيء غيره» بیان لتعلّق ارادته بالحقّ لذاته، وقولہ: «ولا يؤثّر شيئاً على عرفانه»؛ أي لا يؤثّر شيئاً غير الحقّ على عرفانه.



فإنَّ الحقَّ مؤثِّر على عرفانه؛ لأنَّ العرفان ليس بمؤثِّر لذاته عند العارف على ما صرَّح به فيما يجيء، وهو قوله: «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني».

وكلَّ ما هو مؤثِّر وليس بمؤثِّر لذاته فهو مؤثِّر لا محالة لغيره. فالعرفان مؤثِّر لغيره، وذلك الغير هو الحقُّ لا غير. فإذن الحقُّ مؤثِّر على العرفان. وإنَّما اختصَّ العارف بأنَّه لا يؤثِّر شيئاً غير الحقِّ على عرفانه؛ لأنَّ غير العارف يؤثِّر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان؛ لأنَّه يريد العرفان لأجلهما، أمَّا العارف فلا يؤثِّر شيئاً عليه إلاَّ الحقُّ الذي هو فقط مؤثِّر لذاته بالقياس إليه. وقوله: «وتعبده له فقط» إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضاً بالحقِّ فقط».

شرح و تفسیر

مرحوم خواجه می فرماید: با توجه به این که ابن سینا غرض عارف و غیر عارف را از زهد و عبادت بیان نموده و مبادی غرض غیر عارف را - ثواب و عقاب - اثبات کرده است، حال در این فصل به غرض عارف اشاره می نماید.

وی گوید: برای عارف، کمال حقیقی (حق) به دو حالت تصور می شود: یکی حالت ویژه‌ی نفس به تنهایی و دیگری حالت مربوط به نفس و بدن وی می باشد. حالتی که ویژه‌ی نفس عارف است، همان محبت وی نسبت به این کمال است و حالتی که هم مربوط به نفس و هم مرتبط به بدن عارف است، حرکت وی در طلب قربت و نزدیکی وی به حق می باشد که ابن سینا از حالت اول تعبیر به «اراده» و از حالت دوم تعبیر به «تعبد» نموده است و نیز این که اراده و تعبّد عارف متعلق به حق



تعالی است و به غیر حق تعالی، به خاطر ذات آن غیر تعلق ندارد و اگر جایی مشاهده شد که اراده و تعبد عارف به غیر حق تعلق گرفته، آن را باید توجیه کرد و گفت: «این تعلق نیز به خاطر حق و آلی است؛ نه استقلال»؛ چنان که عارف انفاق یا کار خیر دیگری انجام می‌دهد یا زندگی می‌کند و اکل و شرب دارد؛ ولی خوردن و آشامیدن و خوابیدن از باب «و ما خلقت الجنّ والانس إلا ليعبدون» است و غایت، حق و عبادت است؛ ولی اگر کسی بخواهد زندگی کند و در کنار زندگی عبادت نماید، وی عارف نیست و غیر عارف که صاحب فرمان است کسی است که می‌خواهد زندگی کند و عبادت برای او امری جانبی و عرضی است یا کسی که اصل برای او زندگی است؛ ولی عبادت در زندگی وی جایگاهی ندارد.

آن‌گاه جناب خواجه در ادامه‌ی تقریر بیان شیخ می‌فرماید: این که شیخ فرمود: «العارف یرید الحقّ الأوّل تعالی لا لشیء غیره» بیان تعلق اراده‌ی عارف به ذات حق را می‌رساند و نیز این قول که فرمود: «و لا یؤثر شیئاً علی عرفانه» عارف چیزی را بر عرفان حق بر نمی‌گزیند؛ به این معناست که عارف چیزی غیر از حق را بر عرفان حق ترجیح نمی‌دهد؛ یعنی طبق این بیان، عرفان نیز طریق می‌باشد. برای مثال، گاه کسی دوست دارد عارف شود و از عرفان صحبت کند و به همین جهت چنین شخصی برای بیان عرفان و زبان عرفان و عارف، قالبی بهتر از حق نمی‌شناسد و در واقع، حق قالبی است که فضل خود را با آن بیان می‌کند. چنین کسی به‌طور حتم عارف نمی‌باشد؛ بلکه جاهل است؛ ولی گاه کسی حق را بر می‌گزیند و برای برگزیدن حق چاره‌ای ندارد جز این که



طریقی داشته باشد و «عرفان»، طریق اقرب الی الحق است و به همین خاطر عرفان را برای رسیدن به حق دنبال می‌نماید.

پس اگر حق، قالب عرفان باشد، عرفان «مؤثر بالذات» و حق «مؤثر بالغیر» می‌باشد و اگر حق «مؤثر بالذات» باشد، عرفان، طریق و مؤثر بالغیر خواهد بود.

به همین خاطر محقق طوسی می‌فرماید: عارف چیزی غیر از حق را بر عرفان خود بر نمی‌گزیند و تنها حق را می‌خواهد؛ زیرا عرفان در نزد عارف «مؤثر بالذات» نیست و ابن‌سینا نیز خود به این مطلب تصریح دارد و در جایی می‌گوید: «کسی که عرفان را برای عرفان برگزیند قایل به شرک شده است».

تکمیل بیان شیخ

در این جا برای تکمیل بیان شیخ می‌گوییم: کسی که عرفان را برای عرفان برگزیند، نه تنها قایل به «شرک» شده؛ بلکه کفر ورزیده است؛ زیرا «شرک» در جایی است که هم «عرفان» و هم «حق»، هر دو مؤثر بالذات باشند و حال آن که نمی‌شود عرفان و حق هر دو با هم مؤثر بالذات باشند و باید گفت: «مؤثر بالذات» تنها یکی است و در باب عمل نیز همین مطلب مطرح می‌گردد. در باب «ریا» گفته‌اند که عمل ریایی باطل است؛ چون کسی که در عبادت یا عمل ریا می‌کند، در واقع می‌خواهد دو «مؤثر بالذات» داشته باشد و از آن جا که چنین امری محال است، عمل ریایی باطل است و پذیرفته نمی‌گردد.

محقق طوسی در تشریح کلام ابن‌سینا می‌فرماید: هر برگزیده‌ای که بالذات نباشد ناگزیر بالغیر است؛ پس عرفان برگزیده‌ی بالغیر می‌باشد و



این غیر، همان حق است و نه چیز دیگر. نتیجه این که حق، برگزیده‌ی عارف است.

این که ابن سینا عارف را اختصاص به کسی داد که چیزی غیر از حق را بر عرفانش بر نمی‌گزیند، به این سبب است که غیر عارف (زاهد و عابد) رسیدن به ثواب و ترسیدن و احتراز از عقاب را بر عرفان بر می‌گزینند و در واقع، نظر وی به عرفان، به خاطر نیل به ثواب و احتراز از عقاب می‌باشد؛ برخلاف عارف که چیزی را بر عرفان بر نمی‌گزیند، مگر حق را؛ چرا که این حق است که مؤثر بالذات عارف است و نیز این قول شیخ که فرمود: «وتعبده له فقط» اشاره به این است که عبادت عارف فقط به حق تعلق دارد.

«فإن قيل: هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ، وهو أنّ عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها إلى جناب الحقّ وهو غيره. فإنّ جرّ القوى إلى جناب الحقّ ليس هو الحقّ ذاته.

قلنا: مراده ليس أنّ العارف لا يقصد في تعبده غير الحقّ مطلقاً؛ بل هو أنّ العارف لا يقصد غير الحق بالذات، إنّما يقصد الحق بالذات ويقصد أنّ قصد غيره بالعرض ولأجل الحقّ كما مرّ.

فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحقّ الأوّل الذي هو مراده لذاته. ثمّ إذا لوحظ كلّ واحد من الحقّ والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد استناد العبادة إلى الحقّ الأوّل واجباً من الجهتين:

إمّا باعتبار ملاحظة الحقّ بالقياس إلى العبادة، فما ذكره في قوله: «ولأنّه مستحقّ للعبادة»، وإمّا باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحقّ، فلما ذكره في قوله: «ولأنّها نسبة شريفة إليه».



توهم و اشکال

می‌توان در این جا خرده‌ای بر شیخ گرفت و گفت این که گفتید: عبادت عارف تنها به حق تعلق دارد با آن چه که در پیش بیان نمودید تناقض دارد و آن این که عارف عبادت می‌کند و ریاضت می‌کشد تا قوای خود را تمکین کند و آن را به سوی جناب حق کشاند؛ نه این که فقط برای حق عبادت کند و خلاصه این که عبادت عارف برای تمکین قواست؛ نه برای حق و تمکین قوا غیر از حق بالذات است.

نقد و پاسخ

البته، این اشکال نسبت به عبادت سالکی است که مبتدی است؛ نه عارف عالی‌مقامی که می‌گوید: «وجدتك أهلاً للعبادة» یا می‌فرماید: «عمیت عین لا تراک» و یا مولایی که در حال نماز تیر را از پای مبارکشان بیرون می‌آورند! عبادت چنین کسی برای تمکین قوا نمی‌باشد؛ چرا که دیگر قوایی ندارد که بخواهد آن را رام نماید. از همین رو محقق طوسی می‌فرماید: مراد شیخ رئیس آن نیست که عارف در تعبّد خود چیزی غیر از حق را به صورت مطلق قصد نمی‌کند؛ بلکه منظور جناب شیخ این است که عارف چیزی غیر حق را بالذات قصد نمی‌کند و اگر چیزی غیر حق را قصد نماید، قصد وی بالعرض می‌باشد و این امر بالعرض جدای از حق نیست؛ بلکه آن نیز به خاطر حق است که ابتدا تمکین قوا می‌کند و بعد که سالک راه شد، دیگر تمکین قوا ندارد؛ بلکه همه‌ی کارهای او «عبادت» است.

نقد و بررسی

همان‌گونه که بیان شد این اشکال نسبت به سالکی است که در ابتدای راه است و با ریاضت عبادت می‌کند و باید گفت: چنین کسی که با ریاضت عبادت می‌کند در اصل، عارف نمی‌باشد؛ زیرا ریاضت در واقع



نوعی زحمت است و عارف کسی است که عاشق است؛ همانند امام سجّاد و امیر مؤمنان علیه السلام که وقتی نزدیک نماز ظهر می‌شود رنگ از رخسار مبارکشان می‌رود و عاشقانه به ملاقات با خدا بر می‌خیزند! در این صورت، دیگر تمکین قوا معنایی ندارد و این همان عشق، حبّ و شوق است که مرحله‌ای بس عالی است که بعد از تمکین قوا و رام نمودن نفس می‌باشد و عارفی که ابن‌سینا آن را معرفی و خواجه آن را تقریر نمود، همان عارف مبتدی و تازه وارد است؛ نه عرفان عارفان عاشق که بیان شیخ و تقریر خواجه از آن خالی است.

حق و عبادت

محقق طوسی در ادامه می‌فرماید: «اگر عارف، غیر حق را قصد کند، قصد وی به خاطر حق است. این حکم از این جهت است که عارف خود را با قیاس به حق ملاحظه می‌کند، آن هم حقی که مراد بالذات عارف است و اگر هر یک از «حق» و «عبادت» در رابطه با دیگری ملاحظه شوند، عارف استناد عبادت به حق را از دو جهت واجب می‌یابد: یکی اعتبار نمودن لحاظ حق در ارتباط با عبادت و این همانی است که شیخ چنین بیان نمود: «ولأنّه مستحقّ للعبادة» و دیگری اعتبار نمودن لحاظ عبادت در ارتباط با حق می‌باشد و این همان است که ابن‌سینا درباره‌ی آن این‌گونه اشاره نمود: «ولأنّها نسبة شريفة إلیه»؛ پس ملاحظه‌ی حق در رابطه با عبادت «استحقاق» است و ملاحظه‌ی عبادت در ارتباط با حق «نسبت» می‌باشد و هم‌چنین ملاحظه‌ی عارف در رابطه با حق برگزیدن است. عارف به مقامی می‌رسد که جز حق را بر نمی‌گزیند و اگر بعضی اوقات سراغ غیر حق می‌رود به خاطر حق است.



چند اشکال فخر به تعبد عارفان

«وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع، أنّ تعبد العارفين يكون إما لذات الحقّ أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم، وهي طبقات ثلاث مترتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله: «وتعبد له فقط»، وإلى الثانية بقوله: «ولأنّه مستحقّ للعبادة» وإلى الثالثة بقوله: «ولأنّها نسبة شريفة إليه».

أقول: في هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحقّ، وباقي الفصل يدلّ على خلافه. ثمّ إنّ الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفاً لأغراض غيره بقوله: «لا لرغبة أو رهبة»: أي لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب، ويبيّن فساد كون ذلك غرضاً بالقياس إلى العارف بقوله: «وإن كانتا»: أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحقّ، وفيهما مطلوب عابد الحقّ، ويكون الحقّ غير الغاية؛ بل هو الوسيلة إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية، وهو المطلوب. فيكون هو المعبود بالذات لا الحقّ. فهذا شرح هذا الفصل».

شرح و تفسیر

فخر رازی در رابطه با کلام ابن سینا نسبت به عبادت عارف اشکال می‌کند و می‌گوید: عبادت عارفان سه نوع است: یک وقت عبادت عارف برای حقّ است و گاه عبادت وی نسبت به صفتی از اوصاف حقّ و زمانی نیز عبادت وی برای استکمال نفس می‌باشد. این سه قسم عبادت، از عبارات ابن سینا استفاده می‌شود؛ چرا که نسبت به عبادت قسم اول (عبادت ذات حق) شیخ فرمود: «وتعبد له فقط» و نسبت به عبادت قسم دوم (عبادت صفت حق) فرمود: «لأنّه مستحقّ للعبادة» و نسبت به عبادت قسم سوم اشاره کرد: «ولأنّها نسبة شريفة إليه».



پاسخ خواجه به اشکال فخر

مرحوم خواجه در پاسخ به اشکال فخر رازی می‌فرماید: برداشت فخر رازی از کلام شیخ برداشت درستی نیست و کلام ابن سینا برخلاف این مطلب است؛ چراکه ابن سینا فرمود: عارف حق را بر می‌گزیند و بس. در این صورت، دیگر عبادت عارف سه قسم نمی‌باشد و لازمه‌ی تفسیر فخر رازی این است که عارف، معبودی بالذات دیگر غیر از حق داشته باشد که همان استکمال است با این که همان‌طور که بیان شد، کلام ابن سینا خلاف برداشت فخر رازی است و عبادت استکمالی از کلام شیخ به هیچ نحو قابل برداشت نیست؛ زیرا شیخ بیان کرد که غرض عارف از عبادت، خلاف غرض عابد و زاهد از عبادت است؛ چون همان‌گونه که در پیش بیان شد؛ غرض عابد و زاهد از عبادت، رسیدن به پاداش و ترس از عقاب است؛ ولی غرض عارف از عبادت چنین چیزی نیست؛ چراکه اگر غرض عارف از عبادت نیل به بهشت یا ترس از عقاب باشد، لازمه‌ی آن این است که این دو، داعی و انگیزه‌ی عبادت وی بوده است و این دو در عبادت، مطلوب عارف باشد و در نتیجه، حق غایت قرار نمی‌گیرد؛ بلکه حق تنها واسطه‌ای برای نیل به ثواب و خلاصی از عقاب می‌باشد و در نهایت، معبود بالذات برای عارف همان داعی است نه حق.

واقعیت این است که تفسیر فخر رازی، تفسیر رسا و قابل قبولی نیست و صریح کلام شیخ برخلاف این مطلب است.

«قال الفاضل الشارح: من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات؛ لأنها تقتضي ترجيح أحد



طرفی المراد علی الآخر.

وذلك لا يعقل إلا في الممكنات. قال: والشيخ أيضاً برهن في أوّل النمط السادس: أن كل من يريد شيئاً فلا بدّ وأن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه، ويكون المقصود بالقصد الأوّل هو ذلك الحصول، وبنى عليه أن كلّ مريد مستكمل فإذن كلّ من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى؛ بل استكمال ذاته. وأجاب عنهما بأنّهما مصادرة على المطلوب؛ لأنّهما مسببتان على أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بالممكن وإلاّ بما يستكمل به المريد. وهو ما ادّعاه المعترض. ونحن نقول: إنّها تتعلّق بالله لا لشيء غيره».

نقل اشکالات فخر از دیگران

در این جا فخر رازی دو اشکال از دیگران نقل کرده است و خود پاسخ آن را می دهد و خواهی نیز سعی می کند به این دو اشکال پاسخ دهد که البته، هم اشکال مستشکل و هم جواب فخر رازی و جناب خواهی دارای حالت کلامی است و از دقت لازم برخوردار نمی باشد.

نقل اشکال اوّل توسط فخر

اشکال اوّل این است که بعضی گفته اند: «محال است که حق تعالی مراد بالذات اراده ی مرید باشد؛ زیرا مراد، معلول و متعلّق اراده است و معلول و متعلّق باید در اختیار مرید باشد و حال آن که حق تعالی در اختیار ما نیست.

آن ها گمان کرده اند که اراده صفتی است که تنها به ممکنات تعلّق می گیرد و اراده به چیزی تعلّق می گیرد که صحت وجود و عدم داشته باشد و بتوان وجود آن را بر عدم آن ترجیح داد و آن چیز متعلّق اراده قرار گیرد و چنین امری تنها در ممکنات قابل تصور می باشد و تعلّق اراده به



واجب، امری غیر ممکن و بی‌معناست و از این رو، حق تعالی چون واجب است تعلق اراده به آن حضرت، امری بی‌اساس و نادرست می‌باشد.

نقد و بررسی

البته، این اشکال اگر به صورتی دیگر مطرح شود، اشکالی منطقی و درست است به این صورت که: حق در اصل، متعلق اراده واقع نمی‌شود؛ چون مراد مرید، معلول وی است و باید در اختیار او باشد و حال آن که حضرت حق معلول ما نیست و در اختیار ما نمی‌باشد و حق، تنها مراد خود حق است و این سخن بسیار بلندی است که اگر مستشکل نظر به این مطلب می‌داشت اشکال او بجا و درست بود؛ ولی از دلیل وی پیداست که جای دیگری سیر کرده و نظر به این بخش از کلام نداشته است؛ چرا که در بیان دلیل می‌گوید: اراده صفتی است که تنها به ممکنات تعلق گرفته و علتش آن است که اراده اقتضا می‌کند که مرید، یکی از دو طرف وجود و عدم را بر دیگری ترجیح دهد؛ به طور مثال، مرید بین وجود شیء و عدم آن، وجود آن را ترجیح دهد و این نوع ترجیح فقط در ممکنات معقول می‌باشد، نه در واجب؛ زیرا واجب ممکن نیست بلکه واجب است؛ پس متعلق اراده نمی‌باشد.

در واقع باید گفت: مستشکل بین حق بالذات و حق بالعرض خلط کرده؛ چرا که حق بالذات چیزی است که در ماست و حق بالعرض در خارج است و حقی که متعلق اراده‌ی ماست ممکن است نه واجب، و آن حق بالعرض که حق بالذات خارجی و حقیقی است واجب است که او نیز در اختیار ما نیست و اراده به آن حق خارجی و حقیقی تعلق نمی‌گیرد؛



ولی مراد مستشکل حق خارجی و حقیقی نیست، بلکه مراد وی همان حق بالذات نفسی است و در واقع بین حق بالذات نفسی و حق بالذات خارجی خلط شده است. مستشکل در دلیل خود می‌گوید: «اراده تنها به ممکنات تعلق می‌گیرد و چون حق واجب است؛ پس متعلق اراده‌ی ما نمی‌باشد». همان‌گونه که بیان شد حقی که متعلق اراده‌ی ماست ممکن است و حق بالذات خارجی و حقیقی که در واقع حق بالعرض و واجب است در اختیار ما نیست و به بیان دیگر، حقی که واجب است عنوان مُشیر می‌باشد و اوست که واجب است؛ نه عنوان نفسی او که ممکن می‌باشد و مستشکل بین عنوان مشیر و عنوان نفسی و یا به بیان دیگر، بین حق معقول و حق خارجی و حقیقی خلط کرده است.

نقل اشکال دوّم فخر رازی

اشکال دومی که فخر رازی از قول مستشکل نقل می‌کند در واقع از خود شیخ نقل شده و آن این است که ابن‌سینا در ابتدای نمط ششم (اشارات) اثبات نموده است که هر کس آن‌چه را که اراده کند باید حصول آن از عدم آن اولی و برتر باشد و دیگر این که قصد اوّل وی از اراده‌ی آن همان حصول و وقوع آن شیء باشد و بنای ابن‌سینا نیز در این مطلب بر این است که هر مریدی مستکمل است؛ به‌طوری که هر اراده‌ای استکمال می‌آورد؛ چون مرید، فاعل بالقصد است و حیثیت یا خیری را در نظر می‌گیرد، آن‌گاه آن را اراده می‌کند؛ پس نتیجه این می‌شود که هر کس حق تعالی را اراده نماید، مراد او حضرت حق تعالی در خارج نیست؛ بلکه در واقع مراد او استکمال نفس با وجود عملی وی از حق تعالی می‌باشد.



نقد و بررسی نگارنده

این اشکال نیز بسیار سخن بلند و پر محتوایی است؛ اگرچه مستشکل به محتوای آن تفتن لازم را نداشته و در جای دیگری سیر کرده است؛ ولی با این توضیح، اگر کسی گفت: «من خدا را اراده کرده‌ام». وی واقع خیر خود را اراده کرده است و خود را دوست دارد و خود را می‌خواهد و در پی استکمال خود می‌باشد؛ چرا که انسان نمی‌تواند خود را از خیر خود جدا نماید و چون خدا خیر است و خیر می‌دهد، وی از خدا دم می‌زند، در غیر این صورت، اگر خدا خیر نبود او را صدا نمی‌کرد؛ به عنوان مثال، مادر موسی عَلَيْهِ السَّلَام وقتی فرزند خود را به دریا انداخت، خدا را صدا زد، تا موسی سالم بماند و غرق نشود پس وی بی‌طمع نبود.

انسان‌های عادی وقتی می‌گویند «حق»، خیر خود را اراده کرده و در پی استکمال نفس خود هستند و کسی می‌تواند بگوید: «وجدتك أهلاً للعبادة» که در واقع قادر به تخلیه‌ی خود از نفسیت خویش باشد و به مقامی رسیده باشد که اگر حق تعالی او را به دل آتش بیندازد، باز بگوید «إني أحبك». چنین کسی است که تنها به دنبال حق است و کاری به غیر حق تعالی ندارد.

پاسخ فخر به دو اشکال یاد شده

فخر رازی در پاسخ می‌گوید: این دو اشکال مصادره‌ی به مطلوب است؛ زیرا هر دو اشکال مبنی بر این است که اراده جز به ممکن و به چیزی که مرید به سبب آن استکمال پیدا می‌کند تعلق نمی‌گیرد و این همان چیزی است که معترض ادعا نموده است و حال آن که ما می‌گوییم: اراده به حق تعالی تعلق می‌گیرد، نه به استکمال نفس که غیر حق تعالی است.



رد پاسخ فخر

نسبت به پاسخ فخر رازی به دو اشکال یاد شده باید گفت: اشکالات معترض، مصادره‌ی به مطلوب نیست؛ بلکه پاسخ فخر رازی مصادره‌ی به مطلوب است. مصادره‌ی به مطلوب در جایی است که شخص چیزی را ادعا نماید و دلیل او همان ادعای وی باشد؛ در حالی که می‌بینیم معترض در هر دو اشکال خود به این ترتیب استدلال نموده است که توضیح داده می‌شود.

در اشکال اول گفته شد که اراده مقتضی ترجیح دادن یکی از دو طرف وجود یا عدم چیزی بر دیگری است و این ترجیح، تنها در ممکنات معقول است و در اشکال دوم نیز استناد او به کلام شیخ الرئیس بود که فرمود: «کَلَّ مِنْ يَرِيدٍ شَيْئاً فَلَا يَدُّ وَأَنْ يَكُونَ حَصُولُهُ أُولَى مِنْ عَدَمِهِ وَ يَكُونُ الْمَقْصُودُ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ هُوَ ذَلِكَ الْحَصُولُ»؛ ولی فخر رازی تنها ادعا نموده است که اراده به حق تعالی تعلق گرفته و به چیزی غیر از حق (استکمال) تعلق نمی‌گیرد و دلیلی بر این ادعا ذکر نمی‌نماید و این همان مصادره‌ی به مطلوبی است که فخر رازی نسبت به دو اشکال معترض مطرح نمود؛ ولی خود به آن مبتلا شده است.

«وَأَيْضاً أَقُولُ فِي بَيَانِهِ: إِنَّ الْأَرَادَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِمَا يَفْعَلُهُ الْمُرِيدُ تَقْتَضِي إِمْكَانَ الْمَرَادِ وَإِكْمَالِ الْمُرِيدِ، لَا لِتَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ بِهِ؛ بَلْ لِكَوْنِهِ فِعْلاً أَوْ لِكَوْنِهِ مُسْتَحْصِلاً لِلْمُرِيدِ بِإِرَادَتِهِ، وَهَهُنَا لَيْسَ الْمَرَادُ كَذَلِكَ، فَإِذَنْ سَقَطَ الْإِعْتِرَاضَاتُ.»

پاسخ خواجه به اشکال مورد بحث

پاسخ محقق طوسی در واقع مربوط به اشکال دوم است که عبارت بود از استکمال نفس. وی می‌فرماید: اراده به چیزی (مرادی) تعلق پیدا



می‌کند که مرید انجام می‌دهد و اراده‌ی متعلق به هر چیز، اقتضای امکان مراد را می‌کند، زیرا مراد باید از ممکنات باشد. هم‌چنین اراده اقتضای اکمال مرید را دارد (مرید به واسطه‌ی مراد استکمال پیدا می‌کند) و این از جهت تعلق اراده به مراد نیست که بگویید: «چون اراده به مراد تعلق پیدا کرده، موجب استکمال است و مراد باید ممکن باشد»؛ بلکه از این جهت است که مراد فعل مرید است و به سبب اراده‌ی مرید، امری را برای وی تحصیل می‌کند؛ پس این که می‌گویید مراد برای مرید استکمال می‌آورد، به‌خاطر این است که فعل مرید است نه از این حیث که فقط مراد است، و در این‌جا که اراده به حق تعلق پیدا می‌کند، چنین نیست. حق تعالی فعل مرید است و استکمال به لحاظ حق تعالی نسبت به مرید نیست؛ چون همان‌گونه که بیان شد، حق تعالی فعل مرید نمی‌باشد و چیزی که استکمال می‌آورد و فعل مرید است، حق علمی است نه حق تعالی و هم‌چنین چیزی که باید ممکن باشد، حیثیت فعلی مرید است؛ نه این که صرف متعلق اراده باید ممکن باشد و به بیان دیگر، متعلق اراده می‌تواند نه ممکن باشد و نه مستکمل مرید و در باب حق این‌گونه است؛ زیرا مراد خارجی نه ممکن و نه مرید است؛ اگرچه صورت علمی آن ممکن است و تحت اراده قرار دارد.

نقد نگارنده به پاسخ خواجه

در رابطه با پاسخ خواجه‌ی طوسی باید گفت:

نخست این که، متعلق اراده در همه جا یکی است و این‌گونه نیست که بگوییم متعلق اراده در این‌جا (باب حق) غیر جای دیگر (باب غیر حق) است؛ بلکه می‌توان گفت در باب حق نیز قضیه این چنین است؛ به



این معنا که در باب حق می‌توان گفت: متعلق اراده «ممکن» است؛ زیرا چیزی را که مرید اراده می‌کند؛ حتی اگر مراد وی حق تعالی باشد، در واقع همان علم اوست و این علم ممکن است و به‌طور اساسی، هرچه متعلق اراده‌ی مرید باشد ممکن است و در این مسأله باب حق و غیر حق تفاوتی ندارد.

دو دیگر این که مسأله‌ی استکمال مرید به سبب اراده در باب «حق» نیز جاری است و اختصاص به غیر حق ندارد. با تحقق اراده به حق، فعل تحقق می‌یابد و با تحقق این فعل که فعل مرید است، استکمال شکل می‌پذیرد و نسبت به استکمال، باب حق و غیر حق تفاوتی ندارد.

البته، در باب حق، تنها تفاوتی اساسی وجود دارد و آن این است که وقتی می‌گوییم حق، چیزی که متعلق اراده‌ی فرد است «حق ممکن» است و حال آن که منظور واقعی ما از حق، حق ممکن نیست؛ بلکه «حق واجب» است و حق ممکن است که متعلق اراده و نیز خود علم و عنوان مشیر به حق واجب است که محکی است و فعل مرید نیست و تفاوت این‌جاست که تمام موجودات غیر از حق، علم و خارج آن‌ها ممکن است و تنها حق است که علم به وی اگرچه ممکن است، اما خارج آن ممکن نیست و واجب است؛ چنان‌چه علم حق و حق در ظرف حق هر دو واجب است.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت: حقی که متعلق اراده‌ی مرید است دارای دو جهت است در مقابل حق خارجی که محکی و حق واجب است؛ پس حقی که ممکن و متصور مرید است و به آن علم می‌گویند غیر از حقیقت حضرت حق تعالی است که حق خارجی است؛ اگرچه به لحاظ حاکی و



محکی هر دو یک حقیقت می باشد.

حال وقتی که می گوییم: مرید، حق را اراده می کند از این جهت که متعلق اراده است فعل مرید می باشد و مرید به سبب آن استکمال می یابد؛ ولی این فعل که ممکن و متعلق اراده ی مرید می باشد، به لسان حاکی است که مورد قصد مرید واقع شده است و حقیقت محکی که مورد قصد مرید واقع نمی شود همان حق خارجی و واجب تعالی می باشد؛ و مرید وقتی می گوید حق، حقی که متصور اوست و ممکن می باشد را تحت علم خود دارد که با این ممکن ذهنی از حق در واقع اشاره به آن «حق واجب حقیقی» می کند که خارج از تصور اوست و عنوان مشیر آن حق ممکن است که متعلق اراده ی مرید است. درست مانند شخص تشنه ای که آب را اراده می کند و آبی که متعلق اراده ی شخص عطشان واقع شده، آب ذهنی است که در نفس اوست و به آن (تصور آب) علم می گویند؛ ولی این نوع آب (علمی و نفسی) تشنه را سیراب نمی نماید؛ بلکه او را تشنه تر می کند و این آب، عنوان مشیر برای آب خارجی است و مراد واقعی و حقیقی تشنه از آب نیز همان است. پس می بینیم آب نیز دارای دو موقعیت است: چهره ای از آن متعلق اراده و خود علم است و چهره ی دیگر آن که عنوان مشیر بودن آن است متعلق اراده می باشد و این که خواجه فرمود: «میان باب حق و غیر حق فرق است سخن ناصوابی است.

پاسخ نگارنده به اشکال نخست

حاصل اشکال اول این بود که «الله» به لحاظ این که «واجب» است نمی تواند

برای مرید مراد واقع شود؛ چرا که اراده تنها به ممکنات تعلق می گیرد.



در پاسخ به این اشکال باید گفت: هر مرادی متّصف به دو چهره می‌شود: چهره‌ای که خارج از نفس است و در حق تعالی واجب می‌باشد و چهره‌ی دیگر چهره‌ی علمی است که در نفس می‌باشد و به آن علم می‌گویند و آنچه در ذهن است اگرچه تصور حق تعالی است ممکن می‌باشد.

حال می‌گوییم: شما که می‌گویید «اللّه نمی‌تواند مراد برای مرید واقع شود» کدام اللّه مورد نظر شماست؟ اگر اللّه علمی مورد نظر شماست که در نفس می‌باشد و ممکن است که باید گفت: این اللّه می‌تواند مراد برای مرید واقع شود و لازم نیست خارج مراد به ضرورت ممکن باشد؛ بلکه می‌تواند واجب باشد و به‌طور اساسی، تفاوتی میان این دو نمی‌باشد و اگر مقصود شما اللّه حقیقی و خارجی است که در خارج ذهن و واجب می‌باشد، در پاسخ می‌گوییم: این وجه، اختصاصی به اللّه ندارد؛ بلکه هیچ مرادی به وصف خارجی متعلّق اراده واقع نمی‌شود؛ زیرا ظرف مراد به وجود علمی و خارجی متفاوت است و تفاوت آن در این است که ظرف مراد به وجود علمی در ذهن است و ظرف مراد به چهره‌ی حقیقی در خارج از ذهن می‌باشد؛ به عنوان مثال، کسی که «آب» را اراده می‌کند متعلّق اراده‌ی او به‌طور قطع نمی‌تواند آب خارجی که در خارج ذهن است باشد؛ چون جایگاه اراده نفس است و آب واقعی در خارج است و تشنه اگر آن آب را می‌داشت که تشنه نمی‌شد؛ پس مراد او همان آب علمی است که در نفس می‌باشد و آن را عنوان مشیر برای آب خارجی قرار داده که در خارج است و در این جهت تفاوتی میان اللّه و غیر اللّه وجود ندارد و در نهایت تفاوتی میان واجب و ممکن نمی‌باشد. پس



خلاصه‌ی اشکال این که الله نمی‌تواند مراد برای مرید واقع شود. اگر مقصود از خداوند الله خارجی باشد، این سخن درستی است؛ زیرا الله در خارج است و در اختیار ما نیست و اگر مقصود الله ذهنی است، سخن نادرستی است؛ زیرا جایگاه الله علمی در ذهن است و به آن علم می‌گویند و معلول اراده‌ی ماست و همین متعلق اراده به نام الله که در خارج به حق واجب است به اعتبار این که متعلق اراده است ممکن می‌باشد.

پاسخ نگارنده به اشکال دوم

حاصل اشکال دوم این بود که وقتی مرید اراده می‌کند، اراده فعل اوست و آنچه بالذات از این فعل زاییده می‌شود همان مراد است و مرید به سبب مراد استکمال می‌یابد؛ در نتیجه، هر کس خدا را اراده نماید در واقع نمی‌تواند مراد وی خدای خارجی باشد؛ بلکه مراد وی همان خدای علمی و نفسی است که علت استکمال ذات خود می‌باشد.

آنچه در پاسخ به این اشکال باید گفت این است که در این جا نیز همان دو حیث مطرح می‌شود، با این توضیح که مرید وقتی اراده می‌کند یک مراد دارد و به‌طور قطع با مراد خود استکمال پیدا می‌نماید، در غیر این صورت، اگر بگوییم مراد، موجب استکمال مرید نمی‌شود، فعل بی‌خاصیت است و وجود و عدم آن یکسان می‌باشد و حال آن که می‌بینیم وجود و عدم این فعل که متعلق اراده است یکسان نیست؛ به این معنا که پیش از این علم نبود و الان چیزی به نام علم در نفس حاصل شده است و همین امر، استکمال قهری را برای نفس به همراه دارد؛ ولی بحث در این جاست که آیا همین علم نفسی مراد خارجی است؟ باید

گفت: چنین نیست یا این که لحاظِ اراده‌ی مرید به مراد علم نیست؛ بلکه عنوان مشیر است که در این صورت، مراد خارجی سبب اراده‌ی علمی و عنوان مشیر می‌شود و در ظرف حاکی اگرچه مشیر به خارج است، به لحاظ علم بودن استکمال است.

کسی که آب را اراده می‌کند می‌خواهد آب بیاشامد و آنچه در این اراده اولاً و بالذات قصد شده آشامیدن آب و ثانیاً و بالعرض آب است؛ ولی گاه ممکن است همین شخص در لابراتوار علمی آب را اراده کند که در این جا اولاً و بالذات آشامیدن آب قصد نشده؛ بلکه حقیقت آب، آن هم به جهت تحقیق قصد شده است و ممکن است ثانیاً و بالعرض آشامیدن نیز در ذهن او باشد.

حال در باب حقّ باید گفت: وقتی کسی گفت حق، یک وقت اولاً و بالذات آن حقّ حقیقی و واقعی مورد نظر او می‌باشد و کاری به این جهت که این حق، علم است و امری نفسانی و متعلق اراده است ندارد و از این جهت قضیه به صورت کامل مورد غفلت است، بعد ثانیاً و بالعرض این جهت قضیه نیز مراد واقع می‌شود که در این صورت این حق، متعلق اراده امری نفسانی است که به آن علم می‌گویند؛ ولی همان‌گونه که بیان شد آنچه اولاً و بالذات متعلق اراده قرار گرفته و عنوان مشیر است همان حق واقعی و حقیقی می‌باشد که خارج از ذهن است و مراد از حق، حق خارجی است؛ اگرچه وجود ذهنی است و یک وقت نیز مراد از حق اولاً و بالذات همان جهت علم و نفسی بودن؛ یعنی عمل مراد است که اگر این‌گونه باشد، اشکال مستشکل صحیح است؛ ولی باید گفت: عارف وقتی می‌گوید حق، اصلاً از علم بودن و نفسی بودن آن به طور کامل غافل



است و حتی معنای اراده نیز مورد نظر وی نیست؛ بلکه آنچه مراد واقعی عارف است همان حقّ حقیقی و خارج ذهن است. البته، جهت علمی و نفسی بودن، از عوارض تبعی قضیه است که به لحاظ بستگی دارد و عارف آن را لحاظ نمی‌نماید و در نتیجه، این‌گونه که مستشکل عنوان نمود که: «مقصود به قصد اول، استکمال است» نمی‌باشد؛ بلکه مراد عارف اولاً و بالذات حق است که ثانیاً و بالعرض استکمال را در پی دارد و به بیان دیگر، اگر آنچه در ذهن است و فی نفسه ملاحظه می‌شود علم است؛ ولی اگر «به‌ینظر» باشد، مراد حق خارجی است که با وجود علمی این قضیه مرتبط می‌شود.

۶- اشاره

واسطه‌گران معذور

۱۲۷

﴿المستحلّ توسيط الحقّ مرحوم من وجه؛ فإنّه لم يطعم لذّة البهجة به فيستطعمها إنّما معارفته مع اللذّات المخدجة، فهو حنون إليها، غافل عمّا وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين، إلّا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنّكين، فإنّهم لمّا غفلوا عن طيّبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من أهل الجدّ إذا أزوّروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها. كذلك من غضّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ، أعلق كفّيه بما يليه من اللذّات لذات الزور، فتركها في دنياه عن كُرّه، وما تركها إلّا ليستأجل أضعافها.﴾

وإنّما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوّله في الآخرة شبعه منها فيبعث إلى مطعم شهّيّ ومشرب هنيء ومنكح بهيّيّ إذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في



أولاه وأُخراه إلا إلى لذات قبقبه وذذببه.

والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحقّ وولّى وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده وإن كان ما يتوخّاه بكده مبدولاً له بحسب وعده.*

ترجمه: کسی که واسطه بودن حق را جایز و روا می‌داند از جهتی مورد رحمت است؛ زیرا چنین کسی لذت بهجت و سرور حق را نچشیده تا طالب آن باشد و به آن طمع ورزد. او تنها به لذت‌های ناقص آشناست و به آن‌ها اشتیاق دارد و از غیر این لذت‌ها غافل است و در مقایسه با عارفان، مثل او مثل کودکی است نسبت به افراد کامل و باتجربه؛ زیرا کودکان وقتی از لذت‌های مورد توجه بزرگان غفلت می‌کنند و تنها به لذت‌های بازی می‌پردازند، از اهل جلد (بزرگان) که از لذت‌های بازی در می‌گذرند و اعراض می‌نمایند و به غیر آن‌ها می‌پردازند تعجب می‌کنند. چنین کسی همانند شخصی است که چشم او از مطالعه و مشاهده‌ی بهجت حق ناتوان و بسته و به لذت‌های سطحی روی آور است و دست‌های خود را به سوی لذت‌های سطحی دراز کرده است و با ناراحتی در دنیا این لذت‌ها را در دنیا ترک می‌کند و ترک وی تنها برای این است که چند برابر آن را در آینده به دست آورد.

این شخص تنها خدا را به این خاطر می‌پرستد که در آخرت به قدر کافی از آن لذت‌ها به وی عطا کند و بر طعام لذیذ و شراب گوارا و زنان زیبا برانگیخته شود و به آن‌ها دست یابد. اگر پرده از کار چنین کسی برداشته شود، چیزی جز شکم و شهوت در دنیا و



آخرت مورد نظر او نمی باشد؛ ولی کسی که به هدایت قدس بینا شده و به مقام بهجت و عشق حق رسیده است، همانا لذت حق را شناخته است و روی خود را به سمت او متوجه می نماید و به کسی که از رشد و هدایت حق باز داشته شده و به غیر او توجه کرده است با دل سوزی می نگرد. البته، غیر عارف به آن چه که با تلاش خود می طلبد، بر حسب وعده‌ی حق خواهد رسید.

حق؛ غایت نسبی یا مطلق

در این «اشاره» بحث در این است که حق گاهی غایت و زمانی واسطه قرار می گیرد؛ به طور مثال، گاه عبادت خدا برای نیل به بهشت انجام می گیرد؛ نه برای وصول به حق.

شیخ الرئیس می فرماید: آن که خدا را واسطه‌ی کسب چیز دیگری قرار می دهد، از جهتی مورد رحمت حق است و به همین مقدار که با حق محشور است - حتی با واسطه - مورد ترحم حق قرار خواهد گرفت.

به تعبیر دیگر، در مورد این شخص می توان گفت: چنین کسی مرحوم یعنی میت است؛ زیرا کسی که حق غایت او نباشد «میت علی وجه الارض» است و به قول حافظ:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق

بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

کسی که به عشق زنده نیست در حکم میت است و در همان زنده

بودن باید بر او نماز میت خواند. چنین کسی از این که لذت بهجت حق را

بچشد معذور و قاصر است و از این نظر، نقص ذاتی دارد و بیش تر از این

استعداد و توانایی دریافت لذت بهجت را ندارد؛ چرا که او تنها با لذایت



مادّی آشناست و مثل او مثل کودکانی است که محصور و محدود به بازی هستند؛ ولی انسان با تجربه و کامل که از لذت‌های دیگر باخبر است، هیچ‌گاه اعتنایی به بازی‌های کودکانه ندارد؛ همان‌گونه که بچه‌ها نیز از این که این‌گونه افراد به آن‌ها و بازی‌های آن‌ها اعتنا ندارند تعجب می‌کنند. ابن‌سینا می‌فرماید: کسانی که حق را واسطه قرار داده و حق را غایت نمی‌دانند، مانند همان کودکانی هستند که مشغول به بازی می‌باشند و دید آن‌ها بیش‌تر از این نمی‌باشد؛ به همین جهت از کسانی که حق را غایت قرار داده و توجّهی به بهشت و جهنم ندارند متعجب شده و با خود می‌گویند: چگونه اینان به بهشت و جهنم اعتنایی ندارند و به دنبال لذت‌ها و نعمت‌های بهشتی نیستند!

نکته‌ی دیگری که ابن‌سینا متذکّر می‌شود این است که کسی که خدا را واسطه قرار می‌دهد مرحوم است و اگر خدا را عبادت می‌کند، از روی کراهت است؛ برخلاف مستبصر و عارف که غایت او حق است نه بهشت. طایفه‌ی اوّل در دنیا تاجر هستند و با خدا معامله می‌نمایند؛ ولی طایفه‌ی دوم حق را غایت قرار داده و اهل معامله نبوده‌اند و «اهلیت حق برای عبادت» باعث شد که آنان جز حق را غایت قرار ندهند.

«المخدج: الناقص، يقال: أخذجت النّاقة: إذا جائت بولدها ناقص الخلق، ولولد مخدج. والحنون: المشتاق. وحنّكته السنّ وأحنّكته؛ أي: أحكمته التّجارب، فهو محنّك ومحنك. وأزورّ عنه؛ أي عدل عنه. و عاف الطّعام أو الشّراب؛ أي كرهه فلم يتناوله. و عكف على الشّيء؛ أي أقبل عليه مواظباً. وخوّله الله الشّيء؛ أي ملّكه إياه وبعث عنه؛ أي كُشف عنه، وطمح بصره إلى الشّيء؛ أي ارتفع.



والقبب: البطن، والذبذب: الذكر، وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي ﷺ: «من تقى شر لقلقه وقببه وذذببه فقد وقى»،^۱ والقلق اللسان. والشجون جمع شجن، وهو طريق الوادي، والكد: الشدة في العمل وطلب الكسب.

والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره، وهو من يتزهد في الدنيا و يعبد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب، ووجه العذر بيان نقصه في ذاته.

شرح و تفسیر

مرحوم خواجه در ترجمه‌ی لغات کلام ابن سینا می‌فرماید: مخدج؛ یعنی ناقص و هنگامی گفته می‌شود: «اخذجت الناقة» که بچه شتری ناقص الخلقه به دنیا آمده باشد.

«حنون» به معنای مشتاق است و «حنکته السن واحنکته» به کسی می‌گویند که دنیا دیده و باتجربه باشد.

«ازور عنه»؛ یعنی: از فلانی رو گرداند و «عاف الطعام والشراب»؛ یعنی به خوراک و نوشیدنی بی‌میل بود.

«عکف علی الشيء»؛ یعنی با احتیاط به کسی روی آورد. «خوله الله الشيء»؛ یعنی مالک گردانیدن کسی بر چیزی و «بعثر عنه»؛ یعنی از کار کسی پرده برداشت و «طمح بصره إلى الشيء»؛ یعنی دید و نظرش تعالی یافت و بلندنظر شد.

«ققب»؛ یعنی شکم و «ذبذب» به معنای «ما يستقبح ذكره» می‌باشد و

ابن سینا در این جا به فرمایش نبی اکرم ﷺ استناد نموده که فرمود: «هر



کس شرّ زبان، شکم و شهوتش را نگه دارد، در امان خواهد بود». «لقلق»؛ یعنی زبان و «شجون» که جمع شجن است به معنای راه وادی است؛ بلکه بالای راه وادی و «کدّ» به معنای شدت کار و طلب کسب است.

محقق طوسی در ادامه می‌فرماید: مقصود ابن‌سینا از این فصل، باز کردن و قرار دادن جای عذر برای کسانی است که حق را واسطه قرار می‌دهند؛ یعنی (زاهد و عابد). آنان به‌خاطر امید به ثواب و ترس از عقاب خدا را می‌پرستند و در این میان تنها عارف است که حق را برای عبادت سزاوار دانسته و بدون توجّه به ثواب و عقاب حق را می‌پرستد و زاهد و عابد که حق را واسطه قرار می‌دهند معذورند؛ زیرا آنان نقص ذاتی داشته و بیش‌تر از این، توان و درک و کشش فکری ندارند و همان‌گونه که ابن‌سینا فرمود، مثل این‌گونه افراد نسبت به عارف مثل کودکان نسبت به افراد سالمند و باتجربه است؛ همان‌طور که کودکان از افراد سالمند در تعجب هستند که چرا سالمندان همانند آنان اهل بازی نیستند. کسانی که حق را واسطه‌ی در چیزی قرار می‌دهند از آنانی که حق را غایت قرار می‌دهند و به چیزی توجّه ندارند در تعجب هستند و علت آن به همان نحو که شیخ بیان نمود کوتاه‌بینی و نقص ذاتی آنهاست؛ چون بیش‌تر از این توان فکری ندارند و البته معذورند.

«وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها.

منها: وصف اللذات الحسّية بنقصان الخلقة، وهو نقصان لا يمكن أن

يزول.

ومنها: تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقيّة بالأعمى الذي



یطلب شیئاً، فإِنَّه یعلّق یده بما یلیه، سواء کان ما أعلّق به یده مطلوبه أو لم یکن.

ومنها: التنبیہ علی أنّ زهد غیر العارف زهد عن کره، فهو مع کونه فی صورة الزّهاد أحرص الخلق بالطبع علی اللذّات الحسیّة، فإنّ التارک شیئاً استأجل أضعافه أقرب إلی الطمع منه إلی القناعة.

ومنها: نسبة همّته إلی الدناءة والضعفة، فإنّ قوله: «لا مطمح لبصره» مشعر بأنّه أدنی منزلةً من أن یستحقّ تلك اللذّات الحسیّة.

ومنها تعبیر البالغ فی تخصیص لذّة البطن والفرج بالذكر. وقد ذکر فی آخر الفصل أنّ هذا الناقص المرحوم ینال ما یرجوه ویطلبه بکدّه من اللذّات الحسیّة حسبما وعده الأنبیاء علیهم السلام.

وقد أشار إلی کیفیّة ذلك فی النمط الثامن حین ذکر إمكان تعلّق نفوس البله بأجسام هی موضوعات لتخیلاتهم، وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تلیق بهم».

لطیفه های کلام ابن سینا

محقق طوسی با اشاره به عبارات ابن سینا می فرماید: در عبارات شیخ لطایف فراوانی است که آن را برای آنان که اهل تأمل و دقت هستند بیان می کنیم.

یکی از آن لطایف این است که ابن سینا لذت های حسی را به نقصان خلقت توصیف نمود و آن نقصانی است که فانی شدن نیست؛ زیرا لذت های حسی کسی را در دنیا سیر نمی کند؛ به طور مثال، انسان گرسنه غذا می خورد و بعد از غذا نوبت خواب می رسد. مقداری می خوابد، از خواب خسته می شود و بعد از خستگی، از خواب بیدار می شود. دوباره



بعد از مقداری خوردن، نوبت خواب فرا می‌رسد و... به همین ترتیب به زندگی ادامه می‌دهد. نتیجه این که زندگی و لذت‌های دنیا کسی را سیر نمی‌کند و این همان نقصان خلقتی است که ابن‌سینا به آن اشاره می‌نماید؛ برخلاف لذت‌های آخرت که نقصی در آن نیست و انسان را سیر می‌کند.

از لطایف دیگری که در عبارات ابن‌سینا وجود دارد، این است که شیخ کسی را که قادر به مطالعه و دریافت بهجت حقیقی نیست به اعمی تشبیه می‌نماید. اعمی کسی است که دستش به هر چیزی که رسید همان را بر می‌گیرد و برای او تفاوتی نمی‌کند که آیا آن شیء مطلوب است یا خیر!

از دیگر لطایفی که در کلام ابن‌سینا به چشم می‌خورد آگاهی دادن بر این مطلب است که زهد غیر عارف زهد اکراهی و اجباری است؛ چرا که غیر عارف با این که در صورت افراد زاهد است؛ ولی حریص‌ترین خلق بر لذت‌های حسی است؛ زیرا کسی که چیزی را با این امید ترک می‌کند که در آینده چند برابر آن را دریافت کند به طمع نزدیک‌تر است تا به قناعت. از لطایف دیگری که در کلام ابن‌سینا آمده، نسبت دادن دون‌همتی به کسی است که خدا را واسطه قرار می‌دهد؛ زیرا قول ابن‌سینا «لا مطمح لبصره» مشعر بر این است که چنین کسی از جهت منزلت پایین‌تر است از کسی که استحقاق لذت‌های حسی را دارد.

نکته‌ی دیگری که جزو لطایف کلام ابن‌سینا محسوب می‌شود این است که مذمت و سرزنش را به لذت شکم و شهوت اختصاص داده است و از میان همه‌ی لذت‌ها این دو را اختصاص به ذکر داد.



سپس محقق طوسی در ادامه‌ی تفسیر و توضیح کلام ابن سینا به این نکته اشاره می‌کند که ابن سینا آن را در آخر این فصل بیان نموده است و آن این که هر کس حق را واسطه قرار دهد نقص ذاتی دارد و در عین حال مرحوم نیز هست و به آن چه از لذت‌های حسی که به آن امیدوار بوده و با کوشش آن را طلب کرده است - مطابق آنچه انبیاء علیهم السلام وعده داده‌اند - خواهد رسید. ابن سینا در نمط هشتم هنگامی که از امکان تعلّق نفوس ابلهان به اجسام بحث می‌کند، به کیفیت و چگونگی وصول به لذت‌های حسی اشاره می‌نماید و می‌فرماید: با توجه به این که آخرت دار تجرّد است، این لذت‌ها را در قالب تمثّل به او می‌دهند. ایشان از سعادت (حسی) به سعادت‌ی که سزاوار آنهاست تعبیر می‌نمایند.

۷- اشاره

اراده، نخستین منزل سلوک

﴿أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة. وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني والساكن النفس إلى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سرّه إلى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید﴾.

ترجمه: نخستین درجه‌ی حرکت و سلوک عارفان آن است که عارفان آن را «اراده» می‌نامند و وصفی است که بر کسی عارض می‌گردد که با یقین برهانی مستبصر شده یا با ایمان قلبی تصدیق پیدا نموده است و آن، میل و رغبت و چنگ زدن بر عروة الوثقى و ریسمان محکم حق است که در نتیجه‌ی آن، باطن و سرّ عارف به



عالم قدس حرکت می‌کند و به روح و حقیقت اتصال به عالم قدس می‌رسد و تا زمانی که درجه‌ی عارف این است او «مرید» خوانده می‌شود.

ابن سینا در این اشاره وارد بر شمردن منازل سلوک و مراحل و مبادی آن شده است و این مراحل را در یازده اشاره‌ی بعدی دنبال می‌نماید. ایشان منزل اوّل را منزل «اراده» یاد می‌نماید که این معنا در کتاب «منازل السائرین» جزو اصول قرار داده شده است و «اصول» با «قلب» لحاظ و اعتبار می‌شود.

شیخ در این اشاره از «قلب» شروع می‌کند؛ چرا که قلب، مقام عارف است و همین‌جا مرز جدایی عارف از سالک است؛ زیرا عارف می‌تواند مبتدی باشد و مبتدی در عرفان، متوسط در سلوک است. به تعبیر دیگر، این‌گونه نیست که مبتدی در عرفان، مبتدی در سلوک باشد؛ بلکه همان‌گونه که بیان شد مبتدی عرفان، متوسط در سلوک است و چیزی که ابن سینا درصدد بیان آن است عبارت است از این که «اراده» اصل در سلوک و عرفان است و عارف بعد از این که صاحب اراده شد آن‌گاه مرید می‌شود؛ زیرا این بدان معنا نیست که هرکس که دارای اراده است بر او عنوان مرید اطلاق شود؛ بلکه هر مریدی باید دارای اراده باشد؛ زیرا ممکن است کسی صاحب اراده باشد و در عین حال مراد باشد که مرحله‌ی بالاتری از مرید است؛ اما ابتدای اراده مرید بودن است و ابتدای مرید اراده داشتن است.

مطلب دیگری که ابن سینا در این «اشاره» عنوان می‌کند این است که اراده دارای مراحل چهارگانه‌ای است که عبارت است از: تصوّر، تصدیق،



جزم و عزم و تحریک عضلات؛ ولی جناب ابن سینا در این جا مرحله‌ی چهارم (تحریک عضلات بر انجام فعل) را منتفی دانسته است و تنها قایل به سه مرحله‌ی تصور و تصدیق و عزم می‌باشد؛ زیرا اراده مستلزم فعل مادی نیست و عارف به دنبال اراده‌ی حق است و به آلت مادی نیازی ندارد و دیگر این که چون در اراده‌ی عارف، لحاظ کثرت مطرح نیست، از این رو شیخ جزم و عزم را دو امر جداگانه نمی‌داند؛ زیرا در اراده‌ی عادی (غیر عارف) ممکن است جزم و عزم متفاوت باشد؛ به این معنا که کسی جزم داشته باشد ولی دارای عزم نباشد و بر عکس، کسی دارای عزم باشد ولی جزم نداشته باشد؛ اما ابن سینا در این جا به لحاظ وحدتی که هست، جزم و عزم را یکی می‌داند.

نکته‌ی دیگری که ابن سینا به آن می‌پردازد این است که مرید به دو دسته اطلاق می‌شود: دسته‌ی اوّل کسانی هستند که با حجت ظاهری؛ مانند: قول معصوم علیه السلام به ایمان و اعتقاد رسیده‌اند و دسته‌ی دوم کسانی هستند که با حجت باطنی (برهان و عقل) به ایمان و اعتقاد قلبی نایل شده‌اند؛ ولی در هر دو صورت، این نوع اراده در ظرف ذهن و امری حصولی است و به بیان دیگر، متعلق آن علم است؛ نه معرفت و حضور و این نخستین منزلی است که در آن دل به دنبال حق به راه افتاده است و بدین منظور باید نفس و هوس‌های نفسانی را پشت سر بگذارد. صاحب اراده به مقام قلب رسیده است و بعد از وصول به یقین - خواه از راه برهان یا از راه حجت ظاهری - که عنوان «مرید» بر او اطلاق می‌شود.

«اعتراه؛ أي غشبه.

واعتلاق العروة الوثقى: الاعتصام بها.



و أعلم أنّ الشَّيخ أراد بعد ذكره مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم إلى نهايتها التي هو الوصول إليه تعالى، ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم. فذكرها في أحد عشر فصلاً متواليّةً أوّلها هذا الفصل، وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم، فذكر: أنّ الإرادة هي أوّل درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم، وهي المبدء القريب من الحركة، ومبدؤها تصوّر الكمال الذاتي الخاصّ بالمبدء الأوّل الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه بقدر استعداداتهم، والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون النفس؛ سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهانيّ أو كان إيمانياً مستفاداً من قبول قول الائمة الهادين إلى الله تعالى. فإنّ كلّ واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض.

ولمّا كانت الإرادة مترتبةً على هذا التصديق، عرّفها بأنّها حالة تعترى بعد الاستبصار أو العقد المذكور، ثمّ صرّح بأنّها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغيّر. فهي مبدء حركة السرّ إلى العالم القدسي، وغايتها نيل روح الاتّصال بذلك العالم.

كلام خواجهی طوسی در مقام اراده

محقق طوسی در شرح سخن ابن سینا در باب اراده می گوید:

شیخ الرئیس بعد از ذکر مطالب عارفان و غیر عارفان می خواهد احوال مترتبهی در سلوک عارفان در طریق حق از ابتدای سیر و سلوک آنان تا انتهای آن را که همان وصول به حق تعالی است و نیز آنچه را که عارض بر آنها در پیمودن منازل می شود توضیح دهد. وی این منازل را در یازده فصل متوالی بیان می نماید که منزل اوّل آن همین فصل (منزل اراده) است که مشتمل بر بیان مبادی سیر و سلوک عارفان می باشد.



حال با این توضیح، ابن سینا اراده را چنین بیان می‌نماید: اراده، نخستین درجه از مراتب سیر و سلوک عارفان و مبدء قریب و بی‌واسطه‌ی سیر و سلوک می‌باشد که ابتدای این سیر، تصوّر کمال ذاتی خاص حق تعالی است و آثار آن بر مستعدان برحسب استعداد آنان فیضان دارد و نیز تصدیق به وجود این کمال ذاتی است؛ آن هم تصدیق جازمی که همراه با طمأنینه و سکون نفس باشد؛ خواه این سکون و ایمان قلبی از قیاس برهانی مستفاد باشد یا مستفاد از قبول قول معصومین علیهم‌السلام؛ چرا که هر یک از تصوّر و تصدیق، اعتقادی است که اقتضا می‌کند که او به سوی این فیض تحریک شود و از آن‌جا که اراده بر تصدیق مترتب است، شیخ الرئیس اراده را این‌گونه تعریف می‌نماید: اراده حالتی است که بعد از استبصار (مستفاد از قیاس برهانی) یا بعد از اعتقاد و ایمان مستفاد از قول معصومین علیهم‌السلام بر عارف عارض می‌شود. آن‌گاه ابن سینا به این نکته تصریح می‌نماید که: «اراده میل و رغبتی در چنگ زدن به عروة الوثقی است که قابل زوال و تغییرپذیر نمی‌باشد و مبدء حرکت سرّ به عالم قدس است و انتها و غایت آن نیل به روح و حقیقت اتصال به عالم قدس می‌باشد».

«واعلم أنّ الشیخ ذکر فی النمط الثالث أنّ للحركة الإرادیة الحيوانیة أربعة مباديء مرتبة؛ الإدراك، ثمّ الشوق المسمی بالشهوة أو الغضب، ثمّ العزم المسمی بالإرادة الجازمة، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة فی الأعضاء؛ والحركة المذكورة ههنا إرادیة لكنّها لیست بحيوانیة. فلها من المبادي المذكورة الأولى، وهو ما عبّر عنه بالاستبصار أو العقد المقارن لسكون النفس، والثانية والثالثة وهما ما عبّر عنهما بالإرادة، وإنما اتحدتا هیهنا لأنّهما



لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف، وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس التي اشترطه هيهنا، وسقطت الرابعة؛ لأن هذه الحركة ليست بجسمانية.

والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف، وذلك غير مناسب لما فيه».

حرکت ارادی و مبادی آن

محقق طوسی در ادامه‌ی تفسیر کلام ابن‌سینا حرکت ارادی و مبادی آن را مطرح می‌کند و می‌فرماید:

از نظر ابن‌سینا و بر اساس آنچه در نمط سوم اشارات بیان نموده، حرکت ارادی دارای مبادی چهارگانه است که عبارت است از: ادراک (تصور و تصدیق)، شوق (که موسوم به شهوت یا غضب است)، عزم (که به معنای اراده‌ی جازم است) و قوه‌ی امرپذیری که پراکنده‌ی در اعضاست.

نکته‌ی قابل ذکر این است که حرکت در این جا ارادی است ولی حیوانی نیست؛ برخلاف حرکت ارادی مذکور در نمط سوم که ابن‌سینا در آن جا حرکت ارادی را حیوانی نامید. نتیجه این که برای حرکت ارادی از مبادی چهارگانه‌ی مذکور، تنها اولی و دومی و سومی مطرح بوده که از منزل اول تعبیر به استبصار یا ایمانی شده که مقارن با طمأنینه است و از منزل دوم (شوق) و سوم (عزم) تعبیر به اراده شده است و شوق و عزم در این جا اتحاد دارد؛ زیرا با یک‌دیگر متباین نیست، مگر هنگام اختلاف دواعی و صوارف و اختلاف با طمأنینه‌ی نفس.

منزل چهارم (تحریک عضلات بر انجام فعل) ساقط شده است؛ زیرا



این حرکت، جسمانی نیست تا به آلات مادی نیازی داشته باشد و هم‌چنین به سبب این است که در مقام بیان اراده‌ی عارف است.

آن‌گاه خواهج‌هی طوسی اشاره به کلام فخر رازی می‌نماید و می‌گوید: فخر رازی در تفسیر این فصل گفته است طلاب حق دارای اصنافی هستند و هر صنف ریاضتی مخصوص به خود دارد؛ زیرا مبادی هر یک با دیگری مختلف است.

در پاسخ تفسیر فخر رازی به این فصل باید گفت: این تفسیر در این جا مناسبتی ندارد؛ چرا که تفسیر و تقسیم فخر رازی از حرکت ارادی اگرچه نسبت به خود تقسیم درستی است، در ظرف مرید و با وصف اراده که موضوع آن در سلوک «قلب» می‌باشد، سازگاری ندارد؛ زیرا ابن سینا بحث را از اراده آغاز نمود و موضوع اراده همان‌گونه که بیان شد؛ «قلب» است و بر اساس مباحث «منازل السائرین»^۱ بحث «اراده» و «قلب» جزو «اصول» است و تفسیر فخر رازی هیچ‌گونه ارتباطی با این مقام ندارد و گذشته از این دارای اشکالات دیگری است.

۸- إشارة

غرض ریاضت از دیدگاه شیخ

﴿ ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة، والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول، تنحية ما دون الحق عن مسنن الإيثار؛

والثاني، تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل



۱- شرح گسترده و انتقادی منازل السائرین از نگارنده این مطلب را به تفصیل مورد تحقیق قرار داده. این شرح، تفصیلی‌ترین شرحی است که این کتاب در تاریخ خود دیده است و به بازنگاری داده‌های آن می‌پردازد.

والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهّمات
المناسبة للأمر السفلي؛

والثالث، تطيف السرّ للتنبّه.

والأوّل يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني تعين عليه عدّة أشياء: العبادة
المشفوعة بالفكرة، ثمّ الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحّن به
من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكيّ
بعبارة بليغة ونعمة رخيمة وسمت رشيد؛ وأمّا الغرض الثالث فيعين عليه الفكر
اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان
الشهوة.*

ترجمه: سپس او(مريد) به رياضت نياز مند است و رياضت به
سه هدف متوجه است:

۱- دور ساختن غير حق از طريق ايتار و اختيار(همه چيز را به
خاطر حق از طريق ايتار و اختيار رها نمايد).

۲- تابع ساختن نفس اماره نسبت به نفس مطمئنّه، تا قواي
تخيّل و وهم به توهّمات مناسب به امر قدسي كشيده شود و از
توهّمات مناسب عالم سفلي روي گردان شوند؛ يعنى نفس اماره به
جايي رسد كه بعد از گذشتن از نفس لّوامه و مسّوله به نفس مطمئنّه
برسد و مطيع آن شود تا اين كه قواي تخيّل و وهم رنگ قدسي
بگيرد و توهّمات آن مناسب با عالم قدسي شود و با رسيدن نفس
اماره به نفس مطمئنّه، قواي تخيّل و وهم از توهّمات عالم سفلي
منصرف گردد و توهّمات آن با عالم قدسي مناسب شود.

۳- لطيف ساختن سرّ و درون براي تنبّه و آگاهي كه سرّ او لطيف



و رقیق شود و استعداد وی شکوفا گردد.

سالک اگر بخواهد با ریاضت به این سه هدف نایل شود، هر کدام از آن نیازمند به معین و یاری دهنده‌ای تند که در این رابطه معین هدف اول، زهد حقیقی است؛ به طوری که اگر بخواهد غیر حق را از خود دور نماید، باید زهد او حقیقی باشد؛ به این معنا که غیر خدا در دلش نباشد؛ مثل اشتغال و کثرت و دنیا و ...

معین هدف دوم (مطیع ساختن نفس آماره) چند چیز است که عبارت است از: عبادت همراه با تفکر، عبادتی که قصد معنا و فکر و دقت نظر در او باشد، عبادتی که از روی شعور باشد؛ نه شور و نیز الحان و نغمه‌هایی که قوای نفس را به کار می‌گیرد و موضوع نغمه‌ها را مورد قبول او هام می‌سازد؛ یعنی لحنی که مناسب با حال او است. بعد از نغمه‌ها و الحان، کلام واعظ و گوینده‌ای پاک با عبارتی بلیغ و نغمه‌ای خوش و به طریق روشن و اقناع‌کننده مؤثر است.

و اما معین غرض و هدف سوم (تلطیف باطن و سرّ) اندیشه‌ی لطیف و عشق پاک و عفیفی است که در آن شمایل و خُلق و خوی معنای معشوق حاکم باشد؛ نه غلبه‌ی شهوت.

شرح و تفسیر

آنچه که ابن‌سینا در این اشاره به آن می‌پردازد، مسأله‌ی ریاضت و نیاز مرید به آن می‌باشد؛ زیرا مرید وقتی دارای اراده شد، صاحب اطمینان می‌گردد و اطمینان، زاد و توشه‌ی او می‌شود و در این راستا باید ریاضت بکشد تا خود را به عالم معنا و حق برساند.

حال، سه امر باید در این رابطه مورد بررسی قرار گیرد: معنای



ریاضت، غرض از ریاضت و آنچه معین و کمک‌کننده به ریاضت است. ابن‌سینا اغراض ریاضت و همچنین آنچه معین و یاری دهنده‌ی ریاضت است را بیان می‌کند و اشاره‌ای به معنای ریاضت نمی‌نماید؛ زیرا معنای ریاضت در دیدگاه وی روشن است و نیازی به تعریف ندارد؛ ولی خواجه‌ی طوسی معنای ریاضت را بیان نموده است.

آنچه درباره‌ی ریاضت باید گفت این است که ریاضت نوعی ورزش و تمکین و آمادگی بدن، جهت ملاقات با محبوب است و غرض‌های آن نیز غرض‌های عقلی و منطقی است و آنچه در این زمینه معین و یاری‌رسان ریاضت می‌باشد اموری است که به دفع موانع و جلب آنچه مناسب با این امر است کمک می‌کند و نیز مرید را تقویت می‌نماید تا بتواند از عهده‌ی این امر برآید.

این «اشاره» مبتنی بر مطالب بلند و محکمی است که البته بعضی از آنها مثل موسیقی و الحان ممکن است توهم شود که با ظاهر شریعت برخورد و تعارض دارد؛ از همین رو، باید آن را به‌طور دقیقی تبیین نمود تا به‌گونه‌ی کامل با شریعت هماهنگ باشد و تعارضی در این مسأله به وجود نیاید و رفع این مشکل به این است که ما در باب، از احکامی متابعت کنیم که صدور و وجه صدور آن روشن است و ابهامی در این جهت ندارد؛ به این معنا که بدانیم این حکم «ما انزل الله» است و اگر شبهه‌ای در این زمینه مطرح شود، نمی‌توان به‌طور صریح به حرمت آن حکم نمود؛ مثل این که شبهه در موضوع یا حکم یا معارض پیدا شود که در این صورت باید جمیع ابعاد آن مورد بررسی قرار گیرد و نکته‌ی دیگری که قابل تأمل است این است که: میان غایت و فاعل در موسیقی



و الحان تفاوت است و باید دانست که غرض از این عمل چیست؛ چرا که الحان به لحاظ حالات مختلف، به عنوان معدّ محسوب می شود؛ به طور مثال، برای کسی که در حال عبادت است و نیز برای کسی که در حال معصیت است یا کسی که خوشحال و یا غمناک است، موسیقی زمینه‌ی اعدادی دارد و آن حالات را تقویت می نماید.

«أقول: مستنّ الايثار طريقته، والمشفوعه: المقرونة. و كلام رخيم؛ أي رقيق، يقال: رخّم صوته؛ أي لّينه، والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل.

والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرید إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة. وأنا أذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة. فأقول: رياضة البهائم^۱ منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائي، وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرّن على طاعته. والقوّة الحيوانيّة التي هي مبدء الإدراكات والأفاعيل الحيوانيّة في الإنسان إذا لم تكن لها طاعة القوّة العاقلة ملكةً كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة، وغضبها تارة؛ اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكّر أنّه تارة، وبسبب ما يتأدّي إليهما من الحواسّ الظاهرة تارة إلى ملامتها، فتتحرك حركات مختلفة حيوانيّة بحسب تلك الدواعي، وتستخدم القوّة العاقلة في تحصيل مراداتها، فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ، والعقليّة مؤتمرة عن كره مضطربة.

أمّا إذا راضتها القوّة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهّمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن تصير متمرّنة على طاعته متأدّبة في خدمته تأتمر بأمرها

۱- مراد از ریاضت بهایم همان ریاضت نفس بهیمی است نه حیوانات؛ چون حیوان اهل ریاضت نیست.



و تنتهي كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ،
وباقى القوى بأسرها مؤتمرة متسالهة لها.

وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحداهما على الأخرى تتبع
الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقله، ثم تندم فتلوم نفسها فتكون
لؤامة».

نیاز به ریاضت و بیان غرض‌های آن

حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن‌سینا می‌فرماید: مقصود
ابن‌سینا از ایراد این فصل، بیان نیاز مرید به ریاضت و نیز اهداف و
اغراض ریاضت است. قبل از تحقیق این دو مطلب، در تفسیر ماهیت
ریاضت چنین می‌گوییم: انسان دارای نفس اماره و بهیمی است. اگر نفس
اماره رشد کند و حرکت و سیری به سوی کمال داشته باشد و از حالت
بهیمی بالاتر رود، پس از طی مراتبی به نفس مطمئنه می‌رسد که این
حالت، اوج سلوک و کمال آدمی است و اگر قوای آدمی تابع نفس اماره
گردد و تصمیم‌گیرنده‌ی نهایی غضب و شهوت شود، این همان نفس
حیوانی و بهیمی است و اگر قوای انسانی از قبیل: غضب، شهوت،
متخیله و واهمه تابع عقل انسان قرار گیرد، نفس آدمی مطمئنه خواهد
شد و این‌گونه نیست که قوا یا در اختیار نفس اماره باشد و یا در اختیار
نفس مطمئنه؛ بلکه گاهی ممکن است انسان در توسط مبتلا به گناهی
شود که در این صورت، تابع نفس اماره است و وجدان وی او را سرزنش
می‌نماید و در این حال تابع نفس لؤامة است.

گاهی نفس مسؤله و مزینه است و به مرتبه‌ی وجدان نرسیده که در
این حال از ایادی نفس اماره است. انسان‌ها علاوه بر مراتب طولی نفس،



در عرض هم متفاوت می‌باشند و این‌گونه نیست که هر کس در تمام افعال تابع نفس امّاره باشد؛ بلکه ممکن است کسی در گناهی تابع نفس امّاره و در گناه دیگری صاحب اراده باشد و توان کنترل و حفظ خود را از آن گناه داشته باشد. به عنوان مثال ممکن است کسی زیاد دروغ بگوید؛ ولی اهل دزدی نباشد و یا ممکن است اهل غیبت باشد؛ اما معلوم نیست نمازخوان نباشد؛ پس نفس آدمی در طول و عرض درگیر کارهای بسیاری است و باید با خود مبارزه نماید تا تمام قوا را به تمکین عقل در آورد و در نتیجه، صاحب نفس مطمئنه شود. در این صورت است که ایمان وی و زان تحقق دارد و عمل به دنبال ایمان وی می‌باشد؛ زیرا عمل شایسته، معلول ایمان است و کسی که اهل عمل نباشد، از ایمان واقعی برخوردار نیست.

بر این اساس، ریاضت؛ یعنی قوا را تابع عقل نمودن و به هر میزان که این تبعیت حاصل شود به همان میزان نیز شخص مرید رشد می‌نماید و به هر میزانی که قوا تابع نفس باشد، به همان میزان عدم رشد و ضعف اراده دارد. گاه ممکن است از بهایم پست‌تر شود و گاه ممکن است از نفس مطمئنه بالاتر رود و دارای نفس نباشد؛ پس به طور کلی، مراد از ریاضت منع نفس از اقدام و اصرار ورزی بر حرکات ناشایستی است که عقل بر آن حرکات رضایت ندهد تا جایی که نفس هر کاری را که می‌خواهد انجام دهد با رضایت و اجازه‌ی عقل باشد و اگر عقل اجازه‌ی آن عمل را صادر کرد، آن را انجام دهد و اگر از آن منع نمود انجام ندهد و هم‌چنین اجبار کردن نفس بر چیزی است که عقل به آن راضی است؛ زیرا عقل تنها ناظر است؛ نه فرمانده و فرمانده‌ی واقعی اراده است و عقل،



صاحب حکم نیست؛ بلکه فقط نظر خود را اعلام می‌کند که این کار خوب یا بد است و نفس است که اگر صاحب اراده شده باشد، حکم به انجام امور می‌کند و اگر صاحب اراده نباشد، صاحب حکم نمی‌باشد و به همین دلیل ممکن است که عقل به بدی عملی نظر بدهد؛ ولی چون نفس دارای اراده نشده است نتواند تمکین کند و آن عمل را انجام دهد و نفس اماره است که قوی است و حتی گاهی عقل را به سوی خود دعوت می‌کند و با تسویل او را در ارتکاب جرم و گناه همراه خود می‌سازد. منع و اجبار نفس توسط عقل، برای تمرین دادن نفس به طاعت و عبادت است و قوه‌ی حیوانی که مبدء ادراکات و کارهای حیوانی در انسان است، اگر طاعت قوه‌ی عاقله در آن ملکه نشده باشد (یعنی طاعت و عبادت او به صورت ملکه و عادت در نیامده باشد) به منزله‌ی حیوانی است که ریاضت ندیده است و این قوه‌ی حیوانی نفس را به آنچه ملائم و مناسب آن است دعوت می‌نماید. دعوت وی گاه با شهوت است و گاه با غضب و این دو برانگیزاننده‌ی قوه‌ی متخیله و واهمه است به نحو «مایلاثم» که بیان شد و در نتیجه، حرکات مختلف حیوانی به سبب همین دواعی (غضب، شهوت، قوه‌ی متخیله و واهمه) به فعلیت در می‌آید تا به جایی برسد که قوه‌ی عاقله را به استخدام خود در می‌آورد و به مقاصد شوم خود نایل می‌شود و در این حال است که این نفس، اماره شده و افعال مختلفی از ناحیه‌ی آن صادر می‌شود و قوه‌ی عاقله نیز فرمان پذیر می‌گردد و این حالت از روی اکراه و اضطراب می‌باشد. اما اگر قوه‌ی عاقله، نفس و قوای نفسانی را ریاضت دهد و آن را از تخیلات و توهمات و احساسات و کارهای برانگیخته شده‌ی از روی شهوت و غضب منع

نماید و هم‌چنین آن را بر آن‌چه عقل عملی اقتضا می‌کند اجبار کند تا این نفس و قوا همگی بر طاعت عقل، ورزیده گردند و نیز بر این امر عادت داده شوند و متأدب در خدمت عقل باشند، این قوا فرمان‌پذیر و هم‌چنین نهی‌پذیر از ناحیه‌ی نفس و اراده خواهند شد و وقتی عقل اوضاع را این‌چنین مشاهده کند، مطمئن می‌شود و دیگر افعال مختلف به حسب مبادی آن از عقل صادر نخواهد شد؛ چون می‌بیند اراده‌ی محکمی بر تمام قوا تسلط دارد و آن را به خوبی اداره می‌نماید و باقی قوا همگی فرمان‌پذیر نفس مطمئن خواهند بود و میان این دو حالت، به حسب استیلا و برتری یکی بر دیگری، نفس، حالات مختلف و گوناگونی خواهد داشت که در این حالات و حرکات، گاه هواهای حیوانی متابعت شده و نفس دچار عصیان می‌شود و به نظریات عقل ارجحی نمی‌نهد؛ هرچند بعد از عمل پشیمان شود و خود را ملامت می‌کند و این همان مرحله‌ی نفس لوّامه است که هنوز به نفس مطمئن نرسیده؛ اگرچه این امر خود امتیازی است که کسب نموده؛ چرا که گاهی به نفس لوّامه نرسیده و در همان ابتدای راه مانده است که اکثریت مردم این‌گونه می‌باشند.

«وإنما سمّیت هذه القوى بالنفوس الأمّارة واللّوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي فإذن رياضة النفس نهيتها عن هواها وأمرها بطاعة مولاهها، ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة، منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية، ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية.

وَأدقُّ أصنافها رياضة العارفين؛ لأنّهم يريدون وجه الله تعالى لا غير، وكلّ



ما سواه شاغل عنه.

فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحقّ الأوّل وإجبارها على التوجّه نحوه ليصير الإقبال عليه والانتقطاع عمّا دونه ملكةً لها. وظاهر أنّ كلّ رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس، إلّا أنّها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدىء من أجلّ أصنافها وتنتهي عند أدقّها، فهذا ما أقوله في الرياضة وأرجع إلى المقصود.

فأقول: الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلّا أنّ ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد، وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع، والموانع إمّا خارجيّة وإمّا داخليّة. فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض: أحدها تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الإيثار، وهو إزالة الموانع الخارجيّة، والثاني: تطويع النفس الأمانة للمطمئنّة لينجذب التخيل والتوهّم عن الجانب السفلي إلى الحاجب القدسي، ويستتبعها سائر القوى ضرورة، وهو إزالة الموانع الداخليّة؛ أعني الدواعي الحيوانيّة المذكورة، والثالث: تطييف السرّ للتنبّه، وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإنّ مناسبة السرّ مع الشياء اللطيف لا يمكن إلّا بتطيفه.

ولطف السرّ عبارة عن تهيؤّه لأن تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعة، ولأنّ ينفعل عن الأمور الالهية المهيجّة للشوق والوجد بسهولة».

رياضت عارف ورياضت ديگران

جناب خواجه در ادامه می فرماید: این که این قوا را نفوس اماره و لوامه و مطمئنّه نامیده اند بنا بر چیزی است که در شرع آمده است وگرنه نفوس منحصر به این امور نیست و آن هزار منزلی که برای سلوک هست



همه مربوط به نفس می‌باشد.

پس نتیجه این که ریاضت نفس عبارت است از نهی آن از هوی و امر نمودن آن به طاعت مولای خویش که عبارت است از عقل، البته، به لحاظ مظهری؛ ولی به لحاظ مظهری همان حق تعالی است و به لحاظ ظهوری دین و اولیای دین می‌باشد و با توجه به این که غرض‌های عقلی مختلف است، ریاضات هم متفاوت می‌باشد؛ زیرا در مسأله‌ی ریاضت، یک دسته ریاضت‌هایی هست که شرع بیان کرده، چه در باب عبادات و چه در غیر عبادات که در این امور هیچ‌گونه بحثی نیست.

دسته‌ی دیگر ریاضت‌هایی است که شرع به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است؛ ولی در باب حکمت و سلوک، عرفا و حکما و اهل طریق آن‌ها را عنوان کرده‌اند. شرط صحت این‌گونه ریاضت‌ها این است که به‌طور یقین مخالف با شرع نباشد. یکی از این ریاضت‌ها، ریاضات‌های عقلی است که در حکمت عملی بیان شده است.

دسته‌ی دیگر، آن ریاضت‌هایی است که معروف به عبادات شرعی است و دقیق‌ترین این ریاضت‌ها ریاضت عارفان است؛ زیرا آنان «وجه الله» را اراده کرده‌اند و هر چیز غیر از حق را رها می‌کنند؛ چرا که غیر از حق همه چیز سرگرمی است و باید کنار گذاشته شود.

بر این اساس، ریاضت عارفان منع نمودن نفس از التفات به ماسوای حق و اجبار نمودن آن بر توجه به حق تعالی است، تا این که اقبال بر حق و انقطاع از ماسوای حق برای نفس ملکه شود و به جایی رسد که دیگر اجباری در کار نباشد چه این که اجبار مربوط به مبتدی است؛ ولی سالک که به ظرف حبّ می‌رسد، اجبار برای او از میان برداشته شده و هرچه

هست حبّ است و در این مقام است که می‌گوید: «اللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحَبَّ مَنْ يَحِبُّكَ وَحَبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُوَصِّلُ إِلَى قُرْبِكَ وَأَنْ تَجْعَلَكَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا سِوَاكَ». تمام ریاضت‌ها داخل در این ریاضت است؛ یعنی عارف باید تمام ریاضت‌ها را طی کند تا به این ریاضت برسد که هرچه غیر حق است را رها کند و تنها توجّه وی به حق باشد و به این لحاظ است که ریاضت عارف دقیق‌ترین ریاضت‌هاست. البته، ریاضت‌های عارفان به اختلاف مراتب آنان مختلف می‌شود؛ به این صورت که ابتدای آن اجبار است و بعد از آن ایثار و مرحله‌ی بعدی که بالاتر از همه‌ی مراتب است همان اراده‌ی وجه الله و اعراض از ما سوای خداوند است.

وصول به کمال حقیقی؛ هدف اصلی ریاضت

مرحوم حکیم طوسی در ادامه‌ی توضیح کلام ابن‌سینا به غرض واقعی ریاضت اشاره می‌کند و می‌فرماید: غرض نهایی از ریاضت، نیل به کمال حقیقی و اتصاف ربوبی و رنگ و روی خدایی گرفتن است و وصول به کمال حقیقی، متوقف بر حقیقتی وجودی به نام استعداد می‌باشد؛ یعنی اول استعداد نیل به کمال وجودی است و پس از آن، وصول به این کمال می‌باشد و حصول این استعداد مشروط به زوال و از بین رفتن موانع است. موانع یا خارجی است (خارج نفس) و یا داخلی (داخل نفس)؛ پس نتیجه این که ریاضت به اعتبار این که متوقف بر امری وجودی به نام استعداد است و استعداد مشروط به زوال موانع است؛ متوجّه سه غرض می‌باشد:

۱- دور کردن خود از ماسوای حق از روی ایثار و اختیار و این همان زوال و ازاله‌ی موانع خارجی است.

٢ - متابعت نمودن نفس اماره از نفس مطمئنه تا قوه‌ی متخیله و متوهمه از عالم سفلی جذب عالم قدس شود که در این هنگام دیگر قوا تابع نفس می‌باشد و زوال موانع داخلی است؛ یعنی همان قوه‌ی غضب و شهوتی است که پیش از این گذشت.

٣ - تلطیف سرّ و باطن سالک برای تنبّه و بیداری؛ یعنی تحصیل استعداد جهت نیل به کمال؛ چرا که ممکن است کسانی دارای استعداد باشند، اما قادر به تلطیف استعداد نباشند؛ زیرا مناسبت داشتن سرّ با شیء لطیف جز با تلطیف آن سرّ ممکن نیست و لطافت سرّ به این معناست که سرّ برای تمثّل صور عقلی آمادگی پیدا کند، آن هم با سرعت و نیز برای انفعال از آن امور الهی است که مهیج شوق و وجد است؛ به‌طور مثال، هرگاه برای نفس یقین حاصل شود، سرّ سالک به‌راحتی پذیرای یقین می‌گردد و به این صورت منفعل می‌شود.

«ثم إنَّ الشيخَ لَمَّا فرغَ عن ذكر أغراض الرِّياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كلِّ واحد من هذه الأغراض. أمَّا الأوَّل فقد ذكر ممَّا يعين عليه شيئاً واحداً، وهو الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين، الذي هو التنزّه عمَّا يشغل السرّ عن الحقِّ كما مرّ، وذلك ظاهر.

وأما الثاني فقد ذكر ممَّا يعين عليه ثلاثة أشياء:

الأوَّل، العبادة المشفوعة بالفكر؛ يعني المنسوبة إلى العارفين. وفائدة اقترانها بالفكر أنّ العبادة تجعل البدن بکلیتته متابعاً للنفس، فإن كانت النفس مع ذلك متوجّهة إلى جناب الحقّ بالفكر صار الإنسان بکلیتته مقبلاً على الحقّ وإلا فصارت العبادة سبباً للشقاوة، كما قال عزّوجلّ: «فويل للمصلّين الذين هم عن صلاتهم ساهون». ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنّها



أيضاً رياضةً ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحقّ كما مرّ.

والثاني، الألحان، وهي تعيّن بالذّات وبالعرض. ووجه إعانتها بالذّات أنّ النّفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتّفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادّة النطق، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصّة بها فيتبعها تلك القوى، وحينئذٍ تكون الألحان مستخدمةً لها.

ووجه إعانتها بالعرض أنّها توقّع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام لاشتغالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها، فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبّهةً لما ينبغي أن يفعل فغلبت على القوى الشاغلة إيّاها وطوّعتها.

والثالث، نفس الكلام الواعظ؛ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس، فإنّه ينبّه النفس ويجعلها غالبية على القوى لاسيّما إذا اقترنت بأمر أربعة:

أحدها، يعود إلى القائل، وهو كونه زكياً، فإنّ ذلك كشهادة تؤكّد صدقه، ووعظ من لا يتعظ لا ينجح؛ لأنّ فعله يكذب قوله؛ والثلاثة الباقية تعود إلى القول؛ منها واحد يعود إلى اللفظ، وهو كونه بليغة؛ أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه، ولا نقصان منه كأنّه قالب أفرغ فيه المعنى، وواحد يعود إلى هيئة اللفظ، وهو أن يكون بنعمة رخيمة، فإنّ لئّن الصوت يفيد النفس هيئةً تعدّها نحو المسامحة في القبول، وشدّته تفيدها هيئةً تعدّها نحو الامتناع عن القبول، ولذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانيّة،



والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانيّة وفي إيقاع
الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات، وواحد يعود إلى المعنى، وهو أن
يكون على سمت رشيد؛ أي يكون مؤدّباً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك
بسرعة.

وأعلم أنّ نفس الكلام الواعظ يسمّى في صناعة الخطابة بالعمود،
والأمور المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بالاستدراجات.
وأما الثالث فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئين:

الأول، الفكر اللطيف، وهو أن يكون معتدلاً في الكيفيّة والكميّة، وفي
أوقات لا تكون الأمور البدنيّة كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلةً للنفس عن الإدراك العقلي، فإنّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد
النفس هيأةً تعدّها لإدراك المطالب بسهولة.

والثاني، العشق العفيف.

وأعلم أنّ العشق الإنسانيّ ينقسم إلى حقيقي مرّ ذكره وإلى مجازي،
والثاني ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني، والنفساني هو الذي يكون مبدؤه
مشاكله نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر، ويكون أكثر إعجابه
بشمائل المعشوق؛ لأنّها آثار صادرة عن نفسه.

والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوةً حيوانيّةً، وطلب لذّة بهيميّة،
ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط
أعضائه؛ لأنّها أمور بدنيّة.

والشيخ أشار بقوله: «العشق العفيف» إلى الأوّل من المجازيين لأنّ الثاني
ممّا يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة، وهو معين لها على استخدامها القوّة
العاقلة، ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه.



والأول بخلاف ذلك، وهو يجعل النفس لينة شبيقة ذات وجد ورقة، منقطعة عن الشواغل الدنيوية، معرضة عما سوى، معشوقة جاعلة جميع الهموم هماً واحداً، ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره، فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة، وإليه أشار من قال: «من عشق وعفّ وكتّم ومات مات شهيداً».

هدف از ریاضت و مبادی وصول به آن

مرحوم خواجه می‌فرماید: ابن‌سینا بعد از این که از بیان اغراض ریاضت فارغ گشت، به ذکر آنچه بر وصول به هر یک از این اغراض کمک و یاری می‌کند پرداخته است.

اما آنچه در وصول به هدف اول (اختیار دور کردن از ماسوای حق) یاری‌رسان است، زهد حقیقی منسوب به عارفان است؛ نه زهد زاهد که دنیا را برای رسیدن به آخرت رها می‌کند و زهد عارف؛ یعنی تنزه از هر آنچه که سرّ عارف را از حق غافل کند و این مطلبی است که بیان آن پیش از این گذشت.

آنچه در وصول به هدف دوم (تابع نمودن نفس امّاره بر نفس مطمئنه) مؤثر است سه چیز است:

۱- عبادتی است که با فکر و حضور قلب همراه باشد و این همان عبادتی است که منسوب به عارفان است. در این عبادت، غیری در کار نیست و ویژگی این نوع عبادت همراه با فکر این است که تمام بدن را تابع نفس قرار می‌دهد و اگر نفس در این حال همراه با فکر متوجهی حق باشد، انسان به حق اقبال می‌یابد، ولی در غیر این صورت می‌توان گفت که عبادت سببی برای شقاوت انسان خواهد شد و دلیل آن قول خدای



عزوجل است که فرمود: ﴿ فویل للمصلین الذین هم عن صلاتهم ساهون ﴾ و مراد از ساهون تنها این نیست که در نماز کاهلی کند، گاهی بخواند و گاهی نخواند؛ بلکه مراد از آن اهل غفلت است و وجه اعانت این نوع عبادت بر غرض دوم این است که این عبادت ریاضتی است برای عابد عارف و هم‌چنین قوای نفس او تا این که آن قوا را به واسطه‌ی عادت دادن، از جانب غرور (دنیا) به‌سوی حضرت حق بکشاند؛ همان‌گونه که پیش از این نیز بیان شد.

۲- الحان و نغمه‌ها که بالذات و بالعرض معین و کمک کار می‌باشد.

در این جا از طرح مقدمه‌ای ناگزیریم و آن این که در هر امری یک مقام ثبوت وجود دارد و یک مقام اثبات. برای نمونه، در مقام ثبوت می‌گوییم جامعه، مدینه‌ی فاضله‌ای باید باشد که همه‌ی مردم در آن، از عدالت و مساوات واقعی برخوردارند و تبعیض طبقاتی و ظلم و حق‌کشی وجود نداشته باشد و... ولی در مقام اثبات وقتی به دنیا و حکومت‌های دنیا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که چنین مسأله‌ای وجود ندارد و هرچه هست، ظلم و جنایت و حق‌کشی است. از این رو نباید مقام ثبوت و مقام اثبات را با یک‌دیگر خلط نمود و در مسأله‌ی لحن و موسیقی نیز قضیه این چنین است. الحان می‌تواند اثر مثبت داشته و معین سالک و عارف باشد. (البته در مقام ثبوت)؛ ولی در مقام اثبات ممکن است این‌گونه نباشد. با این توضیح که ما در مقامی هستیم که می‌خواهیم بگوییم الحان تنها برای مرید و سالک مفید است؛ نه برای مردم عادی جامعه؛ چرا که مردم عادی که در وادی سلوک و عرفان نیستند، ممکن است با الحان و موسیقی به فساد و تباهی بیفتند یا از آن، استفاده‌ی بهینه نداشته باشند و



تنها وسیله‌ای برای سرگرمی باشد. به تعبیر دیگر، آنچه در جوامع فعلی از موسیقی و غنا استفاده می‌شود، بیش‌تر جنبه‌ی فساد و تباهی یا سرگرمی است و روشن است که اگر موسیقی و غنا فرد یا جامعه را به فساد و تباهی بکشاند، به‌طور حتم حرام است و هیچ حکیم و فقیهی در حرمت آن شک ندارد. خلاصه این که بین مقام ثبوت و مقام اثبات باید تفکیک قایل شد و این چنین نیست که اگر امری برای فرد خاص یا گروه ویژه‌ای جایز شد، لازم باشد که برای همه جایز گردد. براین اساس، در باب الحان می‌توان گفت: ممکن است لحنی برای مریدی که صاحب یقین و اراده می‌باشد و دارای مراد است جایز باشد و همین لحن برای دیگران جایز نباشد؛ چرا که بیان شد ممکن است لحنی برای مرید و سالک مفید و برای غیر سالک مضر باشد و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت صرف موسیقی و الحان نسبت به خیر و شر لاقتضاست که هم می‌تواند اقتضای خیر را داشته باشد و هم اقتضای شر. نگاه حکیم از منظر مقام ثبوت است و نگاه فقیه - به لحاظ موجودیت خارجی - از منظر مقام اثبات است و کلام هر دو (حکیم و فقیه) نیز درست است و نزاعی میان حکیم و فقیه نمی‌باشد.

حکیم طوسی در توضیح معین می‌فرماید: وجه اعانت بالذات الحان این است که نفس ناطقه به لحاظ آن که الحان نت‌های زیر و بم دارد و با یک‌دیگر متفق می‌باشد و هم‌چنین به نسبت نظمی که در صوت با هم دارد و ماده‌ی نطق است اعجاب پیدا می‌شود و حالت خوشی به نفس دست می‌دهد و وقتی نفس ناطقه اعجاب پیدا کرد از استعمال قوای حیوانی در غرض‌های خاص آن زاهل شده و انصراف پیدا می‌کند و این



قوا تابع نفس ناطقه می‌شود و در این حال، الحان در استخدام نفس در می‌آید و آن را در حالت خاص نگهداری می‌نماید.

هم‌چنین وجه اعانت بالعرض الحان برای مرید آن است که کلام خوب مقارن با الحان را مطبوع می‌سازد؛ به عنوان مثال، شعری که عروض و قافیه‌ی آن کامل است، وقتی داخل الحان می‌شود از آن حالت خوش و گوارایی حاصل می‌گردد که نفس نمی‌تواند به اعجاب نیفتد و لذت نبرد؛ زیرا الحان در این صورت مشتمل بر خصوصیتی است که نفس بالطبع به آن متمایل می‌گردد و هم‌چنین وقتی خود کلام حالت وعظ دارد و به کمال دعوت می‌کند، نفس متنبه شده و برای عملی که شایسته است آمادگی بیش‌تری پیدا می‌کند، در این صورت، نفس بر قوایی که وی را مشغول کرده است غلبه پیدا می‌کند و آن قوا از نفس تبعیت می‌نمایند.

۱۵۹

۳- نفس کلام واعظ؛ یعنی کلام مفیدی که تصدیق‌آور است و شایستگی عمل دارد و هم‌چنین اقناعی می‌باشد و آرامش نفس را به دنبال دارد و نیز نفس را تنبّه می‌دهد و آن را بر قوا غالب می‌گرداند، به‌ویژه اگر دارای چهار خصوصیت باشد:

نخست این که کلام از گوینده‌ای پاک و مهذب و شایسته صادر شود؛ زیرا کلام مانند شهادت است؛ یعنی همان‌گونه که شاهد به صدق چیزی شهادت می‌دهد، سخن‌گو نیز باید در عمل به صدق آنچه می‌گوید شهادت دهد و به بیان دیگر، باید خود نیز اهل عمل باشد که اگر این چنین بود هم سخن‌گفته و هم وجود خود بهترین شاهد بر سخن خویش خواهد بود؛ ولی وعظ واعظ غیر متعظ هیچ‌گونه سود و نتیجه‌ای ندارد؛



زیرا کردار او گفتار وی را تکذیب می‌نماید.

سه ویژگی دیگر به قول بازگشت دارد؛ یکی از آن‌ها این که عبارت بلیغ باشد؛ یعنی کلام زیبا و دلالت وی بر آنچه مورد نظر گوینده است واضح و روشن باشد و نیز مشتمل بر زیاده و نقصان نباشد و گویا قالبی است که معانی را در آن ریخته باشند.

ویژگی دیگر این که لفظ دارای هیأت خاصی باشد؛ به این معنا که دارای نغمه‌ی گوارایی است، به طوری که علاوه بر رعایت قواعد صرف و نحو، نکات بلاغی (معانی، بیان، عروض و قافیه) نیز در آن رعایت شده باشد؛ چرا که نرمی صوت و گوارایی نغمه، سرعت انتقال مخاطب را بالا می‌برد و شدت و سختی لفظ باعث امتناع از قبول کلام می‌شود و به همین جهت است که برای نغمه‌ها تأثیرات مختلفی در نفس متصوّر است و هر کدام برای عده‌ای خاصیت مناسب خود را در نفس آنان دارد و در حالت‌های گوناگون غم و شادی، اثرات خاص خود را بر جای می‌گذارد، طوری که اطبا و خطبا این نغمه‌ها را در معالجه‌ی امراض نفسانی مختلف توصیه و استعمال می‌نمایند.

سومین خصوصیت که به معنا بر می‌گردد این که کلام گوینده برای مرید در امر سلوک، مفید تصدیق نافع باشد و به تعبیر دیگر، کلام مشتمل بر الهام باشد و باید دانست که نفس کلام را «واعظ» و اصل کلام را «عمود» کلام و اموری را که ذکر شد و مفید اقناع است «استدراجات» نامیده‌اند.

اما هدف سوم که تلطیف سرّ بود برای آن دو معین ذکر شده است:

۱- فکر لطیف؛ و آن فکری است که از نظر کیفیت و کمیت معتدل



است و آن وقتی است که بدن دچار امتلا و استفراغ مفرط نیست؛ یعنی فکر باید سلیم و بدون اعوجاج و انحراف و خالی از عوارض ظاهری باشد؛ مثل سیری و گرسنگی زیاده از حد و نیز اموری مثل غضب، عصبانیت، مریضی، خواب آلودگی و... که غیر از امتلا و استفراغ است و باعث مشغول بودن نفس از ادراک عقلی می‌شود. اگر فکر از نظر کیفیت و کمیت معتدل و از امور جسمانی و عوارض آن به دور باشد، کثرت اشتغال به چنین فکری باعث آمادگی نفس برای ادراک سریع و سهولت پذیرش مطالب می‌گردد.

۲- عشق عقیف؛ عشق انسانی بر دو قسم است: حقیقی و مجازی و عشق مجازی، خود به دو قسم نفسانی و حیوانی تقسیم شده است. عشق نفسانی عشقی است که مبدء آن مسانخت نفس عاشق با نفس معشوق در جوهر و حقیقت است و بیش‌ترین چیزی که از نفس معشوق در جوهر و حقیقت می‌باشد و در نظر عاشق جلوه‌گر است، شمایل و خلق و خوی معشوق است، نه شکل و صورت او؛ زیرا شمایل و خلق و خو آثاری است که از نفس معشوق صادر می‌گردد و آثار نفسانی او از قبیل: صفا، محبت، مهر، ادب و کمال که در معشوق است سبب کشش عاشق می‌شود.

تا که از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بی‌چاره به جایی نرسد عشق حیوانی عشقی است که مبدء آن شهوات حیوانی و صورت‌پرستی است و بیش‌ترین چیزی که از آن در نظر عاشق جلوه‌گر است، شکل، رنگ و خطوط اعضای معشوق است که سبب جذب عاشق می‌گردد؛ ولی مراد ابن‌سینا از «عشق عقیف» همان عشق نفسانی



است که در حقیقت، عشق به خلق و خو و شمایل معشوق است؛ چرا که عشق حیوانی که عشق به صورت و شهوت حیوانی است، از اموری است که استیلائی نفس اماره را اقتضا می‌نماید و باعث می‌شود قوه‌ی عاقله در استخدام نفس اماره درآید که به طور غالب، مقارن با گناه و معصیت یا غفلت است و در اصل می‌توان گفت: حرص به عشق حیوانی گناه و عصیان است و حال آن که عشق نفسانی که عشق به خلق و خوست این‌گونه نیست؛ بلکه دل را نرم و شایق می‌کند و او را به صفا و سرور می‌اندازد و نیز از شواغل دنیوی جدا و از ماسوای معشوق منصرف می‌نماید و تمام همّ و غمّ او را همّ واحد که همان شمایل معشوق است قرار می‌دهد. به همین جهت، اقبال بر معشوق حقیقی از غیر آن آسان‌تر می‌باشد؛ زیرا عاشق در این صورت نیازی به اعراض از چند چیز مختلف ندارد؛ چون قبل از آن از تمام اشیا گذشته و اکنون همّ او همّ واحد گشته و از همّ واحد به راحتی می‌توان گذشت و مراد کسی که گفته است: «من عَشَقَ و عَفَّ و کتم و مات، مات شهیداً» نیز همین معنا می‌باشد.

نقد نگارنده بر کلام خواجه

آنچه در این مقام باید گفت این است که عشق متعدد نیست؛ بلکه عشق امری واحد است و به معنای وصول می‌باشد که معلول شوق است. «الشوقُ علّةٌ للإقبال علی العشق» وقتی گفته می‌شود که انسان دارای شوق است؛ یعنی فاقد معشوق است و وقتی واجد معشوق شد، «عشق» می‌شود؛ پس عاشق؛ یعنی واجد، و شایق؛ یعنی فاقد مشتاق که طالب است و وقتی به معشوق وصول پیدا نمود عاشق می‌شود و با عدم



وصول شایق است. به عبارت دیگر، شوق طلب مفقود و عشق، حفظ موجود است و عشق، عشق است و شوق، شوق و تنها تفاوتی که هست در متعلق عشق است که متعلق عشق گاهی صورت و گاهی سیرت و گاهی حقیقت می‌باشد.

نکته‌ی دیگر این که خواجه‌ی طوسی فرمود: مراد از «عشق عقیف» عشق سیرت است؛ ولی باید گفت: این‌گونه نیست، بلکه مراد از «عشق عقیف» همان «عشق حقیقی» است نه مجازی؛ چرا که اگر این‌گونه نباشد، می‌توان گفت «عشق عقیف» همان عشق به صورت است؛ چرا که عشق دارای متعلق است و همان‌گونه که گذشت متعلق آن می‌تواند هم صورت باشد و هم سیرت و این امر منافاتی با عفت عشق ندارد و وصف عقیف به معنای عشق به سیرت نیست؛ پس می‌شود عشق به صورت با عفت همراه باشد و از آن طرف، عشق به سیرت باشد و عقیف نباشد؛ زیرا سیرت به معنای خوبی نیست؛ بلکه سیرت می‌تواند خوب یا بد باشد و از سوی دیگر، صورت منافاتی با عفت ندارد، به این معنا که می‌شود هم صورت داشت و هم عقیف بود؛ پس عشق یکی است؛ ولی متعلق آن متعدد است.

نکته‌ی دیگری که در کلام خواجه‌ی طوسی قابل نقد است این که ایشان فرمود: عشق به صورت، اقتضای استیلائی نفس اماره را دارد و حال آن که این‌گونه نیست؛ بلکه عشق به صورت، اقتضای نشاط را دارد؛ مانند معین بودن الحان نسبت به سالک که در سلوک وی تأثیر دارد و سبب نشاط و شادابی وی می‌باشد. البته، افراط در عشق صورت ممکن است باعث استیلائی نفس اماره گردد که آن حرف دیگری است و در باب



الحان نیز صادق است؛ ولی اصل عشق به صورت باعث استیلائی نفس نمی‌گردد.

نکته سومی که در کلام خواجه‌ی طوسی قابل بررسی است مقارن بودن عشق به صورت با فجور و عصیان است که این مطلب نیز قابل خدشه است؛ چرا که تقارن عشق به صورت اگر با گناه و فجور همراه باشد، به صورت ارتباطی ندارد؛ بلکه این امر مربوط به خبثات نفس می‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت ممکن است عشق به صورت، عفیف باشد و این دو هیچ‌گونه منافاتی با یکدیگر ندارد و بهترین دلیل بر این مطلب، قرآن کریم است که در آن امر به نظر کردن به صورت آمده است و آیاتی از قبیل: ﴿فَانظُرُوا إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾^۱، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نَصَبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَوَّاهَا * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نَصَبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَوَّاهَا * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نَصَبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَوَّاهَا﴾^۲ امر به تماشای صورت است و نظر کردن و تماشا معرفت‌آفرین است. البته، نکته‌ای که در این باب صادق است و می‌توان گفت این است که: عشق به سیرت و شمایل، نسبت به عشق به صورت، اتم و اکمل است؛ ولی معنای این کلام این نیست که عشق به صورت مقارن با فجور و باعث استیلائی نفس اماره است.

نکته‌ی چهارمی که باید به آن اشاره نمود این است که خواجه‌ی طوسی در جمله‌ی معروف «مَنْ عَشَقَ وَعَفَّ وَكْتَمَ وَمَاتَ، مَاتَ شَهِيداً» عشق را به شمایل منصرف نموده و حال آن که این جمله هیچ‌گونه انصرافی به عشق به شمایل ندارد و عشق در این عبارت اطلاق دارد و شامل عشق به صورت می‌باشد؛ زیرا در صورت انصراف به عشق به

شمایل، نیازی به کلمه‌ی «عَفَّ» نبود و از کلمه‌ی «عَفَّ» دانسته می‌شود که عشق در این جمله مطلق است و عشق به صورت را در بر می‌گیرد.

تفاوت ریاضت عرفانی با ریاضت فلسفی

نکته‌ی پایانی این بحث که باید مورد تحلیل و نقد قرار گیرد و اهمیت آن از نکات گذشته بیش‌تر است این است که ریاضت در باب عرفان با ریاضت در باب فلسفه و حکمت متفاوت است؛ با این توضیح که ترسیم ابن‌سینا از ریاضت، به‌خصوص با ذکر آن‌چه مرید را یاری و کمک می‌کند؛ مانند استعانت از الحان و صوت زیبا و الوان گوناگون، دعوتی عمومی و همگانی برای ریاضت است و به‌طور طبیعی چنین ترسیمی از ریاضت، اقبال عمومی به ریاضت را به دنبال دارد که این همان ریاضت فلسفی است و این نوع ریاضت با ریاضتی که در باب عرفان مطرح است متفاوت می‌باشد؛ زیرا ریاضت در باب عرفان نوعی بلاکشی است و در آن هیچ بویی از عافیت به مشام نمی‌رسد و آن‌چه در ریاضت اهل سلوک حرف اول را می‌زند، درد، هجران و بلاکشی است و به‌طور طبیعی این‌گونه ریاضت، اقبال عمومی را به دنبال ندارد و حق همین است؛ چرا که باب ریاضت باب همگانی نیست و افراد معدود و دردآشنا و بلاکش به دنبال این امر می‌باشند. آری «الْبَلَاءُ لِلْوَلَاءِ»:

هر که در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیش‌ترش می‌دهند
آن که بود تشنه‌ی شمشیر دوست آب لب نیشترش می‌دهند
بهترین گواه بر این مطلب، اولیای الهی و کُمل از اهل معرفت و مقربان
بارگاه دوست می‌باشند که سراسر زندگی آنان بلا و رنج و درد و سوز و
هجران و مشقت می‌باشد.



البته، نکته‌ای که در توجیه کلام ابن سینا و هم‌چنین خواجه‌ی طوسی در ترسیم این نوع عرفان می‌توان گفت این است که باب عرفان و ریاضت، آن قدر سخت و پریپیچ و خم است که اموری به عنوان معین و کمک‌کار سالک در پیمودن این راه پر بلا و مشقت عنوان شده است و علت آن این است که سالک در طریق سلوک از پا نیفتد و خود را از بین نبرد و از این رو به او اجازه داده شده که برای ادامه‌ی راه و نشاط در سلوک - به عنوان مثال - از الحان و نغمه‌های رخیم و امور دیگری که در این راه به او یاری می‌رسانند کمک گیرد و البته استعانت از امور یاد شده باید با دستور خاص استاد باشد.

۹- اشاره

حالات گوناگون مرید

﴿ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والريضة حدًا مما عنت له خلسات من أطلاع نور الحق عليه لذیذة كآتتها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، وهو المسمی عندهم أوقاتاً، وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض﴾.

ترجمه: سپس وقتی که اراده و ریاضت، مرید را به حدی رساند، خلسه‌هایی از مشاهده‌ی نور حق برای او حاصل می‌شود و این خلسه‌ها در حالت لذت حاصل می‌شود و گویی آن‌ها برق‌هایی است که برای او می‌درخشد و سپس خاموش می‌شود. این حالت نزد عارفان «اوقات» نامیده می‌شود و هر «وقت» در میان دو وجد قرار دارد. وجدی پیش از آن وقت و وجدی پس از آن



وقت، و هرگاه مرید در ریاضت فرورود، حالات و غواشی خلسه‌ها و جذبه‌های مذکور برای او بیش‌تر می‌گردد.

جناب ابن‌سینا و خواجه‌ی طوسی بعد از بیان غرض‌ها و غایت ریاضت و نیز آنچه در این راه معین و کمک‌کار است، درصدد بیان ثمره‌ی ریاضت می‌باشند؛ زیرا کوشش و ریاضت عارف و سالک بی‌اثر نیست و اثر آن در مرحله‌ی اوّل زودگذر می‌باشد که به آن «وقت» می‌گویند؛ به این معنا که در ظرف ریاضت حالتی به مرید دست می‌دهد که صورت و معنایی غیر از ظاهر می‌بیند که این حالت را «خلسه» می‌نامند. آنچه سالک مرید در این حالت می‌بیند دیگران نمی‌بینند و با توجه به این که این حالت در ظرف استعداد و عمل سالک و مرید است، خود همراه وجد و لذّت حزن‌آمیز می‌باشد که یکی قرب است که زودگذر است و دیگری فقدان. میان وجدان و فقدان، حالت خلسه و مدهوشی حاصل می‌شود که امری سنگین است. حال اگر سالک در سلوک تقویت شود و ناگاه ببیند باطن او باز می‌شود - که این حالت در غیر ریاضت نیز ممکن است برای وی حاصل شود - سیطره‌ی ظاهری وی زایل خواهد شد و در این صورت، دیگران از حال وی باخبر خواهند شد؛ اما اگر همان سالک قدری تقویت شود، این آمادگی را پیدا خواهد نمود که با حصول و پیدایش دید باطن، حال ظاهری او برای کسی کشف نگردد و این حيله‌ی عارف است که به برکت کتمان، حالت کشف و شهود به وی دست می‌دهد. پس اگر ریاضت، صحیح و در مسیر تعیین شده باشد، حصول رؤیت برای او امری مسلم و قطعی است که ابن‌سینا و خواجه‌ی طوسی در این اشاره به تشریح حالات مختلفی که بر مرید عارض می‌گردد می‌پردازند.



«أقول عن الشيء: اعترض، خلس واختلس: استلب، وومض البرق وميضاً وأومض؛ أي لمع لمعاناً خفيفاً غير معترض في النواحي الغيم. والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أوّل درجات الوجدان والاتّصال، وهو إنّما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة، ويتزايد بتزايد الاستعداد. وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي - صلى الله عليه وآله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبيّ مرسل»^۱. والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان؛ لأنّ الأوّل حزن على استبطاء الوجدان، والآخر أسف على فواته».

«وقت» اولین درجه‌ی وصول

خواجه در شرح و تفسیر کلام ابن سینا ابتدا چند لغت را معنا می‌کند و می‌فرماید:

«عنّ» به معنای عارض شدن و «خلس» یا «اختلس» به معنای گرفتن است که کنایه از حالت بی‌خودی و مدهوشی است و «ومض» یا «أومض» به معنای لمعان و درخشش خفیفی است که در غیر نواحی ابر در آسمان ظاهر می‌گردد.

مرحوم حکیم طوسی در ادامه می‌فرماید:

ابن سینا در این فصل به اوّلین درجات وجدان و وصول اشاره می‌نماید که بعد از حصول استعدادی که با اراده و ریاضت کسب شده است به دست می‌آید و وصول وی همراه با تزايد استعداد رو به زیادی خواهد گذاشت. مراد از استعداد این است که باطن وی صاف باشد؛ نه این که تنها صورت باشد، به‌گونه‌ای که ابن سینا، خود قبل از این اشاره بیان نمود و

ریاضت را صورتی از آن ساخت و آن را شبیه عافیت طلبی تبیین نمود.
این که عارفان اولین درجه‌ی وصول را «وقت» نامیده‌اند از قول پیامبر
اکرم صلی الله علیه و آله استفاده نموده‌اند که فرمود: «من با حق تعالی حالاتی دارم که آن
حالات و اوقات را نه ملک مقربّی درک می‌کند و نه پیامبر مرسلی و نه
مؤمنی که صاحب نفس مطمئنه باشد».

نقد و بررسی

استفاده‌ی عارفان از قول نبی اکرم صلی الله علیه و آله استفاده‌ی مطلوبی نیست؛ چرا
که آنان وقت مرید و سالک را با وقت و حالات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله قیاس و
لحاظ نموده‌اند و حال آن که این‌گونه قیاس به هیچ وجه معقول نیست؛
زیرا یک طرف قضیه سالکی است که ابتدای راه می‌باشد و طرف دیگر
قضیه، پیغمبری است که می‌فرماید: حالاتی که برای من با خدا هست
برای پیغمبری مانند حضرت ابراهیم علیه السلام نیز نمی‌باشد؛ پس به هیچ
عنوان وقت سالک با وقت رسول الله صلی الله علیه و آله قابل قیاس نیست؛ مگر این که
بگوییم هر دو «لحظه» هستند و لحظه‌ای غیر دایم، چه برای مرید سالک
و چه برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. برای مرید در ظرف سلوک، وقت و لحظه‌ای
حاصل می‌شود که در آن لحظه چیزهایی را می‌بیند و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وقتی
برای او حاصل می‌شود که در آن لحظه جبرائیل را نیز طاقت ماندن
نیست؛ پس می‌توان گفت: از جهت کمیت، هر دو لحظه است؛ ولی از
جهت کیفیت به هیچ وجه قابل قیاس نمی‌باشد.

جناب خواجه در ادامه می‌فرماید: دو وجدی که وقت را در بر گرفته
است با یک‌دیگر برابر نیست؛ چرا که وجد اولی حزنی بر سنگینی یافتن
و وجد دیگر اسف بر هجران است.

شهود بعد از ریاضت

﴿ ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء ﴾.

ترجمه: پس مرید باید در خود زیاد فرورود تا این که مستغرق شود و در غیر حالت ریاضت نیز به وی اتصال دست دهد؛ پس هرگاه به چیزی نظر می‌کند، از آن به سوی جناب قدس بر می‌گردد و از یک چیز به یاد چیز دیگر می‌افتد و حالتی بر وی عارض می‌گردد که گویی حق را در هر چیزی می‌بیند.

شرح و بررسی

ابن سینا در این اشاره به مرحله‌ای دیگر از سلوک سالک می‌پردازد که آن مرحله بعد از ریاضت است، با این توضیح که ابن سینا در اشاره‌ی پیش این نکته را متذکر شد که سالک وقتی اراده و ریاضت را به حد بلوغ رساند حالت خلسه و مدهوشی برای او حاصل می‌شود که در این حالت نور حق را مشاهده می‌نماید و نام آن حالت را «وقت» گذاشت و در این اشاره به آن می‌پردازد؛ به این معنا که وقتی برای سالک اتصال به جناب حق به صورت ملکه در آمد، وصول وی در غیر حالت ریاضت برای وی حاصل خواهد شد و بدون آمادگی قبلی نیز روی می‌دهد و سالک به مقامی می‌رسد که در هر چیزی جلوه‌ی حق را مشاهده می‌کند.

البته، ممکن است سالک در هر چیزی قبل از مشاهده‌ی حق، ابتدا باطن آن چیز را ببیند؛ به‌طور مثال ممکن است در حال نماز، چهره‌ی



واقعی کسی را که به صورت خوب یا نازیباست ببیند و بعد از مشاهده‌ی باطن اشیا، دید او عمیق‌تر شود و آن‌گاه است که با هر چیزی خدا را مشاهده خواهد نمود.

«أوغل؛ أي سار سريعاً وأمعن فيه. وتوغل في الأرض؛ أي سار فيها فأبعد منه. ويوجد في بعض التسخ بالوجهين؛ أعني ليوغل وليتوغل. ولمحه؛ أي أبصره بنظر خفيف. وعاج عنه؛ أي: رجع وأنشئ عنه. وعاج به؛ أي: أقام به، والمعنى: أن الاتصال بجناب القدس إذ صار ملكةً فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معداً لحصوله من قبل.»

ترجمه‌ی لغات: «اوغل» به معنای سیر سریع، همراه با دقت نظر و «توغل في الارض»؛ یعنی در زمین سیر کرد و بعد از آن دور شد که به همان سرعت خواهد بود و در بعضی از نسخه‌ها هر دو وجه آمده است. «لمحه»؛ یعنی او را با نظری کوتاه و خفیف نگاه کرد و «عاج عنه»؛ یعنی برگشت و از آن منصرف شد و «عاج به»؛ یعنی آن را برپا نمود.

جناب خواجه در ادامه‌ی کلام ابن‌سینا و بعد از ترجمه‌ی چند لغت می‌فرماید: اتصال به جناب قدس اگر به صورت ملکه شد، در غیر حالت ریاضت نیز حاصل می‌گردد.

۱۱- إشارة

تلبیس و چیرگی حالات عرفانی

﴿ ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره. فإذا طالت عليه الرّياضة لم تستفزه غاشيةً وهدى للتلبیس فيه ﴾.



ترجمه: شاید سالک به این مقام که رسید، آن احوال و تجلیات بر او مستولی شود و قرار و آرامش او از بین رود؛ به نحوی که هم‌نشین او از بی‌قراری وی اطلاع یابد؛ زیرا از حالت قرار و آرامش خارج شده است و زمانی که ریاضت او به طول انجامد، آن حالت عارضی او را بی‌قرار نمی‌سازد و آن‌گاه به فریب دادن مردم و کتمان نمودن آن حالات هدایت می‌شود.

«أقول: علی واستعلی بمعنی واحد؛ والسکینة، الوقار، واستوفز فی قعدته؛ أي قعد قعوداً منتصباً غیر مطمئن، واستفزه الخوف وما یشبهه؛ أي استخفه؛ والتلبیس کالتلبیس، وهو کتمان العیب.

والسبب فیما ذکره الشیخ أن الأمر العظیم إذا غافص الإنسان بغته فقد یستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غیر متأهبة له فینهزم عنه دفعةً. أما إذا توالی واستمرّ ألف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز؛ لأنّ النفس قد تتأهب لتلقیه؛ إذ هی متوقّعة لعوده. والعارف ینکر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنکافه عن الثرائی بالکمال، فلذلك یؤثر کتمان ما یرد علیه ویستعمل التلبیس فیهِ».

ترجمه‌ی لغات: «علی و استعلی» هر دو به یک معنا می‌باشد «سکینه» به معنای وقار است و «استوفز فی قعدته» به معنای نشستن غیر مطمئن و به حالت انتظار است که در اصطلاح عرفانی کنایه از یک حالت پریشانی می‌باشد و «استفزه الخوف»؛ یعنی او را کوچک و تحقیر نمود و تلبیس که مانند تلبیس است به معنای کتمان عیب می‌باشد.

شرح و بررسی

وقتی حالتی به طور ناگهانی برای شخصی حاصل می‌گردد، او را بی‌قرار می‌سازد؛ زیرا انسان آمادگی پذیرش چنین حالتی را ندارد؛ ولی در

صورت تکرار آن حالت و مأنوس شدن انسان با آن، بی‌قراری از بین خواهد رفت؛ از این رو، عارف سعی دارد کسی از حالات او باخبر نشود و بدین لحاظ است که مسأله‌ی تلبیس و فریب دیگران پیش آمده و عارف در صدد بر می‌آید تا حال وی از دیگران پوشیده بماند و کسی از حال او با خبر نگردد.

مرحوم خواجه پس از ترجمه‌ی لغات در تشریح هدف شیخ از این بحث می‌فرماید: آنچه ابن‌سینا را وادار نمود که در این اشاره به آن بپردازد، این است که وقتی یک امر مهم و با عظمت به طور ناگهانی انسان را در بر گرفت، به طور طبیعی قرار و آرامش او را از بین می‌برد؛ زیرا نفس از هجوم آن غافل است و آمادگی پذیرش چنین امر عظیمی را ندارد؛ در نتیجه تعادل و قرار خود را از دست خواهد داد؛ ولی اگر چند مرتبه این حالت به او دست دهد و با آن امر مهم به‌طور مستمر مأنوس گردد، بی‌قراری از او زایل خواهد گشت؛ زیرا نفس در آن حال آمادگی تلقی و پذیرش این امر را خواهد داشت؛ چون زمانی که نفس برای اولین بار با چنین امری برخورد نماید، توقع برخورد بعدی را نیز دارد.

عارف به این جا که رسید سعی می‌کند آن بی‌قراری مذکور را پنهان نگه داشته و نگذارد کسی متوجه کمال او گردد، به همین جهت کتمان را پیشه می‌سازد و اسرار خود را با کسی در میان نمی‌گذارد و این‌گونه باید باشد؛ زیرا در غیر این صورت رهن پیدای خواهد نمود؛ ولی عنوان نمودن این مسایل به مراد و پیر خود مانعی ندارد و مراد باید در جریان امور و پیشرفت وی قرار بگیرد از همین روست که عارف تلبیس و حيله را پیشه می‌سازد و این امر برای او اشکالی نخواهد داشت؛ زیرا چنین تلبیسی برای کسی ضرری ندارد و به منظور حفظ خود به این امر روی می‌آورد.



انقلاب عارف و شهود حق

﴿ ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيئاً وتحصل له معارفة مستقرّة كأنّها صحبة مستمرّة، ويستمتع فيها ببهجته. فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً ﴾.

ترجمه: آن‌گاه ریاضت عارف را به جایی می‌رساند که «وقت» او مبدل به «سکینه» و آرامش می‌گردد. در این صورت، وقت او لحظه نیست که جرقه باشد؛ بلکه وقت او تبدیل به وقار و آرامش می‌شود و این وقار برای او ثبات می‌آورد. هنگامی که این‌گونه شد، آن حالت گذرا و غیر ثابت که گاه بر او عارض می‌شد، مألوف و دائمی می‌گردد و آن جرقه‌ی ضعیف و رؤیت آنی، به شهاب روشن و دائمی تبدیل می‌گردد و برای او آشنایی پایدار با حق حاصل می‌گردد که گویی همیشه همراه اوست و از بهجت و سرور حضرت حق لذت می‌برد و به مقامی می‌رسد که می‌تواند صحبت و همنشینی دائمی با حق داشته باشد؛ به نحوی که اگر این همنشینی از او جدا شود، حیران و متأسف می‌گردد، برخلاف اوایل راه که این صحبت به صورت و میض و جرقه و گذرا بود و حالت دوام نداشت و سنگینی خود را داشت؛ ولی اکنون به جایی رسیده که از جرقه بودن خارج شده و به طور دائم با حق به گوارایی همنشین شده است و دوری از این حالت برای او مشکل می‌باشد.

«وفي بعض النسخ بدل قوله: «ينقلب له وقته سكينه»، «ينقلب له وفده سكينه». يقال: وفد فلان على الأمير: إذا ورد رسولا إليه، فهو وافد، والجمع



وُقِّدَ، والرواية الأولى أظهر. والخطف: الاستلاب. والشهاب: شعلة نار ساطعة، وشهاباً بَيِّنًا؛ أي واضحاً. وفي بعض النسخ مثبتاً؛ أي ثابتاً. ويحصل له معرفة مستقرّة؛ أي مع الحقّ الأوّل. أسفاً؛ أي متلهّفاً. والمعنى ظاهر».

شرح و تفسیر

خواجه می فرماید: در بعضی از نسخه‌ها به جای کلمه «وقته» عبارت «وفده» آمده است و «وفد» به معنای ورود است. وقتی گفته می‌شود: «وفد فلان علی الامیر» یعنی «ورد رسولاً الیه»؛ فرستاده‌ای بر امیر وارد شد و به آن رسول «وافد» می‌گویند و جمع آن هم «وُفَدَ» بر وزن «طَلَبَ» است که همان قول اولی؛ یعنی «وقته» اولی به نظر می‌رسد. «خطف»؛ یعنی استلاب که همان امر گذراست و «شهاب» به معنای شعله‌ی آتش قواست و «شهاباً بَيِّنًا» به معنای واضح است و در بعضی از نسخه‌ها نیز به جای کلمه‌ی «مألوفاً» در عبارت «فیصیر المخطوف مألوفاً» کلمه‌ی «مثبتاً» به معنای «ثابتاً» آمده است و مراد از جمله «و یحصل له معرفة مستقرّة»؛ یعنی عارف با حق تعالی آشنایی پیدا می‌نماید و کلمه «أسفاً» نیز به معنای اندوهگین است.

ابن سینا در اشاره‌های گذشته فرمود: اگر اتصال به حق تعالی برای عارف ملکه شد، وصول وی در غیر حالت ریاضت نیز حاصل می‌گردد و بدون آمادگی قبلی در هر چیزی جلوه‌ی حق را مشاهده می‌نماید و سعی او نیز بر این است که کسی از حالات او مطلع نشود.

نکته‌ای که قابل ذکر است این است که حالت مشهود، ثبات و دوام ندارد و به صورت گه‌گاه برای سالک حاصل می‌شود که از آن تعبیر به «وقت» می‌شود؛ ولی آنچه در این اشاره به آن می‌پردازد این است که



سالک با ریاضت درست و همراهی مربی وارسته به مقامی می‌رسد که وقت او به سکینه و آرامش تبدیل می‌گردد؛ یعنی این جرّقه و آنی بودن رؤیت که گه‌گاه برای او حاصل می‌شد، اکنون با استمرار ریاضت به شهابی روشن و پرنور برای او حاصل می‌گردد و او صاحب رؤیت دایمی خواهد شد و به جایی می‌رسد که از رؤیت و همنشینی و مصاحبت با حق لذت می‌برد و هرگاه این حالت را از دست بدهد متأسّف و متأثر خواهد گشت و اگر به همین گونه رشد کند و تقویت شود به باطن اشیا راه پیدا می‌کند. اگر در میان جمع باشد، در حال خود به سر می‌برد و کسی از حال وی باخبر نمی‌گردد و اگر اوج بیش‌تری بگیرد، این حالت ارادی می‌شود؛ به این معنا که هرگاه اراده نماید این حالت به او دست می‌دهد و حتّی بالاتر از این نیز ممکن است و آن حالت غیر ارادی است، به هر چیزی که نگاه می‌کند باطن آن را می‌بیند؛ طوری که اگر بخواهد باطن آن شیء را نبیند باید خود را از آن منسلخ و منصرف گرداند و در صورت دوام و اوج و عمق این حالات، سالک در مقام ریاضت، صاحب سرّ می‌گردد. دل او آینه‌ی حق می‌شود و حق در دل او تجلّی می‌یابد و او را با قلب خود مشاهده می‌نماید.

شهود حق به دو مقام حاصل می‌شود: یکی این که حق را می‌بیند؛ به این معنا که حق را می‌بیند و خود را نیز در حال مشاهده‌ی حق تعالی می‌بیند و به بیان دیگر گاهی نظر به حق دارد و گاهی نظر به خویشتن؛ ولی نه خویشتن تنها؛ بلکه خویشتنی که با آن حق را مشاهده می‌نماید و مرتبه‌ی بالاتر از این مرتبه آن است که به جایی می‌رسد که تنها حق را می‌بیند نه خویشتن را و این مراحل است که پیوسته سالک آن را طی می‌نماید و ابن‌سینا در این اشاره و اشارات بعد به آن می‌پردازد.



سالک و مقام حاضر و غایب

﴿ ولعله إلى هذا الحدّ يظهر عليه ما به، فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه، فكان هو غائب حاضراً، وهو ظاعن مقيماً ﴾.

ترجمه: شاید سالک به این حد (مقام مصاحبت با حق) که رسید جلیس وی متوجه حالش بشود و حال وی بر او ظاهر گردد که در حال خلسه و مدهوشی است و مشغول سیر می‌باشد و وقتی اوج گرفت و در این معارفه و آشنایی مستغرق گشت، ظهور آن حال (خلسه و مصاحبت) بر وی کم‌تر می‌گردد؛ در نتیجه، جلیس وی کم‌تر متوجه حال او می‌گردد و او در حالتی که غایب است حاضر به نظر می‌رسد و در حالی که در سیر و حرکت است ایستاده به نظر می‌آید.

النظر التاسع في مقامات العارفين
١٧٧

أقول: ﴿ تغلغل الماء في الشجر؛ أي تخللها، وظعن؛ أي سار. والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب، والأسف حالة الانقلاب، فصار في هذا بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه، وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره ﴾.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این اشاره به معرفی مقام دیگر سالک می‌پردازد و می‌فرماید: سالک بعد از مقام مصاحبت با حق و استمرار آن مقام به مرحله‌ی دیگری قدم می‌گذارد و آن غیبت در عین حضور و حضور در عین غیبت است؛ با این توضیح که سالک وقتی به مقام همنشینی با حق



رسید و مصاحبت با حق برای او دایمی و مستمر گشت، حالتی به او دست می‌دهد که در آن حال ظاهر او حضور دارد و مشغول کار خود است؛ ولی باطن او در حال سیر می‌باشد و کسی متوجه آن نمی‌شود، مثل این که با جلیس و همنشین خود نشسته و مشغول صحبت است؛ در حالی که باطن او در حالت وصول و معارفه با حق تعالی است و در این حال همنشین وی متوجه حال وصول و معارفه وی نمی‌گردد. این مرحله بالاتر از مراحل پیشین است؛ زیرا در مراحل قبلی همان‌گونه که اشاره شد، در ظرف نهایی لحظه همنشین سالک به حال وی پی نمی‌برد و بی‌قراری سالک کنترل می‌گردد؛ ولی در این مرحله ضمن این که بی‌قراری او از بین می‌رود و به مقام مصاحبت با حق می‌رسد، به حضور ظاهری و فیزیکی و معارفه و سیر خود ادامه می‌دهد و کسی از حال سالک اطلاع نمی‌یابد.

«تغلغل» به معنای فرو رفتن است. وقتی گفته می‌شود: «تغلغل الماء فی الشجر»؛ یعنی آب در درختان فرو رفت. «ظعن»؛ به معنای سیر کردن می‌باشد و معنای کلام ابن‌سینا این است که سالک پیش از این مقام به گونه‌ای بود که به هنگام سیر و جدایی حال او مشخص می‌شد؛ به این صورت که در حال وصول به عالم قدس خوشحال می‌شد و در حال جدایی و فراق از وصول متأسف و ناراحت می‌گشت؛ ولی در این مقام که تغلغل و رشد پیدا می‌کند به گونه‌ای می‌شود که در حال اتصال به عالم قدس، همنشین وی او را در نزد خود حاضر می‌بیند که ایستاده؛ در حالی که به واقع سالک از همنشین خود غایب و در حال سیر به سوی حق تعالی است و به مقامی رسیده که قدرت بر پنهان نمودن حالات خود را



دارد و می‌تواند ظاهر و باطن را با یکدیگر حفظ نماید و به هیچ وجه خلط ننماید؛ به این معنا که ظاهر او کارهای عادی را انجام می‌دهد و باطن وی مشغول سیر می‌باشد و همنشین او از حالات وی مطلع نمی‌گردد.

۱۴- اشاره

ظهور اراده‌ی سالک، در وصول به حق

﴿ ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء ﴾.

ترجمه: شاید این حالت، گاهی برای سالک تا این حد (تغلغل و غور در معارفه و حضور در عین غیبت و غیبت در عین حضور) حاصل شود؛ ولی (با استمرار سلوک) به درجه‌ای می‌رسد که هر وقت بخواهد این حالت را دارا می‌گردد.

شرح و تفسیر

آنچه تاکنون ابن‌سینا به آن اشاره نمود این است که سالک در امر سلوک، هم‌چنان به‌سوی تکامل قدم بر می‌دارد و در راه وصول از حالت گذرا به مصاحبت و معارفه‌ی مستمرّ و از حضور به غیبت و حفظ حالات خود از همنشین پیش می‌رود؛ ولی آنچه در این اشاره به آن می‌پردازد مرحله‌ی جدیدی است که فرا روی سالک قرار می‌گیرد و آن مرحله‌ی ظهور اراده در سالک است. به این معنا که سالک در مراحل قبل، معارفه و مصاحبت با حق داشت؛ ولی این وصول در اختیار خود سالک نبود؛ بلکه هرگاه اراده‌ی حق تعلق می‌گرفت او وصول پیدا می‌نمود؛ اما در این



مرحله، اراده به شخص سالک منتقل شده و این سالک است که هرگاه اراده نماید با حق مصاحبت دارد و وصول پیدا می‌نماید.

«وفي بعض النسخ: «إِنَّمَا يَتَسَنَّى لَهُ»؛ أي ينفتح ويتسهَّل عليه، يقال: سنَّاه؛ أي فتحه وسهَّله».

خواجeh طوسی می‌فرماید: در بعضی از نسخه‌ها به جای «إِنَّمَا يَتَسَنَّى لَهُ»، «إِنَّمَا يَتَسَنَّى لَهُ» به معنای «گشوده شدن و آسان شدن» آمده است؛ چرا که وقتی گفته می‌شود: «سنَّاه»؛ یعنی آن را فتح کرد و آسان نمود.

۱۵- اشاره

سالک و رسیدن به باطن

«نَمَّ إِنَّهُ لِيَتَقَدَّمَ هَذِهِ الرِّتْبَةَ، فَلَا يَتَوَقَّفُ أَمْرَهُ إِلَى مَشِيئَتِهِ، بَلْ كَلَّمَا لَاحِظَ شَيْئًا لَاحِظٌ غَيْرِهِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَلاحِظَتَهُ لِلإِعْتِبَارِ، فَيَنْسَحُ لَهُ تَعْرِيجٌ عَنِ عَالَمِ الزُّورِ إِلَى عَالَمِ الْحَقِّ مُسْتَقَرًّا بِهِ وَيَحْتَفُّ حَوْلَهُ الْغَافِلُونَ».

ترجمه: سپس سالک در این رتبه تقدّم پیدا می‌کند و کاروی بر خواست خود او متوقف می‌گردد؛ بلکه هر چیزی را که مشاهده نماید حق را در آن می‌بیند؛ هرچند ملاحظه‌ی او برای عبرت و ورود به باطن اشیا نباشد؛ پس در نتیجه بر سالک عروج از عالم ظاهر به عالم حق عارض می‌شود و در عالم حق استقرار پیدا می‌نماید؛ در حالی که در اطراف او بی‌خبران گرد آمده‌اند.

شرح و بررسی

ابن سینا در این اشاره به حرکت سالک در یکی دیگر از مراحل سلوک می‌پردازد و آن این است که وقتی اتصال سالک به عالم قدس افزایش



یافت؛ بدون آن که بخواهد از هر چیز به حق منتقل می‌شود. به تعبیر دیگر، عروجی برای او حاصل می‌گردد، عروج از عالم ظاهر به عالم حق و در عالم حق استقرار پیدا می‌کند و آنان که در اطراف او هستند از حال وی غافل می‌باشند.

این مرحله نسبت به مرحله‌ی قبل جدید است؛ زیرا در مرحله‌ی قبل تنها در صورت اراده نمودن باطن اشیا را می‌دید؛ ولی اکنون صحبت از اراده نیست؛ بلکه بدون اراده و خواست وی مقام دیدن باطن برای او حاصل می‌گردد و همان‌طور که در میان یک جمع نشسته است - در حالی که دیگران از حال وی غافل هستند - به باطن هر چیزی که ببیند راه پیدا می‌نماید.

«یقال: عرج عروجا؛ أي ارتقی، وعرج علیه تعریجا؛ أي أقام، وعرج إليه، وانعرج؛ أي مال وانعطف.»

۱۸۱

فالتعریج هیهنا إما مبالغة فی الارتقاء، وإما بمعنی المیل والانعطاف. وحفّ واحتفّ حوله؛ أي أطاف به واستدار حوله. والمعنی ظاهر.»

خواجه می‌فرماید: «عرج»؛ به معنای بالا رفتن و «عرج علیه»؛ به معنای اقامه نمودن و «عرج الیه وانعرج»؛ به معنای میل و انعطاف‌پذیری است و تعریج در این جا دارای دو معناست؛ یا به معنای مبالغه‌ی در عروج است و یا به معنای میل و انعطاف.

و «حفّ و احتفّ حوله»؛ یعنی دور او جمع شدند.



تبدیل ریاضت به نیل و عشق

﴿ فَإِذَا عَبَّرَ الرِّيَاضَةَ إِلَى النِّيلِ صَارَ سِرَّهُ مَرَّآةً مَجْلُوءَةً مَحَازِيئاً بِهَا شَطْرَ الْحَقِّ، وَدَرَّتْ عَلَيْهِ اللَّذَاتُ الْعُلَى، وَفَرِحَ بِنَفْسِهِ لَمَّا بِهَا مِنْ أَثَرِ الْحَقِّ وَكَانَ لَهُ نَظِيرٌ إِلَى الْحَقِّ وَنَظَرَ إِلَى نَفْسِهِ، وَكَانَ بَعْدَ مَتَرَدِّدًا ﴾.

ترجمه: وقتی ریاضت به نیل تبدیل شد و سالک عاشق ریاضت گردید، باطن او آینه‌ی جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به حق است و در آینه‌ی دل حق را می‌بیند. هنگامی که این‌گونه شد، لذت‌های عالی بر آن فرو می‌ریزد و او به خودی خود خوشحال است؛ زیرا حق در او جلوه‌گر شده است. در این حال، نظری به حق و نظری به آینه‌ی دل می‌کند. گاه حق را بی‌آینه و گاه حق را با آینه می‌بیند. البته، هنوز نیز در تردد و دویت است و خود را نیز می‌بیند.

شرح و تفسیر

آنچه ابن‌سینا در این اشاره به عنوان مرحله‌ی تازه‌ای برای سالک مطرح می‌نماید این است که سالک با ریاضت به جایی می‌رسد که ریاضت او به نیل مبدل خواهد شد و در این مرحله عاشق ریاضت می‌گردد. به بیان دیگر، از ریاضت عبور می‌نماید و به مقام نیل و عشق به ریاضت می‌رسد. در این مقام، باطن و سرّ او مرآت و آینه‌ی جلا داده شده‌ای می‌گردد و حق در آینه‌ی دل او متجلی می‌گردد و در این حال، لذت‌های حقیقی و معنوی بر دل او سرازیر می‌شود و به لحاظ این که اثر حق در دل او متجلی است خوشحال است؛ ولی در عین حال، میان نظر



به حق و نظر به خود مردّد است و هنوز وصول تام برای وی تحقق نیافته و گاهی خود را نیز می‌بیند.

«يقال: درّ اللّبن وغيره؛ أي أنصب وفاض. ومعناه: أن العارف إذا تسمّت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتّصاله بالحقّ دائماً صار سرّه الخالي عمّا سوى الحقّ كمرآة مجلّوة بالرياضة محاذياً بها شطر الحقّ بالإرادة، فتمثّل فيه أثر الحقّ، وفاضت عليه اللذات الحقيقيّة، وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحقّ، وكان له نظران: نظر إلى الحقّ المبتهج به، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحقّ، وكان بعد في مقام التردّد بين الجانبين.»

دل سالک، آیینهی حضرت حق

خواجehی طوسی می‌فرماید: «درّ»؛ به معنای ریختن و نیز فیضان است و معنای کلام ابن‌سینا این است که وقتی ریاضت عارف به پایان رسید و به خاطر وصول به مطلوب خود که همان وصول دائمی به حق است از ریاضت بی‌نیاز شد، باطن او با ریاضت، از ماسوای حق خالی می‌شود و بسان آیینهی جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به حق است و در نتیجه، اثر حق در او تمثّل پیدا می‌کند و لذت‌های حقیقی بر دل او فیضان می‌کند و از تجلّی حق در آیینهی دل خوشحال است؛ ولی در عین حال برای سالک در این مرحله دو نظر است: یکی نظر به حق و دیگری نظر به خود و ذات خود که به واسطه‌ی حق ابتهاج پیدا نموده است، و به طور طبیعی در مقام تردّد میان دو جانب می‌باشد.



آخرين مرتبهى سلوك: سفر خلق به حق

﴿ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزینتها، وهناك يحقّ الوصول﴾.

ترجمه: سپس سالک از خود غافل می‌گردد و تنها آستان حق را می‌بیند و اگر خود را نیز ببیند، به این خاطر است که ملاحظه کننده و بیننده‌ی حق است، نه از این جهت که این نفس است و با آن حق را می‌بیند. به این جاکه رسید وصول محقق می‌شود و حق را در این صورت بدون نفس می‌بیند و اگر نفسی ببیند نفسی است که حق است نه نفسی که عبد است.

«هذه آخر درجات السلوك إلى الحقّ، وهي درجة الوصول التّام، ويليهها درجات السلوك فيه، وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي. وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق، وتتم الغيبة عن النفس والوصول إلى الحقّ.

واعلم: أنّ الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها، ولذلك قال: «وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزینتها»، وبيانه: أنّ اللا حظ من حيث هو لاحظ إذا لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه إلا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها؛ لأنّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي منتقشة بالحقّ متزيّنة بزينة حصلت لها منه. فهو مبتهج بالنفس، والابتهاج بالنفس وإن كان بسبب الحقّ إعجاب بالنفس وتوجّه إلى النفس.

فإذن هو تارة متوجّه إلى النفس وتارة متوجّه إلى الحقّ، ولذلك حكم عليه بالتردد؛ أمّا هيهنا فهو متوجّه بالكلية إلى الحقّ، وإنّما يلحظ النفس من حيث



يلحظ المتوجّه إليه الذي لا ينفكّ عن ملاحظة المتوجّه فقط. فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض، ولذلك حكم هيهنا بالوصول الحقيقي. فهذا شرح ما في الكتاب.

وبقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها، فأقول: إنّ كلّ حركة فلها مبدء ووسط ومنتهى، وإذا كانت المفارقة من المبدء والمرور على الوسط والوصول إلى المنتهى لادفاعةً كان لكلّ واحد منها أيضاً ابتداءً وتوسطاً وانتهاءً والجميع تسعة. فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات.

والثلاثة الأولى التي ذكر فيها أوّل الاتّصال المسمّى بالوقت، وتمكّنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض، واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملةً على مراتب بداية السلوك.

والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتّصال الذي عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينَةً، وتمكّن ذلك حتّى يلتبس أثر الحصول بأثر اللاحصول، واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

والثلاثة الأخيرة التي ذكر فيها حصول الاتّصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملةً على مراتب المنتهى».

شرح و بررسى

مرحوم خواجهى طوسى در تفسير كلام شيخ مى فرمايد: اين كه ابن سينا فرمود: «سالک در آخرين مرحله به جاى مى رسد كه فقط حق را مى بيند و اگر خود را نيز ببيند از آن جهت است كه ملاحظه كندهى حق است»؛ آخرين درجهى سلوك از سفر اول؛ يعنى سفر از خلق به سوى



حق است که آن درجه وصول تامّ است. بعد از این سفر، سفر دوم آغاز می‌شود که سفر از حق در حق است که به فنای در توحید می‌انجامد و سالک در این مقام فانی می‌گردد. فنا؛ یعنی نفی غیر حق و این منافات با بقای عبد ندارد که بقای عبد به بقای حق است. در همین جا تفاوت میان منزل پیش و این منزل ظاهر می‌شود؛ زیرا در هر دو منزل نفس وجود دارد؛ ولی در منزل قبل نفس اسمی است؛ ولی این جا نفس حرفی است. به بیان دیگر، در این منزل تردّد مذکور در منزل قبل از بین می‌رود و غیبت از نفس تامّ می‌گردد و وصول به حق حاصل می‌گردد؛ پس در هر دو منزل نفسیت هست؛ ولی در منزل قبل سالک متردّد بود، به این معنا که هم حق را می‌دید و هم نفس خود را و یک نظر به حق می‌کرد و یک نظر به نفس خود؛ ولی در این منزل تنها حق را می‌بیند و اگر هم نفس خود را ببیند، از این جهت است که ملاحظه‌کننده‌ی حق است؛ نه از آن جهت که نفسی هست و موقعیت و زینتی دارد؛ پس این مرحله، مرحله‌ی غیبت از نفس می‌باشد و معنای غیبت از نفس این نیست که به هیچ عنوان نفس لحاظ نشود؛ بلکه در این مرحله نیز نفس لحاظ شده؛ ولی نوع لحاظ، لحاظ لاحق است؛ نه لحاظ باقی و همان‌گونه که ابن‌سینا فرمود: «وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزینتها»، اگر نفس در این مرحله لحاظ می‌گردد، بدان جهت است که ملاحظه‌کننده‌ی حق است؛ نه به خاطر این که نفسی هست و آرایشی دارد.

بیان عبارت جناب شیخ این است که لاحق اگر از این جهت که لاحق است بنگرد که لاحق است، در این صورت نفس خود را لحاظ کرده و این همان ملاحظه‌ی نفس به معنای حرفی است که در واقع لحاظ ملاحظه



است؛ نه لحاظ نفس؛ مگر این که ملاحظه (به معنای حرفی) در این مقام غیر ملاحظه‌ای باشد که در مرحله‌ی قبل مطرح بود که همان ملاحظه‌ی نفس به معنای اسمی بود؛ چرا که سالک در مرحله‌ی قبل نفس را از آن جهت ملاحظه می‌نمود که مزین به حق شده است و در واقع حق مهمان او شده بود، از این رو سالک در آن جا بهجت نفس داشت و خوشحال بود، اگرچه ابتهاج نفس وی تنها به لحاظ حق بود؛ ولی در عین حال، همین عنوان که نفس حق را مهمان خود نموده، نوعی حجاب برای او حاصل شده و توجه سالک به نفس معطوف گردیده است و همین امر سبب شده بود تا سالک گاهی متوجه نفس شود و گاه نظر به حق نماید؛ به این جهت ابن‌سینا نسبت به چنین سالکی - در آن مرحله - عنوان متردد را اختصاص داد؛ ولی در این مرحله، چنین نیست و تمام همت سالک متوجه حق است؛ ضمن این که لحاظ هست، نفسیتی برای او مطرح نیست؛ به این معنا که سالک در این مرحله نیز نفس را لحاظ می‌کند؛ ولی نه از این جهت که نفس حق را مهمان نموده و متزین به زینت حق گشته؛ بلکه از این جهت که چیزی (حق) متوجه اوست و اوست که باقی است، نه نفس لاحتظ؛ چه این که مورد توجه او (حق) از ملاحظه‌ی صاحب توجه جدا نیست. به هر حال، این نفس است که باید حق را ملاحظه نماید؛ ولی همان‌گونه که بیان شد در این مرحله، اولاً و بالذات هرچه هست حق است و ثانیاً و بالعرض و به مجاز، ملاحظه‌ی نفس مطرح می‌باشد. به همین جهت است که ابن‌سینا این مرحله را مرحله‌ی وصول حقیقی نامید و فرمود: «و هناك یحقّ الوصول».



بیان خواجه و سفر خلق به حق

خواجه می‌فرماید: آنچه تاکنون بیان شد تشریح کلام ابن‌سینا در کتاب بود؛ اما آنچه بر عهده‌ی ماست بیان ترتیب مراحل سلوک در سفر از خلق به حق است که در این باره چنین می‌گوییم: هر حرکتی دارای سه مرحله است که عبارت است از: مبدء، وسط و منتها، و از آن جا که حرکت «متصرّم الوجود» است، زمانی که مفارقت یک سیر از مبدء شروع شود و پس از گذر از وسط، به طور تدریجی به منتها رسد؛ ملاحظه می‌کنیم که برای هر یک از مبدء، وسط و منتها، یک مبدء، وسط و منتهای دیگری هست که از ضرب سه در سه، عدد نه حاصل می‌گردد و ابن‌سینا بعد از عنوان نمودن فصل ریاضت، نه فصل مطرح می‌کند که مشتمل بر بیان مراحل و درجات یاد شده است که سه فصل اول آن بیان مراحل اولیّی سلوک است که اولین آن را «وقت» نامید و فرمود این رؤیت آنی و گذراست و مرحله‌ی دوم، حصول این رؤیت در غیر حالت ارتیاض است. مرحله‌ی سوم، استقرار در رؤیت و زوال بی‌قراری از سالک می‌باشد و سه فصل بعد از آن مشتمل بر مراحل دیگری از سلوک است که مرحله‌ی اول، تبدیل شدن وقت به سکینه و مرحله‌ی دوم، غیبت در عین حضور و حضور در عین غیبت و مرحله‌ی سوم، حصول اراده در سالک می‌باشد و سه فصل آخر که فصول نهایی است مشتمل بر مراحل نهایی سلوک است که مرحله‌ی اول آن، حصول رؤیت بدون اراده و مرحله‌ی دوم، استقرار رؤیت در غیر ظرف ریاضت و مرحله‌ی سوم - که مرحله‌ی نهایی سفر اول است - ثبوت رؤیت بدون ملاحظه‌ی نفس می‌باشد.



کاستی درجات پیش از وصول

﴿ الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز، والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وإن كان بالحقّ تسيه، والإقبال بالكلية على الحقّ خلاص ﴾.

ترجمه: توجه به آنچه که از آن اجتناب و تنزه حاصل شده، خود نوعی اشتغال به غیر حق است؛ به این خاطر که ترک دنیا متفرع بر تصور دنیا است و تصور نمودن دنیا خود دنیا است و این همان اشتغال به غیر حق می باشد. اعتنا که اطاعت و پیروی از نفس است، عجز و ناتوانی است و افتخار به زینت ذات، از این جهت که زینت مربوط به ذات است - اگرچه به حق نیز باشد - گمراهی و سرگردانی است و روی آوردن به حق با تمام وجود، رهایی از غیر و رستگاری است.

﴿ لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه فبدء بالزهد الذي هو تنزه ما عمّا يشغل عن الحقّ، وذكر أيضاً أنّه شاغل. فقال: «الالتفات إلى ما تنزه عنه؛ یعنی ما سوی الحق، شغل﴾.

فإذن الزهد مؤدّ إلى ما به يحترز عنه، ثمّ عقّب بالعبادة التي هي تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة على أفعالها الخاصّة بإعانة الأمّارة إياها على ذلك، وذكر أيضاً أنّه عجز، فقال: «والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز»؛ أي اعتداد النفس بما يطوعها عجز؛ فإنّ العبادة أيضاً مؤدّية إلى ما به يحترز عنه، ثمّ عقّب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول، فإنّ التنبیه على نقصانها



یتضمّن التنبیه علی نقصان ما قبلها، و ذکر أنّ الاستهاج بما یحصل لذات المبتهج من حیث هو لذاته وإن کان ذلك الحاصل هو الحقّ نفسه، تیه و حیره، فإنّه یقتضی تردّداً من جانب إلی جانب یقابله، وقد ابتغی بذلك الهدایة عن التحیّر، فقال: «والتبیح بزینة الذّات من حیث هی للذّات وإن کان بالحقّ تیه» فإذن الوقوف فی هذه الدرجة من السلوك أيضاً یكون متأدياً إلی ما یحترز عنه بالسلوك.

ثمّ ذکر أنّ الخلاص من جمیع ذلك بالوصول الذي ذكره فی آخر المراتب، فقال: «الإقبال بالکلیّة علی الحقّ خلاص»، وهناك ظهر أيضاً معنی قولهم: والمخلصون علی خطر عظیم».

شرح و تفسیر

خواجهی طوسی در توضیح و تفسیر کلام ابن سینا می فرماید: چون ابن سینا از بیان درجات و مراحل سلوک فارغ گشت و به بیان درجات وصول رسید؛ در این تنبیه به این نکته می پردازد که تمام درجات و مراحل پیش از وصول در مقایسه با وصول ناقص است و اولین مرحله را از «زهد» آغاز نمود؛ زهدی که پاک سازی از هر چیزی است که انسان را از حق غافل و منحرف می نماید. درست است که پاک سازی است؛ ولی پاک سازی نیاز به تصور امور دنیوی دارد و این تصور، خود دنیا و اشتغال به دنیا است؛ از این رو ابن سینا فرمود: سالک در این حال (پاک سازی) شاغل است؛ پس در نتیجه «زهد» منجر به اشتغال به دنیا است، حتی اگر در حد تصوّر، آن هم به جهت تنزه و پاک سازی باشد.

بعد از مسأله ی زهد، مطیع ساختن نفس اماره نسبت به نفس مطمئنه را عنوان کرد و فرمود: عبادت، باعث تطويع نفس اماره نسبت به نفس



مطمئن می‌شود؛ به این معنا که نفس مطمئنه توسط عبادات از نفس اماره کمک می‌گیرد و استعانت از نفس اماره نوعی عجز می‌باشد.

پس از عبادت، ابن‌سینا آخرین درجات سلوک را که به وصول منتهی می‌شود عنوان کرد؛ زیرا آگاهی بر نقصان درجات متضمن آگاهی بر نقصان پیش از این درجات است و به همین خاطر این مطلب را بیان کرد که ابتهاج و خوشحال شدن سالک از این جهت که نفسیت دارد - هر چند آن‌چه حاصل می‌شود حق است - ولی محصول خوش آمدن نفس است و این خود حیرت و سرگردانی است و همین مقتضی تردّد از یک سو به سوی دیگر است به همان‌گونه که پیش از این بیان شد که گاه نظر به حق می‌کند و گاه نظر به نفس خود که مقابل حق است و سالک در این مرحله به توسط این سلوک از تحیر و سرگردانی طلب هدایت می‌کند؛ پس توقف در این مرحله از سلوک نیز منجر به احتراز از غیر حق می‌گردد و بالاخره نکته‌ی پایانی که ابن‌سینا به آن اشاره می‌کند این است که رهایی از تمام این نقص‌ها به واسطه‌ی وصولی است که در آخرین مرحله قرار دارد؛ با این بیان که فرمود: «الإقبال بالکلیّة علی الحقّ خلاص»؛ یعنی اقبال با تمام وجود بر حق، تنها راه خلاص و رستگاری است و این جاست که فرموده‌ی: «والمخلصون علی خطر عظیم» معنای خود را نشان می‌دهد؛ چرا که «مخلصون» کسانی هستند که از اخلاص بیرون آمده‌اند و باید از باب مزید خارج شوند و به مجرد که باب خلاص است وارد گردند.



نگاهی کلی به مقامات عارفان

﴿ العرفان مبتداء من تفریق ورفض و ترك ورفض، ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد، ثم وقوف ﴾.

ترجمه: عرفان از تفریق (جدا نمودن ذات از شواغل)، رفض (تکاندن)، ترک (رها نمودن همه چیز) و رفض (درگذشتن) آغاز می شود و در «جمع» عمق پیدا می کند که آن جمع صفات حق برای ذات مرید صادق است و در آخر به واحد می رسد، سپس وقوف و ماندن است.

﴿ قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل. وأقول في تقريره: إنه مشهور بين أهل الذوق أنّ تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية وتحلية؛ كما أنّ مداواة المرضى يكون بشيئين: تنقية وتقوية. الأوّل سلبي، والثاني إيجابي، ويعبّر عن التخلية بالتزكية، ولكلّ واحد منهما درجات:

أمّا درجات التزكية؛ فهي التي مرّ ذكرها، وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب: تفریق ورفض و ترك ورفض.

فالتفریق: مبالغة الفرق، وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر، ومنه فرق الشعر؛

والرفض: تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه، كالغبار عن الثوب؛

والترك: تخلية وانقطاع عن شيء؛

والرفض: ترك مع إهمال وعدم مبالاة.



فالعرفان مبتدء من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحقّ بأعيانها، ثمّ نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرّد عمّا سوى الحقّ والاتّصال به، ثمّ ترك لتوحيّ الكمال لأجل ذاته، ثمّ رفض لذاتها بالكلّيّة، فهذه درجات التزكية.

وأما التحلية، وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال:

أنّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحقّ رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات؛ بل كلّ وجود [أي كلّ كمال وجودي] فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحقّ حينئذٍ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. وهذا معنى قوله:

«العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق». ثمّ إنّه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكررةً بالقياس إلى الكثرة متّحدةً بالقياس إلى مبدئها الواحد، فإنّ علمه الذاتيّ هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرهما. وإذ لا وجود ذاتيّاً لغيره فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة للصفات؛ بل الكلّ شيء واحد، كما قال عزّ من قائل: «إنّما الله إله واحد». فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله: «منته إلى الواحد»، وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوک ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف.



تقریر خواجه و کلام شیخ

حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می‌فرماید: ایشان تمام مقامات عارفان را در این تنبیه جمع نموده است و ما کلام او را بدین گونه تقریر می‌کنیم: میان اهل ذوق مشهور است که اگر ناقص بخواهد کامل گردد؛ این امر برای وی تنها از دور راه میسر می‌باشد: «تخلیه» و «تحلیه». از تخلیه به «تزکیه» نیز تعبیر می‌نمایند و برای هر یک از این دو درجاتی است که آن را بیان خواهیم نمود.

نقد نگارنده به کلام خواجه

آنچه در این جا حکیم طوسی نسبت به تخلیه و تحلیه می‌بایست عنوان می‌کرد تخلیه و تحلیه در عرفان بود؛ با این توضیح که مراد از تخلیه در عرفان، تخلیه از غیر است و هم‌چنین مراد از تحلیه، تحلیه به حق می‌باشد؛ نه تحلیه به صفات کمالی؛ چرا که کمال خود نوعی غیریت است و جای این نکته در سخن خواجه‌ی طوسی خالی است.

مراتب تزکیه

آن‌گاه خواجه در مورد درجات تزکیه می‌فرماید: درجات تزکیه همان‌هایی است که در کلام ابن‌سینا آمده و عبارت است از: تفریق، نفض، ترک و رفض.

جناب خواجه مراحل چهارگانه‌ی تزکیه را چنین تعریف می‌نماید: تفریق؛ مبالغه در فرق و جدایی میان دو چیز است؛ به گونه‌ای که ترجیحی برای یکی از آن‌ها نسبت به دیگری نباشد و «فرق الشعرا» که به معنای جدایی میان دو دسته‌ی موی سر است نیز از همین باب می‌باشد. البته مراد از جدایی میان دو چیز در این مقام، جدایی میان خود و ماسوی الله است.



نفض؛ تکان دادن چیزی به منظور جدا ساختن اضافات از آن است؛ مانند تکاندن لباس به منظور ریختن گرد و غبار از آن، که در این جا کنایه از جدا شدن غبار دنیا از نفس است.

ترک؛ تخلیه و انقطاع از چیزی را گویند؛ به این معنا که سالک حتی کمال خود را نیز از خویش جدا سازد و از آن منقطع گردد.

رفض؛ یعنی ترک همراه با اهمال و بی‌مبالاتی و این به آن معنا نیست که انسان خود را به کلی فراموش نماید و نسبت به خود بی‌اعتنا و بی‌مبالات باشد؛ بلکه به همان معنایی است که امام حسن مجتبی علیه السلام در ضمن روایتی فرمودند: ﴿اعمل لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَاَعْمَلْ لِلْآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا﴾^۱؛ یعنی در دنیا به شکلی زندگی کن که گویا تا ابد زنده خواهی بود و نسبت به آخرت به گونه‌ای باش که گویا فردا خواهی مرد.

خواجeh ی طوسی پس از تعریف تفریق، نفض، ترک و رفض به طور اجمال، به طور تفصیل وارد مراحل چهارگانه‌ی تزکیه می‌شود و می‌فرماید: عرفان از تفریق و جداسازی ذات سالک از آن‌چه وی را از حق باز می‌دارد شروع می‌شود؛ پس از تفریق، نفض است. نفض؛ یعنی تکاندن آثار اموری که آدمی را از حق منصرف می‌کند؛ مانند میل و توجه به آن شواغل، به جهت تکمیل نفس خود؛ مثل این که چیزی را به مستحق بیبخشد و این بخشش در ذهن او باقی بماند؛ البته، چنین کسی عارف نیست. عارف واقعی آن است که اگر به کسی بخششی کرد دیگر او را نمی‌شناسد تا چه رسد که بخشش را ببیند؛ چرا که مال او نبوده و در واقع آن بخشش به مستحق تعلق داشته است.



۱- وسائل الشیعة (آل البيت)، ج ۱۷، ص ۷۶.

پس از نفض، مرحله‌ی ترک فرا می‌رسد. ترک یعنی ترک طلب کمال برای خود و در مرحله‌ی آخر، رفض و برداشتن ذات خود و اهمال و بی‌توجهی نسبت به آن است. امر گفته شده درجات تزکیه است.

بیان اجمالی از درجات تحلیه

درجات تحلیه به تفصیل در فصل بعد خواهد آمد؛ ولی بیان درجات آن به اجمال چنین است: زمانی که عارف از خود منقطع و به حق متصل گردید، هر قدرتی را مستغرق در قدرت حق می‌بیند. قدرتی که به تمام مقادورات متعلق است و هر علمی را مستغرق در علم حق تعالی می‌بیند که ذره‌ای از آن از موجودات پنهان نیست. سالک می‌بیند که هر اراده‌ای مستغرق در اراده‌ی حق تعالی است و کسی از آن روی‌گردان نمی‌باشد؛ بلکه ذات و کمال وجودی هر چیزی از حق تعالی صادر و فیضان او نسبت به آن‌ها جاری است؛ به این معنا که نه تنها حق تعالی خالق ممکنات - اعم از انسان و غیر انسان - است؛ بلکه اگر درخت می‌جنبد و انسان نفس می‌کشد نیز به واسطه‌ی افاضه‌ی او است.

چنین عارفی با صفات مذکور که از خود منقطع شده و اتصال به حق برای او حاصل گردیده است و هر قدرت و علم و اراده‌ای را مستغرق در قدرت و علم و اراده‌ی حق تعالی می‌بیند - در این هنگام - حق تعالی چشم او می‌شود که با آن می‌بیند و گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و هم‌چنین قدرت او می‌شود که با آن کار می‌کند، علم او می‌شود که با آن آگاهی پیدا می‌کند، وجود او می‌شود که با آن موجود می‌شود. در این صورت است که عارف به حقیقت متخلق به اخلاق الله می‌گردد و همین است معنای کلام ابن‌سینا آن جا که فرمود: «العرفان ممعن فی جمع هو



جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق؛ ولی باز سالک در کثرت است و باید به آن جا برسد که قدرت و علم و اراده را همه حق ببیند؛ چرا که علم ذاتی در واقع همان قدرت ذاتی است و همین قدرت شخص اراده‌ی حق تعالی است و سایر صفات حق تعالی بدین گونه می‌باشد و از آن جایی که غیر حق تعالی وجود ذاتی ندارد؛ پس صفات حق تعالی نیز مغایر با ذات او نمی‌باشد و ذات او نیز موضوع برای صفات قرار نمی‌گیرد؛ بلکه همه‌ی صفات ذاتی واحد است؛ همان‌طور که آن گوهر گفتار فرمود: ﴿ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾؛ پس حق، حق است نه چیز دیگر و این است معنای قول ابن‌سینا که فرمود: «منته إلى الواحد» و دیگر واصف و موصوف، سالک و مسلوک و عارف و معروفی باقی نمی‌ماند و این مقام وقوف است.

۲۰- اشاره

عرفان وسیله است، نه هدف

﴿ من آثر العرفان بالعرفان فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده؛ بل يجد المعروف به فقد خاض لُجَّةَ الوصول. وهناك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبله، آثرنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر ﴾.

ترجمه: هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به تحقیق قایل

به ثانی شده است و هر کس عرفان را به گونه‌ای بیابد که گویی آن را نیافته؛ بلکه معروف به (حق) را یافته است، به طور حتم در اقیانوس وصول غوطه‌ور می‌باشد. به وصول که رسید، در آن جا درجاتی است که کم‌تر از درجات پیش (که نسبت به مرید بیان شد) نیست و ما در این جا اختصار را بر می‌گزینیم؛ زیرا گفتار از فهم آن عاجز و عبارت از شرح آن ناتوان است و غیر از خیال چیز دیگری قادر به پرده‌برداری از آن نمی‌باشد و خیال نیز تنها صورت آور است، نه معنا آور و کسی که می‌خواهد آن را بشناسد، باید به تدریج پیش رود تا اهل مشاهده گردد نه مشافهه و گفتار، و از واصلان به عین و حقیقت گردد؛ نه از شنوندگان اثر و نشانه.

«العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف، فهي لا محالة غير المعروف. فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين؛ لأنّه يريد مع الحقّ شيئاً غيره، وهذه حال المتبجّح بزينة ذاته وإن كان بالحقّ؛ أمّا من عرف الحقّ وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي حاله لذاته، فهو قد وجد العرفان كأنّه لا يجده؛ بل يجد المعروف فقط، وهو الخائض لجة الوصول؛ أي معظمه، وهناك درجات هي درجات التحلية بالأمر الوجودية التي هي النعوت الإلهية، وهي ليست بأقلّ من درجات ما قبله؛ أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية، وذلك لأنّ الإلهيات محيطة غير متناهية، والخلقيات محاط بها متناهية، وإلى هذا أشير في قوله - عزّ من قائل: «قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربّي»، الآية.

فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله، وفي هذه سلوك في الله،

وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد.

واعلم أنّ العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة؛ لأنّ العبارة موضوعة للمعاني التي يتصوّرها أهل اللغات ثمّ يحفظونها ثمّ يتذكّرونها ثمّ يتفاهمونها تعليماً وتعلّماً. أمّا التي لا يصل إليها إلاّ غائب من ذاته فضلاً عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة؛ وكما أنّ المعقولات لا تدرك بالأوهام، والموهومات لا تدرك بالخيالات، والمتخيّلات لا تدرك بالحواس؛ كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين، فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان، فهذا بيان ما ذكره الشيخ، واستثنى الخيال في قوله: «ولا يكشف عنها المقال غير الخيال» لما سيبيّن في النمط العاشر، وهو أنّ العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد يترائى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاةً بعيدةً جدّاً».

شرح و تفسير

مرحوم خواجه در شرح و تفسير كلام جناب ابن سينا مى فرمايد: عرفان وسيله و حالى است براى معرفت حق؛ نه براى خود عرفان؛ بنابراین، اگر منظور کسی از عرفان خود عرفان باشد، موحد نیست؛ زیرا او غير حق را - که همان عرفان باشد - اختيار نموده و این حال کسی است که از آن حالت نفسانى لذت مى برد؛ هرچند لذت بردن وی به خاطر حق باشد؛ چرا که برای چنین کسی خوش آمدن اصالت دارد، نه جنبه‌ی حق بودن آن.

اما اگر کسی حق را بشناسد و از خود غایب شود، چنین کسی به طور حتم از عرفانی که ذاتاً مقصود بوده غایب شده است؛ پس گویا به عرفان



رسیده؛ به گونه‌ای که به عرفان نرسیده؛ بلکه تنها به حق رسیده و در این حال او در اقیانوس وصول فرو رفته است.

در این جا درجاتی است که همان درجات زیور یافتن به امور وجودی است که عبارت است از صفات حق و این کم‌تر از درجات تزکیه نیست؛ چراکه درجات تزکیه از امور مادی است که به صفات عدمی بر می‌گردد؛ ولی صفات حق غیرمتناهی است؛ برخلاف صفات مادی که متناهی است و قول خدای تعالی در آیه‌ی شریفه اشاره به همین معناست: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلَّمَاتِ رَبِّي لَفَئِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾^۱.

سفر دوم، سفر از حق به حق

حکیم طوسی در ادامه می‌فرماید: این درجات همان سفر دوم؛ یعنی سفر از حق در حق است و بالا رفتن در این درجات، همان سلوک فی الله است که البته نتیجه‌ی هر دو سلوک - سلوک الی الله و سلوک فی الله - فنای در توحید و وصول به وحدت می‌باشد.

عجز عبارت از بیان سلوک فی الله

آن‌گاه جناب خواجه به عجز عبارات و گفتار از بیان سلوک فی الله و سفر از حق در حق اشاره می‌نماید و می‌فرماید: بیان این درجات با عبارت غیر ممکن است؛ زیرا عبارت الفاظی است که برای آن معانی که اهل لغت آن را تصوّر نموده‌اند وضع شده است؛ سپس آن را حفظ و از جهت تعلیم و تعلّم مورد تفاهم قرار می‌دهند؛ ولی آن معانی که تنها شخص غایب از ذات خود (سالک) به آن‌ها می‌رسد امکان ندارد برای آن الفاظی وضع گردد؛ چه رسد به این که بخواهد از آن معانی با عبارات

تعبیر نماید. علت آن نیز این است که واضع لغات معمولاً انسان‌های عادی می‌باشند و این‌گونه انسان‌ها که اهل سلوک و عرفان نیستند، به‌طور طبیعی قادر به درک چنین معانی بلند عرفانی و حالات معنوی نمی‌باشند؛ بلکه تنها سالک و عارف است که باید در این مقام، اصطلاح و لغت بیافریند؛ زیرا با لغات عادی نمی‌توان حالات سیر و سلوک و فضای عرفانی را ترسیم نمود و اگر عارف اصطلاحاتی؛ مانند: چشم، ابرو، می، میخانه، حُم، حُمخانه و خرابات مغان را به خدمت می‌گیرد از همین باب است و همان‌گونه که معقولات با وهم و قوه‌ی واهمه - که مدرک جزییات است - و نیز وهمیّات و جزییّات با خیالات - که دارای ماده و صورت است - و متخیّلات - که دارای صورت و بدون ماده است - با حواس درک نمی‌شود؛ همین‌طور اموری که شأن آن‌ها عین الیقین است و شهودی و حضوری می‌باشد، ادراک آن با علم الیقین ممکن نمی‌باشد؛ بلکه نیاز به عین الیقین و شهود معنوی دارد؛ بنابراین کسی که عرفان را اراده می‌نماید و در وادی سلوک گام بر می‌دارد باید با شهود و معرفت به حق وصول پیدا کند، نه با برهان؛ چرا که جایگاه برهان علم است و عرفان و معرفت برهان‌بردار نیست. این که ابن‌سینا در این کلام خود «ولا یکشف عنها المقال غیر الخیال» خیال را استثنا نمود، به خاطر علتی است که از آن در نمط دهم یاد می‌نماید. وی در آن‌جا می‌گوید: عارفان زمانی که به مشاهده‌ی عالم قدس مشغول می‌شوند، اموری در خیالاتشان ظاهر می‌شود که این امور حکایت‌کننده از چیزهایی است که آن‌ها مشاهده نموده‌اند که البته این حکایت به گونه‌ی بعید خواهد بود.



نقد نگارنده

نکته‌ای که در این جا نسبت به کلام ابن سینا در مورد سفر دوم (سفر فی الله) باید گفت این است که ابن سینا علّت بیان سفر فی الله را به طور اختصار، عجز عبارات و لغات و اصطلاحات دانست و فرمود: «به لحاظ این که لغات و عبارات از بیان حالات سفر فی الله عاجز است، ناچار به اختصار هستیم» و حال آن که اگر علّت نارسایی و عجز لغات عادی است، سالک و عارف که در این وادی قدم گذاشته و راه را پیموده‌اند می‌توانند جعل اصطلاح نمایند و با استعمال این اصطلاحات، حالات و درجات سفر فی الله را بیان نمایند. در حالی که چنین نیست و بیان این حالات بر هیچ زبانی میسر نمی‌باشد و تنها باید نسبت به آن وصول حقیقی و رؤیت عینی داشت.

به تعبیر دیگر، در این رابطه باید گفت: نه تنها واضع این حالات و درجات را درک نکرده است تا بتواند اصطلاح و لغت جعل نماید؛ بلکه سالک و عارفی که حالات را درک نموده نیز قادر به بیان آن نخواهد بود؛ چرا که هرگز بیان این حالات با عبارت میسر نیست و هیچ عبارتی بیان‌گر چنین حالات و درجاتی نیست و تنها معرفت و شهود است که به گونه‌ای عینی می‌تواند چنین حقایقی را برای عارف تعین بخشد.

اکنون می‌خواهیم بگوییم که عبارت ابن سینا تمام است و مراد وی نیز همان بیان است که بیان حالات و درجات سفر فی الله به هیچ عنوان کار عبارت نیست؛ زیرا جولانگاه عبارت تنها میدان علم است و این کار، کار معرفت و شهود است؛ ولی بیان مرحوم حکیم طوسی نارساست؛ چرا که برداشت ایشان این است که چون اهل لغت آن حالات را درک نکرده‌اند،



با عبارت قادر به بیان آن نمی‌باشند و همان‌گونه که عنوان شد، چنین برداشتی از کلام شیخ صحیح نیست.

۲۱- تنبیه

دو وصف عارف: خرمی و گشاده رویی

﴿العارف هَشَّ بَشًّا، بَسَّامٌ يَبْجَلُ الصَّغِيرَ مِنْ تَوَاضَعِهِ مِثْلَ مَا يَبْجَلُ الْكَبِيرَ، وَيَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ مِثْلَ مَا يَنْبَسِطُ مِنَ النَّبِيهِ، وَكَيْفَ لَا يَهْشُّ وَهُوَ فَرِحَانٌ بِالْحَقِّ وَبِكُلِّ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ يَرَى فِيهِ الْحَقَّ وَكَيْفَ لَا يَسْوِي وَالْجَمِيعَ عِنْدَهُ سَوَاسِيَةً أَهْلَ الرَّحْمَةِ قَدْ شَغَلُوا بِالْبَاطِلِ﴾.

ترجمه: عارف خرم و گشاده‌رو و خندان است. در تواضع و فروتنی، کودکان و خردسالان را هم چون بزرگسالان گرامی می‌دارد. از شخص گمنام همانند آدم مشهور و معروف با گشاده‌رویی استقبال می‌نماید. چگونه گشاده‌رو نباشد؛ در حالی که او از حق مسرور و شادمان است و در هر چیزی خدا را می‌بیند! و چگونه خامل (گمنام) و نبیه (مشهور) را یکسان نبیند و حال آن‌که همگان نزد وی در این که عیال حق هستند مساوی می‌باشند؛ با آن‌که مشغول به باطل گشته‌اند.

«أقول: لَمَّا فَرَّغَ مِنْ ذِكْرِ دَرَجَاتِ الْعَارِفِينَ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَخْلَاقِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ. يُقَالُ: رَجُلٌ هَشَّ بَشًّا؛ أَي: طَلَقَ الْوَجْهَ طَيِّبًا؛ بَسَّامًا؛ أَي: كَثِيرَ التَّبَسُّمِ؛ وَالنَّبِيهِ الْمَشْهُورِ وَيُقَابِلُهُ الْخَامِلُ؛ وَسَوَاسِيَةَ عَلِيٍّ وَزَيْنِ ثَمَانِيَةَ؛ أَي: أَشْبَاهَ وَهِيَ قَرِيبَةُ الْإِشْتِقَاقِ مِنْ لَفْظَةِ «سَوَاءٍ» وَزَنَةِ «فِعَافِلَةٍ» أَوْ مَا يَشْبِهُهَا وَلَيْسَتْ عَلَى قِيَاسٍ؛ وَمَعْنَى الْفَصْلِ ظَاهِرٌ.



وهذان الوصفان؛ أعني الهَشاشة العامَّة وتسوية الخلق في النظر أثيران
لخلق واحد يسمَّى بالرضاء، وهو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء، ولا
خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء وإليه أشار عزّ من قائل:
«ورضوان من الله أكبر» ومنه تبيّن تأويل قولهم: خازن الجنة ملك اسمه
رضوان».

ابن سینا پس از فراغت از بیان درجات عارفان، درصدد بیان اخلاق و
احوال آنان است که پیش از بیان آن چند لغت باید معنا شود.
وقتی گفته می‌شود: «رجل هَشَّ بَشَّ»؛ یعنی مرد گشاده‌رو و «بَسَّام»؛ به
معنای زیاد خنده‌رو بودن و «نبیه»؛ به معنای مشهور بودن و مقابل آن
خامل (گمنام) است و «سواسیه»؛ که بر وزن ثمانیه است به معنای اشباه
و وزن آن «فعافله» است.

این دو صفتی که برای عارف ذکر شد (گشاده‌رویی و یکسان دانستن
خلق) بر اثر خُلق دیگری حاصل می‌گردد که عبارت است از صفت
«رضا» و صاحب این صفت از چیزی اکراه و بیم ندارد و همین است
معنای قول حق تعالی: ﴿ورضوانٌ من الله أكبر﴾ و تأویل قول عرفا که
گفته‌اند: «خازن بهشت ملکی است که نام او رضوان است» از همین آیه
روشن می‌شود.



وصول و انصراف در سفر دوّم

﴿ العارف له أحوالٌ لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة، وهي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحقّ إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول، فإمّا عند الوصول، فإمّا شغل له بالحقّ عن كلّ شيءٍ، وإمّا سعةً للجانبين لسعة القوّة، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة، فهو أهش خلق الله ببهجته ﴾.

ترجمه: عارف دارای حالاتی است که با آن‌ها آهسته‌ترین صداها، مانند صدای بال پرنده‌ای را تحمل نمی‌کند؛ چه رسد به سایر شواغلی که بر ذهن او عارض می‌شود و خلجان پیدا می‌کند و این وقتی است که درون و سرّ عارف به سوی حق کنده شده است. این حالت یا زمانی است که برای او حجابی از جانب خود پیش آید یا از حرکت سرّ و درون خود قبل از وصول روی می‌دهد.

اما هنگام وصول، یا از هر چیزی بریده و مشغول به حق است یا به خاطر وسعت نیرو، هر دو جانب (حق و غیر حق) را در خود گنجانده است و تحمل نداشتن وی مربوط به زمان قبل از وصول است؛ ولی اکنون که واصل شده، دارای وسعتی گشته است که هم ظاهر را می‌بیند و هم باطن را و هم چنین هنگام انصراف (از حق به خلق) در لباس کرامت، هر دو جانب را داراست و با بهجت خویش گشاده‌روترین آفریده‌ی خدا می‌باشد.

«الهمس: الصوت الخفي، وحفيف الفرس دويّه في جريه، وكذلك حفيف جناح الطائر، و خلجه: جذبه وانتزعه، و خلجه أيضاً شغله.



وَأزعه فانزعج؛ أي أقلعه من مكانه فانقلع. وتاح له؛ أي قدره، وفي رواية: تاح؛ أي ظهر، يقال: تاح بسرّه؛ أي أظهره. والمعنى أنّ للعارف أحوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف ممّا يحسّ به فضلاً عمّا فوقه. وتلك الأحوال تكون في أوقات توجّهه بسرّه إلى الحقّ إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحقّ أو قدر له حجاب إمّا من جهة نفسه، كما يرد عليها ما يزيل استعدادها للوصول، أو من جهة حركة سرّه، كما أن يتمايل في فكره، فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحقّ، وبالجملة لا يتمّ بسبب أحد المانعين وصوله بالحقّ؛ بل يبقى منتظراً متحيّراً، فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كلّ وارد غير الحقّ، والملافة عن كلّ شاغل عنه.

فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه، أمّا عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك؛ لأنّه عند الوصول لا يخلو من أمرين: أحدهما أن تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات إلى غيره، إمّا لقصوره، أو لشدّة الاشتغال. وحينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط، غافلاً عن كلّ ما يرد عليه، فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة؛ والثاني أن تكون القوّة بحيث تفي بالأمرين معاً، فلا تملّ بالأمر الخارجيّة؛ لأنّها لا تكون شاغلة إياه عن الحقّ؛ وأمّا عند الانصراف فلاّنه يكون حينئذ أهشّ الخلق ببهجته فيتلقّى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة».

ترجمه‌ی لغات: «همس» به معنای صوت خفی و «حفیف حناج الطائر» به معنای بال زدن پرندگان و «خلج» به معنای جذب و انتزاع به معنای اشتغال است و «ازعج» به معنای کندن از یک مکان و «تاح» به معنای قدر است که در بعضی از نسخه‌ها به جای «تاح»، «تاح» آمده که به معنای «ظهر» می‌باشد.



شرح و تفسیر

جناب خواجه در تشریح کلام ابن سینا چنین می‌فرماید: عارف دارای حالاتی است که نمی‌تواند احساس مشغول کننده و باز دارنده‌ی خارجی را تحمّل نماید؛ هر چند این امر خارجی، ضعیف‌ترین باز دارنده و شاغل باشد؛ چه رسد به شاغل قوی. البته، این حالات در صورتی است که عارف هنوز واصل نشده و حجابی از ناحیه‌ی خود و استعداد خود برای وی یا از ناحیه‌ی سرّ باطن خود پیش آمده باشد که به غیر حق توجّه کرده باشد و به واسطه‌ی یکی از این دو مانع، وصول او به حق ناتمام بماند و با وصول ناقص، منتظر و سرگردان باقی بماند و به سبب همین پیشامد از ورود هر غیر حقی خسته می‌شود، در این حالت است که از هر شاغل و مانعی انزجار دارد؛ ولی پس از وصول این‌گونه نیست که از هر شاغلی انزجار داشته باشد؛ زیرا به هنگام وصول، یا این است که به واسطه‌ی اشتغال به حق آن چنان قوی شده است که دیگر قدرت بر التفات و توجه به غیر حق را ندارد - که این خود به دو علت می‌تواند باشد: یکی به خاطر قصور و دیگری به خاطر شدت اشتغال و در هر صورت تنها مشغول به حق بوده و از هر چیزی غیر حق غافل است - و یا این که باطن او به صورتی است که هم مشغول به حق است و هم غیر را می‌بیند و برای او ملالت آور هم نیست و هنگام انصراف و رو آوردن به خلق، به خاطر بهجت و سرورش گشاده‌روترین آفریده‌ی خدا می‌باشد.

۲۳- تنبیه

دوری ساحت عارف از تجسّس، تحسّس و غضب

﴿العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة. فإنه مستبصر بسرّ الله في القدر؛ وأما إذا



أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا يُعنف معيّر، وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله».

ترجمه: عارف به دنبال تجسس و کسب خبر نیست و هنگام مشاهده‌ی منکر، خشم بر او چیره نمی‌گردد؛ همان‌طور که هنگام مشاهده‌ی معروف رحمت بر وی عارض می‌شود. علت این که غضب بر او عارض نمی‌شود این است که عارف سرّ خدا را در قدر با دیده‌ی بصیرت مشاهده می‌نماید و می‌بیند کسی که منکر را مرتکب می‌شود، اگرچه مباشر در منکر است، مقصّر سببی نیست و مقصّر مباشر فاعل ارتکاب کامل نیست و وقتی امر به معروف می‌کند، با رفق و مدارا و لسان نصیحت برخورد می‌کند؛ نه با سخت‌گیری و نکوهش و هرگاه آن معروف امری بزرگ باشد، از روی غیرت به ناهل بازگو نمی‌کند.

«لا يعنيه؛ أي لا يهتمّ، وفي الحديث: «من طلب ما لا يعينه فاته ما يعينه»^۱؛ والتجسس: التفحص، وتحسس من الشيء؛ أي تخبّرت خبره؛ واستهواه الشيطان؛ أي استهامه، وعيّر؛ أي نسبه إلى العار، وجسم؛ أي عظم، وغار الرجل على أهله: يغار غيره.

ومعناه: أنّ العارف لا يهتمّ بتجسس أحوال الناس، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه، فارغاً عن غيره غير متبّع لعورة أحد، ولا يتجسس إلاّ فارغاً أو خائفاً أو عائب، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر؛ بل تعتريه الرّحمة، وذلك لوقوفه على سرّ القدر، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، لا يُعنف معيّر، أمر الوالد ولده، وذلك لشفقته على جميع خلق الله، وإذا عظم المعروف فربما يستره غيره عليه من غير أهله.

والفاضل الشارح قال في تفسيره: وإذا عظم المعروف بغير أهله فرّبما اعتراه الغيرة منه لا الحسد، وهو غير مطابق للمتن».

ترجمه‌ی لغات: «لا یعنی» به معنای بی‌اهمیت بودن است و آن‌چه در حدیث شریف آمده است که: «کسی که کارهای بدون اهمیت را خواستار باشد کارهای با اهمیت از دست او می‌رود» نیز از همین باب است و تجسّس به معنای تفحص و جستجو و تجسّس نیز به معنای خبرگیری است و «استهواه»؛ به معنای غلبه پیدا کردن و استیلا، و «جسّم»؛ به معنای عظمت و «غار»؛ به معنای غیرت آمده است.

شرح و توضیح

جناب خواجه در شرح و توضیح کلام ابن‌سینا نسبت به صفات عارف می‌فرماید: عارف اهل تجسّس نسبت به امور مردم نیست؛ زیرا تنها به شأن خود اقبال دارد. شأن عارف این است که از امور دیگران فارغ و بی‌خبر بوده و به دنبال امور پنهانی کسی نباشد؛ زیرا کسانی که اهل تجسّس هستند یا افرادی بی‌کارند یا ترسو و یا عیب‌جو و نیز عارف به هنگام مشاهده‌ی منکر، غضب بر او چیره نمی‌گردد؛ بلکه در این هنگام، اهل رحمت است؛ زیرا اهل «سرّ‌القدر» است و هم‌چنین هرگاه بخواهد امر به معروف نماید با رفق و مدارا و نصیحت این کار را انجام می‌دهد، نه با تندی و خشونت؛ بلکه امر به معروف او مانند امر نمودن پدر نسبت به فرزندش می‌باشد؛ زیرا عارف نسبت به مردم شفقت دارد و اگر معروفی با عظمت بود، ممکن است از باب غیرت و عدم اشاعه‌ی منکر آن را از نااهل پنهان نماید.

سپس خواجه در پایان این تنبیه می‌فرماید: فخر رازی در تفسیر کلام ابن‌سینا «وإذا جسم المعروف فرّبما غار علیه من غیر أهله» به جای «من



غیر اهله» «بغیر اهله» گفته است؛ ولی این تفسیر با آنچه در متن کلام ابن سیناست مطابقت ندارد.

۲۴ - تنبیه

صفات عارفان

﴿ العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصدق، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر، ونساء للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ﴾.

ترجمه: عارف شجاع است و چگونه چنین نباشد، با آن که از مرگ هراسی ندارد. جواد است و چطور چنین نباشد، با آن که از محبت باطل و نیز ظواهر دنیا به دور است. با گذشت است و از خطای افراد درمی گذرد؛ چگونه چنین نباشد، با آن که او بزرگ تر از آن است که ذلت و خواری او را از جا به در برد و جریحه دار نماید. کینه ها را فراموش می کند و چگونه چنین نباشد با آن که او همیشه مشغول به حق می باشد.

﴿ أقول: الكرم يكون إما ببذل نفع لا يجب بذله، أو بكفّ ضرر لا يجب كفه. والأوّل يكون إما بالنفس وهو الشجاعة، أو بالمال و ما يجري مجراه وهو الجود، وهما وجوديّان.

والثاني، إما أن يكون مع القدرة على الإضرار وهو الصّبح والعفو، إما لا مع القدرة وهو نسيان الأحقاد، وهما عدميّان. والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر الله ﴾.

شرح و توضیح

حکیم طوسی در تفسیر و توضیح کلام ابن سینا می فرماید: کرم یا به بذل نفعی است؛ یعنی از نفعی بگذرد که گذشت آن واجب نیست، یا به

خودداری از ضرری است که آن خودداری نیز واجب نیست؛ مثل این که از کسی که به او ظلم کرده است درگذرد. موردی که بذل نفع بذل نفس است «شجاعت» نامیده می‌شود و به بذل مال و آنچه مثل مال است «جود» می‌گویند. این دو امور وجودی است؛ اما دست کشیدن از اضرار یا در جایی است که قدرت بر زیان رساندن دارد و خودداری می‌کند - که به آن «عفو» می‌گویند - و یا این که قدرت بر اضرار ندارد؛ ولی فراموش می‌کند - که به آن «نسیان الاحقاد» می‌گویند - و این دو امری عدمی است و عارف کسی است که تمام این صفات را دارا باشد؛ همان‌طور که ابن سینا نیز به آن تصریح نموده و علل آن را نیز بیان نموده است.

۲۵ - تنبیه

احوال گوناگون عارف

۲۱۱

﴿ العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر. وربما استوى عند العارف القشف والترف؛ بل ربما أثر القشف، وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر؛ بل ربما أثر التفل، وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقر ما خلا الحق، وربما صغى إلى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلتیه، وكره الخداج والسقط، وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبتته الأحوال الظاهرة، فهو يرتاد البهائم في كل شيء؛ لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه. وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.﴾

ترجمه: عرفا از نظر همت مختلف می‌باشند و این اختلاف بر

حسب اختلاف خواطر آنان است؛ زیرا امور عبرت‌انگیز نزد آنان

متفاوت است. چه بسا نزد عارفی، زندگی سخت و راحت یکسان



است و چه بسا او زندگی دشوار را برگزیند و نیز گاهی بوی ناخوش و بوی خوش برای او یکسان است و گاه بوی ناخوش را بر بوی خوش ترجیح می‌دهد و زمانی است که خاطر او متوجه حقیر شمردن غیر حق باشد و گاه به آرایش می‌گراید و از هر چیز بهترین آن را انتخاب می‌کند و از ناقص و پست کراهت دارد و این زمانی است که به عادت مصاحبت احوال ظاهری توجه نماید و از هر چیزی روشنی و خیره‌کنندگی و جلوه‌ی آن را می‌جوید؛ زیرا چنین چیزی مزیت و بهره‌ی بیش‌تری از عنایت حق تعالی را داراست و از چیزهایی که با هوا و هوس می‌توان به آن‌ها تقرّب جست به معشوق نزدیک‌تر است و این‌گاه در مورد دو عارف مختلف می‌شود و گاه در مورد یک عارف به حسب دو زمان متفاوت می‌باشد.

«أقول: يقال «كشف الرجل» إذا لوّحت الشمس أو الفقر فتغيّر وأصابه قشف؛ والمتقشف: الذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع. وأترفته التّعمة؛ أي أطغته؛ وهو تفل من التفل؛ أي غير متطيّب؛ وصغى إليه؛ أي مال، وعقيلة كل شيء؛ أكرمه، وعقيلة البحر، درّه. والخداج: النقصان. والسقط: ردىء المتاع. وارتاد؛ أي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب. والبهاء: الحسن. والمزيّة: الفضيلة. وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضمّ والكسر؛ أي قرباً منزلةً. وعكف عليه؛ أي أقبل عليه مواظباً.

والمعنى ظاهر. وفي قوله: «لأنّه مزيّة حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه» وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء: أحدهما فضل العناية به، والثاني مناسبة للأمر القدسي.

ترجمه‌ی لغات: وقتی گفته می‌شود: «كشف الرجل» زمانی است که خورشید یا فقر چهره‌ی او را سوزانده باشد و «متقشف» کسی است که به قوت و لباس وصله‌دار رسیده باشد و «أترفته

النعمة؛ یعنی کسی که نعمت او را به طغیان کشیده باشد و «تفل» به معنای بدبو و «صغی» به معنای میل و «عقیله» به معنای بهترین چیز از یک جنس و به معنای نقصان و «سقط» به معنای متاع پست و «ارتاد» به معنای طلب با رفت و آمد و مراوده داشتن و «بهاء»؛ یعنی نیکو و «مزیت» به معنای فضیلت و «کفّ علیه»؛ یعنی اقبال نمودن به چیزی همراه با مواظبت است.

شرح و توضیح

در کلام ابن سینا که فرمود: «لأنه مزیة حظوة من العناية الأولى و أقرب إلى أن يكون من قبیل ما عكف عليه بهواه» برای میل عارف به این روشنی دو سبب است؛ یکی فضل عنایت به آن شیء است و دیگری مناسبت با امر قدسی.

به هر حال آنچه ابن سینا در این اشاره درصدد بیان آن است حالات گوناگونی است که به عارف دست می‌دهد؛ به این معنا که گاه به چیزی روی می‌آورد و گاه از آن اعراض می‌کند و حال یک عارف نسبت به عارف دیگر تفاوت دارد و حتی حالت یک عارف در دو زمان تفاوت دارد: گاهی به دنیا و نعمت‌های آن رو می‌آورد و گاه از آن اعراض می‌کند و گاهی از بوی خوش استقبال می‌کند و گاه بوی بد را به جهت رهایی از غیر حق دوست دارد.

۲۶- تنبیه

رفع تکلیف

﴿العارف ربّما ذهل فيما يصار به إليه ففعل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف﴾.



ترجمه: عارف گاهی از چیزی که به وسیله‌ی آن به خدا تقرب
جسته می‌شود غفلت دارد؛ پس او از هر چیزی غافل است و در
حکم کسی است که تکلیف ندارد و چگونه مکلف باشد با آن که
تکلیف برای کسی است که آن را تعقل کند، آن هم در همان حال
تعقل و آگاهی از تکلیف و یا تکلیف برای آن است که به خطا، کاری
کرده است که تکلیف را تعقل نمی‌کند و در حالی که تکلیف را با
این کیفیت تعقل نمی‌کند، به صورت طبیعی مکلف نمی‌باشد.

﴿ أقول: اجترح؛ أي كسب، والمراد أنّ العارف ربّما ذهل في حال اتّصاله
بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كلّ ما في هذا العالم و صدر عنه إخلال
بالتكاليف الشرعيّة، فهو لا يصير بذلك متأتّماً؛ لأنّه في حكم من لا يكلف؛ لأنّ
التكليف لا يتعلّق إلّا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك، أو بمن يتأتّم بترك
التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في
حكم المكلفين ﴾.

شرح و تفسیر

جناب خواجه در تفسیر کلام ابن‌سینا می‌فرماید: مراد ابن‌سینا این
است که گاهی به عارف در ارتباط با عالم قدس حالی دست می‌دهد که از
عالم ناسوت به طور کامل غافل می‌شود؛ حتی از نماز و تکلیف‌های
شرعی و در این صورت گناه‌کار نمی‌باشد؛ زیرا حال او مانند کسی است
که تکلیف ندارد؛ چون تکلیف متوجه کسی است که آن را تعقل کند؛ آن
هم در زمانی که آن را تعقل می‌کند و هم‌چنین حال کسی که حتی با گناه
ترک تکلیف نموده و اکنون در حالتی است که تکلیف را تعقل نمی‌کند.

نقد و بررسی

این سخن به هیچ وجه قابل قبول نیست و با مبانی عقل و شرع و
عرفان سازگاری ندارد؛ زیرا مکلف بر دو نوع است: مکلف فعلی و مکلف

شأنی، و تکلیف هم شامل مکلف فعلی است و هم مکلف شأنی و اگر کسی در حال حاضر به تکلیف توجه ندارد و علت عدم توجه نیز خود اوست؛ مثل این که با شراب خود را مست می‌نماید، بدیهی است که نسبت به وی نمی‌توان گفت که مکلف نیست؛ چرا که ممکن است مکلف فعلی نباشد؛ اما به طور قطع مکلف شأنی است و خود او باعث عدم توجه تکلیف به گونه‌ی فعلی شده است؛ ولی از این باب که شراب نوشیده و باعث زوال عقل شده است مجازات خواهد شد؛ زیرا «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» و در باب تکلیف، انسان نمی‌تواند خود را به گونه‌ای در آورد که از دایره‌ی تکلیف ساقط گردد و در شریعت، تکلیف به هیچ وجه از انسان ساقط نمی‌شود و اگر گاهی عبادتی فوت شد، به سرعت باید قضای آن اتیان شود. حال اگر در باب عرفان بگوییم: «عارف به جایی می‌رسد که در اثر بی‌توجهی به عالم و غفلت از آن تکلیف از او ساقط می‌شود» این اول گمراهی است و عرفانی که سالک را به این مرحله برساند که نتیجه‌ی آن غفلت از تکالیف شرعی و بی‌توجهی به آن باشد، عرفان واقعی نیست؛ بلکه گمراهی محض است.

عارف نه تنها نباید کم‌ترین تکلیف شرعی را اهمال کند؛ بلکه آنچه را در شریعت آمده است نسبت به دیگران به نحو اتم و اکمل انجام می‌دهد؛ زیرا او می‌خواهد با ریاضت‌های شرعی به حق وصول پیدا کند، حال چگونه می‌توان گفت: عارف در ظرف اتصال، از تکالیف شرعی غفلت می‌کند و ممکن است نسبت به آنها اهمال نماید! بنابراین، این سخن به هیچ وجه پذیرفته نیست؛ چرا که موضوع عرفان شریعت است و هیچ حرکتی در عرفان نباید خلاف «ما انزل الله» باشد و اگر این‌گونه شود و جایی سخن یا حرکتی برخلاف شریعت مشاهده گردد، ابتدای انحراف است و عرفان نمی‌باشد.

البته، این امر یک سوی قضیه است؛ ولی طرف دیگر قضیه این است که کلام ابن سینا را توجیه نماییم و بگوییم: مراد ابن سینا به طور حتم این نیست که عارف در ظرف ریاضت به گونه‌ای حرکت کند که پس از اتصال به حق و عالم خلسه، از همه چیز حتی تکالیف شرعی غافل شود و اگر تکلیفی نیز از او ساقط شد معذور است؛ بلکه مراد ابن سینا این است که عارف به این فکر نیست که کاری کند که نمازش قضا شود و یا نسبت به تکلیفی دیگر اهمال نماید و یا به هیچ عنوان احتمال نمی‌دهد که در ظرف سلوک به این مشکل دچار شود؛ ولی اگر از باب اتفاق این گونه شد که عارف ناخواسته تکلیفی از او ساقط شد، اشکالی ندارد و او معذور است؛ زیرا او مشغول ریاضت بوده و به هیچ وجه قصد وی این نبوده است که از تکالیف‌های شرعی غافل شود؛ هر چند برخلاف میل او حالتی پیش آمده که غافل شده است؛ از همین رو او در این جا معذور می‌باشد؛ مثل این که کسی ظرف مایعی را به عنوان آب بنوشد، بعد معلوم شود که شراب بوده، در این جا او معذور است و اما اگر عارف احتمال دهد که در ظرف ریاضت به جایی می‌رسد که حالت غفلت برای او عارض می‌شود، معذور نیست و کار وی پذیرفته نمی‌باشد.

نکته‌ی دیگری که یادآوری آن ضرورت دارد این است که ابن سینا کلام خود را در این تنبیه با «ربما» آغاز کرد و این دلیل بر آن است که بسیار کم اتفاق می‌افتد که عارفی در مقام سلوک و ریاضت با این مشکل مواجه شود و حالت غفلت نسبت به بعضی تکالیف به او دست دهد و این گونه نیست که هر کس وارد سلوک و یا وارد خانقاه شد و چند شعر مثنوی خواند و قیافه‌ی خود را به صورت خاصی درآورد، بگوید تکلیف از من ساقط شده است. در این جا مقام ثبوت غیر از مقام اثبات است.

نکته‌ی بعدی که اهمیّت آن از همه بیش تر است این است که با توجّه



به ظریف و پریچ و خم بودن راه سلوک، سالک نباید در این طریق بدون استاد و پیر و مرشد قدم بردارد؛ زیرا امکان گمراهی و انحراف از مسیر سلوک بسیار است و نیز مربی نباید مرید را به گونه‌ای راهنمایی کند که به چنین نقیصه‌ای منجر گردد؛ چنانچه شاعر می‌فرماید:

آن کسی کو مرشدش گمراه بود کی مریدش سوی جنت ره برود

هر مرید و مرادی باید خود را در لوای شریعت بی‌پیرایه قرار دهد و از هر افراط و تفریطی بدور دارد تا با عنایت حضرت حق و امداد و استمداد کتاب و سنت حضرات معصومین علیهم‌السلام راه درست طریقت سالم را طی نماید و به حقیقت حضرت حق تعالی واصل گردد.

۲۷- اشاره

معرفت؛ گوهری نایاب

﴿جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد أو يطّلع عليه إلّا واحداً بعد واحد. ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل. فمن سمعه واشمأزّ عنه، فليتهم نفسه، لعلّها لا تناسبه، وكلّ ميسّر لما خلق له﴾.

ترجمه: درگاه حضرت حق بزرگ‌تر از آن است که هر ره‌گذری بر آن وارد شود یا هرکسی از آن آگاه گردد؛ مگرگاهی یکی و بعد از آن دیگری، به همین دلیل آن‌چه در این فن (عرفان) گنجانده شده، برای غافل و نادان حرف‌های خنده‌دار و برای اهل تحصیل عبرت است؛ پس هر کس سخن عرفان را می‌شنود و نمی‌تواند آن را بپذیرد، خود را باید متهم و سرزنش کند؛ چراکه شاید شایسته‌ی آن نیست و هرکسی لایق چیزی است که برای آن آفریده شده است.

«أقول: الشريعة؛ مورد الشاربه. واشمأزّ عنه، أي: تقبّض تقبّض المذعور. والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحقّ، والإشارة إلى أنّ سبب إنكار



الجمهور للفنّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها، فإنّ الثّاس أعداء لما جهلوا، وإلى أنّ هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض؛ بل إنّما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة».

ترجمه‌ی لغات: شریعت به معنای محل ورود (شارب) به رودخانه است «إشمازّ عنه»؛ کسی است که سرگردان و دهشتناک است و خود را جمع می‌نماید.

خواجeh طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می‌فرماید: تعداد واصلان به حق اندک است و -از نظر ابن سینا- علت انکار جمهور نسبت به مسایل عرفانی، جهل و نادانی آنان به این امر است؛ زیرا افراد، چیزی را دشمن می‌دارند که با آن آشنا نیستند و از آن آگاهی ندارند.

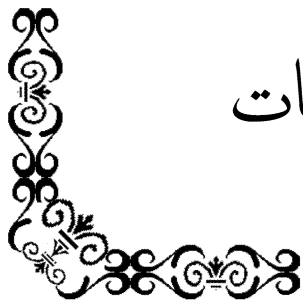
این نوع از کمال (عرفان) برای هر کسی میسر نمی‌باشد؛ زیرا این کمال با اکتساب محض فراهم نمی‌گردد؛ بلکه علاوه بر اکتساب، جوهری مناسب و شایسته‌ی آن کمال لازم است.



النمط العاشر

في

أسرار الآيات



اسرار عارفان

﴿ يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالتقوت اليسير، والتمكّن من الأفعال الشاقّة والإخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء؛ بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال.﴾

شرح و تفسیر

جناب شیخ پس از بیان مقامات عارفان و این که سالک می تواند قصد و اراده‌ی حرکت به سوی حق را نماید و به او وصول یابد؛ در این نمط به دنبال بیان «اسباب خوارق عادت» و نیز به تبع آن، آثار عارفان و سالکان در این رابطه است. ایشان معتقد است همه‌ی کرامات عارفان بر مجرای طبیعی است؛ مانند این که عارف می تواند در مدّت طولانی غذا را ترک کند و کارهای سختی انجام دهد که افراد عادی از انجام آن ناتوان هستند. او می تواند ما را از حوادث آینده و امور غیبی باخبر سازد و این توانایی را دارد که در اشیا تصرّف نماید و در آنها دگرگونی پدید آورد و همه‌ی این امور بر طبق مجاری طبیعت می باشد.



امساک عارف

﴿ إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدّة غير معتادة فأسجح بالتّصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ﴾.

ترجمه: هرگاه شنیدی که عارفی در مدتی غیر عادی از خوردن غذای اندک خودداری کرد، در باور نمودن آن از خود نرمی نشان ده و آن را از اصول مشهور طبیعت بدان و بپذیر که این امر خلاف عقل نمی باشد.

«أقول: يقال: «مارزأت ماله»؛ أي ما نقصت، وارتزء الشيء: انتقض، ومنه الرزيئة.

وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلّة المؤونة ولقلّة رغبته في الشّهات الحسيّة.

والإسجاح، حسن العفو، ومنه قولهم: «إذا ملكت فأسجح»، ويقال: إذا سألت فأسجح؛ أي سهّل ألفاظك وارفق».

شرح و تفسیر

خواجه‌ی طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا تنها به ترجمه‌ی لغات متن پرداخته است و عبارت متن را نیازمند به شرح و توضیح نمی‌داند و در معنای بعضی از لغات می‌فرماید: «رزأ» به معنای نقص و اندکی است و این که ابن سینا به جای کلمه‌ی «مرزوق» کلمه‌ی «مرزوء» را به کار برد، بدان جهت است که «مرزوق» اختصاص به سالک ندارد؛ بلکه همه‌ی مردم دارای «رزق» هستند؛ ولی «مرزوء» ویژه‌ی سالک است؛ چرا که سالک به واسطه‌ی ریاضت، رزق عادی خود را کم می‌نماید تا جایی که در هر چند نوبت، یکبار غذا صرف می‌کند.



دلایل طبیعی امکان امساک

﴿ تَذَكَّرْ أَنَّ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةَ الَّتِي فِيْنَا إِذَا شَغَلَتْ عَن تَحْرِيكِ الْمَوَادِّ الْمَحْمُودَةِ بِهَضْمِ الْمَوَادِّ الرَّدِيئَةِ انْحَفَظَتْ الْمَوَادِّ الْمَحْمُودَةُ قَلِيلَةً التَّحَلُّلِ غَنِيَّةً عَنِ الْبَدَلِ. فَرَبَّمَا انْقَطَعَ عَن صَاحِبِهَا الْغِذَاءَ مَدَّةً طَوِيلَةً لَوْ انْقَطَعَ مِثْلُهُ فِي غَيْرِ حَالَتِهِ، بَلْ عَشْرَ مَدَّته هَلِكُ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مَحْفُوظُ الْحَيَاةِ ﴾.

ترجمه: به یاد داشته باش که نیروهای طبیعی موجود در ما، هرگاه از تحریک و تحلیل مواد مرغوب منصرف و به هضم و تحلیل مواد نامرغوب مشغول شوند، مواد مرغوب محفوظ مانده و کم‌تر تحلیل می‌رود و نیازی به «بدل ما يتحلل» ندارد. چه بسا از صاحب آن طبیعت، مدت زیادی غذا قطع شود که اگر همان مدت در غیر آن حالت؛ بلکه یک دهم آن مدت قطع شود، هلاک می‌گردد؛ ولی با این حال، آن عارف به زندگی خود ادامه می‌دهد.

«أقول: الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنيّة كالأمراض الحارّة، وإما نفسانيّة كالخوف. واعتبار ذلك يدلّ على أنّ الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع؛ بل هو موجود، ولذلك نسبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد، وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما».

شرح و تفسیر

حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن‌سینا نسبت به امکان خودداری از غذا در مورد سالک می‌فرماید: امساک از غذا گاهی به سبب عوارض غیر عادی عارض می‌شود و این عروض یا هنگام بیماری‌های



جسمی؛ مانند: حالت تب است یا به سبب حالات نفسانی؛ مانند: ترس و عروض این امر دلیل بر این است که خودداری از غذا به سبب عوارض غیر عادی ممتنع نیست؛ بلکه امری ممکن و موجود می‌باشد. بدین جهت است که ابن‌سینا ابتدا استبعاد این مسأله را از بین می‌برد و در آینده سبب آن را بیان خواهد نمود.

«فإن قيل: بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسبب الأمراض الحارة وبين غيره فرق، وهو أن القوى الطبيعية هبنا واجدة لما يتغذى به؛ أعني المواد الرديئة، وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك. فإذن إمكان هذا الإمساك لا يدلّ على إمكان الإمساك في سائر الصور.

قلنا: الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدّة طويلة على الإطلاق، و هو حاصل واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه».

شرح و تفسیر

اشکال: مرحوم خواجه می‌فرماید: اگر گفته شود بین امساک کسی که به واسطه‌ی بیماری امساک می‌کند با کسی که به واسطه‌ی غیر آن امساک می‌نماید تفاوت است؛ زیرا مریض به‌جای این که از مواد مناسب طبع استفاده کند از مواد نامناسب بهره می‌برد؛ ولی سالک این‌گونه نیست؛ در نتیجه، امکان امساک در بیمار، دلیل بر امکان امساک در سالک نمی‌باشد.

پاسخ: حکیم طوسی می‌فرماید: در پاسخ چنین اشکالی می‌گوییم: بحث در این نیست که مریض و سالک از چه چیزی امساک می‌نمایند؛ بلکه بحث در این است که امساک از غذا در مدت طولانی و به‌طور مطلق محال نیست؛ بلکه امری است ممکن و اختلاف اسباب امساک به اصل بحث ضرری نمی‌زند.



تعامل نفس و بدن

«أليس قد بان لك أنّ الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنيّة كما قد تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنيّة هيئات تنال ذات النفس، وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعيّة كانت مؤاتية».

ترجمه: مگر برای تو حالاتی که ابتدا بر نفس عارض می‌گردد روشن نشد که گاهی از آن نفس حالاتی برای قوای بدنی پیش می‌آید؛ همان‌گونه که از هیأت‌ها و حالات عارض بر قوای بدنی، حالاتی به خود نفس دست می‌دهد؟ چگونه چنین نباشد با آن‌که شما می‌دانید شهوت از کسی که ترسیده است زایل می‌شود و او از هضم غذا باز می‌ماند و از انجام کارهایی که پیش از ترس برای او میسر بود ناتوان می‌گردد.

«أقول: تبّه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانيّة، وأشار بقوله: «أليس قد بان لك» إلى ما ذكره في النمط الثالث، وهو أنّ كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً».

شرح و توضیح

خواجeh طوسی در تفسیر کلام ابن سینا می‌فرماید: ابن سینا در اشاره‌ی دوم از نمط سوم بیان کرده است که نفس و بدن در یکدیگر تأثیر متقابل دارد و گاهی حالاتی که بر نفس عارض می‌شود در بدن اثر می‌گذارد؛ مانند ترس که باعث اختلال در شهوت و سیستم گوارشی و هضم بدن می‌شود و گاه نیز نفس از بدن متأثر می‌شود و ملکه و عادت از



همین راه حاصل می‌گردد؛ چرا که کارهای بدن باعث می‌شود حالت و هیأتی در نفس پدید آید که به آن «حال» می‌گویند که سریع الزوال است و تا چندی بیش‌تر دوام نمی‌آورد؛ اما بر اثر تکرار نفس به آن اذعان می‌نماید و به آسانی به آن عادت می‌کند و به کندی زایل می‌گردد که در این صورت آن را «ملکه» گویند. ابن‌سینا در این فصل بر آن است که اثبات نماید امساک از غذا نه تنها به سبب عوامل خارجی محال نیست؛ بلکه امری است که تاکنون حاصل گشته است. حال این عوامل یا جسمانی است (مانند تب) یا عواملی است که به روح تعلق دارد (مانند: ترس) و یا این که هدف عالی‌تری است (مانند: عشق) که در سالک و عارف وجود دارد.

۴- اشاره

تفاوت عارف و بیمار در امساک

﴿ إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن إنجذبت خَلْفَ النفس في مهماتها التي تنزعج إليها احتياج إليها أو لم يحتج. فإذا اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية، فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض. وكيف لا والمرض الحار لا يعري عن التحلل للحرارة وإن لم يكن لتصرف الطبيعة، ومع ذلك ففي المرض مضاداً مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة. فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين: فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار، وفقدان المرض المضاد للقوة، وله معنى ثالث، وهو سكون البدن من الحركات البدني، وذلك نعم المعين. فالعارف



أولى بالحفاظ قوته، فليس ما يُحكي لك من ذلك مضادّ المذاهب الطبيعيّة».

ترجمه: هرگاه «نفس مطمئنّه» قوای بدنی را ریاضت دهد و رام کند، آن قوا به سوی نفس کشیده می‌شود و در کارهای مهم و احتیاج‌های نفس به سوی آن جذب خواهد شد؛ خواه محتاج به آن باشد و خواه نباشد؛ پس هرگاه کشش و تبعیت قوای بدن از نفس شدت یابد، انجذاب شدت می‌گیرد و در نتیجه افعال طبیعی منسوب به قوه‌ی نفس نباتی از کار باز می‌ایستد و مواد تحلیل رونده، حتی کم‌تر از آنچه در حالت بیماری مشاهده می‌شود تحلیل خواهد رفت. چگونه چنین نباشد با آنکه بیماری حارّی مثل تب، به خاطر حرارت خالی از تحلیل نیست؛ اگرچه این تحلیل ناشی از تصرف طبیعت و نیروی طبیعی بدن نباشد. علاوه بر این، در انواع مرض نوعی درگیری وجود دارد که قوای بدنی را از کار می‌اندازد؛ ولی در حالت تبعیت قوای بدنی از نفس چنین درگیری که قوای بدنی را از کار بیندازد وجود ندارد؛ بنابراین، عارف با بیمار در بازداشتن طبیعت از ماده اشتراک دارد؛ ولی دو چیز بیشتر دارد: فقدان تحلیل ناشی از سوء مزاج گرم و فقدان مرضی که با قوه درگیر است. هم‌چنین برای عارف، معنای سومی تحقق دارد و آن، سکون و آرامش بدنی از حرکات بدن است و همین بهترین یار و معین برای اوست؛ پس عارف در حفظ نیروی خود از هر کس دیگری برتر است و آنچه در این زمینه برای شما حکایت می‌شود، مخالف با خط مشی طبیعت نمی‌باشد.

«أقول: السبب في كون العرفان مقتضياً للإسك عن القوت هو توجّه



النفس بالكليّة إلى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانيّة إيّاها المستلزم لتركها أفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتعذية وما يتعلّق بها. وإنّما قايِس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي ولم يقايِس بينه وبين الإمساك الخوفي لأنّ الخوف والعرفان نفسانيّان، فالاعتراف بكون أحدهما مقتضياً للإمساك اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانيّة سبباً له؛ أمّا المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه، وهو وجدان المادّة التي تتصرّف الغازية فيها.

والشيخ يبيّن أنّ العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض؛ لأنّ المرض في بعض الصور يختصّ بأمرين يقتضيان الاحتياج إلى الغذاء؛ أحدهما راجع إلى مادّة البدن، وهو تحليل الرطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبيّة المسماة بسوء المزاج، فإنّ الحاجة إلى الغذاء إنّما تكون لسدّ بدل تلك الرطوبات، وكلّما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشدّ، والثاني راجع إلى الصورة، هو قصور القوى البدنيّة بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن، وإنّما يحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد إلّا مع تعادل الأركان وتغذّي الحرارة الغريزيّة بها، وكلّما كانت القوى أفتقر كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشدّ.

والعرفان يختصّ بأمر يقتضي أيضاً عدم الاحتياج إلى الغذاء، وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنيّة أفاعيلها عند مشايعتها للنفس.

فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض. وقد ظهر عند ذلك جوار اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدّة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدّة.



عارف و عالم قدس

حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می‌فرماید: علت آن که عرفان مقتضی امساک می‌شود این است که عارف با تمام وجودش به عالم قدس توجه می‌نماید و این مستلزم آن است که قوای بدنی عارف به دنبال نفس او کشیده شود و همین امر مقتضی آن است که قوای بدنی او از کارهایی مثل هضم و شهوت و تغذیه و امثال آن دست برداشته و از انجام آن باز ایستد.

خواجه می‌فرماید: این که ابن سینا میان امساک عرفانی و بیماری در غذا مقایسه نمود، نه میان امساک عرفانی و خوفی، بدان جهت است که خوف و عرفان هر دو نفسانی هستند؛ نه مادی و حال آن که مقایسه باید میان امساک نفسی و مادی باشد و اگر میان امساک عرفانی و خوفی مقایسه‌ای صورت می‌گیرد، این خود نوعی اعتراف به این امر است که احوال نفسانی سبب امساک می‌گردد؛ ولی امساک به سبب بیماری برخلاف امساک خوفی و عرفانی است و علت آن وجود ماده‌ای است که قوه‌ی «غاذیه» در آن تصرف می‌کند.

نکته‌ی دیگری که ابن سینا به آن اشاره می‌کند اولویت امساک عارف نسبت به امساک مریض است؛ زیرا بیماری در بعضی اوقات بستگی به دو امری دارد که مقتضی احتیاج به غذاست که یکی از آن دو راجع به ماده‌ی بدن است و آن عبارت است از: «تحلیل رطوبت‌های بدن» و حرارتی که به «سوء مزاج» مشهور است علت آن است؛ چرا که احتیاج به غذا به این خاطر است که رطوبت‌های تحلیل رفته را جبران کند و در واقع سدّی در برابر آنها باشد و هرچه تحلیل رطوبت‌های بدن بیش‌تر



باشد، احتیاج به غذا بیش تر می‌گردد. امر دوم راجع به صورت است و آن عبارت است از «قصور قوای بدنی مریض به سبب حلول مرض». بیمار در این حال باید رطوبت‌های بدن را حفظ نماید تا قوای بدنی او حفظ گردد و هرچه قوا ضعیف‌تر شود، احتیاج به غذا جهت حفظ قوا شدیدتر می‌گردد؛ در حالی که عرفان مبتلا به این امور نیست؛ بلکه عرفان مختص به یک امر است که مقتضی عدم احتیاج به غذاست و آن نیز «سکون بدنی» است و مقتضی این سکون هنگام پیروی قوا از نفس «ترک قوای بدنی» نسبت به کارهای خود می‌باشد. نتیجه این که عرفان در اقتضای امساک از مرض برتر است و این عارف است که می‌تواند مدت نسبتاً زیادی از غذا امساک کند و در این کار از هر کس دیگری تواناتر می‌باشد.

۵- اشاره

عارف و کارهای خارق عادت

﴿ إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركةً يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة. ﴾

ترجمه: هرگاه شنیدی که عارفی از عهده‌ی کاری یا تحریکی و یا حرکتی برآمد که از عهده‌ی غیر او خارج است، آن را به کلی انکار مکن؛ چه بسا در خط‌مشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری.

«أقول: هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل،

وسيجيء بيانها في فصل بعده».



شرح و تفسیر

حکیم طوسی در شرح بیان ابن سینا می‌فرماید: یکی دیگر از ویژگی‌های عارف این است که او قادر است کارهایی انجام دهد که امثال او نمی‌توانند انجام دهند و این خصوصیت عارف نباید مورد انکار واقع گردد؛ بلکه باید علت آن را در میان قوانین طبیعت جست‌وجو کنیم.

۶- تنبیه

اسباب طبیعی ضعف و قوت جسمانی

﴿ قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حدّ من المنّة محصور المنتهى فيما يتصرّف فيه ويحرّكه ثمّ تعرض لنفسه هيأةً ما فتتحطّ قوتها عن ذلك المنتهى؛ حتّى يعجز عن عشر ما كان مسترسلاً فيه، كما يعرض له عند خوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيأةً ما فتضاعف منتهى منته حتّى يستقلّ به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة، وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل، وكما يعرض له عند الفرح المطرب.﴾

فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة كما يعنّ عند الفرح، فأولت القوى التي له سلاطة أو غشيته عزّة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حميّة، وكان ذلك أعظم وأجسم ممّا يكون عن طرب أو غضب، وكيف لا وذلك بصريح الحقّ ومبدء القوى وأصل الرحمة ﴿﴾.

ترجمه: گاهی انسان در حالی که دارای اعتدال احوال است به اندازه‌ای توانایی دارد که در آن چه تصرف می‌کند یا حرکت می‌دهد، نهایت آن قوت و توانایی معین و مشخص است؛ آن‌گاه حالتی برای او عارض می‌شود که توانایی او از آن اندازه‌ی معین و مشخص



پایین می‌آید؛ تا جایی که از انجام یک‌دهم آن‌چه می‌توانست انجام دهد پایین می‌آید؛ هم‌چنان که چنین حالتی هنگام ترس یا غصه بر نفس او عارض می‌شود، حالتی بر نفس او عارض می‌گردد که منتهای قوت او مضاعف می‌گردد؛ تا جایی که باکنه قوت خود از آن مستقل می‌شود؛ چنان‌که در حال غضب یا زورآزمایی و رقابت و نیز در حال مستی معتدل و یا در حال شادی و نشاط چنین چیزی پیش می‌آید.

پس اگر برای عارف هیجان و شعفی پیش آید تعجبی نیست؛ چنان‌که این هیجان هنگام خوش حالی عارض می‌شود و در نتیجه برای قوای او تسلط و چیرگی و یا عزت و توانایی حاصل می‌گردد که در حالت عادی این چنین نیست؛ همان‌طور که این توانایی هنگام رقابت برای آدمی به وجود می‌آید و قوای عارف در آن حال، هیجان، حمیت و شدت پیدا می‌کند و این بزرگ‌تر و چشم‌گیرتر از شدتی است که از طرب یا غضب پدید می‌آید. چگونه چنین نباشد با آن‌که هیجان و توانایی عارف به صراحت و رحمت و عنایت حق و مبدء قوا و سرچشمه‌ی رحمت می‌باشد.

«أقول: المنّة: القوّة. والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر. وعنّ: اعترض، والهزّة: النشاط والارتياح. وأولت له؛ أي أعطت، يقال: أوليته معروفاً، والسلطة: القهر.

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَبْدَأَ الْقُوَى الْبَدَنِيَّةِ هُوَ الرُّوحُ الْحَيَوَانِي، فَالْعَوَارِضُ الْمُقْتَضِيَّةُ لَانْقِبَاضِ الرُّوحِ وَحَرَكَتِهِ إِلَى دَاخِلِ كَالْحُزْنِ وَالْخَوْفِ يُقْتَضِي انْحِطَاطَ الْقُوَّةِ، وَالمُقْتَضِيَّةُ لِحَرَكَتِهِ إِلَى خَارِجٍ كَالْغَضَبِ وَالمُنَافَسَةِ أَوْ لَانْبِسَاطِهِ انْبِسَاطاً غَيْرَ



مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها. وإتّما قيّد الانتشاء بالاعتدال؛ لأنّ المسكر المفرط يوهن القوّة لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية. ثمّ لما كان فرح العارف ببهجة الحقّ أعظم من فرح غيره بغيرها، وكانت الحالة التي تعرض له وتحركة اعتزازاً بالحقّ وحمية الهبة أشدّ ممّا يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمراً ممكناً.

ومن ذلك يعيّن معنى الكلام المنسوب إلى عليّ عليه السلام: «والله ما قلعت باب خبير بقوّة جسديّة ولكن قلعتها بقوّة ربانيّة».

بازگشت به تعامل نفس و بدن

حكيم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می فرماید: مبدء و منشأ نیروهای بدنی روح حیوانی است و عوارضی که مقتضی انقباض روح می گردد به انحطاط نیروها می انجامد؛ مانند ترس و اندوه که باعث انقباض روح می شود؛ در نتیجه نیروهای بدنی رو به نقصان و انحطاط می گذارد و عوارضی که مقتضی حرکت و انبساط روح می شود؛ مثل غضب، شادی، رقابت و مستی معتدل، از دیاد نیرو را در پی دارد و چون شادی و فرح عارف از بهجت حق است؛ پس حالت او مهم تر و شدیدتر از دیگران و خود او نیز قوی تر از دیگران است؛ چرا که حق، سرچشمه‌ی همه‌ی قدرتهاست و این معنای کلامی است که منسوب به حضرت علی علیه السلام است که فرمود: «والله ما قلعت باب خبير و رميت بها خلف ظهري أربعين ذراعاً بقوّة جسديّة، ولا حركة غذائية، لكنني أئدت بقوّة ملكوتيّة، ونفس بنور ربّها مضيئة»^۱؛ من در خیبر را با نیروی جسمانی بر نیاوردم؛ بلکه آن را با نیروی الهی از جا برکندم.

۱- الامالی، شیخ صدوق، قم، مؤسسة بعثت، ص ۶۰۴.

عارف و اخبار از غیب

﴿ وَإِذَا بَلَغَ أَنْ عَارَفًا حَدَّثَ عَنْ غَيْبٍ فَأَصَابَ مَتَقَدِّمًا بِبِشْرِي أَوْ نَذِيرٍ فَصَدَّقَ وَلَا يَتَعَسَّرَنَّ عَلَيْكَ الْإِيمَانُ بِهِ، فَإِنَّ لَذَلِكَ فِي مَذْهَبِ الطَّبِيعَةِ أَسْبَابًا مَعْلُومَةً ﴾.

ترجمه: هرگاه شنیدی که عارفی از غیب خبر می‌دهد یا بشارت و اندازی که پیش از این داده درست بوده است؛ پس باور کردن آن برای تو مشکل نیاید؛ چرا که این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد.

«أقول: هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين، ادّعاها في هذا الفصل، وسيبينها في ستة عشر فصلاً بعده».

حکیم طوسی می‌فرماید: پس از ذکر دو خصوصیت امساک از غذا و نیز قدرت خارق العاده‌ی عارف، اکنون ابن‌سینا به ویژگی دیگری برای عارف اشاره می‌کند و آن اخبار از غیب است که از آن دو خصوصیتی که بیان شد به مراتب باشرافت‌تر می‌باشد و این ویژگی را ابن‌سینا در طی شانزده فصل بعدی بیان می‌نماید.



تجربه و اطلاع از غيب

﴿ التجربة والقياس متطابقان على أنّ للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان. أمّا التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق؛ اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر، وأمّا القياس فاستبصر فيه من تنبيهات ﴾.

ترجمه: تجربه و قياس دلالت بر اين دارد كه نفس انسانی در حال خواب به غيب دسترسى پيدا مى كند؛ پس مانعى ندارد كه اين دسترسى به غيب در حال بيدارى نيز روى دهد، مگر آن كه مانعى در كار باشد كه در اين صورت با از بين رفتن يا برطرف شدن آن ممكن مى باشد.

این كه تجربه بر مطلب فوق دلالت دارد به خاطر این است كه شنیدن از ديگران و شناخت، گواه بر آن است و كسى نيست كه آن را در نفس خویش تجربه نكرده باشد؛ آن هم تجاربی كه تصديق، الهام بخش آن است؛ مگر اين كه كسى مزاجى فاسد داشته باشد و قواى تخيل و حافظه‌ى او خفته باشد و نحوه‌ى دلالت قياس در تنبيهات بعدى بيان خواهد شد.

شرح و تفسير خواجه

«أقول: يرید بیان المطلوب على وجه مقنع فذكر أنّ الإنسان قد يطّلع على الغيب حالة التّوم، فاطّلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس ببعيد، ولا منه



مانع؛ اللهم إلا مانعاً يمكن أن يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات. أمّا اطلاع على الغيب في النوم فيدلّ عليه التجربة والقياس. والتجربة تثبت بأمرين: أحدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير، وهو التسماع، والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه، وهو التعارف. وإنّما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكّر لتعلّق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيّلة، وفي حفظه وذكره بالمتذكّرة، وفي كونه مطابقاً للصور المتمثّلة في المبادي المفارقة إلى زوال الموانع المزاجيّة؛ وأمّا القياس فعلى ما يجيء بيانه».

حكيم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می فرماید: وی درصدد بیان صحّت اخبار از غیب است و می خواهد به طور مستدلّ این امر را مطرح نماید؛ از این رو می گوید: «انسان در حال خواب از غیب باخبر می شود»؛ پس در غیر حالت خواب نیز اطلاع او از غیب امر بعیدی نمی باشد و مانعی در سر راه او نیست؛ مگر مانعی که زوال آن ممکن باشد؛ مانند اشتغال به محسوسات دنیایی.

اطلاع انسان بر غیب در حال خواب امری است که تجربه و قیاس برهانی بر آن دلالت دارد. تجربه از دو راه حاصل می گردد: یکی از راه شنیدن از دیگران و دیگری از راه شناخت خود انسان و این دو امر، هر دو میسر و شدنی است؛ چرا که هم از دیگران شنیده ایم که در خواب به غیب دسترسی پیدا کرده اند و هم خود بارها خواب های خبر دهنده ی از غیب دیده ایم. البته، ممکن است کسی دارای مزاجی فاسد باشد یا قوه ی تخیل و حافظه ی او مشکل داشته باشد که در این صورت، چنین تجربه ای برای او حاصل نمی شود. نحوه ی دلالت قیاس را ابن سینا در تنبیهات بعدی بیان می نماید.



علم ساکنان قدس

﴿ قد علمت فيما سلف أنّ الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثمّ قد نبّهت لأنّ الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية، وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي، ولا مانع لها عن تصوّر اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، ثمّ إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها؛ بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا، وإنّها تنال بتلك العلاقة كما لا محقّقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي، وآخر كلي يجتمع لك ممّا نبهنا عليه أنّ للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية، وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية، شاعرة بالوقت أو النقشان معاً ﴾.

ترجمه: پیش تر دانستیم که جزییات در عالم عقلی به وجه کلی منقوش می‌باشد و نیز دانستیم که اجرام سماوی دارای نفوسی است که جزییات را درک می‌نماید و هم‌چنین این نفوس دارای اراده‌هایی است که از رأی جزیی صادر می‌گردد و مانعی برای آن اجرام نیست که لوازم جزیی و حرکات جزیی خود را - یعنی اموری که در عالم عنصری از آن‌ها تکوّن یافته‌اند - تصوّر نمایند؛ پس اگر چیزی که نوعی رأی و نظر مبین آن است حق باشد، در این صورت، اجسام سماوی در رابطه با ارتسام جزییات کامل‌تر می‌باشد؛ چرا که دو رأی در آن‌ها پدید می‌آید: یکی رأی جزیی و دیگری رأی کلی و آن نظر جز برای راسخان در حکمت متعالی

النظر العاشر في أسرار الآلات

۲۳۷



آشکار نیست که عبارت است از این که برای اجرام سماوی بعد از عقول مجردی که هم چون مبادی آنهاست، نفوس ناطقه‌ای است که در مواد آن منطبع نیست؛ بلکه علاقه‌ای به آنها دارد، مانند علاقه‌ی نفس ما با بدن و نفوس سماوی به واسطه‌ی این علاقه به نوعی از کمال خواهد رسید. از آنچه گفتیم روشن شد که برای جزئیات، نقشی کلی در عالم عقلی وجود دارد و نقشی جزئی در عالم نفسانی که با درک وقت و زمان همراه است و یا آن که در عالم نفسانی هر دو نقش با هم وجود دارد.

«أقول: القياس الدالّ على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالي نومه ويقظته مبنيّ على مقدّمتين: إحداهما، أنّ صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادىء العالية قبل كونها، والثانية، أنّ للنفس الإنسانيّة أن ترتسم بما هو مرتسم فيها، والمقدّمة الأولى قد ثبتت فيما مرّ. والشيخ أعادها في هذا الفصل فقولُه: «قد علمت فيما سلف أنّ الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كلي» إشارة إلى ارتسام الجزئيات على الوجه الكليّ في العقول، وقوله: «قد نبّهت لأنّ الأجرام السماويّة» إلى قوله: «في العالم العنصري» إشارة إلى ما ثبت من وجود سماويّة منطبعة في موادّها ومن كونها ذوات إدراكات جزئيّة هي مبادىء تحريكاتها، وإلى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة والملزوم غير منفكّ عن العلم بالمعلول واللازم، فإنّ جميع ذلك يدلّ على جواز ارتسام الكائنات الجزئيّة بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكيّة ولوازمها في النفوس الفلكيّة إلّا أنّ ذلك يقتضي كون الكليّات العقليّة مرتسمة في شيء، والجزئيات الحسيّة مرتسمة في شيء آخر، وذلك ما يقتضيه رأي المشائين. ثمّ إنّّه أشار بقوله: «ثمّ إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر» إلى قوله:

«لتظاهر رأي جزبي وآخر كلي» إلى الرأي الخاص به؛ المخالف لرأي المشائين، وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً للأفلاك. فإنه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد. وهذا الكلام قضية شرطية؛ ولفظة «كان» في قوله: «ثم إن كان» ناقصة «وما يلوحه» إسمها، وسائر ما بعده إلى قوله: «كماًلاً» متعلقاً به، «وحقاً» خبرها، وقوله: «صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك» تالي القضية. ومعناه: أن ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أتم. وذلك لتظاهر رأيين عندها: أحدها كلي، والآخر جزئي، فإنهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنساني، ولفظة: «مستور» تورد في بعض النسخ بالرفع، على أنه صفة لـ «ضرب من النظر» وتورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله: «ما يلوحه»، وهو الصحيح؛ لأن الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع أنه سرّ لا النظر المؤدّي إلى ذلك الحكم. وقوله: «أن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة» بدل من قوله: «ما يلوحه»، وإتما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية؛ لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأوّل.

ثم إنّ الشيخ لما فرغ عن تذكّار ما مرّ أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله: «ويجتمع لك ممّا نبّهنا عليه» إلى قوله: «شاعرة بالوقت» إلى الحاصل من رأي المشائين، ويقول: «والنقشان معاً» إلى ما اقتضاه رأيه. وفي بعض النسخ: «أو النقشان معاً» وهو أظهره؛ أي وفي العالم النفساني إمّا نقش واحد على هيأته جزئية بحسب الرأي الأوّل أو النقشان معاً بحسب الرأي الثاني».



شرح و تفسیر

خواججه‌ی طوسی می‌فرماید: قیاسی که دلالت بر امکان اطلاع یافتن انسان در خواب و بیداری بر غیب دارد، مبتنی بر بیان دو مقدمه است: یک - صور جزئیات، پیش از آن‌که به وقوع بپیوندد، در عالم عقلی - یعنی در مبادی عالی - نقش بسته و این نقش بر وجه کلی است. دو - نفس انسانی می‌تواند هرچه در مبادی عالی منقوش است در خود مرتسم سازد.

ابن سینا مقدمه‌ی اول را در نمط ششم اثبات نمود و در این جا دوباره آن را به این صورت بیان می‌نماید که اجرام سماوی دارای نفوسی هستند که در آن منطبع می‌باشد و دارای ادراک‌های جزئی است که همین ادراکات، مبادی و علل تحریک آن‌هاست و از آن‌جا که علم به علت و مبدء از علم به معلول جداشدنی نیست، لازم می‌آید که تمام کاینات و موجودات جزئی که معلولات و لوازم حرکات فلکی است در نفوس فلکی ارتسام یابد. شیخ الرئیس عقیده‌ی مشایبان در مورد نفوس فلکی که می‌گویند: «کلیات عقلی در مبادی عالی (عقول) و جزئیات در نفوس منطبعه مرتسم است» را در مواضعی از اشارات از جمله در نمط (دهم) رد می‌نماید و عقیده‌ی خود را به طور مفصل بیان می‌نماید و می‌گوید: «کسی که اهل ذوق است و آنان که در حکمت متعالی راسخ می‌باشند، آگاه هستند که عقیده‌ی فلاسفه‌ی مشا باطل است؛ چراکه افلاک علاوه بر نفوس منطبع در مواد خود، نفوس دیگری دارد که مانند نفوس ناطقه‌ی ما به اجسام مربوط به خود علاقه‌ی تدبیری دارد؛ نه آن‌که در اجسام منطبع باشد.»



نقد نگارنده به کلام شیخ

آنچه در این فصل مورد نظر ابن سیناست این است که افلاک علاوه بر نفوس منطبع در مواد خود، نفوس دیگری دارد که هم چون نفوس ناطقه‌ی ما با اجسام علاقه‌ی تدبیری دارد؛ نه آنکه در اجسام منطبع باشد؛ در نتیجه می‌توان با تماس با آنها از ناسوت و عالم غیب اطلاع یافت.

در رد این نظر باید گفت: افلاک نه تنها دارای نفس ناطقه نیست؛ بلکه نفس جزئی نیز ندارد و به طور اساسی با عنوان کردن بحث افلاک، لحاظ فلسفی این بحث از بین می‌رود و همان‌گونه که بیان شد، افلاک نه دارای نفس ناطقه است و نه دارای علم؛ زیرا جسمی بیش نیست. البته، این که عالم مجردات وجود دارد درست است و مورد انکار نیست؛ ولی لازم نیست عالم مجردات را عالم افلاک بدانیم تا ناچار به اثبات نفس ناطقه برای آن شویم؛ بلکه اثبات این عالم بر اساس بیان ما کاملاً فلسفی است و نیازی به مطرح نمودن افلاک و اجرام سماوی نیست و با اذعان به عالم مجردات و عقول و با وصول به آن، اطلاع بر غیب، بعد از آن که مقتضی موجود باشد و موانع رفع شد؛ میسر می‌گردد.

نقد دیگر در رابطه با کلام ابن سینا در واقع راجع به فصل گذشته است و آن این که وی برای اثبات اخبار از غیب در حالت یقظه و بیداری به تجربه و قیاس استدلال نمود و حال آنکه نمی‌توان با تجربه استدلال نمود یا به تعبیر دیگر، «تجربه استدلال نیست»؛ بلکه تجربه را می‌توان به عنوان موضوع به همراه قیاس قرار داد و آن‌گاه استدلال کرد.



شرایط اخبار از غیب

﴿ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل، وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه، ولأزيدتك استبصاراً﴾.

ترجمه: برای نفس تو این امکان هست که نقش عالم قدس را بر حسب وجود استعداد و زوال مانع در خویش مرتسم نماید و به عالم غیب وصول پیدا نماید. پیش تر نیز از این مطلب آگاه شدی؛ پس نقش بستن بعضی از امور غیبی در نفس را از عالم غیب انکار نکن و من استبصار و سطح آگاهی تو را در این خصوص بالا خواهم برد.

«أقول: هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل السابق؛ وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانية مشروطاً بشرطين: وجودي، وهو حصول الاستعداد، وعدمي وهو زوال الحائل؛ لأنَّ قابلية النفس إنما يتم بهذين الشرطين، والفعل الصادر عن الفاعل التام إنما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته، فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانية واجب عند حصول هذين الشرطين، لكنَّ البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلاً، والشيخ نبّه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالي في عدّة فصول».

شرطهای وصول به غیب

ابن سینا در این اشاره به دنبال بیان همان مطلبی است که در فصل سابق به آن اشاره نمود و آن این که نفس انسانی قادر است هرچه در



مبادی عالی منقوش است در خویش مرتسم سازد و این امر را مشروط به دو شرط می‌داند: یکی حصول استعداد و دیگری زوال مانع که اولی وجودی و دومی عدمی است؛ چرا که قابلیت نفس با تحقق این دو شرط تمام می‌شود و زمانی که نفس قابلیت پیدا نمود، فاعل تام (حق تعالی) بر خود لازم می‌داند به چنین نفسی افاضه‌ی فیض نماید و از آن‌جا که بحث از این دو شرط احتیاج به شرح و بسط بیشتر دارد، ابن‌سینا در چند فصل بعدی به شرح و تفصیل این دو شرط می‌پردازد.

۱۱ - تنبیه

تعامل و تمانع قوا

﴿ القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة. فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس، وإذا تجرد الحس الباطن لعمله لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس. ﴾

وإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل إليه فانبتّ دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيراً إلى آتته عرض أيضاً شيء آخر، وهو أنّ النفس أيضاً إنّما تنجذب إلى جهة الحركة القوية، فتتخلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد، وإذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرفها خارت الحواسّ الظاهرة أيضاً، ولم يتأدّ عنها إلى النفس ما يعتدّ به ﴿.

ترجمه: قوای نفسانی یک‌دیگر را جذب می‌کنند و با هم در تنازع و درگیری هستند؛ پس وقتی که غضب و خشم تحریک شد، نفس از شهوت روی می‌گرداند و برعکس، هرگاه شهوت پیدا شود غضب فرو می‌نشیند و زمانی که حس باطن به واسطه‌ی عمل باطنی



مجرد می‌شود، تقریباً نمی‌شنود و نمی‌بیند و این تجرد به خاطر کم نمودن اشتغال حس ظاهری است و برعکس، توجه و اشتغال به حس ظاهر، مانع توجه به حس باطن می‌گردد و زمانی که حس باطن به سوی حس ظاهر جذب شد، این امر باعث می‌گردد که عقل از آلت خود (فکر) به سوی ظاهر برگشته و از حرکت خود که در آن به آلت نیازمند است باز بماند.

با اشتغال نفس به حس ظاهر، حادثه‌ی دیگری رخ می‌دهد و آن این که نفس نیز به طرف حرکت قوی تر کشیده می‌شود؛ در نتیجه، نفس از افعال خاص خود (تعقل) خالی می‌گردد و این امری است قهری، و زمانی که نفس توانست حس باطن را تحت تصرف خود ضبط و حفظ نماید حواس ظاهری سست و ضعیف می‌شود و چیز قابل ملاحظه‌ای از آن به نفس باز نمی‌گردد.

«أقول: الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات: منها ما ذكره في هذا الفصل، وهو أن اشتغال النفس ببعض أفعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفعال، وهو المراد من قوله: «القوى النفسانية متجاذبة متنازعة» وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر. ولما كان تعلق المطلوب بالمثل الأخير أكثر، أعاده ليذكر أحكامه. وبدء باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله: «وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل آتته»؛ أي: جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في الحركة العقلية، مميلاً للعقل نحو الظاهر منبئاً منقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة. وفي بعض النسخ «أمال العقل إليه»؛ أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه، وفي بعض النسخ «أضلّ العقل آتته»؛ أي أضلّ في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال: «و

عرض أيضاً شيء آخر؛ أي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر، وهو تخليتها عن أفعالها الخاصة؛ يعني التعلل، ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة، وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر، فقال: «وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة»؛ أي ضعفت، يقال: «خار الحر والرجل»؛ أي ضعف وانكسر، وفي بعض النسخ: «حارت»؛ أي تحيرت في أمرها؛ والباقي ظاهر».

تعامل و تنازع نفس با قوای خود

حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می فرماید: آنچه ابن سینا در این تشبیه یادآور می شود این است که: اگر نفس به بعضی از افعال خود مشغول شود، از افعال دیگر خود منصرف می گردد. از این رو، قوای نفسانی با یکدیگر در تنازع هستند؛ مانند غضب، شهوت، حس باطن و حس ظاهر که اگر غضب پدید آید، نفس از شهوت روی می گرداند و نیروی شهوت تحریک نمی گردد و عکس آن نیز صادق است؛ یعنی اگر شهوت تحریک شد، غضب فرو می نشیند. هم چنین اگر نفس به حس ظاهر پردازد و از حس باطن روی گرداند، باعث می شود که آلت عقل (فکر) عقل را به سوی ظاهر برگرداند و آن را از حرکت فکری خود باز دارد و به عکس، اگر به حس باطن پردازد، از حس ظاهر روی گردان می شود و در نتیجه حس ظاهر ضعیف می گردد.

نقد نگارنده به کلام شیخ

آنچه باید نسبت به کلام ابن سینا گفت این است که: این سخن وی که فرمود: «هرگاه غضب تحریک شود، نفس از شهوت روی می گرداند و



عکس آن نیز هم چنین است یا هنگامی که حس باطن مجرد شود، نفس از حس ظاهر رو می‌گرداند و به عکس» کلیت ندارد و تنها نسبت به مردم عادی صادق است؛ چرا که ممکن است کسی هنگام تحریک غضب، نه تنها نفس او از شهوت روی‌گردان نباشد؛ بلکه پدید آمدن غضب، ابتدای تحریک شهوت در او باشد؛ برای مثال، بروز غضب در کسی که دارای سادیسم است، ابتدای بروز شهوت در او می‌باشد و قضیه در حس باطن و حس ظاهر نیز به همین صورت است.

۱۲ - تنبیه

حس مشترک

﴿ الحس المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهد، وربما زال الناقش الحسي عن الحس بقيت صورته وهياتة في الحس المشترك، فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم، وليحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقاش النقطة الجوّالة محيط دائرة، فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة؛ سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن ﴾.

ترجمه: حس مشترک لوحی است که هرگاه نقشی در آن ارتسام پیدا نماید همین نقش در حکم مشاهده است و چه بسا که ناقش حسی زایل گردد؛ ولی صورت آن در مدت زمان کوتاهی در حس مشترک باقی می‌ماند؛ پس آن صورت در حکم امر مشاهده



است؛ نه این که در حکم امری توهم شده باشد و به تعبیر دیگر، چیزی را که با چشم دیده شده است هنگامی که چشم بسته شود باز هم مانند چشم باز مشاهده می‌نماید.

پس آن چه را که در مورد قطره‌ی باران در حال نزول گفتیم^۱ که چگونه به صورت خط مستقیم به نظر می‌رسد و نیز نقطه‌ی چرخنده، که چگونه به صورت دایره جلوه می‌نماید؛ به یاد آور. زمانی که صورت در لوح حس مشترک تمثیل پیدا نمود، این خود در حکم مشاهده است؛ خواه در آغاز حالت ارتسام آن صورت در حس مشترک، ناشی از محسوس خارجی باشد یا در حال بقای آن صورت با بقای محسوس و یا در حالت ثبات آن صورت پس از زوال محسوس بوده و یا این که در حال وقوع آن صورت در حس مشترک از ناحیه‌ی محسوس نباشد؛ البته، اگر چنین حالتی امکان داشته باشد.

«هذه مقدّمة أخرى، وهي تذكير ما تقرّر فيما مرّ من فعل الحسّ المشترك، وهو أنّ المرتسم فيه يكون مشاهدًا مادام مرتسمًا فيه، وللارتسام سبب لا محالة إمّا من داخل وإمّا من خارج، والذي يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الأوّل. ويبقى تارةً مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني، وتارةً مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكان الأوّل عند مشاهدته في مكانه الثاني. وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود، فإنّ مشاهدة القطر النازل خطأً لا يتمّ إلّا بها. وأمّا الارتسام الذي

يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدلّ على وجوده كما سيأتي، ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده».

مقدمه‌ای دیگر بر بیان وصول به غیب

محقق طوسی می‌فرماید: این مقدمه‌ی دیگری بر بیان وصول انسان به غیب است و همان‌گونه که در پیش گذشت^۱ و در این جا اشاره می‌شود، آنچه در حس مشترک مرتسم می‌گردد تا زمانی که در حس مشترک هست از نوع مشاهده است؛ نه از باب توهم و خیال و این ارتسام بدون سبب نیست و سبب آن ممکن است وجوه ذیل باشد:

۱- سبب از داخل باعث ارتسام صورت در حس مشترک است (که این قسم در فصل بعدی بیان خواهد شد).

۲- سبب در ابتدای حالت ارتسام صورت در حس مشترک از ناحیه‌ی محسوس خارجی است.

۳- سبب در حالت بقای صورت حاصله به سبب بقای محسوس خارجی است.

۴- در حالت ثبات آن صورت بعد از زوال محسوس خارجی است.

نمونه‌های طبیعی اخبار از غیب

﴿ قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج، فيكون انتقاشها إذاً من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن. والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم، كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً ممّا يجري بين المرايا المتقابلة ﴾.

ترجمه: گاه، گروهی از بیماران و مبتلایان به اختلالات روانی، صور محسوس و آشکار حاضر را مشاهده می‌کنند، با این‌که این صور با محسوس خارجی تناسبی ندارد؛ پس ارتسام این صور یا ناشی از سبب باطنی است و یا بر اثر علتی است که در سبب باطنی اثر می‌گذارد و حس مشترک گاه از صوری که در مرکز تخیل و توهم در جریان می‌باشد مرتسم می‌گردد، چنان‌که همان صور در مرکز تخیل و توهم، از حس مشترک نقش می‌پذیرد و این نزدیک و شبیه به آن تقابلی است که میان آینه‌های روبه‌روی هم می‌باشد.

شرح و تفسیر

«أقول: يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي. وتقريره: أنّ الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلاً والذين غلبت المرّة السوداء على مزاجهم الأصلي ممّن يعدّ من الأصحاء ليست بمعدومة؛ لأنّ المعدوم لا يشاهد، ولا بموجودة في الخارج وإلاّ لشاهدها غيرهم. فهي مرتسمة في قوّة باطنة من شأنها أن ترتسم الصور المحسوسة فيها، وهي المسمّاة بالحس المشترك، وارتسامها فيه ليس بسبب



تأدية الحواس الظاهرة. فهو إذن إما من سبب باطن؛ يعني القوّة المتخيّلة المتصرّفة في خزّانة الخيال، أو من سبب مؤثّر في سبب باطن؛ يعني النفس التي يتأدّى الصور منها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحسّ المشترك على ما سيأتي.

وإذا ثبت هذا ثبت أنّ الحسّ المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم؛ أي الصور التي تتعلّق بها أفعال هاتين القوتين، فإنّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرّف فيها ارتسم ما يتعلّق تصرّفها ذلك به من الصور في الحسّ المشترك كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحسّ المشترك؛ أي: ينتقش ما يتعلّق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحسّ المشترك من الخارج؛ وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة. فهذا ما في الكتاب.

وقول الفاضل الشارح: «تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة» معارض بمثله، فإنّ إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة، والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين».

شرح و تفسير

حكيم طوسی می فرماید: ابن سینا درصدد ارایه‌ی برهان بر اثبات ارتسام و نقش خیالی ناشی از علت درونی به این صورت است. صورت‌هایی که مبتلایان به اختلالات روانی مشاهده می‌کنند یا افرادی که صفرا و زرداب بر مزاج آنها غلبه پیدا نموده است معدوم نیست؛ بلکه صورت‌هایی واقعی است؛ زیرا امر معدوم قابل مشاهده نمی‌باشد و از سوی دیگر، این صور در خارج موجود نمی‌باشد؛ چرا که اگر در خارج موجود بود، دیگران آن را مشاهده می‌کردند و مانند امور



محسوس دیگر برای همگان قابل دیدن بود؛ پس این صور در قوه‌ای باطنی مرتسم است و شأن قوه‌ی باطنی این است که صور محسوس در آن مرتسم می‌گردد و نام آن قوه «حس مشترک» می‌باشد و ارتسام این صور در حس مشترک بر اثر حواس ظاهری نیست؛ زیرا حواس ظاهری علت آن نیست؛ بنابراین، یا از سبب باطنی؛ یعنی قوه‌ی متخیله‌ای که در خزانه‌ی خیال تصرف می‌کند حاصل شده است و یا از سبب مؤثر در سبب باطنی؛ یعنی نفسی که پدید آورنده‌ی صور است و به واسطه‌ی قوه‌ی متخیله که پذیرای تأثیر نفس است به حس مشترک می‌رسد و نحوه‌ی آن و کیفیت وساطت متخیله در آینده توضیح داده خواهد شد. وقتی این مطلب ثابت شد، به دست می‌آید که حس مشترک از صورت‌های جاری در معدن تخیل و توهم؛ یعنی از صورت‌هایی که افعال این دو قوه (تخیل و توهم) به آن تعلق دارد منتقش می‌گردد؛ همان‌طور که صور متعلق به خیال و وهم از لوح حس مشترک ارتسام و انتقال می‌یابد و این همانند آینه‌هایی است که روبه‌روی هم است و عکس آن‌ها در یک‌دیگر منعکس می‌گردد.

فخر رازی و اشکال سفسطه

فخر رازی نسبت به کلام شیخ الرئیس اشکال می‌کند و می‌گوید: تجویز مشاهده‌ی چیزی که در خارج موجود نیست نوعی سفسطه است؛ چرا که چیزی که در خارج نیست دیدنی نمی‌باشد.

پاسخ حکیم طوس به اشکال فخر

خواجه در پاسخ به ایراد فخر رازی می‌فرماید: اشکال فخر رازی خود سفسطه است؛ زیرا وجود چنین بیماری‌های روانی را نمی‌توان انکار



نمود و دیدن، منحصر به خارج نیست و دلیل آن، دیدن انسان در خواب است؛ چه این که کسی که خواب می‌بیند را نمی‌توان تکذیب نمود و حال آن که چیزی در خارج نیست.

۱۴ - تنبیه

عوامل بازدارنده‌ی ارتسام صور

﴿ ثُمَّ إِنَّ الصَّارِفَ عَنِ هَذَا الْإِنْتِقَاشِ شَاغِلَانِ: حَسِّي خَارِجٌ يَشْغَلُ لَوْحَ الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ بِمَا يَرْسُمُهُ فِيهِ عَنِ غَيْرِهِ كَأَنَّهُ يَبْزُرُهُ عَنِ الْخِيَالِ بَزًّا، وَيَغْضِبُهُ مِنْهُ غَضَبًا. وَعَقْلِيٌّ بَاطِنٌ أَوْ وَهْمِيٌّ بَاطِنٌ يَضْبِطُ التَّخْيِيلَ عَنِ الْإِعْتِمَالِ مُتَصَرِّفًا فِيهِ بِمَا يَعِينُهُ، فَيُشْغَلُ بِالْإِذْعَانِ لَهُ عَنِ التَّسَلُّطِ عَلَى الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ، فَلَا يَتِمَكَّنُ مِنَ النَّقْشِ فِيهِ؛ لِأَنَّ حَرَكَتَهُ ضَعِيفَةٌ؛ لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لَا مُتَبَوِّعَةٌ. فَيَاذَا سَكَنَ أَحَدُ الشَّاغِلِينَ بَقِيَ شَاغِلٌ وَاحِدٌ؛ فَرُبَّمَا عَجَزَ عَنِ الضَّبْطِ فَتَسَلَّطَ التَّخْيِيلُ عَلَى الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ، فَلَوْحٌ فِيهِ صُورٌ مُحَسَّوْسَةٌ مُشَاهِدَةٌ.﴾

ترجمه: چیزی که مانع و بازدارنده‌ی ارتسام و انتقاش مذکور است دو چیز است: یکی مانع حسی و خارجی است که لوح حس مشترک را به وسیله‌ی چیزی که در آن مرتسم می‌سازد به کلی از خیال سلب می‌کند و آن را می‌رباید و دیگری عقل باطنی یا وهم باطنی است که تخیل را از کار اضطراب‌آمیز نگاه می‌دارد و در اهداف خود به کار می‌گیرد؛ در نتیجه با اذعان به آن از تصرف و تسلط در حس مشترک باز می‌ماند و نمی‌تواند در حس مشترک نقشی رسم نماید؛ زیرا حرکت تخیل ضعیف است و ضعف آن ناشی از این است که تابع است نه متبوع؛ و هرگاه یکی از دو مانع



ساكن شود، يك مانع باقى مى ماند و چه بسا آن مانع، از نگه دارى و بازدارنده بودن عاجز مى ماند و تخيل بر حس مشترك تسلط پيدا مى كند و صور محسوس و مشهودى را در آن تلويح و تصريح مى نمايد.

«أقول: ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب أن يدوم مادام الراسم والمرتمس موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك، ولما لم يكن ذلك دائماً علم أن هناك مانعاً، فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع، وذكر أنه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القبول، وهو المانع الحسي، فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجيّة عن قبول الصور من السبب الباطني، فكأنه يبزه عن المتخيّلة بزّاً؛ أي يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً، وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل، وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات، فإنهما إذا أخذوا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبر التفكير أو التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك، فهما يضبطان التخيل أو التفكير عن الاعتمال، والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة أو الموهومة، أما إذا سكن أحد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط، فرجع التخيل إلى فعله ولوّح الصور في الحس المشترك مشاهدَةً.

واعترض الفاضل الشارح بأنّ الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور، وإن لم يمكن استحالة أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة، مدفوع بعد ما مرّ بما ذكره في فصل مفرد، وهو أنّ التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعهما عن الالتفات إلى الجانب الآخر».



شرح و تفسیر

مرحوم حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می‌فرماید: ارتسام صور در حس مشترک در نتیجه‌ی سبب باطنی حاصل می‌گردد و این صور باید تا زمانی که راسم و مرتسم وجود دارد دوام پیدا کند، مگر این‌که مانعی در میان باشد که راسم و مرتسم را از ارتسام باز دارد و منظور از راسم، قوه‌ی خیال و از مرتسم همان حس مشترک است و از آن‌جا که ارتسام صور در حس مشترک دایمی نیست؛ پس مانع نیز وجود دارد و ابن سینا در این فصل به همین مانع اشاره نموده و بیان کرده که مانع بر دو قسم است:

نخست آن که قابل (حس مشترک) را از مقبول (قوه‌ی خیال) منع می‌کند و این همان مانع حسی است که حس مشترک را با وارد کردن صور حسی در آن از قبول صور حاصل از سبب باطنی باز می‌دارد و گویا این مانع خارجی، حس مشترک را می‌دزدد و آن را از متخیله سلب می‌نماید. دوم آن که فاعل را از فعل منع می‌کند و آن، عقل در انسان و وهم در سایر حیوانات می‌باشد؛ چرا که عقل و وهم وقتی شروع به توجه در غیر صور محسوسه می‌نماید، تفکر و تخیل را وادار می‌کند که با اجبار در مسیر مطلوب آن دو حرکت کند و تفکر یا خیال را از تصرف در حس مشترک باز می‌دارد؛ در نتیجه عقل و وهم، تخیل یا تفکر را از کار اضطراب‌آمیز منع می‌کنند و به امور معقول یا موهوم می‌کشاند که مطلوب خود آن دو می‌باشد و هرگاه یکی از دو مانع مذکور از فعالیت باز بماند، مانع دیگر از حفظ و ضبط عاجز می‌ماند و نمی‌تواند مانع شود و در نتیجه، تخیل به کار خود باز می‌گردد و صور مشهودی را در حس مشترک تلویح و ترسیم می‌نماید.



فخر رازی و اشکال انطباع کبیر بر صغیر

فخر رازی اشکال نموده است به این که اگر برای جزو صغیر؛ یعنی مغز انسان این امکان وجود داشته باشد که صورت‌های بزرگ را بپذیرد؛ پس این امکان برای حس مشترک وجود دارد که هر دو صنف از صور؛ یعنی مانع و خیال‌پردازی را نیز بپذیرد و اگر بگویید: این امکان برای حس مشترک نیست که هم مانع را قبول کند و هم به خیال‌پردازی ادامه دهد، می‌گوییم: این امر که جزو صغیر از مغز، محل اشباح و صور اجسام بزرگ است محال می‌باشد.

پاسخ حکیم طوس به اشکال فخر

حکیم طوسی در پاسخ به اشکال فخر رازی می‌فرماید: کلام فخر رازی با سخن وی در فصل دیگر منافات و تناقض دارد و آن تناقض این است که فخر، علم را نوعی نسبت نفس به معلوم می‌داند و همین که نفس به چیزی التفات و توجه کرد، به‌طور قهری از جانب دیگر و اشیای دیگر باز می‌ماند و به تعبیر دیگر، التفات و توجه نفس به هر چیز، مانع از توجه آن به چیز دیگر می‌باشد.

نقد نگارنده

آنچه باید نسبت به این اشکال و پاسخ آن گفت این است که منظور کدام مغز و نفس است؟ اگر مراد، نفس مریض و ضعیف است، جای بحث است؛ اما اگر مراد نفس قوی باشد، باید گفت این چنین نفسی محل بحث نیست؛ زیرا چیزی نمی‌تواند نفس قوی را به صورت کامل به خود مشغول کند؛ به‌گونه‌ای که با پرداختن به یک کار، از کار دیگر باز بماند؛ بلکه نفس قوی بر انجام هر کاری قادر است و هم‌زمان می‌تواند هر کار دیگری را انجام دهد.



خواب؛ نمونه‌ای از وصول به غیب

﴿النوم شاغل للحسّ الظاهر شغلاً ظاهراً، وقد يشغل ذات النفس أيضاً في الأصل بما تنجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمه للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذاباً قد دُلَّت عليه، وإنها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن إعمالها شغلاً ما على ما نبهت عليه. فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاباً ما إلى مظاهر الطبيعة شاغل على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قويّة السلطان ووجدت الحسّ المشترك معطّلاً فلوّحت فيه النقوش المتخيّله مشاهدةً، فترى في المنام أحوال في حكم المشاهدة﴾.

ترجمه: خواب، حس ظاهر را به طور آشکار از کار باز می‌دارد و گاه نفس نیز در اصل به چیزی مشغول می‌شود که به همراه آن به جانب طبیعت هضم‌کننده‌ی غذا و تصرف‌کننده‌ی در آن کشیده می‌شود و از حرکات دیگر راحت می‌گردد و تو به این انجذاب راهنمایی شدی و نفس اگر مستبدانه به اعمال خود بپردازد، طبیعت از کارهای خود باز می‌ماند و ما به این انصراف اشاره کردیم؛ پس این راهی درست و طبیعی است که نفس انجذاب و کششی به سوی طبیعت داشته باشد و همین انجذاب شاغل آن می‌باشد. علاوه بر این، خواب بیش‌تر از آن که به سلامتی شبیه باشد به بیماری شبیه است و چون چنین است قوای متخیله‌ی باطنی، قوت سلطه‌ی بیش‌تری پیدا می‌کند و حس مشترک را معطل و بی‌کار می‌یابد و نقوش متخیله در حس مشترک ترسیم می‌شود؛ آن‌هم به صورت



مشاهده، و در نتیجه، در خواب احوالی مشاهده می‌گردد که در

حکم مشاهده‌ی ظاهری است.

«أقول: يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما، وبدء بالنوم، فإنَّ سكون الحسّ الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال، وسكون الشاغل الثاني أيضاً يكون أكثرياً، وذلك لأنَّ الطبيعة في حال النوم مشغولة في أكثر الأحوال بالتصرّف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للإعياء فتتنجذب النفس إليها بسببين: أحدهما، أنّ النفس لو لم تنجذب إليها، بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مرّ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختلّ أمر البدن، لكنّها مجبولة على تدبير البدن، فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة، والثاني، أنّ النوم بالمرض أشبه منه بالصحة؛ لأنّه حال تعرّض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح الأمور الأعضاء، والنفس في المرض تكون مشغولة بإعانة الطبيعة في تدبير البدن، ولا تفرغ لفعالها الخاصّ إلا بعد عود الصحة. فإذا شاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيّلة قويّة السلطان؛ والحسّ المشترك غير ممنوع عن القبول، فلوّحت الصور مشاهدة؛ فلهذا قلّما يخلو النوم عن الرؤيا».

شرح و تفسیر

حکیم طوسی در شرح و تفسیر کلام ابن سینا می‌فرماید: ابن سینا خواسته است احوالی را ذکر کند که در آن یکی از دو شاغل و مانع (حسی و ظاهری) از کار باز بماند و یا هر دو شاغل این‌گونه باشد و از «خواب» که شاغل ظاهری است شروع کرده؛ زیرا که در خواب، ناتوانی حس ظاهر مسلّم است و نیازی به استدلال ندارد و شاغل باطنی ممکن



است از میان برود و از منع باز بماند و به طور غالب در حال خواب، انسان دارای تفکرات قوی نمی‌باشد؛ چرا که طبیعت در حال خواب به تصرف و هضم غذا مشغول می‌گردد و از سایر حرکات مقتضی خستگی طلب استراحت می‌کند، از همین رو، نفس با طبیعت هماهنگ و به آن متمایل می‌شود و سبب این تمایل یکی از دو چیز است:

نخست - نفس اگر جذب طبیعت نشود و مشغول کارهای خود باشد، به طور قهری طبیعت به دنبال نفس کشیده می‌شود؛ چرا که طبیعت از ایادی نفس است و در نتیجه، نفس از تدبیر و هضم غذا روی می‌گرداند و امر بدن مختل می‌گردد؛ ولی باید گفت که نفس به طور فطری مدبر بدن است و طبعاً به سوی طبیعت بدنی کشیده می‌شود.

دوم - خواب، بیش‌تر به مرض شبیه است تا به صحت؛ زیرا خواب حالتی است که به سبب احتیاج نفس به تدبیر بدن به کمک غذا و نیز اصلاح امور اعضا بر نفس عارض می‌گردد و در حال مرض، نفس بیش‌تر به تدبیر بدن می‌پردازد؛ آن هم به کمک طبیعت و به کارویژه‌ی خود نمی‌پردازد، مگر پس از حصول صحت؛ بنابراین در حال خواب، هر دو شاغل و مانع از کار باز می‌ماند و قوه‌ی متخیله قوی و نیرومند باقی می‌ماند و چون حس مشترک از قبول صور منع نشده است، از این رو صورت‌هایی در حس مشترک پدید می‌آید و به همین جهت است که بیش‌تر اوقات در خواب، رؤیاهایی مشاهده می‌گردد.



بیماری اعضای رئیسه

﴿وإذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض، انجذبت النفس كلَّ الانجذاب إلى جهة المرض، وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها، وضعف أحد الضابطين، فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيَّلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين﴾.

ترجمه: هرگاه بر اعضای اصلی نوعی بیماری چیره شود، نفس به جهت بقای خود و دفع مرض به طور کامل به سوی بیماری کشیده می‌شود و مرض نفس را از آن توجه و اقتدار خود باز می‌دارد. در این صورت، یکی از دو ضابط ظاهری و باطنی ضعیف می‌گردد و بعید نیست که صور متخیله در لوح حس مشترک پدید آید؛ زیرا یکی از دو ضابط، سست و ناتوان شده است.

«أقول: معناه ظاهر، وهذه الحالة أقلّ وجوداً؛ لأنّ المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقلّ الوجود، ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً».

شرح و تفسیر

حکیم طوسی می‌فرماید: معنای کلام ابن‌سینا واضح است. بیماری اعضای اصلی و رئیسه، کم اتفاق می‌افتد؛ زیرا چنین مرضی که نفس ناچار شود به سبب آن خود را خرج مرض و عضو اصلی کند اساساً کم اتفاق می‌افتد، برخلاف خواب که این‌گونه نیست؛ ولی با همه‌ی این اوصاف، در حالت مذکور یکی از دو شاغل، ساکن و آرام نمی‌باشد؛ بلکه قوه‌ی خیال، کار خود را انجام می‌دهد و تقویت می‌گردد و حس مشترک را به کار می‌گیرد و صورت‌هایی را تلویح می‌کند که ممکن است وجود خارجی نداشته باشد.



انعکاس ظاهر و باطن

﴿إِنَّهُ كَلَّمَا كَانَتِ النَّفْسُ أَقْوَى قُوَّةً كَانَ انْفِعَالُهَا عَنِ الْمَجَازِبَاتِ أَقْلًا، وَكَانَ ضَبْطُهَا لِلْجَانِبِينَ أَشَدَّ، وَكَلَّمَا كَانَتِ بِالْعَكْسِ كَانَ ذَلِكَ بِالْعَكْسِ، وَكَذَلِكَ كَلَّمَا كَانَتِ النَّفْسُ أَقْوَى قُوَّةً كَانَ اشْتِغَالُهَا بِالشَّوَاغِلِ أَقْلًا، وَكَانَ يَفْضَلُ مِنْهَا لِلْجَانِبِ الْآخِرِ فَضْلَةً أَكْثَرَ، وَإِذَا كَانَتِ شَدِيدَةً الْقُوَى كَانَ هَذَا الْمَعْنَى فِيهَا قُوِيًّا، ثُمَّ إِذَا كَانَتِ مَرْتَاضَةً كَانَ تَحْفَظُهَا عَنِ مَضَادَّاتِ الرِّيَاضَةِ وَتَصْرَفُهَا فِي مَنَاسِبَاتِهَا أَقْوَى﴾.

ترجمہ: ہر اندازہ کہ نفس قوی تر و پر قوہ تر باشد، انفعال آن از محاکیات یا مجاذبات؛ یعنی طرف شہوت و غضب و یا طرف حواس ظاہری و باطنی کم تر می گردد و نیز ضبط و اقتدار نفس نسبت به هر دو طرف قوای ظاہر و باطن و یا شہوت و غضب شدید تر می باشد و بر عکس، ہر چہ نفس ضعیف تر باشد، حکایت آن از ظاہر و باطن و شہوت و غضب و یا مجذوب شدن نسبت به این امور بیش تر می شود. ہم چنین ہر مقدار نفس قوی تر باشد، اشتغال آن بہ شواغل کم تر می باشد و برای جانب غیر شاغل سہم بیش تری می ماند و وقتی کہ نفس قوی تر شد این معنا؛ یعنی اقتدار و وحدت در آن قوی است و ہم چنین اگر نفس در ظرف ریاضت عملی باشد، محافظت و اقتدار آن نسبت بہ امور مخالف و مضاد با ریاضت و نیز تصرف آن نسبت بہ امور متناسب با خود قوی تر است.

«أقول: لَمَّا فَرَّغَ عَنِ إِثْبَاتِ ارْتِسَامِ الصُّوَرِ فِي الْحَسِّ الْمَشْتَرَكِ مِنَ السَّبَبِ



الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالي النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني، فقدّم لذلك مقدّمة مشتملة على ذكر خاصيّة للنفس، وهي أنّها كلّما كانت قويّة لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى يقابلها كالغضب لاشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصّة بها، وكلّما كانت ضعيفةً كان الأمر بالعكس. ولما كانت القوّة والضعف من الأمور القابلة للشدّة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية.

قوله: «إنّه كلّما كانت النفس أقوى قوّةً كان انفعالها عن المحاكيات أقلّ»، وفي بعض النسخ: «كان انفعالها عن المجاذبات أقلّ»، وهذه النسخة أقرب إلى الصواب، وكان الأولى تصحيف لها. أمّا على الرواية الأولى فبيانه: أنّ المتخيّلة إنّما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسّط وإلى ما لا يناسبها بتوسّط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير. وانفعال النفس عن محاكيات المتخيّلة يشغلها عن أفعالها الخاصّة بها. فذكر الشيخ أنّ النفس كلّما كانت قويّةً في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً بحيث لا يعارضها المتخيّلة في أفعالها الخاصّة بها، وكان ضبطها لكلا الفعلين أشدّ.

وأما على الرواية الثانية، فمعناه: أنّ النفس كلّما كانت أقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مرّ كالشهوة والغضب والحواسّ الظاهرة والباطنة أقلّ، وكان ضبطها للجانبين أشدّ، وكلّما كانت أضعف كان الأمر بالعكس، وكذلك كلّما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقلّ، وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر.

ثمّ إذا كانت مرتاضةً كان تحفّظها عن مضادّات الرياضة؛ أي احترازها عمّا يبغدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقربها إليه أقوى.»



ارتسام صور و سبب باطنی

خواجeh ی طوسی می فرماید: ابن سینا پس از فراغت از اثبات ارتسام صور در حس مشترک، بر اثر سبب باطنی و نیز بیان کیفیت ارتسام آن صور در حالت خواب و بیداری، اکنون می خواهد به بیان کیفیت ارتسام آن صور بر اثر علتی که در سبب باطنی مؤثر است پردازد.

در ابتدا مقدمه ای را عنوان می کند که ضمن آن خاصیتی برای نفس بیان کرده که عبارت است از این که نفس هر اندازه قوی باشد، به همان اندازه موانع را از سر راه برمی دارد و هیچ یک از قوای شهوت و غضب، نفس را به خود مشغول نمی سازد و همچنین انجام بعضی از قوا مثل خوردن، نفس را از کارهای مناسب و خاص خود مثل فکر کردن باز نمی دارد؛ یعنی وقتی نفس قوی شد و اقتدار پیدا کرد، هر کاری را در جای خود انجام می دهد و از طرف دیگر، هر اندازه نفس ضعیف تر باشد به طور قهری مطلب به عکس می شود؛ یعنی شواغل نفس را از کارویژه ی خود باز می دارد و کارها از سیطره ی نفس خارج می گردد.

مراتب قوت و ضعف نفس

اگر قوت و ضعف نفس دارای شدت و ضعف باشد، مراتب نفوس نیز به حسب آن شدت و ضعف نامتناهی می یابد.

آن گاه جناب خواجeh در ادامه می فرماید: در بعضی از نسخه ها به جای کلمه ی «محاکیات» کلمه ی «مجازبات» آمده که آن (مجازبات) به حق نزدیک تر است.

در صورتی که نسخه «محاکیات» باشد، بیان مطلب این گونه است که قوه ی متخیله همیشه به چیزهایی رو می کند که با آن مناسبت دارد؛ البته،



بدون واسطه، و نیز به چیزهایی که با خود مناسب نیست نیز با واسطه رو می‌کند؛ یعنی اگر واسطه‌ای در کار نباشد، متخیله دنبال کار خود می‌رود و اگر واسطه‌ای پیدا شد، دنبال همان واسطه می‌رود و انفعال نفس از حکایت‌های خیالی، آن را از کار مخصوص خود که تعقل است باز می‌دارد؛ یعنی وقتی نفس دچار خیال‌پردازی شد، به طور قهری از تعقل وی کاسته می‌شود.

در صورتی که نسخه «مجاذبات» باشد، بیان مطلب این‌گونه است که هر اندازه نفس قوی‌تر باشد، انفعال جذب‌کننده‌های مختلف؛ مانند شهوت و غضب و حواس ظاهر و باطن کم‌تر می‌گردد و ضبط و اقتدار نفس نسبت به هر دو جانب (ظاهر و باطن) و یا شهوت و غضب شدیدتر می‌شود و به‌طور قهری هر اندازه نفس ضعیف‌تر باشد، قضیه به عکس می‌باشد و هم‌چنین هر قدر نفس قوی‌تر باشد، اشتغال آن به چیزی که آن را از کار دیگری منصرف سازد کم‌تر است و برای جانب غیر شاغل، سهم بیشتری می‌گذارد؛ به‌ویژه اگر نفس در حال ریاضت باشد، چه این که نفس با ریاضت قوی‌تر می‌شود و موانع ضد ریاضت را بهتر کنار می‌زند و از مسیر مطلوب خود منحرف نمی‌گردد.



اتصال نفس به عالم غیب به گونه‌ی ناگهانی

﴿وإذا قلت الشواغل الحسیة وبقیت شواغل أقلّ لم یبعد أن یكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخیل إلى جانب القدس، فانتقش فیها نقش من الغیب فساح إلى عالم التخیل، وانتقش فی الحسّ المشترك، وهذا فی حال النوم أو فی حال مرض ما یشغل الحسّ ویوهن التخیل، فإنّ التخیل قد یوهنه المرض، وقد یوهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح الذی هو آلته فیسرع إلى سکون ما و فراغ، فتتنجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة.﴾

فإذا طرء علی النفس نقش، انزعج التخیل إلیه وتلقاه أيضاً، وذلك إما لمنبیه من هذا الطاریء، وحركة التخیل بعد استراحتة أو وهنه، فإتیه سریع الحركة إلى مثل هذا التنبیه، وإما لاستخدام النفس الناطقه له طبعاً، فإتیه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح، فإذا قبله التخیل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش فی لوح الحسّ المشترك.﴾

ترجمه: هرگاه شواغل حسی کم شود و شواغل و موانع کمی باقی بماند، بعید نیست موانعی که چاره جز ماندن آن نیست برای نفس انصراف حاصل نماید و در این صورت از کار تخیل رهایی می‌یابد و به سوی عالم قدس صعود می‌کند و در نتیجه، در نفس صورتی از غیب مرتسم می‌شود و از عالم غیب به عالم خیال و متخیله سرازیر و از آن به حس مشترک وارد می‌شود و این در حال خواب یا بیماری است که حس مشغول می‌شود و تخیل سست می‌گردد؛ زیرا گاهی تخیل به سبب بیماری سست می‌شود و گاهی به سبب کثرت حرکت؛ زیرا روحی که آلت آن است تحلیل می‌رود و



به سوی سکون و آرامش می‌شتابد و در نتیجه، نفس به راحتی به عالم بالا و غیب توجه پیدا می‌کند و وقتی که از عالم غیب چیزی عارض نفس شود، تخیل به سوی آن نقش کشیده می‌شود و آن را می‌پذیرد و این یا بر اثر توجه حاصل از سوی این نقش عارض می‌شود و تحریک شدن تخیل پس از سکون و سستی است؛ چه آن که تخیل به طرف این توجه و آگاهی شتاب می‌کند و یا بر اثر آن است که نفس ناطقه طبعاً تخیل را به کار می‌گیرد؛ زیرا خیال، یاور و کمک‌کار نفس در این‌گونه موارد است و وقتی تخیل، نقش مذکور را در خود پذیرفت، شواغل از آن دور می‌شود و در لوح حس مشترک نقش می‌بندد.

«أقول: يكون للنفس فلتات؛ أي فُرصٌ تجدها النفس فجأةً. وساح؛ أي

جری. والتزحزح: التباعد.

والمعنى: أن الشواغل الحسيّة إذا قلت أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتةً تخلّص فيها عن استعمال التخیل، فيرسم فيها شيء من الغيب على وجه كليّ ويتأدّى أثره إلى التخیل فيصوّر التخیل في المشترك صوراً جزئيةً مناسبةً لذلك المرتسم العقلي، وهذا إنّما يكون في إحدى حالتين: إحداهما النوم الشاغل للحسّ الظاهر، والثانية المرض الموهن للتخیل، فإنّ التخیل يوهنه إمّا المرض وإمّا تحللّ آله؛ أعني الروح المنصبّ في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية، وإذا وهن التخیل سكن فيفرغ النفس عنه ويتّصل بعالم القدس بسهولة.

فإن ورد على النفس سانح غيبي تحرّك التخیل إليه بسبب أحد أمرين:

أحدهما يعود إلى التخیل، وهو أنّه إذا استراح فزال كلاله وكان الوارد أمراً



غریباً منبّهاً تنبّه له لكونه بالطبع سريع التنبّه للأُمور الغریبة، وثانیهما یعود إلى النفس، وهو أنّ النفس تستعمل التخیلَ بالطبع في جميع حركاته وأفعاله. فإذا قبله التخیلَ كانت الشواغل مبتاعداً بسبب النوم أو المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك».

ترجمه‌ی لغات: «فلنات»؛ یعنی فرصت‌هایی که برای نفس

به‌طور ناگهانی پیش می‌آید.

«ساح»؛ یعنی جاری شد، و «تزحزح»؛ یعنی دور شدن.

شرح و تفسیر

وقتی شواغل حسی کم شد، نفس فرصت پیدا می‌کند تا با عالم قدس و غیب به‌طور ناگهانی اتصال و ارتباط پیدا کند و در این حالت که نفس از حس ظاهر و خیال باز مانده است از استخدام و به‌کارگرفتن تخیل دست می‌کشد و فراغت می‌یابد و آن‌گاه چیزی از غیب بر وجه کلی در او منتقش و مرتسم می‌گردد و اثر آن به تخیل می‌رسد و تخیل صور جزیی را در حس مشترک ترسیم می‌کند؛ صوری که مناسب با نقش عقلی نفس است و این کار در یکی از دو حالت روی می‌دهد: یکی در حالت خواب که حس ظاهر از کار افتاده است و دوّمی در حالت بیماری که تخیل را سست می‌کند و از کار می‌اندازد؛ زیرا تخیل بر اثر دو چیز ضعیف می‌شود؛ یکی بر اثر بیماری و دوّم بر اثر تحلیل رفتن آلت آن؛ یعنی روحی که در وسط دماغ جایگزین شده است و تحلیل رفتن روح بر اثر کثرت حرکت فکری است و زمانی که تخیل سست و ضعیف شود، نفس از آن رها می‌شود و به آسانی به سوی عالم قدس اوج می‌گیرد و وقتی بر نفس حالت غیبی وارد شد، تخیل نیز دنبال همان معنای معنوی و غیبی

می‌رود و علت این امر دو چیز است: یکی برگشت به خیال می‌کند و آن عبارت از این است که نفس وقتی متوجه عالم قدس شد فرصت می‌یابد و رفع خستگی می‌نماید و آنچه وارد بر آن می‌شود امری غریب است که به نفس تنبّه داده شده است و نسبت به نفس سریع التنبّه می‌باشد، و دوّمی که به نفس برگشت می‌کند عبارت است از این که نفس، تخیل را در تمام حرکات و افعال خود به کار گیرد؛ به این معنا که نفس آن چه را از بالا گرفته به تخیل می‌دهد تا تخیل آن را صورت زند و به حس مشترک تحویل دهد.

۱۹- إشارة

واردات و نقش غیب

﴿فإذا كانت النفس قويّة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة، فربّما نزل الأثر إلى الذّكر، فوقف هناك، وربّما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً، واغتصب الخيال لوح الحسّ المشترك إلى جهته، فرسم ما انتقش فيه منه؛ لا سيّما والنفس الناطقة مظاهرة له، غير صارفة عنه؛ مثل ما قد يفعله التوهّم في المرضى والممرورين، وهذا أولى. وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصراً أو هتافاً أو غير ذلك، وربّما تمكّن مثلاً موفوراً لهيأة أو كلاماً محصّل النظم، وربّما كان في أجلّ أحوال الزينة﴾.

ترجمه: وقتی که جوهر نفس ناطقه‌ی آدمی قوی شود و همه‌ی جوانب آن وسیع گردد، بعید نیست که برای آن در حالت بیداری، حالت خوش و وصول و اتصالی حاصل گردد که این همان حالت



خلسه می‌باشد و چه بسا وصول به عالم غیب و اثر آن به «یاد» و
ذکره‌ی وی نازل شود و در آن جا توقف نماید و بسا ممکن است اثر
مذکور در ظرف خیال به صورت واضح اشراق پیدا کند و خیال که
می‌خواهد آن را به همان معنا صورت دهد، حس مشترک را به سوی
خود می‌کشد و آنچه در خیال است در حس مشترک مرتسم
می‌سازد؛ به ویژه وقتی که نفس ناطقه به خیال کمک کند که به جای
دیگر منصرف نگردد؛ مانند آن چه که توهم در بیماران و مبتلایان به
بیماری روانی پدید می‌آورد و وقتی در وهم این گونه است، در نفس
ناطقه به طریق اولی می‌باشد و چون چنین شد؛ یعنی برای نفس
ناطقه حالت خلسه و انتهاز حاصل شد و نفس به عالم غیب متصل
گشت، اثر مذکور مشهود و قابل رؤیت می‌گردد که یا به صورت
بانگ و فریاد است و یا به غیر این امور و چه بسا تمکن پیدا کند و
آن را به صورت مثال و صورت نمایان و بارز و یا سخن منظم و
موزون پدیدار بیند و گاهی به صورت زیبا و رعنائی جلوه‌گر
می‌گردد.

«أقول: مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي ﷺ: «إنَّ
روح القدس نفث في روعي كذا وكذا»، ومثال استيلاء الأثر والإشراق في
الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يُحكى عن الأنبياء ﷺ من
مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم؛ وإنما يفعل مثل هذا الفعل في
المرضى والممرورين، توهمهم الفاسد وتخيّلهم المنحرف الضعيف، ويفعله
في الأولياء والأخبار نفوسم القدسيّة الشريفة القويّة، فهذا أولى وأحقّ
بالوجود من ذلك، وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة، فمنه ما



يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط، ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط؛ يقال «هتف به»؛ أي صاح؛ ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصّل النظم؛ ومنه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة، وفي بعض النسخ: «في أجلى أحوال الزينه»، وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة».

شرح و تفسير

نقش و واردات غیبی به صورت‌های گوناگون پدید می‌آید. گاهی به صورت اثری است که در ذاکره نازل می‌گردد؛ مانند قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «روح القدس در قلب من دمید» و گاهی به صورت اشراق خیالی و ارتسام واضح در حس مشترک در می‌آید؛ مانند آنچه از انبیاء صلی الله علیهم و آلهم و سلم نقل شده است که صور ملایکه را دیده و سخن فرشتگان را شنیده‌اند و مانند همین عمل در بیماران روحی دیده می‌شود که این بر اثر توهم فاسد و تخیل منحرف آنان است؛ ولی در اولیای خدا واردات غیبی به واسطه‌ی نفوس قدسی شریف و قوی آنان است؛ پس وقتی این عمل در بیماران دیده می‌شود، در اولیا شایسته‌تر از بیماران است. ارتسامات در شدت و ضعف مختلف می‌باشد، گاه به صورت مشاهده‌ی حجاب و صورت است و گاه با شنیدن ندای هاتفی حاصل می‌گردد و گاه با مشاهده‌ی مثال و هیأت آشکار تحقق می‌یابد و گاه با استماع کلام موزون و منظم روی می‌دهد و زمانی در بزرگ‌ترین «احوال زینت» حاصل می‌شود که از آن به مشاهده‌ی وجه الله کریم و استماع کلام حق تعبیر می‌گردد.

پس می‌شود با قوت نفس به جایی رسید که با عالم معنا مرتبط شد و



از آن جا متاعی بر گرفت و به خیال و صورت کشانید و سر از مشاهدهی جمال حق و استماع کلام خدا؛ آن هم بدون واسطه در آورد. ابن سینا می فرماید: این امر محال نیست؛ بلکه ممکن و شدنی است.

۲۰ - تنبیه

صور خیال و نیاز به تأویل

﴿ إِنَّ الْقُوَّةَ الْمُتَخَيَّلَةَ جُبِلَتْ مُحَاكِيَةً لِكُلِّ مَا يَلِيهَا مِنْ هَيَاةٍ ادْرَاكِيَّةٍ أَوْ هَيَاةٍ مَزَاجِيَّةٍ سَرِيعَةِ التَّنَقُّلِ مِنَ الشَّيْءِ إِلَى شَبِيهِهِ أَوْ ضَدِّهِ، وَبِالْجُمْلَةِ إِلَى مَا هُوَ مِنْهُ بِسَبَبٍ. وَلِلتَّخْصِيصِ أَسْبَابٍ جَزْئِيَّةٍ لَا مُحَالَةَ وَإِنْ لَمْ نَحْصُلْهَا نَحْنُ بِأَعْيَانِهَا. وَلَوْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْقُوَّةُ عَلَى هَذَا الْجُبُلَّةِ لَمْ يَكُنْ لَنَا مَا نَسْتَعِينُ بِهِ فِي انْتِقَالَاتِ الْفِكْرِ مُسْتَلِيحًا لِلْحُدُودِ الْوَسْطَى وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا بَوَجْهِ، وَفِي تَذَكُّرِ أُمُورٍ مَنْسِيَّةٍ وَفِي مَصَالِحٍ أُخْرَى. فَهَذِهِ الْقُوَّةُ يَزْعُجُهَا كُلُّ سَانِحٍ إِلَى هَذَا الْإِنْتِقَامِ أَوْ تَضْبِطٍ. وَهَذَا الضَّبْطُ إِمَّا لِقُوَّةٍ مِنْ مَعَارِضَةِ النَّفْسِ أَوْ لَشِدَّةٍ جَلَاءِ الصُّورَةِ الْمُنْتَقَشَةِ فِيهَا حَتَّى يَكُونَ قَبُولُهَا شَدِيدَ الْوُضُوحِ مَتَمَكِّنَ التَّمَثُّلِ، وَذَلِكَ صَارَفَ عَنِ التَّلَذُّذِ وَالتَّرَدُّدِ ضَابِطٌ لِلْخِيَالِ فِي مَوْقِفٍ مَا يَلُوحُ فِيهِ بِقُوَّةٍ كَمَا يَفْعَلُ الْحَسَّ أَيْضًا ذَلِكَ ﴾.

ترجمه: فطرت و جبلی قوهی متخیله آن است که هر چه در دسترس آن قرار گیرد، هیأت ادراکی باشد یا هیأت مزاجی از چیزی شبیه یا ضد آن به سرعت انتقال حاصل شود و خلاصه به چیزی که به سببی از آن تحقق یافته باشد این انتقال صورت می پذیرد و برای تخصیص (این که به سوی چیزی یا شبیه آن چیز می رود) ناگزیر از عللی چند و جزئی است؛ اگر چه به حقیقت آن



اسباب دست نیابیم و اگر این قوه‌ی متخیله بر چنین جبلّی و سرشتی نبود، ما در انتقالات فکر که در ادراک حدود وسطی (قیاسات) و امور جانشین حد وسط و در یادآوری امور فراموش شده و نیز سایر مصالح، راهنمای ما هستند یاور و کمک کاری نداشتیم؛ پس هر پیشامد و سانحه‌ای او را به سوی این انتقال می‌گیرد؛ به این معنا که قوه‌ی خیال بسیار سریع الانتقال است، مگر این که قدرت ضبط داشته باشد و تحت تسلط نفس باشد که در این صورت، تحت اراده‌ی نفس کار می‌کند و ضبط قوه‌ی متخیله یا ناشی از نیروی نفس می‌باشد؛ یعنی نفس، او را کنترل می‌کند و یا به خاطر جلا و درخشندگی صورت مرتسم در خیال، تا جایی که قبول این صورت از جانب قوه‌ی متخیله بسیار واضح است و می‌تواند متمکن از تمثّل گردد و ضبط و کنترل قوه‌ی متخیله که ناشی از خود نفس و یا قوه‌ی خارجی؛ یعنی همان صورت است، قوه‌ی خیال را از تلذّد و توجه به اطراف و دودلی و تردید باز می‌دارد و آن را در هنگام تلویح و ترسیم، با قوت، ضبط و کنترل می‌کند؛ چنان که حسّ نیز همین کار را انجام می‌دهد.

«محاكاة المتخیلة للهیأة الادراکیة کمحاکاتها الخیرات والفضائل بصور جمیلة، ومحاکاتها الشرور والرذائل بأضدادها محاکاتها للهیأة المزاجیة کمحاکاتها غلبة الصفراء بالألوان الصّففر وغلبة السوداء بالألوان السود. وقوله: «ما نستعین به فی انتقالات الفکر مستنتجاً للحدود الوسطی» أو مستلیحاً للحدود الوسطی نسختان، أظهرهما الأخير؛ لأنّ طلب الحدود الوسطی لا یسمی استنتاجاً، إنّما الاستنتاج هو طلب نتیجة منها. وما یجری



مجری الحدود الوسطی هو الجزء المستثنی فی القیاسات الاستثنائیة أو ما یشبهه الأوسط فی الاستقراءات والتمثیلات. والمصالح الأخری التي ذكرها هی یقتضیه التعقل والفکر من الأمور الجزئیة التي ینبغی أن تفعل أو لا تفعل. فهذه القوّة؛ یعنی المتخیلة یزعجها؛ أي یقلعها ویحركها بشدّة کلّ سانح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط؛ أي إلى أن تضبط. وللضبط سببان: إحدهما قوّة النفس المعارضة لذلك السانح فإنّها إذا اشتدّت أوقفت التخیل علی ما تریده وتمنعه عن أن یتجاوز إلى غیره، كما یكون لأصحاب الرأی حال تفکرهم فی أمر یهمّهم.

وثانیهما: شدّة ارتسام الصور فی الخیال، فإنّه صارف للتخیل عن التلدّد؛ أي الالتفات یمیناً وشمالاً، وعن التردّد؛ أي الذهاب قُدّاماً ووراء، كما یفعل الحسّ أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غریبة. ینیق أثرها فی الذهن مدّة؛ والسبب فی ذلك أنّ القوى الجسمانیة إذا اشتدّت إدراکاتها تقاصرت عن الإدراکات الضعیفه كما مرّ.

والغرض من إبراد هذا الفصل تمهید مقدّمة لبیان العلة فی احتیاج بعض ما یرتسم فی الخیال من الأمور القدسیة حالتي النوم والیقظة إلى تعبیر وتأویل كما سیأتی».

شرح و تفسیر

خواجه می فرماید: قوّهی متخیله، گاهی هیأت ادراکی را حکایت می کند (مانند حکایت کردن خیرات و فضایل به صورت زیبا و حکایت نمودن شرور و رذایل به صورت های قبیح و زشت) و نیز گاهی هیأت مزاجی را حکایت می کند؛ مانند آنکه غلبه ی صفرار را با رنگ های زرد و غلبه ی سودار را با سیاه بیان می کند؛ چرا که رنگ ها در مزاج تأثیر دارد و



مزاج را تغییر می‌دهد؛ به طور مثال، رنگ‌های قرمز و رنگ‌های تیره در سلسله‌ی اعصاب اثر می‌گذارد و باعث عصبانیت می‌گردد و بالعکس رنگ‌های روشن نشاط و شادمانی را در پی دارد.

اما این قول ابن‌سینا که فرمود: «ما نستعين به في انتقالات الفكر مستتجاً للحدود الوسطی» در رابطه با واژه‌ی «مستتجاً» دو نسخه وجود دارد: در نسخه‌ای «مستلیحاً» و در نسخه‌ی دیگر «مستتجاً» است که نسخه‌ی درست همان «مستلیحاً» می‌باشد؛ زیرا طلب نتیجه را «استنتاج» می‌گویند، نه طلب حد وسط را؛ یعنی بعد از این که حد وسط پیدا شد و به نتیجه دست پیدا کردیم، آن را «استنتاج» می‌گوییم؛ اما وقتی به دنبال حد وسط هستیم آن را «استنتاج» نمی‌گوییم؛ پس در واقع، استنتاج یعنی طلب نتیجه از همان حد وسط و یا چیزی که جاری مجرای حد وسط است؛ به طور مثال، در قیاس استثنایی، حد وسط جزو مستثناست؛ مثل این که می‌گوییم: «العدد إمّا زوج أو فرد، ولكن ما لا یكون زوجاً فیکون فرداً» و یا طلب نتیجه از چیزی است که شبیه به حد وسط است؛ مانند آنچه در استقرا یا تمثیل است و دیگر این که قوه‌ی متخیله باعث می‌گردد تا ما امور فراموش شده را به خاطر آوریم و هم‌چنین مصالح دیگری که ابن‌سینا فرمود از چیزهایی که تعقل اقتضا می‌کند که آن امور جزئی انجام شود یا انجام نشود؛ پس قوه‌ی متخیله در انتقالات فکری از واردات بیرونی و درونی کمک می‌گیرد، مگر آن که ضابطی داشته باشد تا آن را کنترل نماید، در غیر این صورت، قوه‌ی متخیله سریع الانتقال می‌باشد.



دو صورت در ضبط نفس

مرحوم خواجه می فرماید: ضبط و کنترل به دو صورت انجام می شود: اول، قوت نفس است تا با این سانحه معارضه کند؛ یعنی خیال را نگه دارد تا دنبال آن سانحه نرود و اگر نفس قوت پیدا کند، بر همان چیزی که اراده کرده است وقوف پیدا می کند و مانع از این می گردد که دنبال چیز دیگری برود؛ به طور مثال، کسی که غرق تفکر در امر مهمی است خیال هم به همراه اوست و جای دیگری نمی رود.

دوم، شدت ارتسام صور در خیال است که مانع از این است که تخیل به این سمت و آن سمت توجه داشته باشد، درست مانند حس که هنگام مشاهده یک حالت عجیب و غریب این گونه است؛ یعنی اثر آن حالت تا مدت ها در ذهن باقی می ماند.

در پایان این تنبیه جناب خواجه می فرماید: مقصود ابن سینا از ایراد این فصل بیان مقدمه ای برای این امر بود که بعضی از صور مرتسم در خیال که امری قدسی است و در حالت خواب و بیداری عارض می گردد احتیاج به علّت و تعبیر و تأویل دارد.



ظهور آثار روحانی بر نفس

﴿ فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتها النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً، فلا يحرك الخيال والذكر، ولا يبقى له أثر، وقد يكون أقوى من ذلك، فيتحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر، وإنما يضبطه انتقالات التخيل ومحكياته، وقد يكون قوياً جداً، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً؛ وقد تكون النفس بها معينة، فترسم في الذكر ارتساماً قوياً، ولا يتشوش بالانتقالات، وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط؛ بل وفيما تباشره من افكارك يقظان. فربما انضبط فكرك في ذكرك، وربما انفلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمتك فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس، وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه، وكذلك إلى آخر، فربما اقتض ما ضلّه من مهمّة الأوّل، وربما انقطع عنه، وإنما تقتضه بضرب من التحليل والتأويل.﴾

ترجمه: اثر روحانی و اتصال و ارتباط با عالم معنا که در حالت خواب و بیداری بر نفس حاصل می‌گردد (که البته بیش‌تر در خواب عارض می‌گردد و گاهی نیز در بیداری اتفاق می‌افتد) زمانی ضعیف است و خیال و ذاکره را به حرکت در نمی‌آورد و اثری از آن باقی نمی‌ماند و گاهی نیز این اثر روحانی قوی است و خیال را به حرکت در می‌آورد؛ ولی خیال در انتقال آن امعان کرده و از آن می‌گذرد و خود را از صراحت این معنا خالی می‌کند و قوه‌ی حافظه آن اثر را نگه نمی‌دارد و انتقالات تخیل و حکایت‌های آن را ضبط می‌کند و



گاه بسیار قوی است و نفس هنگام گرفتن این اثر، ثابت و محکم است و در این لحظه، آن حال معنوی در خیال به گونه‌ای بسیار روشن مرتسم می‌گردد و نفس در این صورت کمک‌کار او هم می‌شود؛ در نتیجه این صورت در حافظه به‌طور قوی مرتسم می‌شود و با انتقالات، مشوش و پریشان نمی‌گردد. این مراتب تنها در این آثار نیست؛ بلکه در همه‌ی خواطر و افکار تو در حال بیداری این‌گونه است. چه بسا فکر تو در حافظه‌ات ضبط می‌شود و چه بسا از آن خلاصی می‌یابد و سراغ اشیای متخیله‌ی دیگر می‌رود و در نتیجه چیزی که برای تو مهم بود به فراموشی سپرده می‌شود و نیازمند آن می‌شوی که آن را بر عکس تحلیل نمایی تا از این سانحه‌ی فعلی به سانحه‌ی قبلی بازگردی و از سانحه‌ی قبلی نیز به سانحه‌ی قبلی دیگر، تا شاید آن‌چه از نخستین امر مهم خود از دست داده است باز یابد و شاید به کلی از آن باز ماند و چه بسا به نوعی از تأویل و تحلیل، مهم خویش را بیرون آورد.

«للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها؛ وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة: ضعيف لا يبقى له أثر بذكره، ومتوسط ينتقل عنه التخيل، ويمكن أن يرجع إليه، وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش؛ أي ثابتة شديدة القلب، وتكون معينة بها فتحفظه ولا تزول عنها. ثم ذكر أنّ هذه المراتب ليست لهذه الآثار، بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن، فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه، ومنها ما ينتقل وينساه. وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه ضرب من التحليل، وإلى ما لا يمكن ذلك».

شرح و توضیح

جناب خواجه می فرماید: آثار روحانی که در خواب یا در بیداری بر نفس عارض می‌گردد بر حسب شدت و ضعف دارای مراتبی است که ابن سینا در این جا سه مرتبه از آن را یادآور شده است:

۱- مرتبه‌ی ضعیف که هیچ اثری از آن در قوه‌ی حافظه باقی نمی‌ماند.

۲- مرتبه‌ی متوسط که تحیل از آن منتقل می‌شود و امکان بازگشت آن

هست.

۳- مرتبه‌ی قوی که نفس هنگام دریافت آن ثابت و استوار است و

نفس برای این آثار، معین و کمک‌کار است و آن را نگه می‌دارد و نمی‌گذارد زایل گردد.

سپس ابن سینا می‌فرماید: این مراتب، تنها برای آثار یاد شده نیست؛

بلکه در مورد هر خاطره‌ی ذهنی نیز مصداق دارد؛ یعنی برخی از آن‌ها

طوری است که ذهن از آن‌ها منتقل نمی‌گردد و برخی از آن‌ها به گونه‌ای

است که ذهن از آن منتقل می‌شود و آن را فراموش می‌کند و بعضی نیز به

گونه‌ای است که با نوعی تحلیل باز می‌گردد و گاهی بازگشت آن حتی با

تحلیل ممکن نمی‌باشد.



الهام، وحی و رؤیا

﴿فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا تحتاج إلى تأويل أو تعبير، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه إحتاج إلى أحدهما، وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات، الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير﴾.

ترجمه: چیزی که از اثر مورد بحث در ذاکره کاملاً محفوظ می ماند؛ خواه در حال خواب باشد یا در حال بیداری و خواه الهام باشد یا وحی و آشکار باشد یا رؤیا، نیازمند به تأویل و تعبير نیست؛ زیرا گویا و روشن است و اثری که از بین رفته؛ ولی حکایت های آن باقی است نیازمند تأویل و تعبير است و تأویل و تعبير آن نسبت به اشخاص و برحسب اوقات و عادات مختلف است؛ به این معنا که وحی نیازمند تأویل و رؤیا محتاج به تعبير می باشد.

«أقول: «الصراح»: الخالص، وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات؛ لأنّ الانتقال التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي إنما يكفي فيه تناسب ظني أو وهمي، وذلك يختلف بالقياس إلى كلّ شخص، ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتین. وباقي الفصل ظاهر. وبه قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدمين، وتمّ الكلام في هذا المطلوب».



شرح و تفسیر

خواجehی طوسی می‌فرماید: اگر وارد و اثر غیبی و روحانی محفوظ بماند؛ چه در حال خواب باشد یا بیداری و عین آن در ذاکره حفظ شود، این اثر روحانی، الهام، وحی یا رؤیایی است که نیازمند به تعبیر و تأویل نیست؛ زیرا صریح و جلی است؛ ولی اگر آن اثر غیبی و روحانی از بین رود و فقط حکایتی از آن باقی بماند، در این حال باید تأویل یا تعبیر شود و تأویل و تعبیر آن به حسب اشخاص و اوقات و عادات متفاوت است؛ زیرا انتقال تخیلی قوه‌ی خیال نیاز به تناسب حقیقی ندارد؛ بلکه تناسبی ظنی و وهمی در آن کافی است و با اندک چیزی این انتقال صورت می‌گیرد. این حالت نسبت به یک شخص و حتی یک شخص در دو زمان و یا دو عادت تفاوت می‌کند و مقصود ابن‌سینا از دو فصل اخیر نیز در این جا به نتیجه می‌رسد و آن این که نفس اگر قوی شد، می‌تواند با عالم معنا ارتباط و اتصال برقرار کند و این‌گونه نیست که رؤیت منحصر به بصر یا محسوسات باشد؛ بلکه رؤیت در عالم رؤیا و مریضی و غیر آن نیز حاصل می‌شود و خلاصه این که رؤیت غیبی در ظرف اقتدار نفس حاصل می‌گردد.



برداشت‌های قوه‌ی تعقل

﴿إِنَّهٗ قَدْ يَسْتَعِينُ بَعْضَ الطَّبَائِعِ بِأَفْعَالٍ تَعْرُضُ مِنْهَا لِلْحَسِّ حَيْرَةً وَلِلْخِيَالِ وَقْفَةً فَتَسْتَعِدُّ الْقُوَّةَ الْمَتَلَقِّيَّةَ لِلْغَيْبِ تَلَقِّيًّا صَالِحًا، وَقَدْ وَجَّهَ الْوَهْمَ إِلَى غَرَضٍ بَعِينَةٍ فَيَتَخَصَّصُ بِذَلِكَ قَبُولَهُ مِثْلَ مَا يُؤْتَرُّ مِنْ قَوْمٍ مِنَ الْأَتْرَاكِ أَنَّهُمْ إِذَا فَرَعُوا إِلَى كَاهِنِهِمْ فِي تَقْدِيمَةِ مَعْرِفَةٍ فَرَعٌ هُوَ إِلَى شَدِّ حَثِيثٍ جَدًّا، فَلَا يَزَالُ يَلْهَثُ فِيهِ حَتَّى يَكَادَ يَغْشَى عَلَيْهِ ثُمَّ يَنْطِقُ بِمَا يَخْتَلُّ إِلَيْهِ، وَالْمَسْتَمْعَةُ يَضْبُطُونَ مَا يَلْفِظُهُ ضَبْطًا حَتَّى يَبْنُوا عَلَيْهِ تَدْبِيرًا، وَمِثْلَ مَا يَشْغَلُ بَعْضَ مَا يُسْتَنْطِقُ فِي هَذَا الْمَعْنَى بِتَأْمَلِ شَيْءٍ مِنْ شَقَافِ مُرْعَشٍ لِلْبَصْرِ بِرَجْرَجَتِهِ أَوْ مُدْهَشِ إِيَّاهُ بِشَفِيفِهِ، وَمِثْلَ مَا يَشْغَلُ بِتَأْمَلِ لَطْخٍ مِنْ سَوَادِ بَرَّاقٍ وَبِأَشْيَاءٍ تَتَرَفَّرِقُ بِأَشْيَاءٍ تَمُورُ، فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مِمَّا يَشْغَلُ الْحَسَّ بِضَرْبٍ مِنَ التَّحْيِيرِ، وَمِمَّا يَحْرِّكُ الْخِيَالَ تَحْرِيكًا مَحْيِرًا كَأَنَّهُ إِجْبَارٌ لَا طَبْعَ. وَفِي حَيْرَتَهُمَا اهْتِبَالُ فُرْصَةِ الْخُلْسَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَأَكْثَرُ مَا يُؤْتَرُّ هَذَا فِي طَبَاعٍ مِنْ هُوَ بِطَبَاعِهِ إِلَى الدُّهْشِ أَقْرَبُ وَبِقَبُولِ الْأَحَادِيثِ الْمُخْتَلِطَةِ أَجْدَرُ كَالْبُهْلِ وَالصَّبِيَانِ، وَرَبَّمَا أَعَانَ عَلَى ذَلِكَ الْإِسْهَابُ فِي الْكَلَامِ الْمُخْتَلِطِ وَالْإِيهَامِ لِمَسِيَسِ الْجَنِّ، وَكُلُّ مَا فِيهِ تَحْيِيرٌ وَتَدْهِيْشٌ، وَإِذَا اشْتَدَّ تَوَكَّلَ الْوَهْمُ بِذَلِكَ الطَّلَبِ لَمْ يَلْبِثْ أَنْ يَعْرُضَ ذَلِكَ الْإِتِّصَالَ، فَتَارَةً يَكُونُ لِمَحَانِ الْغَيْبِ ضَرْبًا مِنْ ظَنٍّ قَوِيٍّ، وَتَارَةً يَكُونُ شَبِيهًا بِخَطَابٍ مِنْ جَنِّيٍّ أَوْ هَتَّافٍ مِنْ غَائِبٍ، وَتَارَةً يَكُونُ مَعَ تَرَائِي شَيْءٍ لِلْبَصْرِ مَكَافِحَةً حَتَّى يَشَاهِدَ صُورَةَ الْغَيْبِ مَشَاهِدَةً﴾.

ترجمه: گاه بعضی از طبایع از افعالی که برای حس حیرت و برای خیال وقفه به وجود می‌آورد کمک می‌گیرند و در نتیجه قوه‌ی عقلانی که گیرنده‌ی واردات غیبی است با شایستگی واردات غیبی



را می‌گیرد؛ چون با مشغول نمودن حس و خیال که هر دو مانع بودند، با عالم بالا ارتباط برقرار می‌کند و گاهی نیز وهم به غرض مشخصی توجه پیدا می‌کند؛ در نتیجه قبول آن غرض تخصیص پیدا می‌کند؛ مانند آن‌چه از گروهی از ترک‌ها نقل شده که آنان وقتی به کاهن خود پناه می‌برند و از او می‌خواهند تا امری را قبل از وقوع شناسایی کند، او می‌دود و پیوسته زبان خود را از ناراحتی بیرون می‌آورد تا این‌که به حالت غش می‌افتد و در این حالت هر سخنی که به خیال وی می‌آید می‌گوید و کسانی که می‌شنوند این سخنان را ضبط می‌کنند تا بر مبنای همین سخنان تدبیری بیندیشند و امور جاری مملکتی را اداره نمایند و یا مثلاً کسی را که می‌خواهند از او حرف بگیرند، به تأمل در شیء شفافیه که چشم را متحیر می‌کند و یا با شفافیتی که دارد چشم را به لرزش درمی‌آورد وادار نمایند و یا حس را به وسیله‌ی تأمل در چیزی سیاه و براق یا اشیای درخشانده و موج‌دار مشغول می‌کنند که همه‌ی این امور، حس را با نوعی تحیر و سرگردانی مشغول می‌کند و تحیر خیال را تحریک می‌نماید، به نحوی که گویی اجباری است نه طبعی و در حالت حیرت حس و خیال، اغتنام فرصتی برای واردات غیبی و خلسه‌ی مذکور بوده است و این امر در طباع کسانی که زود وحشت می‌کنند و سخنان مختلط و آمیخته را زود باور می‌کنند؛ مانند ابلهان و کودکان مؤثرتر است و چه بسا پر حرفی و سخنان مختلط و بی‌معنا و نیز ایهام و جن زدگی و هر چیزی که تحیر و دهشت ایجاد می‌کند بر این ضعف در حس و خیال مؤثر است و هنگامی که توکل (و اظهار عجز) وهم

به سوی این طلب شدت پیدا می‌کند و اتصال مذکور در این حالت حاصل می‌گردد، در این صورت گاهی ظاهر شدن غیب به صورت گمان قوی می‌باشد و زمانی شبیه به خطابی است که از جنّ یا هاتفی غیبی می‌رسد و گاه با مشاهده‌ی ظاهر چیزی مستقیماً دیده می‌شود، تا جایی که صورت غیبی را به‌طور مشهود مشاهده می‌کند.

«يؤثر؛ أي يروي، والشّدّ الحثيث: ألعـدو المسرع. لهـث الكلب: إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش، وكذلك الرجل إذا أعـيب. والرـعش: الرعدة، وأرعهـه؛ أي أرعهـه. والرجرجة: الاضطراب. والدهش: التحير. وأدهشه؛ أي حيّره. تفرق؛ أي تـلألأ ولمع، وتمور موراً؛ أي تموج موجاً. واهتبال الفرصة: اغتنامها. والإسهاب: إكثار الكلام.

والمسيس: المسّ؛ يقال للذي به مسّ من جنون: «ممسوس». والتوكّل: إظهار العجز والاعتماد على الغير؛ وفلان يكافح الأمور؛ أي: يبـاشرها بنفسه. وأمّا الأشياء التي ذكرها ممّا يُشغل بتأمّله من يُستنطق في تقدّمة معرفة، فالشيء الشفّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلّع أو الزّجاجة المضلّعة إذا أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القويّة المستقيمة، والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير.

وأمّا اللطخ من سواد برّاق فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن، وبالسواد المتشبّث بالقدر حتّى يصير أسود برّاقاً، ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنّه يحيّر الناظر إليه.

والأشياء التي تفرق فكالزجاجة المدوّرة المملوّة ماءً الموضوعه بحيال الشمس أو الشعلة.

والأشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديداً في إناء أو غيره لإلحاح

النفخ أو الريح عليه أو للغليان الشديد وما يشبهه. وباقي الكلام ظاهر.
والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجري مجرى الأمور الطبيعّية».

شرح و تفسیر

«يؤثر»؛ یعنی روایت شده، «شدّ الحثيث»؛ یعنی دويدن سريع، «لهث
الكلب»؛ یعنی زمانی که سگ زبانش را از شدت عطش و سختی از
دهانش بیرون می آورد و انسان نیز همین گونه است.

«الرعش»: لرزه، و «أرعهه»: او را لرزاند.

«الرجرجة»: اضطراب، و «الدهش»: تحير و «أدهشه»: او را به حيرت

انداخت.

«ترقق»: در خشنديگی، «تمور موراً»: موج انداختن.

«اهتبال الفرصة»: اغتنام فرصت، «الاسهاب»: زياده روی در کلام، و

«المسيس»: مس نمودن، «التوكل»: اظهار عجز و ناتوانی و اعتماد بر

ديگران، و «فلان يكافح الأمور»؛ یعنی به تنهایی مباشرت به کاری می کند.

و چیزی که با شفافیتش چشم را به رعشه در می آورد؛ مانند بلور

مسدس یا شیشه‌ی مسدس زمانی که جلوی خورشید قرار گیرد، همان

چیزی است که ابن سینا آن را در پیش‌گویی‌های کاهنان مؤثر می دانست.

و اما چیزی که با سیاهی و بَرّاق بودنش حس را به تأمل وادار می کند،

چیزی است که با سیاهی ته دیگ و روغن، آلوده شده و آن را مقابل نور

چراغ قرار می دهند که باعث تحیر ناظر می گردد.

چیزهایی که در خشنديگی دارد؛ مثل شیشه‌ای که مدور و پر آب باشد

و مقابل نور خورشید یا شعله‌ی آتش قرار گرفته و اشیايي که تمور و



موج‌دار است؛ مانند آبی که موج شدید دارد و این موج در اثر دمیدن باد باشد، چنین انعکاسات غیر عادی را در انسان ایجاد می‌کند.

ارتباط با غیب به وسیله‌ی امور طبیعی

خواجه در پایان این اشاره می‌فرماید: مقصود ابن‌سینا از ایراد این فصل، استشهاد بر این مطلب بود که ارتباط با غیب علاوه بر امور باطنی، راه‌های طبیعی دارد که با ایجاد و زمینه‌سازی آن راه‌ها و از کار انداختن حس و خیال، می‌توان با غیب ارتباط برقرار کرد؛ مثلاً از جمله‌ی آن امور، ایجاد حیرت و وحشت در انسان است؛ مثل این که آن گونه که نقل شده گروهی از ترک‌ها وقتی از کاهن خود می‌خواستند که بعضی مسایل را پیش‌گویی کند، آن قدر می‌دوید که از عطش و خستگی زبانش بیرون می‌آمد و به حالت بی‌هوشی می‌افتاد و آن‌گاه سخنانی می‌گفت که در حکم پیش‌گویی تلقی می‌شد و یا این که گاهی چیزی شفاف و برّاق، آدم را به بی‌خودی می‌کشد و در آن حال از غیب، نقشی در نفس حاصل می‌گردد. بدیهی است که این اتصال و ارتباط گاهی به صورت گمان قوی است و گاهی به صورت خطاب از ناحیه‌ی جن یا هاتف غیبی و گاهی با رؤیت مستقیم امر غیبی می‌باشد.



از تجربه و ظنّ تا برهان

﴿إِعلم أنّ هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها، إنّما هي ظنون إمكانيّة صير إليها من أمور عقليّة فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان، ولكنّها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها. ومن السعادات المتّفقة لمحبيّ الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتّى يكون ذلك تجربةً في إثبات أمر عجيب له كون وصحّة، وداعياً إلى طلب سببه. فإذا اتّضح جسّمَت الفائدة واطمأنّت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يربأ ربأةً منها، وذلك من أجسم الفوائد وأعظم المهمّات. ثمّ أتّي لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدّقناه لظال الكلام، ومن لا يصدّق الجملة هان عليه أن لا يصدّق أيضاً التفصيل﴾.

النظ العاشر في أسرار الآلات

۲۸۵

ترجمه: مطالبی که گفتیم اعتقاد نیست؛ زیرا برهان و یقینی نیست و شاهد و گواه بر این مطالب، تنها ظن و گمانی است امکانی که فقط امکان وقوع دارد و تنها از امور عقلی به آنها می‌رسیم؛ اگرچه در صورت تحقق، چنین اموری قابل اعتماد می‌باشد و نمی‌توان آن را انکار نمود؛ ولی این امور تجاری است که چون ثابت شد، اسباب آنها طلب می‌گردد و از جمله سعادت‌هایی که به دوست‌داران استبصار روی می‌آورد این است که این احوال بر آنان عارض شود و یا بارها به طور متوالی در دیگران مشاهده کنند تا این که این مسأله تجربه‌ای باشد برای اثبات امر عجیبی که هم وجود دارد و هم درست و نیز داعی باشد برای پیدا کردن علت آن؛



و هرگاه این مسأله واضح گردد، فایده‌ی آن عظیم می‌باشد. در این صورت، نفس به این علل و اسباب اطمینان پیدا می‌نماید و وهم خاضع می‌گردد و در اموری که عقل به آن اطلاع پیدا می‌کند مزاحمت ایجاد نمی‌نماید و اطلاع بر غیب بزرگ‌ترین سود و مهم‌ترین چیز است و من اگر جزئیات این باب را؛ اعم از آن‌چه مشاهده کرده و آن‌چه افراد قابل اطمینان نقل کرده‌اند، بازگو کنم، سخن به درازا خواهد کشید و هر کس خلاصه را تصدیق نکند مفصل را نیز تصدیق نمی‌کند.

نقد نگارنده

عبارت ابن‌سینا که می‌فرماید: «آن‌چه من مشاهده کردم» به این معنا نیست که وی خود واقعاً رؤیت داشته و چیزهایی مشاهده کرده باشد؛ بلکه منظور وی همان مشاهده‌ی افرادی است که به آنان وثوق داشته است؛ زیرا همان‌گونه که پیش از این گفتیم ابن‌سینا چسبیده‌ی عرفان بوده است و نه چکیده‌ی عرفان تا خود چنین وصولی داشته باشد.

«أقول: يقال: «ربأت القوم رباً»؛ أي راقبتهم، وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف، وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى. وباقي الفصل ظاهر. فهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب».

شرح و تفسیر

جناب خواجه می‌فرماید: «ربأت القوم رباً»؛ یعنی مراقب آن‌ها باشی و مراقبت جایی است که فوق اشراف باشد و این استعاره‌ی لطیفی است برای عقلی که اطلاع بر غیب یافته است، در مقایسه با سایر قوای دیگر و این آخرین فصل در کیفیت اخبار از غیب و بیان علل و اسباب آن است؛

یعنی ابن سینا در این چند فصل و تنبیهات اخیر، امکان اخبار از غیب را عنوان نمود. وی می‌گوید: «این طور نیست که هر چه را خواستیم ببینیم یا بگوییم باید با حس ظاهر باشد؛ بلکه می‌شود با غیر چشم دید و می‌توان با غیر حس ظاهری گفت و اگر چنین شد، دیگر نمی‌توان ادعای کسی را که به وصول رسیده است تکذیب کرد؛ زیرا امکان آن اثبات شده است و از طرف دیگر اگر امکان عقلی اخبار از غیب اثبات نشود، در این صورت می‌توان مدعی اخبار از غیب را تکذیب کرد؛ چرا که ادعایی غیر معقول کرده است و این مثل آن است که کسی بگوید زمین غیر از آسمان است و یا این که بگوید شیء سنگین به طرف بالا کشیده می‌شود نه پایین؛ پس به‌طور خلاصه ابن سینا در چند فصل اخیر اثبات نمود که اخبار از غیب امر محالی نیست و چون معقول است نمی‌توان مدعی آن را تکذیب کرد.

۲۵- تنبیه

اولیای خدا و کارهای خارق عادت

﴿ ولعلّك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب، وذلك ما يقال: إن عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسييل والظوفان، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف، ولا تعجل، فإنّ لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقصّ بعضها عليك ﴾.

ترجمه: شاید از عارفان اخباری به تو رسد که ممکن است



بگویی غیر عادی است و به تکذیب آن مبادرت نمایی؛ مثلاً بگویند که عارفی برای مردم طلب باران نماید و باران بیارد یا شفای کسی را طلب نماید و او شفا یابد یا به مردم نفرین کند و نفرین وی شامل آن‌ها شود؛ مثلاً زلزله یا نوعی هلاکت برای مردم رخ دهد و یا برای مردم دعا کند و بر اثر آن، وبا و بیماری و مرگ حیوانات و یا سیل و طوفان از آن‌ها دور گردد و یا حیوان درنده‌ای برای عارفی رام شود یا پرنده از او فرار نکند و امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیست؛ پس توقف کن و عجله نکن؛ زیرا همانند این امور، علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارد و شاید من بعضی از آن‌ها را بازگو کنم.

«أقول: لَمَّا فرغ عن بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبّه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة. فذكرها في هذا الفصل، وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه. وإتّما قال: «يكاد تأتي بقلب العادة» ولم يقل تأتي بقلب العادة؛ لأنّ تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إيّاها بخارقة للعادة إنّما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل. والموتان على وزن الطوفان: موت يقع في البهائم. أمّا المَوْتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيّات، وهو غير مناسب لهذا الموضع.»

شرح و تفسیر

خواجه‌ی طوسی می‌فرماید: ابن‌سینا پس از بیان آیات سه‌گانه (امساک و توانایی بر کارهای قوی و اخبار از غیب) که به عارفان و سایر اولیا نسبت داده می‌شود؛ اینک می‌خواهد علل و اسباب سایر کارهای

موسوم به خارق عادت را بیان کند. وی خود کارهای خارق العاده را در این فصل و علل و اسباب آن را در فصول بعدی بیان می‌کند و این که گفت: «یکاد یأتی بقلب العادة» و نفرمود: «تأتی بقلب العادة» به آن جهت است که این‌ها نزد کسانی که علت‌های آن را نمی‌دانند خارق عادت است؛ نه پیش کسانی که به علل این امور واقف هستند و مراد ابن‌سینا از «موتان» به وزن طوفان مرگ بهایم و چارپایان است در مقابل «موتان» بر وزن حیوان که در معدنیات استعمال می‌گردد، مانند گیاهان و غیره و این امر مناسب با این مقام نیست؛ چرا که مرگ و میر حیوانات نسبت به نباتات تأثیر بیش‌تری در زندگی انسان‌ها دارد.

۲۶- تذکرة و تنبيه

آگاهی و یادآوری

۲۸۹

﴿ أليس قد بان لك أنّ النفس الناطقه ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضرباً من العلائق آخر، وعلمت أنّ هياًة تمكّن العقد منها وما يتبعه، قد يتأدّى إلى بدنها مع مباينتها له بالجواهر حتّى أنّ وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله، والجذع على قرار، ويتبع أوهام الناس تغيّر مزاج مدرّجاً أو دفعةً وابتداءً أمراض أو إفراق منها، فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدّى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها كأنّها نفس ما للعالم، وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدء لجميع ما عدده؛ إذ مبادئها هذه الكيفيات لاسيّما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه. لاسيّما وقد علمت أنّه ليس كلّ مسخّن بحارّ ولا كلّ ميرد ببارد، فلا تستنكرن أن تكون لبعض النفوس هذه القوّة حتّى تفعل في



أجرام آخر، تنفعل عنها انفعال بدنه، ولا تستنكرن أن تتعدى عن قواها الخاصة إلى قوة نفس آخر تفعل فيها لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها.*

ترجمه: آیا برای توروشن نشد که رابطه‌ی نفس ناطقه با بدن از نوع تعلق و علاقه‌ی انطباعی نیست؛ به این معنا که نفس، مانند آبی که در کوزه است در بدن منطبق شده باشد؛ بلکه نوعی دیگر از تعلق است و این که هیأت و خصوصیت اعتقاد حاصل در نفس و آنچه تابع آن است (مانند خلقیات و خصوصیات نفسانی) با همه‌ی مابینت جوهری نفس با بدن، گاه به بدن سرایت می‌کند؛ حتی توهم کسی که بر روی یک شاخه در فضا راه می‌رود آن چنان تأثیری در لرزاندن او دارد که اگر شاخه بر روی زمین باشد، آن لرزش پدید نمی‌آید.

او هام مردم گاهی به تدریج و یا ناگهانی مزاج را تغییر می‌دهد و در نتیجه، بیماری حاصل می‌شود و یا از بیماری‌های پدید می‌کند؛ بنابراین، بعید ندان که بعضی از نفوس دارای ملکه و اقتداری است که تأثیر آنان از بدن تجاوز می‌کند و چنان قوی می‌باشد که گویی همان‌گونه که مجرد و متعلق به بدن می‌باشد، نفس همه‌ی عالم و متعلق به عالم است و همان‌طور که در مزاج تأثیر می‌گذارد، در مبادی و عللی که بر شمردیم اثر می‌گذارد (مانند شفا و نفرین و دعا و ...)؛ زیرا مبادی این امور و علل و اسباب همین کیفیات است؛ به خصوص در جرمی که به آن سزاوار گشته؛ زیرا با بدنش مناسبتی دارد که خاص آن است؛ به ویژه که دانستی هر گرم

کننده‌ای گرم نیست و هر سرد کننده‌ای سرد نیست؛ بنابراین، بعید ندان که برخی نفوس چنین نیرویی داشته باشند که حتی در اجرام دیگر اثر بگذارند و آن‌ها نیز همانند بدن او که از نفس متأثر می‌شود از او متأثر می‌شوند و هم چنین استنکار نداشته باش که از قوای نفسانی خود تعدی کرده و به قوای نفوس دیگر برسد و در آن‌ها کارگر باشد؛ به‌ویژه اگر ملکه‌ی نفسانی او تیز بوده و شدت داشته باشد و قوای بدنی وی در غلبه و سلطه‌ی او باشد و در نتیجه، شهوت و غضب و ترس از دیگری در او مقهور شده باشد.

«أقول: التذكرة في هذا الفصل الشيبين: أحدهما، أنّ النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن، إنّما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف.

والآخر: أنّ حياة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات؛ بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية. ومما يؤكد ذلك أمران:

أحدهما، أنّ توهم الماشي على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض.

والثاني، أنّ توهم الإنسان قد يغيّر مزاجه، إنّما على التدريج أو بغتةً، فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر. وقد يبلغ هذا التغيّر حدّاً يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرضاً، ويأخذ البدن المريض بسببه في إفراق؛ أي: بُرءٍ وانتعاش يقال: أفرق المريض من مرضه إفراقاً؛ أي أبلّ.

وأما التنبيه، فهو أن يُعلم من هذا أنّه ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس



ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام، وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام، وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم، وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها، كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مرّ ذكره في الفصل المتقدم؛ أعني يحدث عنها في تلك الأجسام كفاءات هي مبادئ تلك الأفعال؛ خصوصاً في جسم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه كملاقاة إياه أو إشفاق عليه.

فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه أن العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيها أو لها ولو كان بالأثر فينبغي أن يتذكر أنه ليس كل مسخن بحار، فإن الشعاع مسخن وليس بحار، ولا كل مبرد ببارد، فإن صورة الماء مبردة وليست ببارد، إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها، فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها مثل فعلها في بدنها وتعلق بأبدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها؛ خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية؛ أي حدّدت. يقال شحذت السكين؛ أي حدّدت. والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها.

قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال لا يفيد المقصود؛ لأنّ الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثير أعظم من تأثير الوهم، وأيضاً التخيّلات التي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية.

فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز أن



يكون لبدن ما قوّة تقتضي هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوّة. فإذا لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة، فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحّة هذا المطلوب ولا على امتناعه. وهذا القدر مغن عن هذا التطويل.

وأقول: قوله هذا مبني على ظنّه بالشيخ أنّه يقول: النفس لا تدرك الجزئيات أصلاً. وقد مرّ الكلام فيه. لكن لما كان عند الشيخ أنّ التوهم والتخيّل بل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنيّة كان هذا الاعتراض ساقطاً. وأيضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضوع قول الشيخ: إنّ هذه الأمور ليست ظنوناً إمكانيّة أدّت إليها أمور عقليّة إنّما هي تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها وإلا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة».

شرح و توضيح

مرحوم خواجه در شرح و تفسير كلام ابن سينا مي فرمايد: اين فصل، مركب از تذکره (يادآوری) و تنبيه (آگاهی دادن) است و تذکره برای بيان دو امر است:

۱- نفس ناطقه (مانند آب در کوزه) منطبق در بدن نیست؛ بلکه قائم بالذات است و تنها نقش او تدبير و تصرف در بدن می باشد و اين بدن است که نیاز به نفس دارد؛ نه برعکس.

۲- اعتقادات و تصوّرات و تصدیقات نفس و اموری که به دنبال آنها می آید؛ مانند غم و ترس و شادی در بدن تأثیر می گذارد؛ مثلاً راه رفتن بر روی شاخه ای که در هواست، توهم و تصویری ایجاد می کند که باعث



پرت شدن شخص می‌گردد و راه رفتن بر روی شاخه‌ای که روی زمین است توهم پرت شدن را در راه‌رونده ایجاد نمی‌کند و نیز توهم انسان گاهی در بیماری و صحت وی اثر می‌گذارد؛ به این معنا که گاهی توهم باعث انبساط و یا انقباض روح شده و ایجاد قرمزی و زردی رنگ چهره می‌گردد.

اما تنبیه این است که بعید نیست بعضی از نفوس دارای ملکه‌ای باشد که تأثیر آن از بدن خود آن نفس، تجاوز می‌کند و به اجسام دیگر می‌رسد و از فرط قوت، گویی یک نفس، نفس همه‌ی عالم و مدبر بسیاری از اجسام عالم می‌باشد و همان‌گونه که نفس در کیفیت مزاج اثر می‌گذارد و با این مزاج ذاتاً مباین است، همان‌طور در علل و مبادی اجسام عالم تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً هوا روی ابر که علت بارندگی است اثر می‌گذارد و باعث بارندگی می‌گردد و به عبارت دیگر، نفس، آن علل را با قوت خود ایجاد می‌نماید؛ به‌ویژه اگر ماده‌ای باشد که با آن نفس مناسبتی داشته باشد که در این صورت این تأثیر بهتر است.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند که نفس ناطقه نمی‌تواند چیزی را که خود ندارد به دیگری بدهد؛ زیرا علت در چنین صورتی اقتضای اعطا ندارد و به تعبیر فلسفی: «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد».

نقد و پاسخ

در جواب چنین اشکالی باید گفت: چنین نیست که هر کس چیزی را که ندارد نتواند آن را ایجاد نماید و یا هر گر مکننده‌ای باید خود گرم باشد و یا هر خنک‌کننده‌ای باید خود نیز خنک باشد؛ بلکه ممکن است چیزی



گرم کننده باشد؛ ولی خود گرم نباشد؛ مانند نور خورشید که گرم کننده هست؛ ولی خود گرم نیست و ممکن است چیزی سرد کننده باشد؛ ولی خود سرد نباشد مانند آب که سرد کننده هست؛ ولی خود سرد نیست.

نقد نگارنده

پاسخ خواجه به خصوص با دو مثالی که به آن‌ها استدلال کرده است قانع کننده نیست و پاسخ باید به زبان و بیان فلسفی باشد؛ زیرا اشکال این بود که فاقد شیء معطی شیء نیست و نفسی که فاقد باران است نمی‌تواند ایجاد باران کند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: این گونه نیست که نفس فاقد باشد؛ بلکه نفس مقتدر است و نه تنها باران بلکه امور بسیار دیگری را در خود دارد منتها همان گونه که بیان شد در ظرف اقتدار چنین است و مانند حق تعالی است که با این که جسم نیست، ایجاد جسم و ماده می‌کند.

۲۹۵

در همین رابطه، ابن سینا خود جواب می‌دهد که خداوند جسم را خلق نمی‌کند: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل أوجدها» خداوند زردآلود را زردآلود قرار نداد؛ بلکه به آن وجود داده است و وجود است که خداوند آن را به اشیا می‌دهد و ما هستیم که به آن‌ها زمین و آسمان و ... می‌گوییم. درباره‌ی نفس ناطقه نیز می‌گوییم: نفس ناطقه واجد بسیاری از امور بوده و این توجه در ظرف قوت و اقتدار با توجه و عنایت به چیزی اثر دارد و آن شیء را ایجاد می‌کند و مثالی که خواجه بیان کرد هم در مورد و هم در نوع استدلال درست نیست و باید به بیان فلسفی پاسخ داد.

خواجه در ادامه می‌فرماید: پس جای هیچ گونه انکاری نیست که وجود نفسی با این گونه اقتدار، همان گونه که در بدن خود تأثیر دارد در اجرام و افلاک اثر بگذارد و منشأ باران و امور دیگری گردد.



فخر و اشکال به شیخ

فخر رازی به سخن ابن سینا اشکال کرده و گفته است: استدلال ابن سینا وافی به مقصود نبوده و ناتمام است؛ زیرا این که بگوییم «وهم در بدن مؤثر است و انسانی که روی شاخه‌ای در فضا راه می‌رود به پایین می‌افتد و همین انسان در روی زمین چنین حالتی ندارد» دلیل نمی‌شود که بگوییم: «تأثیر نفس از تأثیر وهم بیشتر است» و هم چنین موجب نمی‌شود که بگوییم «تخیلاتی که به واسطه‌ی آن حال مزاج تغییر پیدا می‌کند؛ مانند غضب و شادمانی، این‌ها جسمانی هستند»؛ بلکه اگر این‌گونه استدلال کنیم که قوای جسمانی در صورت قوت و اقتدار می‌تواند منشأ آثار و افعال غریبی شوند؛ این استدلال بهتر است از این که بگوییم: «نفس قوی می‌تواند منشأ آثار و افعالی گردد» و صرف از بین بردن استبعاد، دلیل بر صحت مطلوب و یا امتناع آن نمی‌باشد و برای اثبات این مطلب که کارهای خارق عادت استبعاد ندارد، همین مقدار که قوای جسمانی نیز کارهای غریبی می‌کنند کافی است و نیازی به طرح بحث تجرد نفس ناطقه و قدرت آن نمی‌باشد.

خلاصه‌ی اشکال فخر رازی این است که کارهای خارق العاده؛ مثل باریدن باران و شفا یا تأثیر نفرین، ربطی به تجرد نفس ناطقه ندارد و قوای جسمانی در صورت قوت، کارهای عجیب و غریبی انجام می‌دهند.

پاسخ خواجه به فخر

جناب خواجه در مقام دفاع از ابن سینا و پاسخ به اشکال فخر می‌فرماید: اشکال فخر رازی ناشی از این است که گمان نموده ابن سینا می‌گوید: «نفس به هیچ وجه جزییات را درک نمی‌کند» و حال آن‌که



این‌گونه نیست و نفس جزئیات را به واسطه‌ی قوا درک می‌کند. نظر جناب شیخ این‌گونه است که توهم و تخیل و غضب و شادی، ادراکات و خصوصیات است که به واسطه‌ی قوا و آلات بدنی در نفس حادث می‌شوند و در نتیجه اعتراض فخر رازی ساقط می‌گردد؛ زیرا وهم اگر توانست چنین کارهایی انجام دهد، نفس به طریق اولی خواهد توانست و نکته‌ی مهم‌تر که فخر آن را از یاد برده آن است که ابن سینا فرمود که این‌ها اموری ظنی است تا بعد بخواید رفع استبعاد نماید؛ بلکه از نظر شیخ این‌ها اموری تجربی است که وقتی اثبات شد آن‌گاه علل و اسباب آن مطرح می‌گردد.

پس سخن ابن سینا این است که: ما از اولیای خدا و عرفا کارهای غیر عادی دیده و شنیده‌ایم که این امور از نظر کسانی که علل و اسباب آن را نمی‌دانند غیر عادی است و حال آن که خارق عادت نیست و هر یک علل و اسباب خود را دارد، به این صورت که اگر کسی قوت نفسانی پیدا کرد، استجلاب علل می‌کند و همان‌گونه که نفس به لحاظ تجردی که دارد در بدن خود تصرف می‌کند و تأثیر می‌گذارد، همان‌گونه در ماده و بدن دیگری تأثیرگذار است و این قوت نفسانی یا از باب ریاضت است یا افاضه‌ی الهی.



اسباب کارهای خارق العاده‌ی نفس

﴿ هذه القوة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هيئة نفسانية، تصير للنفس الشخصية تشخيصها، وقد تحصل لمزاج يحصل، وقد تحصل بضرب من الكسب تجعل النفس كالمجرّدة لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار﴾.

ترجمه: این قوه گاهی بر حسب مزاج اصلی برای نفس حاصل می‌شود؛ زیرا آن را از هیأت‌های نفسانی افاده کرده و برای نفس منشأ و شخصیتی حاصل می‌شود که این منشأ تشخص و تعیین نفس می‌باشد. این قوت گاهی به خاطر مزاجی است که پدید می‌آید و گاهی با نوعی کسب و ریاضت به دست می‌آید که نفس را مانند امر مجرّدی می‌سازد و این امر به خاطر شدت پاک‌ی و زیرکی است؛ همان‌گونه که برای اولیای خدا حاصل می‌گردد.

«أقول: لما ثبت وجود قوّة لبعض النفوس الإنسانيّة؛ أعني القوّة التي هي مبدء الأفعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها إلى علّة يختصّ بذلك البعض من النفوس. فذكر الشيخ أنّ تلك العلّة يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع، ويجوز أن تكون أمراً غيره، إمّا حاصلاً بالكسب أو لا بالكسب، فإنّ الأقسام هذه لا غير.

و تقریر کلامه آن یقال: هذه القوّة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبةً إلى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصيّة، وربّما تحصل بمزاج طاریء، وربّما تحصل بالكسب كما للأولياء».



شرح و تفسیر

خواجه می‌فرماید: وقتی ثابت شد که برخی نفوس انسانی نیرویی دارند که منشأ افعال خارق عادت است؛ پس باید این قوت علّتی داشته باشد که مخصوص همین نفس باشد که ابن‌سینا می‌فرماید: «این علّت ممکن است عین تشخص یک انسان باشد؛ یعنی ذاتاً و شخصاً زیبا و قوی است و نفس او دارای اقتدار و قوت می‌باشد و ممکن است آن علّت غیر تشخص شخص باشد؛ یعنی اکتسابی و یا غیر اکتسابی و عارضی باشد.

«والفاضل الشارح ذکر أنّ الشیخ إنّما احتاج إلى اثبات علّة لهذه الخصویّة لكون النفس البشريّة عنده متساوية في النوع، مع أنّه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهةً فضلاً عن حجة.

والجواب: أنّ وقوع النفس البشريّة تحت حدّ نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع، وذلك مع وضوحه، ممّا ذكره الشیخ في مواضع غير معدودة من كتبه».

اشکال فخر به شیخ

فخر رازی می‌گوید: ابن‌سینا باید برای ویژگی یاد شده که در بعضی نفوس ذاتی و در بعضی دیگر اکتسابی است علّت بیاورد؛ زیرا از نظری نفوس بشری مساوی هستند و شبهه‌ای در این مسأله نیست و حال آن‌که در این جا می‌گوید: «نفوس متفاوت می‌باشد».

پاسخ خواجه‌ی طوسی

حکیم طوسی در پاسخ به اشکال فخر رازی می‌فرماید: در این که نفوس بشری همه یک نوع می‌باشد بحثی نیست و با این که مسأله‌ی



واضحی است، در عین حال ابن سینا در مواضع متعددی از آثار خویش به آن اشاره نموده است و تساوی در نوع، منافاتی با اقتدار بعضی نفوس نسبت به برخی دیگر ندارد؛ یعنی می‌شود بعضی انسان‌ها دارای نفس قوی باشند و کارهای خارق‌عادتی انجام دهند و بعضی این قوت را نداشته و در عین حال همه تحت یک نوع (انسان) باشند و این اشکال به این بحث ارتباطی ندارد.

نقد نگارنده

در این جا به چند نکته باید اشاره کرد:

۱- تقسیم ابن سینا نسبت به نفوس تقسیم درستی نیست؛ چراکه وی علت اقتدار و قوت بعضی نفوس را سه امر دانست و فرمود: «این علت ممکن است خود نفس و مزاج اصلی آن باشد و ممکن است عارضی باشد و نیز ممکن است علت قوت، اکتسابی باشد» و حال آن‌که این تقسیم‌گویا نیست؛ بلکه باید گفت: برخی نفوس در ذات خود قوی بوده و برخی دیگر چنین نیست و دسته‌ای که قوی هستند، قوت و اقتدارشان یا محدود است و یا غیر محدود و یا اکتسابی است، یا غیر اکتسابی.

۲- ابن سینا فرمود: اولیای خدا بر اثر کسب و طلب؛ یعنی بر اثر ریاضت و عبادت و وارستگی به مقام قوت و اقتدار نفس می‌رسند و حال آن‌که این‌گونه نیست که همه‌ی اولیای خدا این اقتدار را اکتسابی حاصل کرده باشند؛ بلکه اولیای خدا یا محبان هستند و یا محبوبان. نسبت به محبان می‌توان گفت این قوت اکتسابی است؛ ولی نسبت به محبوبان اکتسابی نمی‌باشد.

۳- اشکالی که فخر رازی عنوان کرد صحیح نیست؛ چرا که وقتی

می‌گوییم: «انسان نوع واحد است» به این معنا نیست که اقتدار انسان نیز محدود باشد و همه در یک حد از قوت نفس باشند؛ بلکه برخی کمالات اولی هست که همه‌ی انسان‌ها به‌طور مشترک دارا هستند؛ مانند تحصیل علم، فکر کردن و... ولی برخی کمالات مخصوص عده‌ی خاصی از انسان‌ها می‌باشد و دیگران فاقد آن هستند؛ مانند عصمت، نبوت و امامت، و این امر منافاتی با نوع واحد بودن انسان ندارد.

۲۸- اشاره

قوت نفس و گرایش به خیر یا شر

﴿ فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وتزیده تزكيتة لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته. فيبلغ المبلغ الأقصى. والذي يقع له هذا ثمّ يكون شريراً ويستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى، فلا يلحق شيئاً شأواً الأزكيا فيه ﴾.

ترجمه: کسی که این حالت قوت در فطرت نفس او حاصل شده و شخص خیر و رشیدی است و نفس خود را تزکیه نموده؛ پس او پیامبری است که دارای معجزه می‌باشد و یا ولی صاحب کرامتی است و تزکیه‌ی نفس این حالت را به‌گونه‌ای در او افزایش می‌دهد که زاید بر فطرت اوست تا این که به حد نهایی می‌رسد و کسی که این حالت (قوت نفس) را داراست و شریر است او را در معرض شر قرار می‌دهد؛ پس او ساحر است و گاهی قدر نفس خود را می‌شکند و در سحر پیش می‌رود؛ ولی به‌غایت و هدف اولیانی می‌رسد.



«أقول: الغلوا: الغلوّ. والشأو: الغاية والأمد. والمعنى ظاهر، وهو دلّ على أنّ الجبلة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير، فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الذي يقابله».

شرح و توضیح

ابن سینا می فرماید: کسانی که نفس قوی دارند اگر تزکیه‌ی نفس نمایند و آن را به حد اعلی رسانند، همان پیامبران صاحب معجزه می باشند و اگر پیامبر نباشند، از اولیای صاحب کرامت می باشند و گاه ممکن است کسی دارای نفس قوی باشد؛ ولی چون آن را تزکیه نکرده است، او را به شرّ و بدی وا دارد. چنین کسی هیچ گاه به مقام اولیا نخواهد رسید.

۲۹- إشارة

چشم زخم

﴿الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل. والمبدء فيه حالة نفسانيّة معجبةٌ تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيّتها، وإنّما يستبعد هذا من يفرض أن يكون الموثّر في الأجسام ملاقياً أو مرسلَ جزءٍ ومنتقذ كفيّة في واسطة. ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار﴾.

ترجمه: مسأله‌ی چشم زخم ممکن است از این قبیل باشد و مبدء آن حالتی نفسانی اعجاب آور است که در شیء یا شخص مورد تعجب، تأثیر بد دارد و این به خاطر خاصیت آن است و تنها کسی این مسأله را بعید می‌پندارد که فرض می‌کند تنها تماس و ملاقات باعث تأثیر در اجسام است یا جزیی از علت به‌سوی



معلول فرستاده شود و یا کیفیتی را در واسطه ایجاد کند و هر کس
اصول ما را مورد تأمل قرار دهد، این شرط را از درجه‌ی اعتبار
ساقط می‌داند.

«أقول: النهك: النقصان من المرض وما يشبهه، يقال: نهك فلان؛ أي دنف
وضنى ونهكته الحمى؛ أي أضنته. ومن يفرض؛ أي يوجب. وإنما قال:
«الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل» ولم يجزم بكونها من هذا
القبيل؛ لأنها ممّا لم يجزم بوجوده؛ بل هي وأمثالها من الأمور الظنيّة، والتأثير
في الأجسام بالملاقة كتسخين النار القدر مثلاً، ومنه جذب المغناطيس
الحديد، وإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء، وبإنفاد
الکيفيّة في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر؛ بل كإتارة الشمس
سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي».

شرح و تفسیر

حکیم طوسی می‌فرماید: این که ابن‌سینا فرمود: «چشم‌زخم ممکن
است از این قبیل باشد» و با قاطعیت عنوان نکرد؛ به این جهت است که
چشم‌زخم از اموری نیست که مورد جزم باشد؛ بلکه این مسأله و اموری
شبیبه به آن ظنی است.

تأثیر در اجسام به سبب ملاقات، مانند گرم نمودن حرارت دیگ و یا
جذب شدن آهن توسط آهن‌ریا و ارسال جزء از علت به معلول همانند
این که زمین و آب، هوای اطرافشان را سرد می‌کنند؛ و نفوذ دادن کیفیت
در وسط شیء مانند گرم کردن آبی است که در دیگ است و یا مانند نور
دادن خورشید به سطح زمین می‌باشد.



نقد نگارنده

این که خواجه‌ی طوسی می‌فرماید: «چشم زخم از امور ظنی است» صحیح نیست؛ بلکه مسأله‌ی چشم زخم از امور پذیرفته شده و حتمی است؛ ولی این مسأله در چه کسی مصداق دارد و چه کسی در چشم زخم قوی است مورد بحث می‌باشد و گرنه اصل بحث یقینی است و آیه‌ی: ﴿وإن يكاد الذين كفروا...﴾ بر آن دلالت دارد.

۳۰- تنبیه

منشأ سه‌گانه‌ی کارهای خارق عادت

﴿إنّ الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة:

أحدها، الهيئة النفسانيّة المذكورة؛

وثانيها، خواصّ الأجسام العنصريّة؛ مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة

تخصّصه؛

وثالثها، قوى سماويّة بينها وبين أمزجة أجسام أرضيّة مخصوصة بهيئات

وضعيّة أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال ملكيّة فعلية أو

انفعاليّة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة.

والسحر من قبيل القسم الأوّل، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من

قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث.﴾

ترجمه: پدیده‌های غیر عادی در عالم طبیعت از سه منشأ

سرچشمه می‌گیرد:

۱- هیأت نفسانی مذکور (که به واسطه‌ی نفس قوی امور غیر

عادی؛ مانند سحر و اعجاز صورت می‌گیرد).



۲- خواص اجسام عنصری (که بعضی اجسام خاصیت غیر عادی دارد) مانند مغناطیس (آهن ربا) که آهن را با قوه‌ی خاص خود جذب می‌کند.

۳- قوای آسمانی که میان آن‌ها و اجسام زمینی مخصوص به هیأت‌ها و اوضاع خاص و یا میان قوای آسمانی و قوای نفوس زمینی مخصوص به احوال فعلی یا انفعالی مناسبتی است که حدوث آثار عجیب را در پی دارد.

سحر و معجزات و کرامات از نوع اول است و شعبده از نوع دوم و خواص اجسام عنصری مثل مغناطیس و طلسمات از نوع سوم می‌باشد.

«أقول: لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانيّة حاول أن يبيّن السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم، فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام: قسم يكون مبدئه النفوس على ما مرّ، وقسم يكون مبدئه الأجسام السفليّة، وقسم يكون مبدئه الأجرام السماوية، وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضم إليها قابل مستعدّ أرضي. وما في الكتاب ظاهر.

والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصريّة بأسرها نيرنجات، وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها، وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ؛ لأنّه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ولم يذكر أنّ ذلك القسم نيرنجات، وكذلك في الطلسمات».

شرح و تفسیر

حکیم طوسی در توضیح سخن ابن سینا می‌فرماید: شیخ پس از فراغت از ذکر علت تمامی افعال عجیب و خارق عادت‌ی که به اشخاص و



افراد انسانی منسوب است، اینک می‌خواهد علت سایر حوادث عجیبی که در این عالم اتفاق می‌افتد را بیان نماید و این حوادث را به لحاظ علل و اسباب آن به سه قسم تقسیم کرده است:

۱- حوادث عجیبی که علت آن نفوس قوی است؛ مانند: سحر و معجزات.

۲- حوادث عجیبی که علت آن اجسام سفلی و عناصر است؛ مانند: شعبده و مغناطیس (آهن ربا).

۳- حوادث عجیبی که اجرام سماوی علت آن است و اجرام سماوی به تنهایی نمی‌تواند علت حوادث زمینی باشند، مگر این که قابل مستعد زمینی به آن منضم گردد.

کلام فخر رازی

فخر رازی قسم منسوب به اجسام عنصری را جزو شعبده و نیرنگ‌ها دانسته و جذب آهن با مغناطیس را از همین قسم می‌داند.

پاسخ حکیم طوس

خواجه می‌فرماید: این نظر فخر رازی (که سحر از قسم اول باشد) مخالف عرف و هم‌چنین مخالف سخن ابن‌سیناست؛ چرا که ابن‌سینا جذب مغناطیس را جزو قسم اول دانسته؛ برخلاف فخر رازی که جذب مغناطیس را جدا کرده است.



دوری از انکار حقایق

﴿إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ تَكْيِسُكَ وَتَبْرُّوكَ عَنِ الْعَامَّةِ هُوَ أَنْ تَتَبَّرَىءَ مِنْكَ لِكُلِّ شَيْءٍ، فَذَلِكَ طَيْشٌ وَعَجْزٌ، وَلَيْسَ الْخُرْقُ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ يَسْتَبِنْ لَكَ بَعْدَ جَلِيَّتِهِ دُونَ الْخُرْقِ فِي تَصْدِيقِكَ بِهِ مَا لَمْ تَقُمْ بَيْنَ يَدَيْكَ بَيِّنَةً، بَلْ عَلَيْكَ الْإِعْتِصَامُ بِحَبْلِ التَّوَقُّفِ؛ وَإِنْ أُرْجِعَكَ اسْتِنكَارَ مَا يُوعَاةُ سَمْعَكَ مَا لَمْ تَبْرَهَنْ اسْتِحَالَتَهُ لَكَ، فَالْصَّوَابُ لَكَ أَنْ تَسْرِّحَ أَمْثَالَ ذَلِكَ إِلَى بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكَرْ عَنْهَا قَائِمُ الْبِرْهَانِ. وَاعْلَمْ أَنَّ فِي الطَّبِيعَةِ عَجَائِبَ، وَلِلْقُوَى الْعَالِيَةِ الْفَعَالَةِ وَالْقُوَى السَّافِلَةِ الْمَنْفَعَلَةِ، اجْتِمَاعَاتٌ عَلَى غَرَائِبٍ﴾.

ترجمه: از این که ذکاوت، کیاست و تبری تو از عامه مردم اعتراض باشد و هر چیزی را انکار کنی پرهیز کن، که این امر سبک‌سری، عجز و ناتوانی است و حماقت تو در تکذیب آن چه هنوز برای تو روشن نشده است کم‌تر از حماقت تو در تصدیق امر بی‌دلیل نیست؛ بلکه تو باید در چنین موردی توقف کنی؛ اگرچه استنکار و بعید شمردن آن چه شنیده‌ای تو را تحریک کند، مگر آن که دلیل بر محال بودن آن داشته باشی؛ پس بهتر است امثال این سخنان را در حوزه و بقعه‌ی امکان قرار دهی و این تا زمانی است که برهان آن را مردود نساخته باشد و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی است و از ارتباط میان قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایبی پدید می‌آید.

«أَقُولُ أَتَبَّرَىءَ لَهُ؛ أَيُّ أَعْتَرَضُ لَهُ وَأَقْبَلُ قَبْلَهُ، وَالطَّيْشُ: النَّزَقُ وَالْخَفَّةُ، وَالْخُرْقُ: مَا يُقَابَلُ الرَّفْقَ، وَسَرَّحْتُ الْمَاشِيَةَ؛ أَيُّ أَنْفَشْتُهَا وَأَهْمَلْتُهَا، وَذَادُ؛ أَيُّ طَرَدُ.

النَّظْمُ الْعَاشِرُ فِي أَسْرَارِ الْإِبْرَاتِ

۳۰۷



والغرض من هذه النصيحة: النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفةً، والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة؛ بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف. ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب، وصدور الغرائب في الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب».

شرح و تفسیر

مرحوم خواجه می فرماید: مقصود ابن سینا از این نصیحت، نهی نمودن از چیزی است که دلیلی بر محال بودن آن نیست و این نصیحت در واقع به کسانی است که ادعای روشن فکری می کنند و هر چیزی را دانسته یا ندانسته انکار می کنند.

ابن سینا می فرماید: هوش خود را در انکار به کار مبر و هر چه شنیدی انکار مکن؛ چرا که انکار چیزی که دلیلی بر محال بودن آن وجود ندارد همانند تصدیق امر بی دلیل، نادرست؛ بلکه نوعی حماقت است. انسان نباید امری را زود انکار و یا آن را زود تصدیق نماید؛ بلکه هر انکار و تصدیقی باید مبتنی بر دلیل باشد و یا اگر دلیلی بر اثبات آن تحصیل نکرد، دست کم توقف کند.

نکته‌ی دیگری که ابن سینا به آن اشاره می کند این است که دنیا پر از عجایب است و قوای آسمانی با قوای زمینی با هم اجتماع دارد و امور غریبی را پدید می آورد.



سفارش‌های ابن‌سینا

﴿ أَيُّهَا الْأَخُّ، إِنِّي قَدْ مَخَضْتُ لَكَ فِي هَذِهِ الْإِشَارَاتِ عَنْ زَيْدَةَ الْحَقِّ وَأَلْقَمْتُكَ قَفِيَّ الْحِكْمِ فِي لَطَائِفِ الْكَلِمِ، فَصَنَّهُ عَنِ الْجَاهِلِينَ وَالْمُبْتَدِلِينَ وَمَنْ لَمْ يَرْزُقِ الْفِطْنَةَ الْوَقَادَةَ وَالذَّرْبَةَ وَالْعَادَةَ وَكَانَ صِغَاهُ مَعَ الْغَاغَةِ، أَوْ كَانَ مِنْ مَلَا حِدَةِ الْمُتَفَلِّسَةِ وَمَنْ هَمَّ جَمَهُمْ. فَإِنْ وَجَدْتَ مَنْ تَثِقَ بِنِقَاءِ سِرِّيرَتِهِ وَاسْتِقَامَةِ سِيرَتِهِ وَبِتَوَقُّفِهِ عَمَّا يَسْتَرِّعُ إِلَيْهِ الْوَسْوَاسَ، وَبِنَظَرِهِ إِلَى الْحَقِّ بِعَيْنِ الرِّضَا وَالصِّدْقِ، فَأَتَيْهِ مَا يَسْأَلُكَ مِنْهُ مَدْرَجًا، مَجْزِيًّا، مَفْرَقًا، تَسْتَفْرَسُ مِمَّا تُسَلِّفُهُ، لِمَا تَسْتَقْبِلُهُ، وَعَاهِدَهُ بِاللَّهِ وَبِأَيْمَانٍ لَا مَخَارِجَ لَهَا لِيَجْرِيَ فِيمَا تَأْتِيهِ مَجْرَاكَ، مَتَأَسِّيًّا بِكَ. فَإِنْ أَدْعَتْ هَذَا الْعِلْمَ وَأَضَعَتْهُ فَاللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا.﴾

ترجمه: ای برادر، من در این اشارات، حقیقت ناب را برای تو

آماده ساختم و لقمه‌های دل‌پذیر حکمت را با سخنان لطیف، غذای

جانت کردم؛ پس آن را از جاهلان و آدم‌های پست و کم استعداد و

کم جرأت که میل او با افکار عامه باشد یا از فیلسوفان ملحد و

طرفداران آنها حفظ کن؛ پس اگر کسی را یافتی که پاک طینت و

آدم درستی است و زود به طرف وسواس نمی‌شتابد و با چشم رضا

و خشنودی و صدق به حق می‌نگرد؛ پس هرچه را از تو سؤال کرد

به تدریج و جزء جزء و تکه‌تکه (منزل به منزل) در اختیار او بگذار

تا آنچه پیش از آن گرفته است باعث کنجکاوی وی در آنچه

خواهد گرفت بشود و او را در عهد و پیمان خدا و ایمان قرار ده تا

نتواند عهد خود را بشکند تا مسیر تو را بیپیماید و به تو تأسی نماید.

اگر این علم را شایع و ضایع کنی، خدا میان من و تو حاکم خواهد

بود و واگذاری کار به خدا کافی است.



«أقول: يقال مخضت اللبن لأخذ زبده. والزبد: زبد اللبن، والزبدة أخص منه والقفى والقفية: الشيء الذي يؤثر به الضيف. وابتدال الثوب: استهانتته وترك صيانتته. والوقادة: المشتعلة بسرعة. والدربة والعادة: الجرأة على الحرب وكل أمر. وصغاه: ميله. والغاغة من الناس: الكثير المختلطون. وألحد في الدّين؛ أي حاد عنه وعدل عنه. والهمج: جمع الهمجة، وهي ذباب صغير تسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينهما، ويقال للرعاع من الناس الحمقى: إنّما هم همج. ووثق يثق بالكسر فيهما. ويتسرع؛ أي يتبادر. والوسوسة: حديث النفس والاسم منها الوسواس. ودرجة إلى كذا؛ أي أدناه منه على التدرّج. والاستفراس: طلب الفراسة. وأسلفت؛ أي أعطيت فيما تقدّم. وتأسى به؛ أي تعزّى به. وأذاع الخبر؛ أي أفشاه.

واعلم أنّ العقلاء إذا اعتبر عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقيّة والعلوم اليقينيّة كانوا إمّا معتقدين لها، وإمّا معتقدين لأضدادها، وإمّا خالين عنها غير مستعدّين لأحدهما، وكلّ واحد من المعتقدين لها ولأضدادها إمّا أن يكونوا جازمين أو مقلّدين. فهذه خمس فرق. والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترون إلى واصلين وطالبيين، والطالبون إلى طالبيين يعرفون قدرها، وإلى طالبيين لا يعرفون قدرها، والواصلون مستغنون عن التعلّم، فيبقى هنا ستّ فرق، والشيخ أمر في هذا الفصل بضنانتها عن خمس فرق منهم:

أوّلهم، الطالبون الذين لا يعرفون قدرها، وهم المبتدلون.

والثاني، المعتقدون لأضدادها، وهم الجاهلون.

والثالث، الخالون عن الطرفين، وهم الذين لم يرزقوا الفطنة والوقادة

والدّربة والعادة.

والرابع، المقلّدون لأضدادها، وهم الذين صغاهم مع الغاغة.



والخامس، المقلدون لها، وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم. وأمّا
الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة
أمور:

اثنان راجعان إليهم في أنفسهم: أحدهما إلى عقولهم النظرية، وهو الوثوق
بنقاء سريرتهم، والثاني إلى عقولهم العملية، وهو الوثوق باستقامة سيرتهم.
واثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم؛ أحدهما بالقياس
إلى الطرف المناقض للحق، وهو تحرّزهم عن مزالّ الأقدام وتوقّفهم عمّا
يسرع إليه الوسواس، وثانيهما بالقياس إلى طرف الحق، وهو نظرهم إلى
الحقّ بين الرضاء والصدق.

ثمّ أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاً ورسمًا حسبما ذكره
وختم به وصيته، وهو آخر فصول هذا الكتاب. وهذا ما تيسّر لي من حلّ
مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه
الصناعة وتعذّر الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتح
الأقوال، وأنا أتوقّع ممّن يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل
والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنّب طريق العناد. والله وليّ السداد
والرشاد، ومنه المبدء وإليه المعاد.

شرح و تفسير

حكيم طوسی در توضیح وصیت ابن سینا می فرماید: عقلا نسبت به
معارف حقیقی و علوم یقینی شش دسته هستند:

۱- طالبانی که قدر حکمت را نمی دانند؛ ابن سینا آنان را افراد مبتذل

می خواند.

۲- معتقدان به اضداد معارف حقیقی، که اینان جاهلان هستند.



- ۳- انسان‌های خالی از هر میل و گرایش، و این‌ها کسانی هستند که هوش و فطانت کافی ندارند.
- ۴- مقلدان و دنباله‌روان اضداد حقایق الهی و این‌ها کسانی هستند که تابع افکار عامه هستند.
- ۵- مقلدانی که به علوم یقینی جزم ندارند؛ اینان منتسبان به فلسفه و بی‌ایمان به علوم یقینی و فرومایگان هستند.
- ۶- طالبانی که قدر معارف را می‌دانند.
- از میان این شش دسته، ابن‌سینا فقط دسته‌ی ششم را شایسته‌ی آموختن حکمت می‌داند و برای آنان چهار شرط قید می‌کند:
- نخست - پاک طینت باشند.
- دوم - درست‌کار باشند.
- سوم - از گمراهی و لغزش احتراز کنند و به طرف وسواس نروند.
- چهارم - با رضایت و صدق به‌سوی حقیقت روند.
- شرحی که گذشت با اندکی بضاعت من در فن فلسفه و حکمت نگاشته شده و سعی من بر این بوده است که مشکلات کتاب را به اندازه‌ی توان حل نمایم و از عقده‌های آن گره بگشایم؛ در حالی که از کاستی‌های موجود در آن عذر می‌خواهم و اشتغال من به کارهای دیگر بسیار بوده است و به شرطی که در ابتدای کتاب گفتم که قصدم دفاع از شیخ است و نه بیان دیدگاه خود، پای‌بند بوده‌ام.
- من از کسی که این شرح پیش روی او قرار می‌گیرد انتظار دارم که کاستی‌های آن را با دیده‌ی رضا بنگرد و از در عناد و لجاجت وارد نشود و در اصلاح اشتباهات احتمالی آن بکوشد.



سخن کاتب نسخه

رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ورسمت أغلبها في
مدّة كدورة بال؛ بل في أزمنة يكون كلّ جزء منها ظرفاً لغصّة وعذاب أليم
وندامة وحسرة عظيم، وأمکنة توقد كلّ آن فيها زبانية نار جحيم، ويصبّ من
فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مُقطراً، ولا بالي مكدرّاً. ولم يجيء
حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همّي وغمّي. نعم ما قال الشاعر بالفارسيّة:
به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتری و من نگینم
ومالي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوّاً بالحوادث المستلزمة
للندامة الدائمة، والحسرة الأبدية، وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم
وعساكره هموم.

اللهم نجّني من تزامم أفواج البلاء، وتراكم أمواج العناء، بحقّ رسولك
المجتبى ووصيّهِ المرتضى، صلى الله عليهما وآلهما، وفرّج عني ما أنا فيه
بلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين.

کاتب نسخه گوید: من این کتاب را در حالی نگاشتم که سخت تراز آن
امکان ندارد و خاطر من به تیرگی گراییده است. در زمانی که هر آن و
لحظه‌ی آن ظرفی از اندوه و عذاب درناک و پشیمانی و حسرت بسیار، و
هر مکان آن شعله‌هایی دارد که از هر جای آن زبانه می‌کشد و آب جوشان
نیز بر آن فرو می‌ریزد.

لحظه‌ای نگذشت مگر آن که چشمم سرشار از قطرات اشک، و
خاطره‌ام به تیرگی گراییده است و زمانی نیامد مگر آن که دردم افزون
گشت و غصه و اندوهم فراوان شد، و چه نیکو گفته است شاعر:

به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتری و من نگینم



در پیش روی خود زمانی را می‌بینم که آبستن حوادثی است که
پشیمانی دایمی و حسرت ابدی را به همراه دارد و زندگی هم‌چون
سپاهی است که سلطان آن غم و سربازان آن اندوه است.



عرفان و مقامات

۳۱۴



فهرست آیات و روایات



فهرست آیات

- إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ، ۱۹۷
أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ، ۱۶۴
فَانظُرُوا إِلَى آثَارِ، ۱۶۴
فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ، ۹۱
فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم، ۴۲
فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم، ۴۴
فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ، ۱۵۷
قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا، ۲۰۰
مَاتَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ، ۱۰۲
وَإِنْ يَكَادِ الَّذِينَ كَفَرُوا، ۳۰۴
وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ، ۲۰۴
وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا، ۵۸
يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ، ۴۳



فهرست روایات

- اعمل لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ، ۱۹۵
 اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يَحِبُّكَ، ۱۵۲
 إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي، ۲۶۸
 تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ، ۷۶
 عَمِيتَ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ، ۱۱۲
 كُلِّ مَيَّسَّرٍ لَمَّا خُلِقَ لَهُ، ۲۱۷
 لَا مَعْبُودَ سِوَاكَ، ۱۰۶
 لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ، ۱۶۸
 مِنْ تَقَى شَرًّا لَقَلِقَهُ، ۱۳۱
 وَاللَّهُ مَا قَلَعْتَ بَابَ خَيْرٍ، ۲۳۳
 وَاللَّهُ مَا قَلَعْتَ بَابَ خَيْرٍ بِقُوَّةِ جِسْدَانِيَّةٍ، ۲۳۳
 وَجَدْتِكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ، ۱۱۲
 وَجَدْتِكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ، ۱۱۹
 وَمَا خَلَقْتَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ، ۱۰۹



کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوالبرکات، محمد بن احمد، جواهرالمطالب، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۳- حرى عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۴- صدوق، علی بن بابویه، الأمالی، تهران، بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۵- طوسی، محمد بن حسن، شرح الإشارات والتنبيهات، تهران، حیدری، ۱۳۷۹ هـ.ق.
- ۶- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۷- نورى طبرسى، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۸ هـ.ق.

