

نقد دیدگاه ابن کمونه دربارهٔ سبک زندگی و استكمال نفس مرید

پدیدآورنده: محمد عبدالهی (کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت دبیر
شهید رجائی)

اسفند ۱۳۹۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چکیده

در زمینه سبک زندگی و استكمال نفس، مکاتب و مسالک متضاد پدید آمده است. از نام‌آورانی که به این مسئله توجه کرده، ابن کمونه است. می‌توان از دیدگاه او بیان داشت: قوه عملی نفس مرید با تدبیر ویژه بدن و قوه نظری او با استكمال، توسط جوهر عقلی مفارق (عقل فعال) و وصول به مرتبه عقل مستفاد (تکامل عقلی - فلسفی) و سلوک مراتب فنای الی الله و فی الله (تکامل شهودی - عرفانی) به تکامل پسندیده و حیات طیبه دست می‌یابد. آنچه چون ستاره‌ای در منظومه فکری ابن کمونه در زمینه سبک زندگی و استكمال نفس مرید می‌درخشد؛ بذل نازل‌ترین توجه ممکن به سخت‌ترین مانع استكمال نفس یعنی بدن است. از این رو، مرید با سخت‌گیری بسیار شدید، باید به طور جد، تنها با اکتفاء به برآورده کردن اساسی‌ترین نیازهای بدن، آنهم به قدر ضرورت، جلوی سرکشی و زیاده‌خواهی بی‌حد و حصر او را بگیرد. بنابراین لازم است با تحمل ریاضت، ضروریات (خوردن و خوراک، دیدن و نگریستن، سخن گفتن، گوش دادن، سکونت‌گاه، جماع و مقاربت، پوشش و بوئیدن) را اصلاح و فضول (امور زائد همچون علمی که موجب قرب به خدا نمی‌شوند) را ترک کند. در واقع در این سبک، تکامل پسندیده در گرو تحصیل اراده تربیت و کنترل آگاهانه حواس، قوا و اعضای بدن و کاربست آن در فضا، مکان و ضوابط خاصی است. از همین رو، ابن کمونه، مرید را به رهبانیت و ترک جامعه و زندگی در بیابان و مناطق خالی از سکنه و قتل کوه‌ها و در صورت توانایی، به ترک جماع و مقاربت و بالطبع ترک ازدواج، مکلف می‌کند. احکام مذکور ممکن است با کتاب و سنت زاویه داشته باشند. واژگان کلیدی: مرید، سبک زندگی، ریاضت، بدن، نفس، عقل، قوه نظری، قوه عملی، کمال، استكمال، کتاب، سنت و ابن کمونه.

طرح مسئله

بی تردید، استکمال نفس و نقش بدن در آن، در صدر مهمترین مسائل فلسفه، عرفان و اخلاق قرار دارند و در این زمینه، سبک استکمال نفس و زندگی مرید از جایگاه بی بدیلی برخوردار است. از این رو بزرگان و در حوزه‌ای وسیع و کامل‌تر، دین اسلام توجه وافری به این امور، مبذول داشته‌اند. در این زمینه، کتب روایی، عرفانی، حکمی و اخلاقی، مملو از تبیین لزوم شناخت نفس و سبک زندگی و استکمال نفس مرید و نقش بدن است. می‌توان ادعا کرد: پس از ایمان به معارف حقه و توجه وافی به ابعاد مختلف نفس، استکمال آن در گرو کنترل، تسلط و تربیت بدن بوده و این امر نیز در گرو شناخت تأثیرات عوامل مختلف از جمله جماع و مقاربت، خوراک، پوشاک، خواب و ... بر کارکرد قوا و اعضای بدن در کاهش و افزایش عوارض و امراض جسمانی و امیال و هواهای نفسانی و یا کارکرد متعادل قوا و اعضای بدن است. بنابراین باید اموری اصلاح و فضولی ترک شوند. از جمله کسانی که امور مذکور، توجه او را به خود معطوف ساخته، این کمونه فیلسوف نامدار قرن هفتم است. به هر حال برای روشن شدن میزان و امداری او در امور مذکور از سلف خود و نیز تحقیق این امور، بررسی پرسش‌های ذیل ضروری است:

انواع رابطه نفس و بدن چیست؟ از منظر ابن کمونه، تکامل پسندیده نفس، جهات کمال نفس و طرق استکمال آن (سبک زندگی مرید) کدام است؟ از منظر او، نقش بدن، در دستیابی نفس به کمال پسندیده‌اش چیست؟ در امور مذکور، تأثیرات فکری او از سلف خود کدام است؟ آیا مدل تربیتی او در سبک زندگی مرید با مدل تربیتی اسلامی - شیعی، زاویه دارد؟ آیا در این زمینه، نقدهایی متوجه ایشان است؟

تعریف نفس انسان

پیش از بررسی سؤالات مذکور، به جاست از منظر ابن کمونه تعریف نفس انسان را که با پرسش نخست نیز مرتبط است، بیان شود: «جوهری که نه بدن جسمانی و نه جزء آن و نه حال در آن است و لیکن از جهت تدبیر و تصرف در آن و استکمال به توسط آن، تعلق به بدن جسمانی یافته است.» (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۲۸۹)

انواع رابطه نفس و بدن

در باور ابن کمونه انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است، بعد جسمانی او فناپذیر، اما بعد روحانی او که انسانیت انسان به آن وابسته است، جوهر مجرد است. (همان، ص. ۳۳۱، ۳۴۲، و نیز همان، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۴، ۱۹۶) و البته جوهر مذکور به لحاظ ذات خویش، نفس نبوده، بلکه از آن جهت که با بدن مرتبط و

مدبر آن است، نفس نامیده می‌شود. (همان، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۸) به هر حال از نظر او، وجود خارجی نفس انسان که هر انسانی با لفظ «من» به آن اشاره می‌کند، روشن است. (همان، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۶)

اما می‌توان به حکم استقراء، رابطه نفس و بدن را به لحاظ تدبیر همدیگر در حالت‌های زیر تصور کرد:

۱- نفس متبوع و بدن تابع باشد ۲- نفس تابع و بدن متبوع باشد ۳- تابعیت و متبوعیت هر دو، علی‌السویه باشد ۴- بین آن دو رابطه‌ای وجود نداشته باشد.

قطعاً از نظر ابن کمونه، حالت چهارم باطل است، زیرا از نظر او، نفس و بدن از یکدیگر منفعل بوده و نفس با توجه به طبیعتش، علاقه‌مند، مرتبط و متعلق به بدن است. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۱۸-۳۱۹، و ص. ۳۳۲، و ص. ۳۳۶) اما منتخب ابن کمونه، حالت اول است، زیرا از منظر او، تعلق نفس به بدن، تعلق تدبیری است، بدین معنی که نفس، بدن را در افعال و حرکات متنوعش، راهبری و تدبیر کرده، این امور را به فعلیت می‌رساند، به طوری که اگر تدبیر نام برده وجود نداشت از بدن، هیچ فعل و حرکتی صادر نمی‌گردید و البته این تعلق، تعلق حلول یا انطباع نیست، بدین معنی که نفس، امر عرضی و حال در بدن و منطبع در آن نیست، بلکه خود، جوهر مجرد بوده و به جهت استکمال خویش، بدن را تحت تصرف و تدبیرش، جهت صدور افعال و حرکات متنوع قرار می‌دهد. (همان، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۴ و نیز همان ۱۳۸۷، ص. ۲۸۹)

واژه‌شناسی کمال

شایسته است پیش از بررسی کمال نفس و جهات و طرق استکمال آن، واژه کمال بررسی گردد تا بر اساس آن، معین گردد از نظر ابن کمونه کمال نهایی نفس چیست؟ برخی از لغت‌شناسان بین دو واژه تمام و کمال تفاوتی قائل نشده‌اند. (جوهری، ۱۹۸۷م، ص. ۱۸۱۳، و ابن منظور، ۱۹۹۷، ص. ۴۳۶، و طریحی، ص. ۴۶۷ و فیروزآبادی، ص. ۴۷، و البستانی، ۱۳۷۸، ص. ۵۸-۵۹ و ۶۵۶) و لیکن عنصری که در نگاه برخی دیگر از لغت‌شناسان، واژه کمال را از واژه تمام متمایز می‌گرداند، «تحقق غرض» است. در نگاه ایشان آنگاه امری کامل خوانده می‌شود، منظور آن است: علاوه بر تمام بودن هویت و ماهیت آن، غرض از وجود آن امر نیز محقق گردیده است، در حالی که چنین معنایی از واژه تمام منظور نیست، بلکه آنگاه که گفته می‌شود، امری تمام شد منظور آن است: هویت آن امر به طور جامع شکل گرفته است و برای این شکل‌گیری، دیگر به امری خارج از ذات خود نیازمند نیست. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۸، ۷۲۶) به نظر می‌رسد این دیدگاه در برابر دیدگاه پیشین از سداد برخوردار است، زیرا از خصوصیات واژگان مترادف جانشینی نسبت به یکدیگر است، در حالیکه گاه این خصوصیت در استعمالات این دو واژه ملاحظه نمی‌گردد؛ به عنوان مثال در این گزاره‌ها نمی‌توان بدل از واژه کمال، واژه تمام قرار داد: «رضا به کمال نهایی نائل گردید.» «رضا به کمال رسید.» در ضمن در این موارد نیز آنچه متبادر عرفی از معنای این دو واژه در اذهان است، مؤید این امر (افتراق معنایی این دو واژه) است. زبیدی نیز از جماعت و افرادی نام می‌برد که چنین دیدگاهی داشته و یا قائل‌اند: واژه

کمال چیزی بیش از تمام است و بیان کننده محاسن، فضایل ذاتی یا عرضی نیز است، بنابراین کمال را اخص از تمام می‌دانند و برخی نیز قائل‌اند: کمال وصول به غایت نهایی است به طوریکه ورای آن غایتی تصور نمی‌شود. (زیبیدی، ۲۰۰۷م، ج ۱۵، ص. ۱۹۸، ج ۱۶، ص. ۱۷۴) فیومی نیز واژه کمال را چیزی بیش از تمام می‌داند و آن را بیان کننده صفات و محاسن نیز می‌داند. (فیومی، ۱۴۲۵ق، ص. ۵۴۱) در همین زمینه لازم به ذکر است: تعریف ابن کمونه از واژه کمال نیز همسو با دیدگاه دوم است: «کمال، امری است که شأنش، تعلق یافتن به ذاتی است.» (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۲) بدیهی است که اولاً تعلق‌یابی امری به ذاتی، مؤخر از شکل‌گیری هویت و ماهیت آن ذات است و ثانیاً این امری که قرار است به ذاتی تعلق گیرد، اعم از امر پسندیده و ناپسند است، به عنوان مثال، سخاوت (صفت پسندیده) امری است که شأن آن، تعلق یافتن به ذاتی است که مستعد سخاوت‌ورزی است (کمال پسندیده) و لیکن بخل (صفت ناپسند) امری است که شأن آن، تعلق یافتن به ذاتی است که مستعد بخل‌ورزی است (کمال ناپسند) و در نهایت ذاتی که جامع صفات و امور پسندیده شده باشد به غرض اولی از خلقت خویش دست می‌یابد و در مقابل، ذاتی که جامع صفات و امور ناپسند شده باشد به غرض ثانوی از خلقت خویش دست می‌یابد. بدین ترتیب آدمی آنگاه به کمال خود نائل می‌شود که غرض اولی از خلقت خود را محقق گرداند و البته غرض اولی از خلقت انسان، تکامل پسندیده است و لیکن سخن در این است، از نظر ابن کمونه تکامل پسندیده چیست؟ به دیگر سخن از نظر او، چنین کمالی (کمال نهایی نفس ناطقه انسان) کدام است؟

تکامل پسندیده نفس از منظر ابن کمونه

ابن کمونه مؤفق نظام‌های مشاء و اشراق، نگاه عقلی _ فلسفی و عرفانی _ شهودی به کمال نهایی نفس دارد و در نگاه عقلی _ فلسفی با تأثر از نظام مشاء، پس از تقسیم قوای نفس ناطقه به قوای نظری و عملی (عقل نظری و عقل عملی) مراتب چهارگانه _ عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد _ برای عقل نظری قائل می‌گردد. اما نفس در مرتبه عقل هیولانی، استعداد محض و فقدان هرگونه صورت و فعلیتی است و در مرتبه عقل بالملکه، واجد معقولات اولیه است که به واسطه آنها امکان دستیابی به معقولات ثانویه فراهم می‌شود و در مرتبه عقل بالفعل، واجد تمام معقولات است و لیکن برای دسترسی به آنها نیازمند مطالعه و تعقل مجدد آنها در خویش است و لیکن در واپسین مرتبه (عقل مستفاد) بدون نیاز به مطالعه و تعقل مجدد، کل صور معقوله به صورت بالفعل تحت مطالعه و تعقل دائمی‌اش قرار دارند. در اینجا نفس به کمال عقلی _ فلسفی خود دست می‌یابد. چنین انسانی، همان انسان کامل و ایده‌آل فلاسفه است که تمامی قوا چنانکه خواهد آمد تحت اراده و خدمت او در می‌آیند. آن (عقل مستفاد) که خطاب ابن کمونه به آن، به تقلید از سهروردی (سهروردی، ۱۳۹۱، ص. ۲۷۰) رئیس مطلق است، مخدوم عقل بالفعل و عقل بالفعل مخدوم عقل بالملکه و عقل بالملکه مخدوم عقل هیولانی و این مراتب عقل نظری نیز مخدوم عقل عملی‌اند. نتیجه

چنین تعاملی، سیادت مطلق عقل مستفاد است، زیرا در پی چنین تعاملی، در واپسین مراتب، جنس حیوانی و نوع انسانی به نهایت خود نائل شده و کامل می‌گردد. بدین ترتیب که نهایت غایت از پیوند نفس و بدن، تکامل عقل نظری است و اما تکامل عقل عملی به عنوان غایت منظور نبوده، بلکه تنها به عنوان مدبر این علاقه، به تنظیم روابط نفس و بدن می‌پردازد و البته خود، مخدوم قوای واهمه و حافظه و متخیله و دیگر قوای حیوانی است و قوه متخیله مخدوم قوای نزوعیه و خیالیه و قوه خیالیه مخدوم حس مشترک و حس مشترک مخدوم حواس ظاهری و قوه نزوعیه نیز مخدوم قوای غضبیه و شهویه و این دو نیز مخدوم قوه محرکه عضلات هستند و این قوای حیوانی مخدوم قوای نباتی و قوای نباتی مخدوم قوای طبیعی (هاضمه، ماسکه، جاذبه و دافعه) و تمام اینها نیز مخدوم کیفیات اربعه (برودت، حرارت، یوست و رطوبت) هستند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۲) بدین ترتیب، این قوا، سپاهیان عقل عملی و تحت تدبیر او، جهت زمینه‌سازی برای وصول نفس به عالی‌ترین مراتب کمال هستند. در کمال عقلی _ فلسفی است که تمام امور متعالی و مقرب قابل تعقل و ادراک، علی‌الدوام و بالفعل و بالکل بدون نیاز به واکاوی، نزد نفس حاضرند؛ کمالی که با زدودن هرگونه جهل و تردید از صفحه وجودی میرد و وصول به تمام حقایق دست‌یافتنی عالم، سعادت بزرگ و لذتی تمام‌نشدنی را برای او به ارمغان می‌آورد.

البته لازم به ذکر است کمال نهایی نفس در اینجا به پایان نمی‌رسد و کمال دیگری نیز منظور است. به عبارت دقیق‌تر، ابن کمونه در کنار تکامل عقلی _ فلسفی نفس از تکامل دیگری (شهودی _ عرفانی) نیز سخن رانده است. او که فضای فکری - فلسفی‌اش بیشتر صبغه مشائی دارد، تحت تأثیر این نظام و بویژه تحت تأثیر شدید افکار و آرای ابن‌سینا و در اقتباسی مشهود از آرا و حتی عبارات و تراکیب او (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶۰) قائل است: آنگاه که اراده و ریاضت عارف به حد لازم برسد، حالات الهی خاصی به او دست خواهد داد و هر چه بیشتر در ریاضت فرو رود، این حالات معنوی هم بیشتر می‌گردد تا آنجا که چه بسا بدون ریاضت، چنین حالاتی به او دست دهد و به تدریج به جایی برسد که حتی هرگاه خود، آن حالات معنوی و ناب را اراده کند، برایش به وجود آید و بالأخره در اثر این امور به مقام فنای از خود رسیده، به جز خدا نبیند و اگر خود را مشاهده کند، تنها از آن جهت است که لاحظ (مشاهده‌گر) است، نه از آن جهت که نفسش واجد زینت و مقامی است و این مرتبه، آخرین درجات سلوک الی الله است و مقامات پس از این، سلوک فی الله در حقیقت متعالی اسماء و صفات ذات لایتناهی صانع بی‌همتاست. البته از نظر او، در اینجا، درجاتی است که کمتر از حالات و مقامات گذشته نیست، اما از نظر او تمام این حقایق از جنس دریافتنی‌هاست و نه گفتنی‌ها، لذا سفارش او به آنکه طالب شناخت این درجات است، آن است که به تدریج خویشتن را به جایی برساند که خود از اهل مشاهده گردد، نه آنکه به انتظار توصیف دیگران بنشیند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۷) بنابراین از آنجا که جنس این نوع کمال دریافتنیست و نه گفتنی (حصولی) و به عبارت دیگر شهودی _ عرفانیست و نه عقلی _ فلسفی، نوعی دیگری برای کمال نفس انسان خواهد بود. در

همین زمینه شایان ذکر است برخی از اهل تحقیق برآنند که در نظام فلسفی مشاء و همینطور حکمت اشراق از دو نوع کمال یعنی کمال عقلی و کمال شهودی (به سیاقی که هم اکنون به طور کلی تقریر شد) سخن به میان آمده است و لیکن در این دو مشرب حکمی، از وجود و عدم رابطه این دو (کمال عقلی _ فلسفی و کمال شهودی _ عرفانی) و چگونگی و نوع این ارتباط، کلام شفاف، منطقی و عقلانی به میان نیامده و همچون جزیره‌هایی مستقل، به دور از یکدیگر قرار گرفته‌اند و تنها در حکمت متعالی صدرای، به صورت روشن، پیوند و قرابت منطقی یافته و به وضوح مورد تبیین عقلانی قرار گرفته‌اند. (عبداللهی، ۱۳۹۰) به نظر می‌رسد دست کم ادعای مذکور در مورد ابن کمونه صادق است، زیرا از او تبیین روشنی در این زمینه مورد مشاهده قرار نگرفت و لیکن راستی آزمایی و بررسی همه جانبه ادعای مذکور نیازمند مجالی مستقل است. به هر حال از نظر ابن کمونه، کمال پسندیده نفس ناطقه انسان در تکامل عقلی _ فلسفی و شهودی _ عرفانی وی نهفته است. بنابراین آنگاه غرض از خلقت وی محقق می‌گردد که هر انسانی در جهت وصول به کمال پسندیده مذکور، رفتار و سبک مناسبی در پیش بگیرد. بر این اساس علاوه بر لزوم شناخت کمال نفس، باید جهات کمال نفس، شناخته و سبکی جهت وصول به استکمال نفس برگزیده شود. این امور از نظر ابن کمونه بدین نحو قابل پی‌گیری و البته مورد نقد است:

جهات کمال نفس و بررسی موانع آن از منظر ابن کمونه :

۱- از جهت قوه نظری

در این جهت، کمال نفس چنین تبیین می‌گردد: قوه نظری با کسب علم (معقولات) تغذیه، تقویت و به استکمال نائل می‌شود و در واقع نفس با توجه به قوه نظری، کشش به عالم جبروت و لاهوت و امور قدسی دارد و همچنانکه پیش‌تر، ابن سینا خاطر نشان ساخته است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۷) کمال خاص نفس ناطقه از جهت قوه نظری (قوه عقلی) در این است که نفس عالم عقلی گردد که در آن صور کل و نظام معقول و خیر فائض ارتسام یابد و خود عالمی عقلی در موازات عالم عینی گردد، در این صورت خیر و حسن مطلق مورد مشاهده قرار خواهد گرفت. به قول مولانا:

کسی کوز حکمت برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

چنین کمالی از کمالات دیگر قوا، اتم و افضل بوده و بلکه کمال مزبور چنان جایگاهی دارد که قیاس کمالات دیگر قوا با آن، قبیح است، اما اشتیاق و توجه به بدن مانع از ایجاد شوق و ذوق لازم و کافی جهت توجه به کمال مزبور می‌گردد، زیرا اشتغال به محسوسات مانع از توجه به معقولات است. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۵ - ۳۴۶) به قول برخی از بزرگان با تن‌پروری و ناز پروری راه به کوی دوست نمی‌توان برد، بلکه این راه طهارت می‌خواهد و برای همین است که زاهد از دنیا اعراض می‌کند. (حسن‌زاده آملی،

۱۳۸۳، ص. ۵۵) ابن کمونه در این زمینه، فرد غرق در محسوسات را به شخص کبری تشبیه می‌کند که شوق و ذوقی جهت شنیدن الحان ندارد و یا به خواجگانی تشبیه می‌سازد که شوق و علاقه‌ای به جماع ندارند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۶) از نظر او کمال و نقصان قوه نظری (و البته قوه عملی) از استعداداتی که از قوای بدن نشأت می‌گردد، متأثر است و همانطور که پیش از او، ابوالبرکات این مطلب را بررسی کرده است (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ص. ۴۲۳-۴۲۴) مزاج گوناگون افراد را نیز در کمال و نقصان قوه نظری (و البته قوه عملی) مؤثر می‌داند، چنانکه مزاج برخی از انسان‌ها، بیش‌تر تند و خشن و برخی شهبانی و برخی دیگر، غم و ترس و غیره است، لیکن نفس را از حیث جوهر خود واجد این امور نمی‌داند، بلکه برخی از آنها همچون شهوت و غضب را، عارض نفس از آن جهت که ذو بدن است، می‌داند و مواردی از قبیل علم و خواب و بیداری را، عارض بدن از آن جهت که ذو نفس است، می‌داند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۲) در واقع از منظر او، آنکه خویشتن را به اضداد کمالات نفس عادت داده، خود را از ادراک کمالات نفس ناتوان ساخته و از این که با آن اضداد مأنوس گردد، متألم نخواهد شد، همچون انسان تلخ دهانی که با تلخی آن خو گرفته، دیگر انگیزه‌ای به اصلاح آن ندارد، شخصی هم که با اشتغال به بدن و اقتضائات آن خو گرفته، دیگر علاقه و انگیزه‌ای برای پرداختن به کمالات نفس ندارد، زیرا اساساً پرداختن به امور مختلف و پر زرق و برق و رنگارنگ بدن، سعادت حقیقی و کمالات روحانی را از خاطر آدمی می‌برد. (همان، ص. ۳۴۶) خواجه عبدالله انصاری، از این مطلب، تعبیر زیبایی دارد: «تا کسی از کیفیات جسمانی متخلی نگردد، مکاشفات روحانی بر وی متجلی نگردد.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۵)

البته به نظر می‌رسد ابن کمونه در اقدامی تناقض‌آمیز به هنگام نقد دیدگاه فخررازی در تعریف نبوت و حصول کمال نهایی قوه نظری و قوه عملی و تکمیل آنها توسط انبیاء، منکر حصول چنین کمال و استکمالی برای قوای مذکور شده است. توضیح بیشتر آنکه: فخررازی در یک تقسیم‌بندی انسان‌ها را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱- عوام که قوه نظری و قوه عملی آنها ناقص است ۲- اولیاء که قوای نظری و عملی آنها کامل است و لیکن از توانایی تکمیل قوای نظری و عملی ناقص عوام بی‌بهره‌اند ۳- انبیاء که علاوه بر کامل بودن قوای نظری و عملی خویش، از توانایی تکمیل قوای نظری و عملی ناقص عوام برخوردارند. از نظر فخررازی هم کمال و هم تکمیل در این دو قوه مطرح است و اوج کمالات قوه نظری: شناخت خداوند متعال و اوج کمالات قوه عملی: طاعت خداوند متعال است و ولی‌ای که واجد شناخت و طاعت بیشتری است درجات ولایتش اکمل و نبی‌ای که در تکمیل قوای نظری و عملی دیگران برتر است درجات نبوتش اکمل است و اساساً نبوت را به تکمیل قوای نظری و عملی عوام تعریف می‌کند. (فخررازی، کاتبی و ابن کمونه، ۱۳۸۶، ص. ۹۵) اما اولاً ابن کمونه اینگونه تعریف از نبوت را اشتباه می‌داند و ثانیاً با وجود فرد غیر نبی‌ای که واجد کمالی بوده، و دیگری را به آن کمال تکمیل می‌سازد، نقض می‌کند و در پاسخ به این دیدگاه که مقصود فخررازی از نبی، کسی است که تمام کمالات قوای نظری و عملی عوام یا اکثر آنها را تکمیل

می‌کند، می‌گوید: جز به وجود دلیل، حصول تمام کمالات قوای نظری و عملی یا اکثر آنها برای احدی پذیرفتنی نیست و چنانچه بنا بر فرض هم پذیرفته گردد با تعریف نبوت سازگار نیست، زیرا نبی در تعریف نبوت، کسی نیست که قوای نظری و عملی ناقص عوام را تکمیل کند. بدین ترتیب از نظر او حصول کمال نهایی و یا کمال اکثری قوای نظری و عملی برای نفوس انسانها و تکمیل این چنینی قوای مذکور برای عوام، ایده‌ای بدون حجت است. (همان، ص. ۹۶)

به نظر می‌رسد بتوان این تناقض در آرای ابن کمونه را با قول به تقدم و تأخر زمانی صدور آرا منتفی دانست؛ بدین ترتیب که او در ابتدا قائل به عدم حصول تمام یا اکثر کمالات قوای نظری و عملی برای نفوس انسانها (در تعلیقات علی أسئله نجم‌الدین کاتبی عن المعالم، تألیف پیش از سال ۶۶۷ ه.ق) بوده و لیکن در سیر تطورات علمی خود (در الکاشف، تألیف در سال ۶۷۶ ه.ق) از دیدگاه مذکور منصرف شده است. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، مقدمه مصحح، و نیز همان ۱۳۸۶، مقدمه مصححین)

به هر حال از نظر ابن کمونه، سعادت حقیقی نفس (همچنانکه پیشتر، بوعلی سینا مورد تأکید قرار داده است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص. ۳۰۰ - ۳۰۱)) مرتبه‌ای از قوه عقلی است، البته آنگاه که واجد حدی از کمال شده باشد که بتواند به هنگام مفارقت از بدن، به دریافت و ادراک نهایت کمال خود نائل گردد، در این صورت به لذت اکبر و اعظمی دست می‌یابد که دیگر لذتها نزد آن ناچیز است و این همان سعادت حقیقی است و لیکن آنکه کمالات نفس را از یاد برده و هیئت‌های پست بدن را اکتساب کرده و مشتاق اقتضائات آن شده، با از دست دادن بدن، گرفتار شکنجه عظیمی خواهد گردید، زیرا از یک سو منبع لذت‌های پست یعنی بدن را از دست داده و از سوی تعلق به آن همچنان گریبان‌گیر اوست. از نظر ابن کمونه مادام که نفس، بدن را ترک نگفته باشد، قادر به التذاذ اتم و افضل عقلی از حیات خود نخواهد بود، زیرا همراهی بدن، مانع بزرگ ادراک التذاذ مزبور است. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۵ و ص. ۳۴۷) زیرا محصول همراهی نفس با بدن، تعقلی آلوده با خیال یا آنچه که به خیال مشابهت دارد، است؛ بنابراین بدن با ایجاد چنین مانعی، رهزن تعقل محض و زلال و بی‌پیرایه برای نفس می‌شود.

البته باید در نظر داشت: از نظر ابن کمونه تکامل عقل نظری با افاضه معقولات به هنگام اتصال نفس به جوهر عقلی مفارق که در نظام مشاء، از آن جوهر به عقل فعال تعبیر می‌شود، صورت می‌پذیرد و تا قوای بدن به صورت کامل یا نزدیک به آن طرد نشود، اتصال به او ممکن نخواهد بود و امری جز اشتغال به بدن، مانع اتصال دائم نمی‌شود و البته با ترک بدن و باقی نماندن هیئات مکتسبه از ناحیه بدن در نفس (زیرا بقای آنها به معنای عدم ترک بدن است) به اتصال دائم به مکمل خود (جوهر مزبور) دست خواهد یافت و این امر، همان التذاذ حقیقی محض یعنی التذاذ عقلی است که در واقع کمال حقیقی نفس به جهت عقلی - فلسفی، وصول به این مرتبه از مراتب قوه نظری همراه با اتصال مزبور است.

۲- از جهت قوه عملی

در این جهت، کمال نفس چنین تبیین می‌گردد: قوه عملی با انجام دادن اعمال پسندیده جزئی و خاص توسط مرید، تغذیه و تقویت شده، موجبات تکامل پسندیده نفس را فراهم می‌آورد و با انجام دادن اعمال ناصالح جزئی و خاص، موجبات تکامل غیر پسندیده نفس را فراهم می‌آورد. در واقع از نظر ابن کمونه تمام اعمال پسندیده و نافع (و البته علوم مفید) با همه تنوعشان در جهت کمال قوه عملی (و البته قوه نظری) قرار دارند و موجب دستیابی نفس به غایت خود می‌شوند. تعبیر او از غایت نفس، نعیم دائم است. البته ابن کمونه در اقتباسی مشهود از آرای شیخ اشراق و حتی تراکیب و عبارات او (سهروردی، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۲) معتقد است: قوه عملی به اقتضای آرای مصلحت اندیشانه‌اش، مبدأ حرکت بدن انسان به سوی انجام دادن اعمال مذکور می‌شود و از جهت نسبتش با قوه نزوعیه، موجب صدور افعالی چون گریه و خنده و حالاتی چون خجالت می‌شود و به جهت نسبتی که با حواس باطنی دارد، حواس را در امور تأمین‌کننده مصالح بشری و ایجاد صنایع به کار می‌گیرد و به جهت نسبتش با قوه نظری به مقدمات مشهور دست می‌یابد و از سویی به جهت نسبتش با قوای نباتی، موجبات رشد و نمو بدن و تولید مثل آن را فراهم می‌آورد.

خلاصه آنکه قوه عملی، مدبر افعال و شؤون مختلف بدن و واسطه ارتباط بدن با نفس ناطقه است و به دلیل چنین جایگاه حیاتی و حساسی که دارد، لازم است، مطابق احکام لازم تشخیص قوه نظری بر قوای بدن به طور کامل مسلط گردد به گونه‌ای که در برابر آنها هیچ انفعالی نداشته و بلکه برعکس، این قوا در برابر او منفعل، لگدمال و سرکوب باشند تا به واسطه بدن، هیئات انقیادی یعنی اخلاق رذیله که محصول امور طبیعی است در او به وجود نیامده و ریشه ندواند و بلکه با تسلط کامل بر آنها، ریشه فضایل اخلاقی را در خویش بگستراند. در واقع نفس که با توجه به قوه نظری، کشش به عالم جبروت و لاهوت و امور قدسی دارد به دلیل رابطه قوه عملی با بدن، زمینه کشش به عالم پائین و امور دنیوی پیدا می‌کند (ابن کمونه، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۴ - ۱۱۲ و همان ۱۳۸۷، ص. ۳۱۸ - ۳۱۹)، از این رو ضرورت تسلط او بر بدن آشکار می‌شود، از این جهت، از نظر فیلسوف مزبور و البته مقدم بر او شیخ الرئیس (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص. ۳۰۴) تا قوه عملی اصلاح نگردد، دستیابی تام به سعادت حقیقی میسر نخواهد بود و البته اصلاح و هدایت آن در جهت دستیابی به نعیم دائم، انجام خلق متوسط (مثلاً صفت پسندیده شجاعت) از طرفین دو خلق ناپسند و متضادش (تهور و جبن که دو طرف خلق متوسط شجاعت هستند) می‌باشد تا بدینوسیله نفس به هیأت استعلائیة خود بر بدن دست یابد و با عدم انفعال از قوای بدن به دام خواهش‌های ویرانگر و تباہ کننده بدن نیفتد و لیکن مادام که ملکه فعل متوسط حاصل نگردد، توفیق وصول و انجام دادن افعال متوسط (صفات پسندیده) دست نخواهد داد. خلق متوسط (صفت پسندیده) نه تنها با کمال جوهر نفس تضادی نداشته و او را به جهت بدن نمی‌کشاند، بلکه از جهت بدن و خواهش‌ها و هوسهای مخرب آن، دورتر هم می‌سازد زیرا همیشه ملکه

مزبور نافی طرفین ناپسند فعل متوسط است. وساطت مذکور عدالت نامیده می‌شود و عدالت عبارت است از عفت، شجاعت و حکمت و این سه، اصول فضائل اخلاقی هستند و از طرفی هر یک از عفت، شجاعت و حکمت به ترتیب به قوای شهوانی، غضبی و عقلی منسوب هستند و البته لازم است در تدبیر حیات و غیر آن، محور شهوت و غضب و اندیشه بر مدار اعتدال (عدالت) و رأی صائب بگردد. البته بر هر یک از حکمت و شهوت و غضب، فضائل و ردائلی نیز متفرع است، مثلاً صدق، وفا، رحمت، حیا، تواضع، همت عالی، عهد نیکو، فطانت، بیان، رأی صحیح و حزم، از فضائل حکمت ولی قناعت و سخا از فضائل شهوت و نهایتاً صبر، حلم، سعه صدر، امانت و کتمان سر، از فضائل غضب‌اند و البته روشن است کسب و تحصیل فضایل حکمت و شهوت و غضب و مداومت بر این فضایل، قوه عملی نفس را واجد ملکه عدالت می‌گرداند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۷ - ۳۴۸) البته باید توجه داشت ابن کمونه استکمال نفس را با تحصیل فضایل و همچنین اراده - که اراده همان حرکت نفس به سوی استکمال است و به قول ابن سینا، عرفا این حرکت را اراده نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۹) - میسور می‌داند، البته پیش از اراده، توبه صورت می‌گیرد، ولی توبه را حرکت نفس نمی‌داند، بلکه توبه را تألم نفس از ارتکاب اعمال رذیلانه گذشته و عزم بر ترک آنها و جبران گذشته می‌داند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۶)

۳- از جهت بدن (ماده)

البته کمال نفس از جهت بدن - همچنانکه ابن سینا نیز پیشتر خاطر نشان ساخته است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص. ۳۰۴ - ۳۰۵) - به مجرد اطلاقی (من جمیع الوجوه) نفس از ماده و نقش به هیئت وجود است و لیکن چنین تجردی بدون رهایی از بدن و انقطاع کامل از علاقه‌اش به بدن ممکن نخواهد بود. وابستگی شدید نفس به بدن، او را از شوق و کمال مختص به خود مغفول ساخته و از ادراک و فهم پستی و حقارت عدم دست‌یابی به کمال مزبور باز داشته است و اینها همه به جهت وابستگی شدید نفس به بدن و اشتغال به آثار و عوارض آن و ملکاتی که از سوی بدن در نفس نقش می‌یابد، است و این نیست مگر آنکه هیئت بدنیه، مؤذی جوهر نفس و در نزاع با آن و مبعده او از کمال مختص به خود است، تضاد و تنازعی که به گاه ترک بدن فهم شده، در پی خود عذاب و درد را به وجود خواهد آورد. البته به تدریج، هیئت مزبور با ترک افعال نگاه دارنده این هیئت زائل خواهد شد و نفس، تزکیه و به سعادت نائل خواهد گردید، البته بنا بر آنکه نفس مطلقاً از تعلق به جسم رها شده، مجرد باقی بماند، اما اگر پس از مرگ به جسمی تعلق یابد، مانعی از حصول لذات و آلام عقلی در کنار لذات و آلام حسی که از تعلق به جسم حاصل می‌گردد، نخواهد بود. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۸ - ۳۴۹)

نقش ریاضت در استکمال نفس

راه عمومی دستیابی نفس به کمال حقیقی خود، ریاضت است و ریاضت بازداشتن نفس از توجه به غیر حق و متوجه ساختن قهری او به حق است و نتیجه ریاضت، تحصیل ملکه انقطاع از غیر حق و اقبال تام به حق است. (همان، ص. ۳۳۷) و البته لازمه ریاضت، تحمل مشقات و محدودیت‌ها در جهت هدایت احوال و قوای بدنی و نفسانی در جهت تکامل پسندیده است. بنابراین در این زمینه از نظر ابن کمونه، مرید کمال حقیقی در تعامل با احوال و قوای بدنی و نفسانی، نباید با امری مواجه گردد مگر آنکه تفر او را از دنیای پست و دنی برانگیزاند و او را به عالم اعلی ترغیب سازد (همان، ص. ۳۳۸) و از نظر او اگر مرید از عالمان نباشد، حتماً جهت سبک سیروسلوک و ریاضت و استکمال نفس، نیازمند شیخ محقق محق جهت ارشاد و هدایت است: « و إذا لم یکن المرید عالماً فلا بد له من شیخ محقق محق سالک لیرشده إلى سواء السبیل. » (همان) بنابراین از نظر ابن کمونه، یکی از اولین وظایف مریدان غیر عالم جهت سبک سیروسلوک و ریاضت، تعیین شیخ محقق محق برای خویشتن، جهت اخذ سبک سیروسلوک و استکمال نفس است و در زمینه سبک سیروسلوک و اعمال ریاضت همانطور که پیش از او، صوفیان و از جمله عبّادی، صوفی قرن ششم بر طریقی همچون لزوم اکتفاء به ضرورات در احوال دنیا و ترک و زدودن فضول تأکید کرده‌اند (عبّادی، ۱۳۶۸، ص ۳۴ و ص ۱۰۲) بر تقلیل اشتغالات حواس، ترک فضول و اصلاح ضروریات تأکید می‌نماید.

طرق به کارگیری ریاضت (سبک زندگی)

۱- تقلیل اشتغالات حواس

از نظر ابن کمونه، اگر قوه متخیله توسط قوای حسیه بدن مشغول نگردد (مستغرق در قوای حسیه نگردد) و این قوا، قوه متخیله را از خدمت به نفس در اتصال به مبادی عالیه باز ندارد، نفس قادر خواهد گشت، حتی صور غیبیه و پنهان را در حال بیداری از مبادی مزبور دریافت کند. (ابن کمونه، ۱۳۶۲، ص ص. ۱۰۶-۱۰۸) از این رو حتی برخی مجانبین در حال بیداری و اغلب در حالت صرع و غش، در حالیکه قوای حسی آنها به مقدار زیادی از کار افتاده، بر برخی امور غیبی مطلع می‌گردند و شیوع آن نشانگر آن است: قلت اشتغالات حسی تأثیر عظیمی در تلقی غیب از مفید آن دارد. از همین رو است که برخی عرفا در تلقی غیب، افعالی انجام می‌دهند که حس ظاهر را محیر و قوه خیال را متوقف سازد تا استعداد لازم، برای دریافت برخی امور غیبی فراهم آید. در حال خواب به دلیل حبس روح حامل قوه حس، حواس از کار می‌افتند و وقتی نفس در زمان خواب، فرصت می‌یابد از توجه به محصول حواس فارغ گردد، به دلیل کناره‌گیری چنین مانعی، مستعد اتصال به جواهر روحانی می‌گردد و متناسب با حال خود و اهل و عیال و شهرش، صور اشیائی که در آن جواهر منطبق است، دریافت می‌کند و همین دلیل آن است که جواهر مزبور نه از جهت خود، بلکه

از جهت ضعف قوای نفس یا به جهت اشتغال آنها به بدن و امور حسی، از ما محجوب هستند. هدایت قوه خیال و وهم به سوی توهمات مناسب با امور قدسی و پرهیز از توهمات مناسب با امور پست زمینی و بدنی و اجتناب از ور افتادن در بحر غیر حق و آماده ساختن باطن برای تمثیل صور عقلی در آن، راهی برای بازداشتن نفس از توجه به غیر حق است. او اشتغال مریدان را به ذکر دائم و ترک احساس و خطوراتی که او را به این دنیای پست سوق می‌دهد، خاطر نشان می‌سازد تا توجه مرید از غیر حق منقطع شده، تنها غرق در جمال کبریایی حضرت حق گردد. (همان، ص ۳۲۴-۳۲۵ و ص ۳۳۹)

خواننده محترم به نقش حساس بدن در این زمینه واقف است. در واقع منع بدن و اعضای آن از امور شهوانی حرام، لهو، لغو و کنترل و هدایت آنها جهت قرار گرفتن در محل ادای شکر متوقع از هر یک، به مقدار بسیار، قوه خیال و وهم را از یکه‌تازی در میدان حرام، لهو و لغو بازداشته و جهت آن را از توهم امور پست به توهم امور قدسی هدایت خواهد کرد، حال آنکه بدون چنین عملکردی، دستیابی به کمال پسندیده نفس، مقدور نخواهد بود. بنابراین از نظر ابن کمونه اگر نفس بتواند خود را از بند بدن برهاند و از دست و پاگیر شدن آن جلوگیری کند، نه تنها می‌تواند اختیار بدن خود را به دست بگیرد، بلکه اختیار پدیده‌های عالم ماده را نیز در دست خواهد گرفت به طوریکه به عنوان مثال، هوا را به ابر و ابر را به باران یا طوفان تبدیل کرده، زلزله پدید آورد و بیماریها را زدوده و مؤذیات را دفع سازد، زیرا اجسام در برابر چنین نفوسی که خود از مبادی و جواهر روحانی‌اند، مطیع هستند. در واقع نفسی که به اندازه کافی نیرومند شده باشد، گویا به نوعی نفس این عالم یا نفس برخی از اجسام آن شده است. (همان، ص ۳۳۱-۳۳۲)

البته گاهی نفس می‌تواند با تحمل برخی ریاضات و تنگ گرفتن بر بدن و مطالبات آن، نیروهایی به دست آورد و از آنها در مسیر شرارت از جمله چشم زخم و سحر استفاده نماید که البته بر مرید است اسیر چنین دام‌هایی نشود. بنابراین پیدا است، می‌توان بدن را در مسیر شرارت و خیر، سعادت و شقاوت به کار گرفت، می‌توان چنان بر آن تنگ گرفت تا نیروهای شیطانی به دست آورد و می‌توان چنان مطیع مطالبات و اقتضائات آن گردید که به حیوانی مدرن تبدیل شود و در مقابل این‌ها می‌توان با کنترل و هدایت قوای آن و رعایت اعتدال و عدالت به تکامل پسندیده و سعادت دنیا و عقبی دست یافت. اینها نیست مگر آن که هدف از خلقت بدن آن است که اولاً و بالذات، آلت استکمال نفس توسط علم و عمل قرار گیرد و ثانیاً و بالعرض، آلت حضاضت و حقارت نفس باشد.

۲- ترک فضول

از جمله فضول، علمی است که وسیله‌ی تقرب انسان به خداوند قرار نمی‌گیرند. از نظر او، پرداختن به چنین علمی، صحیح نبوده، بنابراین مرید کمال حقیقی، نباید در پی آنها باشد، زیرا پی‌جویی آنها، صرف عمر در امور غیر سازنده و غیر مفید و در خلاف جهت دستیابی نفس به کمال پسندیده و قرب به حضرت حق

است و این خود به معنی دور شدن از عالم اعلی و امور قدسی است و از نظر او پرداختن به هر امری که انسان را از عالم اعلی دور سازد، ممنوع است. (همان، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۸) و عبّادی، تجرید را راهی برای اعراض دل از فضول و رهایی از وابستگی به دنیا معرفی کرده است. (عبّادی، ۱۳۶۸، ص. ۱۲۹) اما باید توجه داشت از نظر ابن کمونه از آنجا که احاطه بر جمیع علوم و اعمال مستکمل قوای علمی و عملی از توان بشر بیرون است، بلکه بشر از استقصای فن واحد نیز عاجز است، توصیه فیلسوف مزبور به علاقه‌مندان تکامل پسندیده نفس، گلچین کردن والاترین علوم و اعمال از حیث درجه اهمیت و اولویت و بذل توجه تام به آنها است. اما والاترین علوم، معرفت خداوند و شناخت صفات جلال و مکرّمش و نیز وحدانیت او است و معیار افضلیت اعمال در مقدار قربی است که به خداوند ایجاد می‌کنند. اما از نظر او کمتر کسی قادر است کشتی افکار خود را در این دریای ژرف و متلاطم و خروشان امواج رهبری کرده و ایمن نگه دارد؛ اما به مثابه، گر آب دریا را نتوان کشید، هم به قدر تشنگی بیاید چشید، کسی که قادر به غواصی در دریاها و ژرف حقایق مزبور و توغل در آن تنگناها و طرق نیست، باید دیده عبرت‌بین خود را به این عالم بگشاید و صنعت متفن و نظام زیبا و تألیف لطیف و ترتیب شگفت‌انگیز آن را مشاهده کند تا ایمان تام به مدبر موجود و حکیم و قادر و مرید بهترین‌ها پیدا کند و از ارتباط اجزای گوناگون عالم، وحدت صانع را دریابد، زیرا اگر عالم دو صانع داشت، صنع هر یک از دیگری متمایز می‌گشت، در این صورت ارتباط و هماهنگی اجزای مزبور به هم می‌خورد و نظام آفرینش مختل می‌گردد و با این تدابیر و رعایت ملاحظات دیگر، خود را به تکامل عقلی نائل گرداند. (ابن کمونه، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۰-۱۱۲)

۳- اصلاح ضروریات

الف) اصلاح خوردن و نوشیدن

از مصادیق ضروریات، غذاست و اصلاح آن به کاستن از آن است (کمیت آن قلیل باشد) تا اشتغال به هضم و رتق و فتق عوارض آن، مرید را از توجه به مطلوب اصلی باز ندارد، تا بدین وسیله زمینه توجه مرید از امور پست به امور قدسی و از عالم ادنی به عالم اعلی فراهم آید و کیفیت آن کثیر نباشد تا بدین وسیله جبران قلت کمیت نگردد. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۸) منظور این است اگر مرید از کمیت طعام کاست، بر کیفیت آن میفزاید، زیرا افزایش کیفیت به جبران کاهش کمیت خواهد انجامید. در واقع از منظر جمیع عرفا و صوفیه، اندک خوردن و دست کم به صورت خفیف، احساس گرسنگی داشتن، امر پسندیده و بلکه لازم جهت سیروسلوک است، چه ایشان هیچ چیزی را مضرتر به حال مرید، از معده پر و سیر داشتن شکم نمی‌دانند. (هجوری، ۱۳۸۹، ص. ۵۱۲) از نظر ایشان، منبع همه شهوتها معده است و آزاد گذاشتن آن، اصل همه معصیت‌هاست. (غزالی، ۱۳۹۰، ص. ۴۵۰) بنابراین از منظره ابن کمونه، مرید متناسب با مزاج و احوال بدنش، باید کمأ و کیفأ به کمترین حد ممکن از خوردنیها و نوشیدنیها اکتفاء کند و تنها هدفش از خوردن و

نوشیدن آن باشد که زنده بماند و حداقل انرژی ممکن که برای ادامه ریاضت‌هایش به آن نیاز دارد را به دست آورد. بنابراین در این جهت به شدت باید ضمن پرهیز از خوردن و نوشیدن غیر لازم، از خوردن و نوشیدنی که او را چه به لحاظ ایجاد لذت و چه به لحاظ ایجاد ضرر بدنی به خود مشغول می‌کند، پرهیزد.

ب) اصلاح دیدن و نگریستن

دیدنی‌ها مصداق دیگر ضروریات هستند. نور محبوب و معشوق روح بوده، در حالی که ظلمت، ضد محبوب و معشوق او است، لذا نظر به رنگ‌های روشن، زمینه انبساط روح و قوت آن و فرح قلب را فراهم آورده، بنابراین مفید است، اما نظر به نقوش دقیقه و جورواجور جایز نیست، زیرا نفس، مجبور به تأمل و واکاوی دقایق آن شده و دل از توجه به امور قدسی و عالم اعلی باز می‌ماند. گویا ابن کمونه از زبان بابا طاهر می‌گوید:

زدست دیده و دل، هر دو فریاد
هر آنچه دیده بیند، دل کند یاد
سازم خنجری، نیشش ز فولاد
زنم بر دیده، تا دل گردد آزاد

عبادی گوید: « و مصطفی را با چندان مرتبت در درگاه، اجازت ندادند که هرگز دیده بنقوش مصنوعات دنیا باز کند. » (عبادی، ۱۳۶۸، ص. ۳۵) و نیز نظر به خانه‌ها و قصرها و ولدان و غلمان جایز نیست، زیرا نظر به آنها شهوت‌انگیز و مبعّد مرید از حضرت حق است. ابن کمونه به طور کلی نظر به این پدیده‌ها را شهوت‌انگیز دانسته و معیاری در این زمینه به دست نداده است، اما غزالی معیار نظر شهوت‌انگیز را چنین بیان داشته است: « هرگاه که در دل خود، میلی بیند و میان روی خوب و ثیاب خوب و جامه‌های منقش و سقف‌های مزخرف، فرقی در یابد، نظر او نظر شهوت باشد. » (غزالی، ۱۳۶۸، ص. ۱۶۸) در هر صورت از نظر ابن کمونه، نظر به آسمان و زمین و کوه‌ها و دریاها و غارها واجب است، زیرا پدیده‌های طبیعی مذکور، عبرت‌آموز و اعتبارانگیز بوده و نفس را به جانب قدس و حق رهنمون می‌گردند. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۸) از اینجا فهمیده می‌شود اگر برای مریدی، نظر به دقایق نقوش همین فایده را در بر داشته باشد، چنین نظری نه تنها جایز و بلکه واجب خواهد بود، حقیقت آن است ترتب فایده مزبور برای برخی ناظران نه تنها بعید نیست، بلکه قریب است.

ج) اصلاح سخن گفتن و گوش سپردن

شنیدن‌ها از مصادیق دیگر ضروریات هستند. نقش گوش و زبان در دستیابی نفس به کمال، ویژه است. از نظر ابن کمونه آلحان مقترن به کلامی که همسو با غرض مرید کمال حقیقی باشد، در تحصیل هدف نهایی او تأثیر بسزایی دارد. مرید کمال حقیقی باید بکوشد از کلام و استماع آن تا جایکه می‌تواند بکاهد. (همان) می‌توان مطلب اخیر از سوی ابن کمونه را چنین معلل ساخت که چه بسیار کلام و استماعی که غیر

ضروری و بلکه لهو، لغو و حرام بوده، اشتغال به آنها، توجه نفس را از امور قدسی و عالم اعلی به امور پست و عالم ادنی سوق می‌دهد و سالک راه حق، باید از هر آنچه که چنین است، به شدت پرهیزد.

د) اصلاح سکونتگاه

به نظر می‌رسد جنجال برانگیزترین باور ابن کمونه در زمینه سبک زندگی و استکمال نفس مرید و تحمل ریاضتها، لزوم سکونت یافتن مرید کمال حقیقی، در قله کوه‌ها و بیابان‌ها و مناطق خالی از سکنه به جهت رها شدن از بسیاری از موانع سیروسلوک است: « و لیجتهد المرید من ... أن یکون مسکنه فی قله الجبال و المواضع الخالیه فان ذلك یخلصه من کثیر من القواطع. » (همان، ص.ص. ۳۳۸-۳۳۹) البته ابن کمونه قائل به حیات اجتماعی بوده، معیشت انسان را بدون آن بی‌سروسامان می‌داند و همچون ابن سینا که بر این امر تأکید کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص.ص. ۳۱۹-۳۲۱) انتظام و سروسامان یافتن امور مختلف انسان را به حیات اجتماعی می‌داند و اساساً دلیل بعثت انبیاء و لزوم آن را زیست اجتماعی انسان‌ها و اقتضائات آن می‌داند: « و الذی یدل علی ان النبی یجب دخوله فی الوجود هو ان الانسان لا یحسن معیشته لو انفراد ... و لذلك احتیج الی الاجتماعات و عقد المدن. » (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص.ص. ۳۳۴) ولی، محل سکونت مرید را در این مواضع تعیین می‌کند. البته او، این حکم را در کتابی بیان داشته که مورد توجه خاص اوست، تا آنجا که از نظر او، شأن و جایگاه رفیع این کتاب، تنها برای محققى که سالیان دراز در کتب پیش از آن، تتبع و تأمل بلیغ داشته، معلوم است: « و اقول انه ... لا یعرف محل هذاالکتاب إلا المحقق الذی طال نظره فی الکتب السابقه علیه. » (همان، ص. ۵) بنابراین نمی‌توان در اعتبار این حکم از سوی ابن کمونه تردید روا داشت.

او در موضعی می‌گوید: « علمای عقائد عقلی و نقلی متفق‌اند که ایمان به خدا و قیامت و عمل صالح، غایت کمالات انسان است و بدون آنها انسان به سعادت ابدی دست نمی‌یابد و از شقاوت اخروی ایمن نمی‌گردد. » (همان، ص. ۳) سپس بیان می‌دارد: « روشن است تحصیل تام این امور بر وجه یقین و طریق برهان، امکان ندارد مگر به واسطه علم حکمت که همان استکمال نفس انسان با تحصیل تصور و تصدیق به حقایق نظری و عملی، البته به مقدار توانایی بشر است. » (همان، ص. ۳) غرض آنکه کلام اخیر او به جا و صحیح بوده و لیکن سخن در این است که چگونه می‌توان به حقایق نظری و عملی، دست یافت؟ آیا عقل بشری فارغ و غیر ملهم از وحی و غیب قادر است به تمام حقایق و کمالات نظری و عملی جهت استکمال نفس، دست یابد؟ البته پاسخ، با لحاظ محدودیت توانایی بشر منفی بوده و قانداً پاسخ ابن کمونه نیز منفی است.

نقد اصلاح سکونتگاه

لیکن چنین به نظر می‌رسد که در مورد مذکور، سیره او در سبک زندگی و استکمال نفس مرید و تحمل ریاضت‌های آن، بر خلاف این اعتقاد شکل گرفته است، بدینگونه که او بیش از آنکه متکی به وحی و سیره و سنت باشد، متکی به تصورات و تصدیقات بشری شده است، برداشتی که در ادامه بدین ترتیب، بیشتر تبیین

می‌گردد: به نظر می‌رسد علت لزوم اجتهاد مرید استکمال نفس، جهت سکونت در مواضع مذکور، دوری جستن از هیاهوهای زندگی اجتماعی و اقتضائات و عوارض مخربی که اغلب دامن‌گیر چنین زیستی است، باشد، از جمله آنکه اغلب در جوامع و اجتماعات، چشم‌ها و زبان و گوش‌ها و دیگر جوارح و حتی قوا از جمله خیال در مسیر امور پست و غیر قدسی و در جهت عالم ادنی به کار می‌افتند و آلوده به زرق و برق‌های مادی، عشوه‌گری‌های زنان و دختران و انواع هوسها و غفلت زدگی‌ها و احياناً در تعامل با دیگران دچار مشغول‌الذمه اغیار شدن و عوارض دیگر می‌شوند. به قول سعدی:

بدیدم عابدی در کوهساری قناعت کرده از دنیا به غاری
چرا گفتم به شهر اندر نیائی که باری، از دل بر گشائی
بگفت آنجا پری رویان نغزند چو گل بسیار شد، پیلان بلغزند

اما به نظر می‌رسد چنین زیستی که تعبیر قرآن از آن به « رهبانیت » است بر خلاف ادیان آسمانی، بویژه کتاب و سنت پیامبر اسلام و اهل بیت علیهم السلام و خواص ایشان است. از یک سو قرآن کریم با مخاطب قرار دادن کل مردم جهان (با عبارت عام یا ایها الناس) از چنین زیستی اعراض کرده است زیرا اساساً زیست انسان‌ها را اجتماعی و در تعامل و تعارف با یکدیگر می‌داند: « یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا » (حجرات/ ۱۳) یعنی ای مردم ما شما را از زن و مردی آفریدیم و شما را به صورت گروه‌ها و دسته‌ها و قبائل قرار دادیم تا به شناسایی یکدیگر بپردازید . از سویی رهبانیت و ترک اجتماع را، بدعت (امری که جاعلان جعل کرده ولی به خدا منسوب می‌کنند) معرفی کرده است: « رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ » (حدید/ ۲۷) یعنی رهبانیت و ترک اجتماع را به بدعت از پیش خود ایجاد کردند و ما بر آنها چنین حکمی نکرده بودیم. و در حدیث آمده است: « قال رسول الله: لا رهبانية في الاسلام. » (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ ق، حدیث ۷۰۱، ص. ۱۹۳) و حضرت علی (ع) در ذیل آیات ۱۰۳ و ۱۰۴ سوره کهف که در مورد کسانی است که زیان‌بارترین کارها را مرتکب می‌شوند و تلاششان بیهوده است و فکر می‌کنند کار نیک کرده‌اند، می‌فرماید: « ایشان راهبانی هستند که خود را در ارتفاعات کوه‌ها و بیابانها محبوس داشتند. » (متقی هندی، حدیث ۴۴۹۶) و از سوی دیگر سیره انبیاء و ائمه علیهم السلام که اسوه تمام جوامع بشری و از جمله عرفا و حکما و مریدان سیر و سلوک هستند، پرهیز از اجتماع و زندگی در بیابانها و قله کوه‌ها و مناطق خالی از سکنه نبوده است و بلکه ایشان در متن جامعه و کانون اصلی اجتماعات حضور فعال داشتند و هرگز جهت سیروسلوک، یاران خود را به زندگی فردی و دور از اجتماع توصیه نکرده‌اند، چرا که در واقع اساساً نفس اماره در اجتماعات و زندگی جمعی است که فرصت بروز و ظهور و سرکشی می‌یابد و مبارزه با آن معنادار می‌گردد، اما در بیابانها و مناطق خالی از سکنه و قله کوه‌ها، نفس اماره تقریباً از قدرت بروز و ظهور و سرکشی می‌افتد، زیرا در آنجا از مال و منال و زرق و

برق، قدرت و امکانات و جنس انانث و شهوات و عوام و کارهای سطحی آنها و فجار و فساق و ... خبری نیست تا نفس اماره دچار وسوسه و هزاران فکر و خیال گردد و بریدن از آنها و توجه به خدا، مسئله اساسی او و دغدغه همیشگی اش گشته و با اصلاح خویش، دیگران را نیز از منجلاب فساد اخلاقی و تحجر فرهنگی نجات دهد، به قول شیخ اجل:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه
بشکست عهدِ صحبت اهل فریق را
گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود
تا اختیار کردی از آن، این فریق را
گفت آن گلیم خویش برون می‌برد ز موج
وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

آنچه حائز اهمیت است تزکیه و پاک ماندن انسان در زیست جمعی است و إلا فرق اساسی انسان ساکن در آن مواضع با حیوانات بیابانی و کوهستانی در چه خواهد بود؟ چرا که خداوند انسان را آفریده تا او را مورد آزمایش قرار دهد و چنانکه معلوم است، آزمایش انسان‌ها در زیست جمعی و تعامل و تضارب با یکدیگر، مورد توجه او است، زیرا جبهه جهاد اکبر، جوامع و اجتماعات است و در چنین زیستی است که ازدهای نفس به جولان شدید در می‌آید. با چنین نگاهی، می‌توان زیست در جوامع را یک ارزش و حتی ضرورت دانست، نگاهی که در بسیاری مواقع از سوی عرفا تحقیر شده است: « مسئله دیگری که در انسان کامل عرفان وجود دارد و اسلام آن را تأیید نمی‌کند، این است که در عرفان، فقط درون‌گرایی [مطرح] است؛ یعنی برون‌گرایی خیلی تحت‌الشعاع قرار گرفته است. جنبه فردی در آن زیاد است و جنبه اجتماعی محو شده یا بگوئیم کم‌رنگ شده است. انسان کامل عرفان، انسان اجتماعی نیست، انسانی است که فقط، سر در گریبان خودش دارد و بس.» (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۷)

مگر منظور ابن‌کمنه از سکونت در مواضع مذکور، مدت محدود برای تحصیل پاره‌ای از فواید چنین زیستی باشد همچنانکه معروف است پیامبر اسلام پیش از بعثت، چند روزی را در سال برای رازونیا به غاری می‌رفتند، اما به نظر می‌رسد این نیز با تعلیل لزوم چنین سکونتی: « فان ذلک یخْلِصُه من کثیر من القواطع. » ناسازگار است، زیرا این تعلیل آنگاه به صورت اتم و ادوم، قابل تحصیل است که سکونت در چنین مواضعی، دائمی باشد و در ضمن واژه « مسکن » به معنای محل سکونت است و محل سکونت، جایی است که آدمی برای زندگی دائمی یا بلندمدت خویش بر می‌گزیند. از سویی بدیهی است نمی‌توان زیست در مواضع مذکور را مترادف چله‌نشینی در اویش و مریدان دانست، زیرا چله‌نشینی آداب و شرایطی دارد که با زیست مذکور ناهمسو است زیرا از جمله آداب چله‌نشینی آن است که: « درین چهل روز هیچ کس به پیش وی نرود إلا شیخ و خادم. » (نسفی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۴) در حالیکه اولاً معلوم است این، چله‌نشینی است و آداب آن را دارد بیان می‌کند، نه آنکه به دنبال تعیین محل سکونت مرید باشد ثانیاً از نظر عرف و لغت، تعریف مسکن، جایی نیست که هدف از زیست در آنجا، چله‌نشینی با آن آداب خاص به مدت چهل روز

باشد وگرنه تقریباً تمامی مردم دنیا که به دنبال چله‌نشینی نیستند بدون مسکن خواهند بود ثالثاً از نظر ابن کمونه مرید در صورت عدم امکان پس زدن جماع، می‌تواند همسر برگزیند و با او مقاربت نماید در این صورت پیش هم بودن و رفت و آمد بین زوج و زوجه در آن مواضع امر طبیعی خواهد بود، رابعاً نه سکونت در آن مواضع، چهل روزه است و نه از سوی ابن کمونه چنین دستور سخت‌گیرانه‌ای: «درین چهل روز هیچ کس به پیش وی نرود إلا شیخ و خادم.» در مورد مرید ساکن در آن مواضع صادر شده است خامساً مرید در آن مواضع، خادمی ندارد.

ادب دیگر چله‌نشینی آنکه: «باید که درین چهل روز با هیچ کس سخن نگوید إلا با شیخ و خادم.» (همان) همچنانکه گفته شد مریدی که مجاز است همسر برگزیند، نزد همسرش بوده و تکلم زوجین، با یکدیگر هر چند اندک، طبیعی و چه بسا قهری است و اما ادب دیگر چله‌نشینی، مکان چله‌نشین است: «جائی خالی و تاریک باید که باشد.» (همان) اما ابن کمونه اعلام نکرد که سکونتگاه مرید، خالی و تاریک باشد و بلکه آدمی مسکن خود را روشن نگه می‌دارد اما مکان چله‌نشین، مکانی خالی و تاریک است زیرا محل خلوت‌نشینی، که در مقام عزلت و کناره‌گیری از خلق به مدت محدود است، باید محیطی خاص، آرام و الهام‌بخش باشد که تاریکی آنجا به این امر کمک می‌کند. اما سکونتگاه انسان چنین وضعی ندارد و مخصوصاً به نظر می‌رسد زندگی با همسران که معمولاً سالها به طول می‌انجامد، خالی و تاریک بودن مسکن را پس می‌زند و بلکه چنانکه گذشت از نظر ابن کمونه، نور محبوب روح و معشوقه اوست و ظلمت ضد نور است و به مدت طولانی چند ساله نمی‌شود خانه را تاریک نگه داشت. اما شرط اول چله‌نشینی، حضور شیخ است: «بدان که شرط اول، حضور شیخ است، باید که به اجازت شیخ نشیند ...» (همان) از این عبارت و مخصوصاً واژه «نشیند» پیداست که آداب و ویژه‌ای را برای فرد خاصی (چله‌نشین در آن مدت چهل روز) مطرح می‌کند و اینگونه نشستن و آداب برای مریدی که می‌خواهد در آن مواضع برای مدت طولانی ساکن شود، مطرح نیست و از ابتدا هم معلوم است که چله‌نشین در خلوت‌نشینی، در پی تعیین محل زندگانی خود نیست، بلکه قصدش، سکونتی موقتی و چند روزه، برای انجام پاره‌ای ریاضتها است و اساساً واژه «وليجتهد» در کلام ابن کمونه (وليجتهد المرید من ... أن یكون مسکنه فی قلل الجبال و المواضع الخالیه فان ذلک یخلصه من کثیر من القواطع) خود گویای این مطلب است زیرا قریب به اتفاق مریدان در جوامع شهری و روستایی به دنیا آمده و زیست کرده‌اند، حال که مرید سیروسلوک و ریاضت شده‌اند، دست و دل شستن از چنین جوامعی که به آن وابسته شده‌اند، نیازمند جهد و تلاش و مشقت فراوان بردن است که به راحتی میسر نمی‌گردد، از این رو امر می‌کند «وليجتهد» در حالیکه چله‌نشین چنین وضعی ندارد زیرا مکان چله‌نشینی می‌تواند در مراکز شهر و روستا هم قرار بگیرد با همان شرایط (خالی و تاریک و ..) و حضور در آنجا مشقتی که مرید قرار است، متحمل می‌شود را ندارد. پس از یک سو مسکنی که ابن کمونه از

آن سخن می‌گوید، محل سکونت مرید است و از سویی از آنجا که حکم به سکونت در این مواضع، مقید به زمان خاصی نشده، پس این سکونت، دائمی یا بلند مدت است.

شایان ذکر است این احتمال نیز که منظور ابن کمونه از ساکن در مواضع مذکور (قلل کوه‌ها و ...) انسان کامل و آزادی است که پس از ترک، عزلت و قناعت و خمول اختیار کرده و نه هر انسانی (از جمله مرید) با این توضیح که انسانهای کامل و آزاد دو طایفه‌اند: «بعضی بعد از ترک، عزلت و قناعت و خمول اختیار کردند و بعضی بعد از ترک، رضا و تسلیم و نظاره کردن اختیار کردند.» (همان، ص. ۹) مردود است، زیرا اولاً از یک سو عبارت ابن کمونه: «وليجتهد المرید من ... أن یكون مسکنه فی قلال الجبال و المواضع الخالیه» در این که ساکن در مواضع مذکور مرید است و نه انسان کامل آزاد (نسفی در کتاب الانسان الکامل، صفحه ۹ گوید: انسان کامل آزاد، آن است که او را هشت چیز به کمال باشد، اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف و ترک و عزلت و قناعت و خمول) صراحت کامل دارد و ثانیاً روشن است مرید در ابتدای سلوک قرار دارد، در حالیکه انسان کامل آزاد، از نظر ایشان، خاتم سلوک الی الله است. دانستن این نکته نیز جالب است که پس از ترک، گزینش یکی از عزلت و قناعت و خمول یا رضا و تسلیم و نظاره کردن تا خدا چه پیش آورد، حتی برای کاملان آزاد، امر ساده‌ای نیست تا چه رسد به مریدان که در ابتدای سلوک قرار دارند. در این زمینه، نسفی؛ عارف نامی قرن هفتم می‌گوید: «این بیچاره مدت‌های مدید بعد از ترک، در عزلت و قناعت و خمول بودم و مدت‌های مدید بعد از ترک، در رضا و تسلیم و نظاره کردن بودم و حالی درین‌ام و مرا یقین نشد که کدام شاخ بهتر است، هیچ طرف را ترجیح نتوانستم کرد و امروز که این می‌نویسم، هم هیچ ترجیح نکرده‌ام و نمی‌توانم کرد از جهت آنکه در هر طرفی فواید بسیار می‌بینم و آفات بسیار می‌بینم.» (همان، ص. ۱۰)

اگر به ذهن خطور کند چرا ابن کمونه خود به همراه همسرش در اجتماعات و جوامع مهم از جمله بغداد - مرکز حکومت - با اشتغالات دنیوی که به اعتراف خود، گاه آنچنان فراوان و وقت‌گیر می‌گردید که موجب محدودیت پژوهش‌هایش می‌شد، می‌زیست (ابن کمونه، ۱۳۸۶، ص. ۱۲) ولی مسکن مرید را در مواضع مذکور قرار می‌دهد؟ در این صورت گفتنیست: به نظر می‌رسد لزوم زیست در این مواضع و ترک تأهل، تا زمانی است که مرید، شیخ گردد و آنگاه شیخ یا عزلت و قناعت و خمول بر می‌گزیند یا رضا و تسلیم و نظاره کردن و ابن کمونه دومی را برگزیده است. اما به نظر می‌رسد این حکم او (و لیجتهد المرید من ... أن یكون مسکنه فی قلال الجبال و المواضع الخالیه) پیش‌برنده مطلوب نباشد، زیرا اولاً هرگز تضمینی برای وصول مریدان به مرتبه اقطاب و شیوخ وجود ندارد و اگر هم این مقام، در اواخر عمر و پس از سالیان دراز برای معدودی از ایشان حاصل گردد، باز هم چنین مدلی از سبک سیروسلوک و استکمال نفس از قرآن کریم و شارع شریعت اسلام و اهل بیت علیهم السلام و خواص ایشان ثابت نیست و بلکه خلاف آن ثابت

است. بنابراین چنین سبکی نمی‌تواند محصل کمال پسندیده باشد و بلکه چه بسا مبعذ ایشان از کمال پسندیده نیز باشد.

ه- اصلاح جماع

حکم جنجال برانگیز دیگر ابن کمونه در سبک زندگی و استکمال نفس و تحمل ریاضتهای آن، لزوم ترک جماع و مقاربت و بالطبع لزوم ترک ازدواج است: «و أن یطرح الجماع إن امکن و إلا فلیقل و لیستعن علی ذلک بالصوم و قله الأکل» مرید در صورت امکان، باید جماع را کنار بگذارد و در صورت عدم امکان تا جایکه می‌تواند از آن بکاهد و روزه گرفتن و خورد و خوراک اندک راهی برای کاهش جماع است. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۹)

البته هر چند عقلاً ترک جماع و ترک ازدواج لازم و ملزوم یکدیگر نیستند اما اولاً، عرفاً شرط ترک جماع با ترک ازدواج برابر است زیرا برخی از اهم فواید ازدواج که قابل چشم‌پوشی نیستند، با عمل جماع و مقاربت محقق می‌گردند و ثانیاً با توجه به مبانی عرفانی و سیروسلوک ابن کمونه به نظر می‌رسد حکم او به ترک جماع به جهت مشغول شدن مرید به بدن و امور دنی و پست و غفلت از امور قدسی و ربانی است و هر آنچه چنین است، مرید از آن باید پرهیزد و در واقع، نتیجه ازدواج مرید، هر چند بدون جماع و مقاربت، هم‌مین مشغولیت به امور دنیایی و پست است و قطب‌الدین شیرازی در «دره‌التاج» می‌گوید: «و ترک جماع کند به یکبارگی اگر ممکن باشد.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۸) لازم به ذکر است: در اثر تطبیقی که صورت گرفت به نظر می‌رسد قریب به اتفاق کتاب «دره‌التاج» برگردان فارسی «الکاشف» اثر ابن کمونه است، بنابراین آنچه از عرفان و سیروسلوک در «دره‌التاج» وجود دارد، همان آرای ابن کمونه است، همچنانکه بسیاری مطالب از این دست در «الکاشف» نیز از «الاشارات و التنبیها» و «النجات» بوعلی سیناست و بلکه در تمامی بخش‌های «الکاشف» (منطق، فلسفه و ...) تأثیرپذیری ابن کمونه از آثار ابن سینا آشکار است. در همین زمینه به عنوان نمونه صفحات ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۱۸۲ و ۲۹۰ الکاشف را به ترتیب با صفحات ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۲۸، ۳۴۳ و ۲۳۳ ال‌اشارات و ال‌تنبیها مقایسه کنید تا تعاریف و مطالب مشابه‌ای را با اسلوب مشترک و عبارات و ترکیب بندی بسیار قریب به هم مشاهده کنید. هر چند برخی از مصححان «دره‌التاج» در تحقیقات خود از منابع مورد استفاده قطب‌الدین در این اثر، از مأخذیت «الکاشف» بر آن (همچنانکه برخی به درستی به آن اشاره کرده‌اند) و نیز تأثیرپذیری «الکاشف» از آثار ابن سینا و شیخ اشراق بویژه در مباحث نفس و عرفانیات غفلت ورزیده و خود بر آن اعتراف کرده‌اند: «اما منابع کتاب حاضر در قسمت منطق و فلسفه ... عجاله برای نگارنده میسر نشد.» (همان، مقدمه مصحح، ص. ۶۹) با وجود این، هرگز این تأثیرپذیریها با توجه به قرائن قطعی موجود قابل انکار نیست.

اما ظهور عبارت مذکور « و ان يطرح الجماع إن أمكن و إلا فليقلل و ليستعن على ذلك بالصوم و قله الأكل » (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۹) با توجه به آنچه گذشت، در آن است که دربارهٔ مجرد و تأهل مریدان، رأی اولی ابن کمونه مجرد و عدم جواز ازدواج ایشان است و لازمهٔ این دیدگاه، زیست فردی مرید در آن مواضع است و اما رأی ثانوی او، جواز ازدواج مرید در صورت عدم امکان پس زدن جماع - از سوی مرید - است، اما در حالت اخیر هر چند مشخص نمی‌سازد، زیست همسر با او در آن مواضع جایز است یا نه؟ اما شواهد و قرائن بر جواز چنین زیستی است، زیرا اولاً اگر همسر در شهر یا منطقه‌ای دیگر باشد، زیست مرید در آن مواضع - بویژه آنکه مقید، به زمان محدودی نشده است - با عدم تأهل برابر خواهد بود و این با فلسفه ازدواج او همخوانی ندارد و از یک سو رفت و آمد از مواضع مذکور به نقطه‌ای دیگر بویژه در زمستانها بسیار سخت است و از طرفی رفت و آمد به شهر یا روستا به معنای قرار گرفتن مرید در میان مردم و تعامل با ایشان است و این با فلسفهٔ زیست در آن مواضع ناسازگار است، ثانیاً عبارت مذکور: « و ان يطرح الجماع إن أمكن و إلا فليقلل و ليستعن على ذلك بالصوم و قله الاكل . » نشانگر آن است که همسر نزد او حاضر است، اما با وجود این و با وجود تجویز مقاربت، او باید با استعانت از روزه‌داری و خورد و خوراک اندک، از آتش شهوت خود بکاهد و مقاربت را قلیل سازد.

البته عدم ازدواج مرید، سبکی در سیروسلوک و استکمال نفس نیست که ابن کمونه به آن دست یافته باشد، بلکه برخی حکما و عرفای پیش از او نیز بر این مطلب صحه گذاشته‌اند. اما آنچه در این میان قابل تأمل است، اطلاق و تقیید آرای ایشان در زمینهٔ عدم ازدواج مرید است. رأی ابن کمونه بر مجرد مرید در صورت توانائیش بر مجرد، به صورت مطلق است، اما رأی برخی دیگر از حکما و عرفا بر مجرد مرید در صورت توانائیش بر مجرد، از آغاز سیروسلوک تا نائل شدن به ملکهٔ عدم غلبه شهوت بر او در ادامه سیروسلوک است. (غزالی، ۱۳۶۸، ص. ۲۲۱)

شیخ مقتول؛ سهروردی، حکیم و عارف نامی قرن ششم نیز بر دیدگاه عارف معاصرش، صحه گذاشته و بلکه آن را از دقایق علم صوفیان معرفی کرده است، به اینگونه که هرگاه مرید بر تمایل بر جماعت نسوان، غلبه یافته، شهوت ایشان از سر انداخته و نفسش را به شدت از ایشان گریزان ساخته و بلکه متنفر گردانده و به درجه‌ای از مخالفت هوای نفس، نائل شده که او را هیچ مخالفتی با نفسش به جا نمانده باشد، مگر روی خوش نشان دادن به زنان و اقبال کردن به ایشان، حال، بهر مخالفت با این نفس گریزان و متنفر خویش از نسوان، به ایشان روی آورده، به تزویج آنها مبادرت می‌ورزد. (سهروردی، ۱۳۷۴، ص. ۸۷) به نظر می‌رسد از نظر ابن کمونه، علت عدم جواز ازدواج مرید، همان است که غزالی در مباحث سیروسلوک خود به آن پرداخته است: « بدان که مرید در آغاز کار، نباید که نفس خود را به تزویج، مشغول کند، چه آن شغلی

است که از سلوک مشغول گرداند و بدان کشد که با زن انس گیرد و هر که با غیر خدای تعالی انس گرفت، از خدای تعالی مشغول شود.» (غزالی، ۱۳۶۸، ص. ۲۱۲)

البته عرفای دیگری نیز هستند که سلوکی متفاوت از آنچه گذشت، دارند. هجویری عارف قرن پنجم از جمله ایشان است. او گزینش زیست فردی و اجتماعی را به تشخیص خود مرید گذاشته، اما خاطرنشان می‌سازد: «مریدی که زیست اجتماعی را بر می‌گزیند، لازم است ازدواج کند، ولی مریدی که کناره‌گیری و فاصله گرفتن از مردم را بر می‌گزیند، زینت او در عدم تأهل است.» (هجویری، ۱۳۸۹، ص. ۵۳۱) در همین حال به درویشان یادآور می‌شود: «آفات ازدواج، مشغول شدن دل به دیگری و اشتغال نفس به حظ از تن است و آفات ترک ازدواج، ترک سنت و ایجاد شهوت در دل و تن و خطر افتادن در حرام است، حال درویش بنگرد، دفع کدام یک از این دو نوع آفت بر او آسانتر است، پس یکی از آن دو را برگزیند.» (همان)

در هر صورت، راز حکم ابن کمونه در پرهیز مرید از جماع، در پشت کردن به مظاهر مادی، از جمله بدن و طرد خواهش‌های شهوانی، خیالات پست و تقلیل اشتغالات حواس نهفته است، زیرا در جماع، بدن به کانون اصلی توجه جماع کننده مبدل می‌گردد و بدن تحت تأثیر شدید و همه جانبه قرار می‌گیرد و این تأثیر شدید، خواه ناخواه، نفس را که از جهت قوه عملی، مدبر بدن در افعال و حرکاتش است، به سختی متأثر ساخته و او و قوایش از جمله قوه خیال را در کانون مغناطیسی خود گرفتار می‌سازد و گرفتار شدن نفس در کانون مغناطیس ماده که بدن یکی از بزرگترین و جذابترین مظاهر آن است، یعنی توجه یافتن نفس به عالم ادنی و امور پست و غفلت از عالم اعلی و امور قدسی و این دقیقاً از نظر ابن کمونه بزرگترین مانع تحصیل نعیم دائم و تکامل پسندیده توسط مرید است، زیرا از نظر او، مرید باید کمترین توجه ممکن را به مادیات جذاب از جمله بدن روا بدارد تا بیشترین توجه او، به عالم اعلی و حضرت حق و عظمت صفات او تعلق یابد.

نقد

سیره نبی مکرم اسلام و ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) و خواص ایشان، برخلاف راهکار مزبور جهت تحصیل کمال نفس است، زیرا ایشان که از مراتب معنوی و مکارم اخلاقی بالاتری برخوردارند و بر این امور عالی، حریصتر و مشتاقتر و کوشاتر و به ترک جماع تواناتر بودند، ازدواج و جماع را ترک نکردند و از امر مزبور به جهت تحصیل کمال نفس و بی‌توجهی به خواسته‌ها و خواهش‌های حیوانی - شهوانی متعادل بدن، اجتناب نورزیدند و بلکه همسران و کنیزان خود را مورد توجه تام و احساسات و عواطف قرار می‌داده‌اند و همه اینها را در جهت توجه به عالم اعلی قرار داده بودند و اگر بین ازدواج و روابط زناشویی با استکمال نفس منافات و تضادی بود، ایشان به عنوان معلمان اخلاقی تمام مردم، به ترک عملی آن و امر به

ترک آن، سزاوارتر بودند. در حالیکه برخی از عرفا و صوفیان، همچنانکه گذشت با وجود آنکه خود اذعان دارند ترک ازدواج، ترک سنت و در تقابل با آن و یک آفت است، انتخاب ترک یا انجام آن را به اختیار خود درویشان جهت سیروسلوک گذاشته‌اند و آن را مجاز شمرده‌اند.

و- اصلاح پوشش

از دیگر مصادیق ضروریات، پوشیدنی‌ها است. از نظر ابن کمونه تن پوش مرید استکمال نفس، باید در نهایت سادگی باشد یعنی ملحوظ مرید از تن پوش خود جز مصونیت از سرما و گرما، نباید هیچ امر دیگری از جمله زینت بدن باشد. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۹) و این نیست مگر به دلیل روا داشتن کمترین توجه ممکن به بدن، زیرا مطابق مبنای عرفانی او، هرگونه بذل توجه خارج از ضرورت به بدن، ظلم به نفس و مشغول شدن به خود و اعراض از حضرت حق است. (همان، ص. ۳۳۸) با لحاظ چنین مبنای عرفانی است که برخی گفته‌اند: «جامه چنان پوشد که کفن مردگان باشد.» (عبادی، ۱۳۶۸، ص. ۲۴۶)

نقد

اما به نظر می‌رسد حداقل‌های لازم البسه و تن پوش، رعایت آموزه‌های شرع به لحاظ احکام شرعی و پرهیز از البسه شهرت و خلاف عرف و رعایت تناسب آنها با وضع بدن و اجتماع و محیط زیست است، و گر نه لباسهای گوناگون و عجیب و غریبی قادرند، بدن را از سرما و گرما حفظ کنند، آیا استفاده از آنها به دلیل آنکه نباید به بدن، توجه خارج از ضرورت نشان داد، منطقی و موجه است؟ در واقع لباس صوفیان، صوف است، از علل گرایش صوفیه، جهت تن پوش ساختن آن، این است که صوف، جامه‌ای خشن بوده، چنان بدن را ریاضت می‌دهد که تن در آن آسوده نیست و غلبه خواب را زدوده و تکبر و عجب در درون پدید نمی‌آورد. (همان، ص. ۲۴۴) و در سنت سیروسلوک صوفیانه که به نظر می‌رسد ابن کمونه نیز در چنین مدلی یا نزدیک به آن، به تبیین آموزه‌های عرفانیش می‌پردازد، مریدان نباید در راحت به سر برند و لباس متنعمان بر خلاف جامه صوف، موجب راحتی است و از نظر ایشان، لباس تنعم و راحت، تکبر پدید آورده و به سبب بهره‌مندی از التذاذ آن، تحریک شهوات را موجب می‌گردد و هر آنچه، بر این اوصاف باشد، بر مرید، اجتناب از آن فرض است. (همان، ص. ۲۴۳) و به علت رعایت چنین مبنایی است که جامه فاخر پوشیدن را در تقابل با خدمت به خلق و مآلاً خدمت به خداوند می‌دانند: «مرید چون سیر بخورد، کاهل شود، از وی عبادت نیاید و چون بسیار خسبد، کند شود، از وی خلوت نیاید و چون جامه فاخر پوشد، رعنا شود، از وی خدمت نیاید.» (همان، ص. ۵۸) در حالیکه به نظر می‌رسد اگر لباس فاخر، خلاف عرف جامعه نباشد که بر آن اشکال وارد شود، بیش از آنکه این لباس موجب تکبر و عجب و تحریک شهوات و عدم خدمت به مردم شود، ضعف ایمان راستین، آگاهانه و متعهدانه، موجبات در افتادن در دام این امور ناپسند را فراهم می‌کند.

اصلاح بوئیدن

از مصادیق دیگر ضروریات و بلکه از قویترین آنها بوئیدنیها است. در تحصیل کمال نفس، قلب و مغز باید تقویت گردند و استشمام بوهای خوش، اعضای اصلی بدن همچون قلب و مغز را قوت می‌بخشند، لذا مأنوس بودن با آنها با رعایت اجتناب از پرداختن به خود واجب است. (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۹)

نتیجه گیری

هر چند تمام و یا دست کم، معظم اندیشه‌های ابن کمونه در سبک سیر و سلوک و استکمال نفس مرید، میراث علمی و عملی سلف خود بوده و او فاقد اثری مستقل و جامع در عرفان و سیروسلوک است، لیکن در همین حال کوشیده است بابتی از اساسی‌ترین اصول سیروسلوک و عرفان، با رویکرد به برخی اصول و فروع مهمتر به روی شیفتگانش بگشاید. هر چند در این زمینه به هنگام خلق برخی قسمت‌ها به اقتباس از آرای دیگر حکما و عرفا و حتی تراکیب و عباراتشان دست یازیده، اما انصافاً نباید از شجاعت و حریت فکری او در بیان دیدگاه‌هایش چشم پوشید. لکن نکته‌ی حائز اهمیت دیگر، آگاهی از آئین ابن کمونه است، زیرا علم به آن، شناخت کاملتری از مواضع او در سبک سیروسلوک و استکمال نفس و تحمل ریاضت در اختیار محقق قرار می‌دهد. بنابراین در این زمینه لازم به ذکر است، جنجالی بزرگ، میان محققان بر سر شناخت آئین او بر پا شده است. پدران او در اصل یهودی و بر آئین یهودیت بوده‌اند. برخی از جمله آقا بزرگ تهرانی، او را به دلیل درود فرستادن بر پیامبر مکرم اسلام و ائمه صلوات الله علیهم اجمعین در خطبه و خاتمه آثارش، مسلمان و حتی شیعه دانسته است، زیرا از نظر او، این امر حاکی از حسن عقیده ابن کمونه است و عقیده عوام را در الحاد ابن کمونه که در «الحوادث الجامعه» - قدیمی‌ترین اثر موجود درباره زندگی ابن کمونه - مطرح شده، تهمتی معلوم الحال می‌خواند. (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ص. ۲۸۶) در همین حال، برخی رعایت این امر از سوی ابن کمونه را به دلیل برخی مصالح، ملاحظات و محدودیت‌هایش به دلیل زیست در جامعه اسلامی می‌دانند و بالأخره برخی نیز اساساً او را بی‌اعتقاد نسبت به ادیان معرفی کرده‌اند. (سجادی، ۱۳۸۵، ص. ۵۲۴) در هر صورت مطالبی در آثار ابن کمونه در مورد مسلمانان و ایمانشان وجود دارد که سؤال برانگیز است، از جمله آنکه از نظر او هیچ مسلمانی با نیت صدق، بدون آنکه استثناء قائل شود، اسلام نیاورده است، بلکه گرایش به این آئین را به دلیل ترس، طلب جاه و مقام، فرار از خراج‌های سنگین، گریز از خوار و ذلیل واقع شدن، عاشق دختر مسلمان بودن و امثال این موارد دانسته است. (ابن کمونه، ۱۳۸۳، ص. ۲۶۱) و این به معنای آن است که ایمان تمام اهل اسلام، از روی عافیت طلبی و منفعت طلبی شخصی است. به هر حال از یک سو تأمل در ادله کسانی که قائلند ابن کمونه اسلام نیاورده است که در این زمینه به برخی از آنها اشاره شد و از سویی وجود آرای خاص از او در سبک سیروسلوک و استکمال نفس از جمله لزوم اجتهاد مرید در ترک اجتماع و زیست در قله کوه‌ها و بیابان‌ها و مناطق خالی از سکنه و نیز در صورت

امکان، لزوم ترک مقاربت و جماع توسط مرید که به منزله ترک سنت ازدواج است و وجود نوعی تقابل میان این آراء با دین اسلام و سیره و سنت پیامبر اسلام و اهل بیت مکرمشان صلوات الله علیهم اجمعین و خواص ایشان، چنین می‌نمایاند که او برخی زاویه‌های خود را با این آئین حفظ کرده باشد. با توجه به مطالب گذشته، چنین به نظر می‌رسد مدل ابن کمونه در سبک سیروسلوک و استکمال نفس، دست کم، به طور کامل، اسلامی - شیعی نباشد و حتی به لحاظ برخی جهات نیز به طور کامل، اسلامی - سنی نباشد و البته از جهاتی دیگر (از جمله از آن حیث که تحت برخی ضوابط، برخی از عرفای صوفی - سنی (هجوی، ۱۳۸۹، ص. ۵۳۱) ترک سنت ازدواج و بالطبع، ترک جماع را برای درویش جایز شمرده‌اند) می‌توان بدین لحاظ به نوعی قرابت میان مدل سیروسلوک او با برخی از مدل سیروسلوک اسلامی - سنی قائل گردید.

منابع

قرآن کریم.

آقابزرگ تهرانی، (۱۹۸۳م). الذریعه الی تصانیف الشیعه. ج ۲، بیروت: دارالاضواء.

ابن سینا، (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. مجتبی زارعی (محقق)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

.....، (۱۳۸۵). النفس من کتاب الشفاء. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

.....، (۱۳۷۷). الهیات نجات، تهران: فکر روز.

ابن کمونه، (۱۳۶۲). مقاله مبدأ و معاد. در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم تألیف حسن زاده آملی، تهران: فجر.

.....، (۱۳۸۳). تنقیح الابحاث للملک الثلاث. محمد کریمی زنجانی اصل (مصحح و مقدمه نویسنده)، تهران: انجمن

آثار و مفاخر فرهنگی.

.....، (۱۳۸۵). ازلیه النفس و بقائها. انسیه برخواه (مصحح و مقدمه نویسنده)، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی.

.....، (۱۳۸۷). الکاشف (الجدید فی الحکمه). حامد ناجی اصفهانی (مصحح و محقق)، تهران: مؤسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران.

ابن منظور، (۱۹۹۷م). لسان العرب. ج ۵، بیروت: دار صادر.

اردشیر العبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور، (۱۳۶۸). التصفیة فی احوال المتصوفه (صوفی نامه). تهران: علمی.

اوحد الزمان ابوالبرکات، (۱۳۷۳). کتاب المعتبر فی الحکمه. ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

البستانی، (۱۳۷۸). منجد الطلاب. تهران: اساطیر.

تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۸۳). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. ج ۲، مصر: دار المعارف.

جوهری، (۱۹۸۷م). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. ج ۵، بیروت: دارالعلم للملایین.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۳). دروس شرح اشارات و تنبیها (نمط نهم). خانم نجفی (ویراستار)، تهران: مطبوعات

دینی.

خواجه عبدالله انصاری، (۱۳۸۹). گفتار پیر طریقت. صابر کرمانی (گردآورنده و مقدمه نویسنده)، چاپ اقبال.

راغب اصفهانی، (۱۳۸۸). مفردات الفاظ القرآن الحکیم. صفوان عدنان داوودی (محقق)، قم: ذوی القربی.

- زبیدی، (۲۰۰۷م). تاج العروس من جواهر القاموس. عبدالمغنم خلیل ابراهیم و کریم سید محمد محمود (محشین)، ج ۱۵ و ۱۶، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۵). دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۴، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- سهروردی، (۱۳۷۴). عوارف المعارف. ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی (مترجم)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
-، (۱۳۹۱). التلویحات اللوحیه و العرشیه، در شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج ۲، نجفقلی حبیبی (مصحح و مقدمه نویس)، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- طریحی، مجمع البحرین. احمد حسینی (محقق)، ج ۵، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- غزالی، (۱۳۶۸). احیای علوم الدین. مؤیدالدین محمد خوارزمی (مترجم)، پرویز شیخ کریمی (ویراستار)، ج ۲ (ربع مهلکات)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
-، (۱۳۷۴). کیمیای سعادت. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- فیروزآبادی، القاموس المحيط. ج ۴، بیروت: دارالجبیل.
- فیومی، (۱۴۲۵هـ). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. ج ۱، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قطب الدین شیرازی، (۱۳۶۹). دره التاج. سید محمد مشکوه (مصحح)، تهران: حکمت.
- متقی هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. ج ۲، حدیث ۴۴۹۶.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا.
- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲). کتاب الانسان الکامل. ماریژان موله (مصحح و مقدمه نویس فرانسوی)، تهران: کتابخانه طهوری.
- هجویری، (۱۳۸۹). کشف المحجوب. محمود عابدی (مصحح)، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران).