

عشق در آثار ابن سینا

دکتر سیده زهرا موسوی*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

چکیده:

گرچه ابن سینا را علاوه بر شهرتش در طب، به عنوان یک فیلسوف مشاء می‌شناسیم و اندیشه‌های او در فلسفه شهرت جهانی دارد، اما در بعضی آثارش از جمله رسائل و اشارات گاه به عشق می‌پردازد. از جمله رسائل عربی ابن سینا یکی رساله العشق یا رساله عشق است. ابن سینا در هفت فصل به بیان ماهیت عشق می‌پردازد این رساله را در جواب یکی از شاگردانش به نام شیخ ابوعبدالله فقیه معصومی نوشته است. ابن سینا در این رساله همانند عرفایی چون شیخ احمد غزالی، عین القضات همدانی، عراقی و... به سریان عشق در تمام موجودات هستی اعتقاد دارد. به عقیده او هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی خود، اشتیاق ذاتی و ذوقی فطری به کمالات و خیرات دارند که همین امر سبب بقاء وجود آنها می‌شود. او این امر را عشق می‌نامد و می‌گوید خارج از این عشق کلی عشقی نیست. هر چه هست از پرتو جمال اوست. چون وجود منبع خیرات و سرچشمه کمالات است. آن موجود عالی که مدبر کل است. معشوق تمام موجودات هم می‌باشد زیرا که بر حسب ذات، خیر محض و وجود صرف است.

ابن سینا در فصلهای دوم، سوم و چهارم از این رساله، وجود عشق را در بسایط غیر حیه، نفوس و صور نباتات و نفوس حیوانی اثبات می‌کند. در فصل پنجم به بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم به صور حسنه می‌پردازد. او دلیل عشق به زیبایی‌ها را کشش ذاتی نفوس انسانی (نفوس ناطقه) به سوی کمال می‌داند که به سبب تجرد و لطافت ذاتی همواره به حسن و خوبی شائق است. نیز معتقد است شان قوه عاقله آن است که اگر به مناظر نیکویی ظفر یافت باید او را به چشم محبت بنگرد و در طلب چیزهای پسندیده دیگر هم مقدم باشد. در فصل ششم به بیان عشق نفوس الهیه می‌پردازد. او نوعی از عشق را به نفوس بشری اختصاص می‌دهد و آن عشق غیر غریزی به خیر محض است.

در فصل هفتم نتیجه می‌گیرد که تنها نفوس انسانی در حد اعلای خود قابل و پذیرنده تجلیات الهیه هستند و نفوس ملکی این قابلیت را ندارند. اگر چه چیز متناهی هرگز به چیز غیر متناهی نمی‌رسد، اما تشبه به باری تعالی موجب خرسندی و سبب ازدیاد محبت و عشق او می‌شود.

ابن سینا در نمط نهم کتاب ارزشمند ((اشارات)) از این هم فراتر می‌رود و به بیان مسلک عرفا و ارزیابی اندیشه‌های آنها می‌پردازد. و رسیدن و وصل به حق را همچون عارفان ممکن می‌داند و مانند آنها عشق را سبب هستی و وجود می‌داند و حقیقت وجود را در عشق ترسیم می‌نماید.

کلید واژه‌ها: عشق، وجود، کمال، خیر، ابن سینا، رساله العشق، اشارات

* آدرس و تلفن محل کار: خیابان شهید بهشتی، نرسیده به میدان شریعتی - کوچه علوم -

عشق در آثار ابن سینا

گر چه اغلب مردم ابن سینا را به عنوان یک طبیب حاذق و یک فیلسوف مشاء می شناسند و اندیشه هایش در فلسفه شهرت جهانی دارد، اما در بعضی آثارش از جمله رسائل و اشارات گاه به تعریف و توصیف عشق می پردازد . در این مقاله ابتدا به اجمال به رساله العشق ابن سینا می پردازیم . سپس بخشهایی از اشارات ابن سینا را مورد بررسی قرار می دهیم .

از جمله رسائل عربی ابن سینا می توان از رساله العشق یا رساله عشق نام برد . این رساله در هفت فصل به بیان ماهیت عشق می پردازد . ابن سینا این رساله را در جواب یکی از شاگردانش به نام شیخ ابو عبدالله فقیه معصومی نوشته است. ابن سینا در فصل اول این رساله همانند عرفایی چون شیخ احمد غزالی، عین القضات همدانی، عراقی و ... به سر بیان عشق در تمام موجودات هستی اعتقاد دارد . به عقیده او هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی خود، اشتیاق ذاتی و ذوق فطری به کمالات و خیرات دارند که همین امر سبب بقا وجود آنها می شود . او این امر را عشق می نامد و می گوید خارج از این عشق کلی عشقی نیست . هر چه هست از پرتو جمال اوست . چون وجود منبع خیرات و سرچشمه کمالات است. آن موجود عالی که مدبر کل است، معشوق تمام موجودات هم می باشد زیرا که بر حسب ذات، خیر محض و وجود صرف است . ابن سینا در فصل دوم وجود عشق را در بسایط غیرحبه اثبات می کند . او موجودات بسیطی را که دارای حیات نیستند ، بر سه قسم می داند . اول هیولا، دوم آن صورتی که به تنهایی قائم به ذات نیست . سوم اعراض که هیچ کدام از اینها از عشق عزیزی خالی نیستند . اما هیولا نظر به آن حرص و آزی که نسبت به صورت دارد همیشه اوقات مقارن و ملازم با اوست و اگر وقتی مفارقت و جدایی میان او و صورت دست دهد از ترس نیستی فوراً به صورت دیگر متمسک می گردد .

و اما عشق عزیزی صورت از دو وجه ثابت می شود یکی آن است که همیشه اوقات ملازم با موضوع و مقارن با اوست هیچ وقت انفکاک و جدایی برای آن نیست و دوم ملازم بودن کمالات و مواضع طبیعی خود را اگر در مکان اصلی برقرار باشد و اشتیاق و طلب کردن آن مکان اگر به عنف و قهر از آن خارج شود .

و اما وجود عشق در اعراض هم به واسطه همان ملازم و مقارن بودن با موضوع است چه اگر موضوعی نباشد اصلاً عرض وجود خارجی ندارد . پس معلوم شد که هیچ یک از بسایط از عشق غریزی فطری خالی نیستند.

در فصل سوم وجود عشق را در نفوس و صور نباتات اثبات می کند. ابن سینا معتقد است همچنان که نفوس نباتیه بر حسب قوامتقسم بر سه قوه تغذیه و تنمیه و تولید مثل می باشد، عشقی که مختص به قوای نباتی است هم بر سه قسم است یکی عشق مختص به قوه مغذیه که سبب و مبدا شوق اوست برای غذا در موقع احتیاج و بقای آن عشق در وجود مغذی پس از استحاله غذا به طبیعت.

دوم عشقی که مختص به قوه نمو است که منشاء اشتیاق است برای تحصیل کردن زیادی در اقطار سه گانه طول و عرض و عمق به طوری که متناسب با وجود مغذی است . سوم عشقی که اختصاص به قوه مولده دارد که این هم مبدا شوق اوست به جهت پدید آوردن موجودی شبیه به خود. مسلم است که هر گاه این قوا پدید آمدند آن عشق هم ملازم با طبایع آنهاست پس ثابت شد عشق نباتات بر حسب طبیعت و فطرت. در فصل چهارم به بیان عشق نفوس حیوانی می پردازد او می گوید تردیدی نیست که هر یک از قوا و نفوس حیوانی اختصاص داده شده اند به یک نوع

عملی که مشوق آنها برای انجام آن کار همان عشق عزیز است چه اگر این عشق نباشد لازم می آید که وجود آن قوا در ابدان حیوانات از جمله امورات مهمل و موجودات معطل باشند و حال آنکه ما مشاهده می کنیم که حیوانات یک نوع انزجار و تنفر طبیعی دارند نسبت به آن چیزهایی که موافق طبیعت آنها نیست و یا اشتیاق و میل به طرف آنچه که مایل و طالب هستند. مسلم است که منشاء اینها همان عشق غریزی و ذوق جبلی است. این عشق غریزی در همه حواس خارجی و باطنی حیوانات بخوبی ظاهر و هویداست، در حواس خارجی همان الفت گرفتن حیوانات است به بعضی از محسوسات و کراهت داشتن از بعضی دیگر زیرا اگر نبود این عشق باید کلیه محسوسات در نظر آنها یکسان باشد و از چیزهایی که مضر به حال آنهاست احتراز نکنند. اما در حواس باطنی آن آسودگی خاطری که دست می دهد برای حیوانات در موقع بودن مشتیهات و اشتیاقی که پدید می آید در صورت فقدان آنها همان عشق است که منشا آن تخیلات منبعث از نفوس حیوانی است. سپس ابن سینا عشق را به طور کلی به دو شعبه عشق طبیعی و عشق اختیاری تقسیم می کند. و دومی را بر اولی ترجیح می دهد.

در فصل پنجم به بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صورحسنه می پردازد. او برای روشن شدن مطلب چهار مقدمه ذکر می کند. در این مقدمات ارتباط نفس حیوانی را با نفس ناطقه انسانی اثبات می کند و کشیده شدن به طرف صورتهای زیبا را ناشی از قوه متخیله در نفس ناطقه انسانی می کند.

او گرایش انسان و عموم موجودات به خیر را و دیعه ای از جانب حق می داند. او بیان می کند که نفوس ناطقه انسانی به دلیل تجرد روحانی و لطافت ذاتی همیشه شائق است به آن چیزهایی که در حس و بها یکتا و در خوبی منظر بی همتاست.

اما آنچه که اختصاص به نفس ناطقه دارد و نفس حیوانی را در آن حق مداخلت نیست آن است که هر وقت که مستعد برای تصور معقولات و ادراک کلیات شد و به آن مقامات عالی و درجات متعالی شناخت رسید، هر مقدار به معشوق حقیقی نزدیکتر شود بر حسن اعتدال و قوام انتظام او افزود تر می گردد پس هر قدر مجاورت با حق و قرب به او بیشتر شود جنبه وحدت اتفاق زیادتر گردد و بر عکس هر مقدار از قرب به حق کاسته شود و از جوار او دورتر گردد از منبع خیرات و سرچشمه کمالات عقب تر ماند و با کثرات مجالس و همدم شود.

در اینجا مشاهده می شود که ابن سینا مانند عرفابه وحدت و فنای در حق قائل است. در ادامه رساله ابن سینا از این مقدمات نتیجه می گیرد که شیآن قوه عاقله آن است که اگر به مناظر نیکویی ظفر یافت باید او را به چشم محبت بنگردد و در طلب چیزهای پسندیده دیگر هم مقدم باشد. اما این محبت اگر به جهت لذت حیوانی و جنبه بهیمی باشد قبیح و زشت است. و صاحب آن مستوجب ملامت و مستحق عذاب الیم آخرت است و اما اگر دوستی او به اعتبار جنبه عقلانی و وجه تجر مادی باشد این عمل او وسیله ای است به جهت اتصال به معشوق حقیقی و صول به علت اولی و تحریص کننده است او را برای تشبه به عقول مجرد و نفوس فلیکه، در این صورت سزاوار است که در شمار ظرفا و اهل فتوت و عرفان شمرده شود.

در فصل ششم به بیان عشق نفوس الهیه می پردازد. در این فصل نیز سه مقدمه ذکر می کند. مقدمه اول آن است که هر یک از موجودات زنده هر گاه ادراک خیری نمایند و یا آنکه نائل به خیری شوند بر حسب جبلت و طبیعت عاشق آن خیر می باشند از قبیل عشق نفوس حیوانی به صور جمیله.

مقدمه دوم آن است که هر یک از موجوداتی که دارای وجود حقیقی هستند هرگاه ادراک کنند چیزی را که برای بقا وجود آنها مفید و دارای منفعت است، عاشق آن چیز می شود بر حسب طباع و فطرت مثل عشق کلیه حیوانات به غذا یا عشق والدین به اولاد.

مقدمه سوم: هر گاه متحقق شود نزد کسی که موجودی از موجودات عالم مفید به حال اوست نظر به تشبه به او و یا به واسطه تقرب و اختصاص به او، آن هم بر حسب طبیعت شائق و مایل است به او .
از این مقدمات نتیجه می گیرد که نفوس الهیه اعم از بشریه یا ملکیه در صورتی الهی نامیده می شوند که علت حقیقی را شناخته باشند و علت اولی خیر محض است . چون وجود حقیقی محض مختص به اوست . پس خیریت او ذاتی است و مستفاد از غیر نیست . پس خیر محض ، معشوق نفوس متالهه است . و تشبّه به او خاص نفوس بشری است .

در فصل هفتم که خاتمه فصول این رساله است، بیان می کند همان گونه که کلیه موجودات عالم عاشق و شائقند به خیر مطلق به عشق غریزی، خیر مطلق هم به دلیل جود و بخشش ذاتی خود تجلی کننده است به عشاق خود لکن این تجلیات بر حسب مراتب موجودات متفاوت است . زیرا که هر مقدار به خیر مطلق نزدیکتر باشند تجلیات آنها زیادتر است و هر قدر از قرب به حق دورتر، تجلیات نیز کمتر است . در اینجا نیز این سینا اندیشه صوفیه را بیان می کند. همه موجودات، خلعت وجود را از تجلی الهی یافته اند و کلیه معلولات پرتو تجلیات اوست . و چون عشق به علت اولی فاضلترین عشقهاست، پس معشوق حقیقی او آن است که نائل شود تجلی او را و این تجلی حقیقی مطلوب نفوس متالهه است بویژه نفوس انسانی و خود اینها هم معشوقات علت اولی می باشند . پس خیر مطلق عاشق است با حکمت ذاتی خویش به کسانی که نائل شوند به کمالات او هر چند به آن غایت و درجات بی انتها فرسند . چون ظفر یافتن و احاطه نمودن به جمیع کمالات حق تعالی محال است . به سبب آن که همچنان که وجودش غیر متناهی است کمالات و صفاتش هم غیر متناهی است و ممکن نیست که چیز متناهی به امر غیرمتناهی محض برسد . لکن تشبّه به یاری تعالی موجب خرسندی و سبب ازدیاد محبت و عشق او می شود.

ابن سینا علاوه بر رساله العشق، در بخشی از کتاب ارزشمند اشارات نیز به موضوع عشق پرداخته است .

او گفتار سوم از اشارات و تنبیهات را به عرفان و تصوف اختصاص داده است . گفتار اول کتاب در طبیعات است مشتمل به سه نمط و گفتار دوم در الهیات است مشتمل بر چهار نمط از نمط ۸ تا ۱۰ گفتار سوم را تشکیل می دهد. النمط الثامن فی البهجه و السعاده یعنی نمط هشتم در بیان شادمانی و نیکبختی است. این نمط به ۱۹ فصل تقسیم شده است . ابن سینا در این نمط درباره حالت سرور و سعادت که برای صاحبان خیر و کمال حاصل می گردد بحث کرده، انواع آن را مورد بررسی قرار داده است . وی معتقد است که شادمانی و سعادت مانند ادراک دارای مراتب چهار گانه حسّی و تخیلی و توهمی و تعقلی است که کاملترین آنها سعادت و شادمانی تعقلی است . او در فصل اول و دوم با مقدماتی اثبات می کند که لذتهای باطنی بر لذتهای حسی برتری دارند مانند لذت بخشش . ابن سینا در فصل سوم از نمط هشتم تعریف زیبایی از لذت و الم (درد) ارائه می دهد . او می گوید : «لذت در حقیقت، دریافتن و رسیدن به چیزی است، از آن جهت که پیش دریافت کننده کمال و خیراست که پیش دریافت کننده آفت و شر

است»^۱ در پایان این مبحث می گوید: «هر لذتی به دو چیز وابسته است: به کمالی که خیر است، و به دریافت آن از جهت آن که کمال خیر است»^۲ (پی بردن به خیر بودن آن) ابن سینا در پایان این فصل بین خیر و کمال فرق گذاشته و گفته است: چیزی که به چیزی اضافه شود همان کمال خاص آن چیز است که به استعداد نخستین خواهان اوست. هر چیزی دارای دو استعداد است: استعداد اولی، استعداد ثانوی. مثلاً آدمی به مقتضای فطرت ذاتی خود برای به دست آوردن فضائل آمده است. (استعداد نخستین) سپس هر گاه حالتی در او پدید آید که به دنبال رذایل برود، این خواستن رذایل به حسب استعداد ثانوی خواهد بود. پیداست که چنین امری خود به خود (فی نفسه) خیر نیست.^۳ در فصل چهارم بیان می کند که گاهی خیرات با لذت کمتری همراه است مانند تندرستی که لذت آن ظاهراً کمتر از لذت بردن از خوردن چیزهای شیرین است. ولی درک کمال و خیر آن لذتی بالاتر از لذات مادی دارد. در فصل پنجم بیان می کند که ممکن است چیزی لذیذ پس از رسیدن به آن خوشایند نباشد. چنان که بعضی از بیماران شیرینی را ناخوش دارند. زیرا آن لذیذ از جهت آن که خیر بودن آن احساس نمی شود، در این حال خیر نیست.

در فصل ششم بیان می کند که شرط لذت بردن از چیزی، سلامت فرد و نبودن مانع است مثلاً بیماری معده مانع لذت بردن از غذا می شود.

در فصل هفتم بیان می کند که همانگونه که لذت بودن ادراک تحقیق نمی یابد، الم و درد هم بدون ادراک متحقق نخواهد شد. برای این مساله دو مثال می آورد: یکی هنگام تحذیر عضو که قوه مدرکه به واسطه وجود مانع موقتا درد را در نمی یابد، و دیگر به هنگام نزدیک شدن مرگ که قوه مدرکه از کار افتاده است.

در فصل هشتم بیان می کند که اگر لذتی خاص به یقین اثبات شود، اما وقتی که آن معنی که آن را «ذوق» (چشیدن لذت) می نامند وجود نداشته باشد، رواست شوق و تمایل به سوی آن لذت موجود نباشد. همچنین اگر رنج و آزاری به یقین ثابت شود، لکن وقتی حالت خاصی که آن را «مقاسات» (دردکشی) نامند، وجود نداشته باشد، ممکن است که برای دوری جستن از آن آزار و رنج، چندان مبالغه نشود.

در فصل نهم می گوید: هر چه بدان لذت برند، آن چیز وسیله کمال است که برای دریابنده حاصل می شود و آن کمال نسبت به دریابنده خیر است و هیچ شکی نیست که کمالات و ادراکات آنها متفاوت است. مثلاً کمال قوه شهویه با کمال قوه غضبیه متفاوت است. دریافت عقلی از نواقص خالی است و دریافت حسی سرپا نقص و آلودگی است. نسبت لذت عقلی به لذت حیوانی همانند نسبت حق تعالی و عقول به کیفیت شیرینی است. او نتیجه می گیرد که لذت عقلی از سه جهت بر لذت حسی مزیت و رجحان دارد: ۱- لذات حسی تغییر پذیر و دگرگون شدنی و غیر ثابت است، در صورتی که لذات عقلی ثابت و تغییر ناپذیر می باشد.

۲- لذات عقلی به متابعت از ادراکات خود به کنه معقولات و اشیا تعلق دارد، در صورتی که لذات حسی به ظواهر اشیا مربوط است.

۳- لذات حسی محصور و معدود است، در صورتی که لذات عقلی نامحدود و نامتناهی است.

^۱ اشارات، جلد دوم، ص ۴/۷

^۲ همان، ص ۴/۷

^۳ همان، ص ۴/۸

در فصل دهم به سوال مقدری این گونه پاسخ می دهد که نبودن اشتیاق به سوی معقولات و ناراحت نشدن از حصول ضد کمالات، نتیجه و ثمره نقص نفوس ماست نه آنکه نقصی از جانب معقولات باشد، و سبب این امر آن است که نفس به واسطه اشتغال به محسوسات از توجه به معقولات باز می ماند .

در فصل یازدهم به توصیف آرام و دردهای روحانی در برابر لذات عقلی می پردازد . می گوید بازدارندگان از کمالات، انفعالات و هیات هایی هستند که به واسطه مجاورت با بدن بر نفس عارض می گردند . در نتیجه نفس دارای صفات پستی می شود که با کمالات مناسب با او منافی است . تا وقتی که نفس تعلق به بدن دارد، این حالت را درک نمی کند ، ولی پس از مفارقت نفس از بدن و از میان رفتن شواغل نسبت به آن حالات و اوصاف منافی با کمال مناسب خود احساس درد می کند. سپس ابن سینا الم و درد روحانی را به آتش تشبیه می کند که از دردهای حاصل از آتش جسمانی برتر است.

در فصل دوازدهم می گوید: رذایل نفسانی که از نوع نقصان استعداد کمال است ، بعد از مفارقت نفس از بدن قابل جبران نیست . ولی رذایلی که از موانع و عوارض خارجی حاصل شده اند پس از مرگ قابل جبرانند و موجب عذاب جاویدان نمی شود .

فصل سیزدهم توضیح می دهد که نفس شایق به کمال ، از ذیلت نقصان آزار می بیند . و این شوق از آگاهی و اکتساب علم سرچشمه می گیرد . آنان که کمالات را نشناخته اند. (ابلهان) رذیلت نقصان به هیچ وجه موجب اذیت و آزارشان نیست .

در فصل چهاردهم بیان می کند که عرفای پرهیزگار به سبب دوری از آلودگی بدنی و علایق مادی به سعادت باقی می رسند و آن لذت بزرگ را به دست خواهند آورد. منظور ابن سینا از «عارف» کسی است که در عقل عملی کامل است، زیرا کمال عقل عملی دوری از علایق جسمانی است .

در فصل پانزدهم می گوید آن لذت بزرگ، در حال وابستگی نفس به بدن، از همه جهت مفقود و بی اثر نیست . بلکه آنان در دریای جبروت غرق شده اند و از شواغل و موانع مادی اعراض کرده اند ، حتی در حالی که با بدن پیوند دارند، از این لذت بهره وافر می برند . و گاه استمرار و رسوخ این بهره مندی ، آنان را از همه چیز باز می دارد . در حقیقت ابن سینا معتقد است که حصول این لذت برای عرفا ، اختصاص به زمان بعد از مرگ ندارد، و با این که نفس عارف خدا پرست تعلق به بدن دارد، گاهی چنان در جبروت الهی مستغرق می شود که از همه چیز غافل می گردد .

در فصل شانزدهم می گوید : نفسهای سالم که بر فطرت خود باقی اند، و پرداختن به کارهای جهان خاکی آنها را تیره نساخته و سخت و درشت نکرده است، همین که ذکر و ندای روحانی را بشنوند که به احوال مفارقات (مجردات) اشارت دارد، آنها را حالتی پر از شوق فرا می گیرد که سبب آن معلوم نیست . و وجد شدیدی با یک لذت شادی بخش به آنها دست می دهد . این لذت، حال لذت عارفان است . و عارف تا به معرفت کامل و بینایی حقیقی نرسد ، قانع نخواهد شد .

در فصل هفدهم معتقد است که ابلهان یعنی ساده دلان چون پرهیزگار و از رذایل پاک باشند ، از بدن رها می شوند و به سعادت می رسند که در خور آنان است خواهند رسید . ممکن است جسم نیز به یاری آنان بیاید که این کار سرانجام باعث آمادگی نفوس آنان گردد و به سعادت ابدی دست یابند .

در فصل هجدهم بیان می کند که بزرگترین شادمانی نسبت به چیزی همان شادمانی واجب نخستین به ذات خویش است، زیرا که دریافت او از همه چیزها از جهت آن که کاملتر از همه چیزهاست، شدیدتر است و به این سبب از طبیعت ((امکان)) و ((نیستی)) برکنار است. چون امکان و نیستی سرچشمه بیدهاست و عشق راستین همان شادمانی به دریافت ذات چیزهاست. واجب نخستین عاشق ذات خود و معشوق ذات خود می باشد، خواه دیگری معشوق او باشد یا نباشد.

بعد از عشق واجب تعالی (از جهت کمال)، عشق و شادمانی جواهر عقلی است که به ذات واجب شادمانند و از جهت آن که به ذات واجب شادمانند به ذات خود نیز شادمانند. و نسبت ((شوق)) به ذات واجب الوجود و به واصلان پاک و خالص او (یعنی جواهر عقلی که تالی وی هستند) درست نیست. چون تمام صفات کمال بالفعل در او وجود دارد. و هیچ کمالی از او فوت نشده است تا طالب و شایق آن کمال باشد.

بعد از این دو مرتبه، مرتبه عاشقان مشتاق است. و آنان از آن جهت که عاشقند، به چیزی دست می یابند، پس لذت می برند. به سبب اشتیاقشان رنج می برند و این رنج چون از طرف اوست، رنج لذت بخشی است همین که نفوس بشری در زندگی دنیا به آن خوشی برین رسید، بزرگترین حالاتش آن خواهد بود که عاشق مشتاق باشد و از بند شوق رها نشود، مگر در زندگی آخرت. در این فصل مشاهده می شود که سخن ابن سینا درباره اشتیاق عاشقان بسیار شبیه سخنان عرفا است

در فصل نوزدهم (آخرین فصل از نمط هشتم) می گوید برای هر چیز جسمانی کمالی وجود دارد که مخصوص آن است. و در او عشق ارادی یا طبیعی به سوی آن کمال یافت می شود. و وقتی که از آن دور باشد یک شوق طبیعی یا ارادی به طرف آن دارد و این رحمتی از عنایت نخستین (خداوند) است.

همان گونه که مشاهده می شود در این فصل ابن سینا سریان عشق را در تمام نفوس و اجسام اثبات می کند. نمط نهم از اشارات ابن سینا در بیان مقامات عارفان است که با عنوان النمط التاسع فی مقامات العارفين آغاز می شود. این باب را بسیاری از بزرگان از جمله امام فخر رازی، با ارزشترین و مهمترین باب این کتاب دانسته اند. این باب شامل بیست و هفت فصل است. در فصل اول می گوید: عارفان، در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیر آن یافت نمی شود و گویی عرفا در حالی که درون پوشش تنهای خویش قرار دارند، آنها را از خود کنده و به عالم قدس و تجرد قدم نهاده اند. عارفان از امور سرّی یعنی مشاهدات و امور آشکار یعنی کرامات برخوردارند. سپس ابن سینا به قصه سلامان و اِبسال که خود قبلاً آن را تالیف کرده است. اشاره می کند که در آن سلامان رمزی برای نفس آدمی و اِبسال رمزی برای درجه عرفانی نفس است. و می گوید تنها اهل عرفان آشنای این مسائل هستند و می توانند رمز آن را حل کنند. آن کسی که ناآشنا و منکر این امور است، به عارفان وقعی نمی نهد و آن کس که واقف و آشنای این امور است، آنها را بزرگ می شمارد.

در فصل دوم به تعریف اجمالی ((زاهد)) و ((عابد)) و ((عارف)) می پردازد و تفاوتهای آنها را ذکر می کند. به عقیده او ((زاهد)) کسی است که از متاع و خویشهای زندگی اعراض و دوری کند و عابد کسی است که به انجام عبادات مانند قیام و صیام و امثال آن، مواظبت نماید. و ((عارف)) کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سرّ خود، برخوردار باشد.

در این فصل عارف را بر زاهد و عابد برتری می دهد.

در فصل سوم به تفاوت زهد و عبادت نزد عرفان و غیر عرفان می پردازد. ابن سینا می گوید زهد نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی در برابر کالای دنیوی، کالای اخروی می خرد، اما زهد نزد عارف نوعی تنزه و پاکی از چیزهایی است که سر درون او را از حق باز می دارد و تکبر و بی اعتنائی است بر هر چیزی که غیر حق است. عبادت نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی به خاطر اجر و توایی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می کند. اما عبادت نزد عارف ریاضتی است برای قوای متوهمه و متخیله نفس او تا با خودادن آنها را از دام غرور به سوی حق بکشاند.

در فصل چهارم بیان می کند که انسان موجودی نیازمند است و نمی تواند به تنهایی کارهای خود را انجام دهد بلکه به همکاری با دیگران و هموعان خود نیاز دارد. از این رو باید میان مردم داد و ستد و عدالت باشد. و شریعتی که به وسیله یک شارع آورده شده حافظ آن عدالت باشد و این شارع باید به گونه ای باشد که تنها او شایسته اطاعت باشد یعنی دارای ویژگیهای باشد که آشکار گردد که او از سوی خداست (معجزات) و برای جلوگیری از مخالفت شرع ثواب و عقاب اخروی و معرفت ثواب دهنده و عذاب دهنده لازم است. و برای یاد آوری این معرفت عبادت مکرر در اوقات متوالی مانند نماز و روزه واجب است.

در فصل پنجم معتقد است که عارف حق نخستین (خدا) را می خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ چیزی را بر شناخت وی برتر نمی نهد. و او را تنها برای او می پرستد، زیرا حق اول شایسته پرستش است. به عبارتی دیگر ابن سینا می گوید، هدف عارف فقط حق تعالی است. آن کسی که عبادتش به خاطر امیدو بیم است. حق را واسطه قرار می دهد نه هدف.

فصل ششم: در این فصل در ادامه مطلب فصل قبل بیان می دارد که فردی که واسطه بودن حق را روا می دارد، از جهتی مورد رحمت است، زیرا او لذت ابتهاج و سرور به حق را نچشیده تا آن را بزرگ شمارد و خواستار آن باشد، او فقط با لذات ناقص آشناست و به این لذات ناقص اشتیاق دارد و از غیر آنها غافل است. مثل او نسبت به عرفان مثل کودکان نسبت به افراد کامل و کار آزموده است. هر چند که آنچه غیر عارف با تلاش خود می طلبد، بر حسب وعده حق به وی داده خواهد شد.

در فصل هفتم به بیان درجات سلوک عرفان می پردازد او می گوید نخستین درجه حرکات و سلوک عرفان، آن چیزی است که خود عارفان، آن را «اراده» می نامند. و آن چیزی است که بر کسی که با یقین برهانی بصیر شده یا با ایمان قلبی تصدیق پیدا کرده عارض می گردد و در نتیجه سر و باطن او به عالم قدس حرکت می کند تا به روح اتصال برسد. و کسی که به این درجه می رسد، «مرید» خوانده می شود. در این فصل و فصول بعدی (یازده فصل) به ترتیب مقامات و درجات عرفان را شرح داده است.

در فصل هشتم بیان می کند که عارف پس از اراده، به «ریاضت» نیازمند است و ریاضت سه هدف دارد: اول، دور ساختن غیر حق از راه حق (برداشتن موانع خارجی). دوم: تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه تا قوای تخیل و وهم به سوی توهمات مناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهمات مناسب جهان زیرین و خاکی روی گردان شوند (برداشتن موانع داخلی). سوم: لطیف ساختن درون برای تته و آگاهی و پذیرفتن امور الهی است. زهد

حقیقی به هدف اول یاری می کند و عبادت همراه با فکرت و نغمه های آسمانی به هدف دوم کمک می کند. عشق پاک به شمایل معشوق، به هدف سوم یاری می کند.

در فصل نهم بیان می کند که پس از اراده و ریاضت، برای مرید خلسه هایی از مشاهده نور حق حاصل می شود که این خلسه ها لذیذند و مانند برق می درخشند و سپس خاموش می گردند. این حالت نزد عارفان ((اوقات)) نامیده می شود. هر ((وقت)) در میان دو وجد قرار دارد. وجدی به سوی حق (قبل از وقت) و وجدی از حق (بعد از وقت)

در فصل دهم می گوید باید مرید آنچنان در وجد مستغرق می شود که در غیر حالت ریاضت نیز به وی اتصال دست دهد. پس از همه چیز باز می گردد و به آستان قدس روی می آورد و از یک چیز به یاد چیز دیگر می افتد و حالتی بر وی عارض می گردد که گویی حق را در هر چیزی می بیند.

در فصل یازدهم می گوید وقتی ریاضت به طول بینجامد، دیگر حالت عارضه، مرید را بیقرار نمی سازد. وقتی ریاضت تکرار شود، ملکه او می شود (و خود او (برای دوری از ریا) سعی می کند که حال خود را ببوشاند و مردم را بفریبد و کتمان کند).

در فصل دوازدهم بیان می کند که پس از این مرحله، ریاضت او (مرید) را به جایی می رساند که «وقت» او مبدل به «سکینت» و آرامش می گردد. امر گذرا، مالوف و مانوس می شود و یک تابش ضعیف به شهاب روشن مبدل می گردد. و برای او شناختن پایدار حاصل می شود که گویی همیشه همراه اوست و از بهجت و سرور آن لذت می برد و وقتی از آن وضع بیرون می آید، حیران و متاسف می شود.

در فصل سیزدهم به درجه ای بالاتر اشاره می کند که وقتی سالک (مرید) در این آشنایی و شناسایی مستغرق شد، ظهور آن حال بر وی کمتر می شود و او در حالتی که غایب است، حاضر به نظر می رسد و در حالتی که در سیر و حرکت است، ایستاده به نظر می رسد. (حالات درونی او در بدنش ظاهر نمی شود)

در فصل چهاردهم توضیح می دهد که از این پس آشنایی و شناسایی تنها گاهگاهی برای او میسر نمی شود بکله تدریجا به گونه ای می شود که هر وقت بخواهد برای او میسر و فراهم است (پیشرفت عارف در امر اتصال به حق است)

در فصل پانزدهم بیان می کند که سالک در این رتبه آنقدر پیش می رود که کارش به خواست او متوقف نمی گردد (یعنی در همه چیز جلوه حق را می بیند) در حالی که بیخبران در پیرامونش گرد آمده اند.

در فصل شانزدهم می گوید: وقتی ریاضت به نیل تبدیل شد، درون او (مرید) آینه جلا داده شده ای می گردد که رو به سوی حق دارد و لذات عالی بر او فرو می ریزند. و او به خودی خود شادمان است. زیرا حق در خود اوست. و او نظری به حق و نظری به خود دارد و هنوز مردد است. (یعنی هنوز وصول تام تحقق نیافته است)

در فصل هفدهم بیان می کند که پس از این مرحله، سالک از خود غافل می شود و فقط آستان حق را می بیند. و اگر خود را ببیند، از جهت آن است که ملاحظه کننده و بیننده است نه از جهت آنکه آرایشی دارد. و در اینجا وصول تحقق می یابد.

در فصل هجدهم گوشزد می کند که هر نوع توجه به زهد و عبادت نیز خود نوعی اشتغال به غیر حق است و نشانه عجز و ناتوانی است و بالیدن به آرایش خود، گمراهی و سرگردانی است و روی آوردن با تمام وجود به حق، رهایی و رستگاری است.

در فصل نوزدهم همه درجات و مراحل عارفان در یک جا جمع کرده است و می گوید عرفان از تفریق (جدا سازی ذات از شواغل)، نفص (تکانیدن و دست برافشاندن بر آثار آن شواغل، ترک (رها کردن همه چیز) و رفض (گذشتن) آغاز می شود، و در جمع عمق پیدا می کند. که عبارت است از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق، و به واحد ختم می شود و آنگاه ماندن و ایستادن است.

در فصل بیستم بیان می کند که عرفان وسیله ای است برای معرفت حق. بنابراین خود عرفان هدف نیست. پس اگر کسی منظورش از عرفان خود عرفان باشد، موحد نیست و به دومی قائل شده است. هر کس عرفان را بیابد به گونه ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف و حق را یافته است، او در اقیانوس وصول غوطه ور است. سخن از فهم این درجه عاجز است و با عبارات قابل تعبیر و بیان نیست. هر کس می خواهد آن را شناسد باید اهل مشاهده و دیدار گردد نه اهل گفتار.

پدر فصل بیست و یکم به بعضی از صفات عارفان می پردازد و می گوید که عارف گشاده رو و خوش برخورد و و خندان است. در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را همچون بزرگسالان محترم می شمارد. و با گمنام و مشهور به یک شکل برخورد می کند. و این گشاده رویی و خندانی او به این سبب است که او به حق مسرور و شاداست و در هر چیزی خدا را می بیند و چون در هر چیزی خدا را می بیند، همگان را را به یک چشم و برابر می نگرد.

در فصل بیست و دوم بیان می کند که عارف حالاتی دارد که با آن آهسته ترین صداها را تحمل نمی کند یعنی هیچ چیز باز دارنده ای را بر نمی تابد و این در اوقاتی است که درون و سر او به سوی حق بر کنده شده است. در فصل بیست و سوم بیان می کند که عارف تجسس در امور خلق نمی کند و هنگام مشاهده منکر و امر ناخوشایند خشم بر وی مستولی نمی شود، بلکه رحمت بر وی دست می دهد زیرا او سر خدا را در قدر با دیده بصیرت مشاهده می کند.

در فصل بیست و چهارم به صفات دیگر عارف از قبیل شجاعت، بخشندگی، گذشت، عزت و عدم کینه و حقد اشاره می کند و سبب همه اینها را دوری از محبت دنیا می داند.

در فصل بیست و پنجم بیان می کند که عارفان همه یکسان نیستند و احوال و درجات گوناگون دارند چون خواطر آنها با هم متفاوت است.

در فصل بیست و ششم بیان می کند که گاهی عارف در حال اتصال به حق از جهان محسوس غافل می شود و تکالیف شرعی را انجام نمی دهد. در این حالت او گناهکار نیست چون تعقل ندارد، بر او تکلیفی هم نیست.

در فصل بیست و هفتم (فصل آخر) بیان می کند که هر کسی توان وصال حق را ندارد چون آستان حق والاتر از آن است که هر رهگذری بر آن وارد شود. بنابراین تعداد و اصلاص به حق اندک است. ابن سینا بار دیگر تاکید

می کند که علت انکار مردم نسبت به مسائل عرفانی، جهل و نادانی آنان است. زیرا این نوع کمال برای هر کسی میسر نیست، و با اکتساب محض فراهم نمی گردد، بلکه باید فرد گوهری مناسب و شایسته آن کمال داشته باشد. همان طور که مشاهده می شود اندیشه های ابن سینا در اشارات بویژه در نمط نهم به اندیشه های عرفا بسیار نزدیک است مخصوصاً در این نظریه که وصال حق را مانند عرفا امکان پذیر می داند.

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۲
- ۲- ابن سینا، رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، چاپ دوم، ۱۳۶۰