

دل سوخته به روایت عقل پخته: مرد برهان در وادی عرفان

علیرضا میرزایی*

چکیده

نبوغ استثنایی و شخصیت منحصر به فرد و جامعیت علمی ابن سینا در قرن پنجم، مبین ذو ابعاد بودن وی است. به دلیل برجستگی او در حوزه‌های فلسفه و حکمت و طبابت (پزشکی)، برخی از وجوه دیگر شخصیتش، از جمله عرفان و شهود، مغفول مانده است. بررسی آثار وی در *اشارات و تنبیهات*، *معراج‌نامه* و *رسائل*، در باب نفس و عشق و ... معرف گرایش عمیق عرفانی اوست و علاوه بر تسلط علمی، نشان‌دهنده‌ی درگیری عملی وی با این حوزه‌ی پر رمز و راز است. در این مقاله، تلاش شده است این بعدِ درسایه‌مانده‌ی ابن سینا واکاوی شده، در حد بضاعت، معرفی گردد. نوشته‌ی پیش رو با یک پرسش بنیادی در باب گرایش ابن سینا به عرفان شروع می‌شود و با بررسی دو دیدگاه مخالف و موافق و تقویت نظریه‌ی موافق با استشهاد به نوشته‌های شیخ و ارباب نظر، ادامه می‌یابد و در نهایت، با توجه به آثار به‌جامانده از ابن سینا، به‌ویژه متون متعلق به پایان عمر، درگیری عملی ایشان با عرفان به اثبات می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ابن سینا، ۲- عرفان، ۳- سیر و سلوک.

۱. مقدمه

عرفان یکی از شاخه‌های اصلی در حوزه‌ی علوم انسانی و اسلامی است و در مقایسه با شناخت فلسفی و کلامی و ...، از تمایز ویژه‌ای برخوردار است. انسان سالک و عارف فقط نمی‌آموزد، بلکه تجربه می‌کند و با تمام وجود، درگیر واقعیت هستی برین و والای حق شده، با امور قدسی و ملکوتی مواجه می‌گردد و تجارب متفاوت از تجربه‌های فلسفی و کلامی به دست می‌آورد، که جنس آن چشیدن، رسیدن، حضور و تجربه‌ی شخصی است،

نه صرف دریافت مفهومی و نظری، و نتیجه‌ی آن فقط اقناع عقل نیست، بلکه اشباع روح است. صرف فرزانیگی نیست، بلکه نوعی شوریدگی است.

هرچند سیر و سلوک عرفانی با الگوی مرید و مرادی و مسلکی معهود شناخته می‌شود، نمی‌توان به انحصار در روش قائل شد. در مقاله‌ی حاضر، این معنی موسع و غیر انحصاری در عرفان مد نظر است.

نجم الدین کبری از عرفای قرن ششم از قول مشایخ خود نقل می‌کند: «الطرق الی الله تعالی بعدد انفاس الخلائق» (۳۲، ص: ۳۱)؛ راه‌ها به سوی خدای تعالی به تعداد خلائق است.

روش‌های برخی از عالمان عامل و واصل متفاوت از روش صوفیه است و تخطئه‌ی روش آن‌ها، آن‌گونه که در دستور العمل مرحوم ملاحسینقلی همدانی درج شده است (۴۰، ص: ۱۹۱)، نمایانگر عدم انحصار سلوک عرفانی به روش‌های مرسوم در سلسله‌ی متصوفه است و بسیاری از ره‌یافتگان به حظیره‌ی قرب حق، مانند آیت‌الله شیخ محمدجواد انصاری همدانی و غیره، به روش معهود عمل نکردند و دارای استاد و مراد مشخصی نبودند و قطع این مرحله بی هم‌رهی خضر کردند و طرحی نو و ابتکاری در انداختند (۱۸، صص: ۴۹-۵۱). روح عرفان مستلزم رفتارهایی مانند تفکر و تأمل عمیق در واقعیت هستی، علقه‌ی قلبی، التزام به شریعت، نفی إنانیت، پذیرش ولایت حق، آشنایی کامل به رموز و اسرار سلوک و خطر کردن و وارد این وادی شدن به منظور لقای حق است.

ذوالنون مصری درباره‌ی کاملین در عرفان می‌گوید: «مردمانی که خدای را بر همه چیز بگزینند و خدای ایشان را بر همه بگزینند» (۴۳، ص: ۱۳۳).

ابوسعید ابوالخیر عرفان را عبارت می‌داند از این که: «آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی» (۳۷، ص: ۲۹۷).

مهم‌ترین شرط ورود به سیر عرفانی از منظر ابوسعید، دو چیز است؛ صداقت و رفاقت. از ابوسعید سؤال شد: «کیف الطریق؟ راه خدا چگونه است؟ شیخ گفت: الصدق و الرفق. الصدق مع الحق و الرفق مع الخلق؛ صداقت و مدارا. صداقت با حق و مدارا با خلق» (۳۶، ص: ۳۲۰).

۲. طرح مسأله

با وجود اشتها جنبه‌های فلسفی و پزشکی و آثار متعدد و آرای مبسوط شارحین و ناقدین در این زمینه، به دلیل تمایل جدی شیخ الرئیس به مباحث عرفانی در آثار مربوط به دوره‌ی پایان عمر، دغدغه و مسأله‌ی اصلی طرح این پرسش است که آیا شیخ در مباحث

عرفانی، صرفاً جنبه‌های نظری و مفهومی را مطرح کرده، یک راوی و مقرر بوده است یا با عرفان به صورت عملی درگیر شده و شرح مقامات عارفان و مسائل باطنی و دریافت‌های شهودی ترجمان و حدیث نفسی دل سوخته به روایت عقلی پخته است. در این خصوص، دو نظر کاملاً متفاوت مطرح است که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد و نظریه‌ی مقبول و مختار بیان می‌گردد.

۳. ابن سینا و عرفان

شهرت جهانی ابن سینا به حکمت و طبابت (فلسفه و پزشکی) است و اهل تحقیق و تراجم و رجال و تاریخ‌نگاران از او به عنوان حکیم و طبیب یاد می‌کنند (۷، ص: ۲۶). دکتر سید محمد مشکوه در مقدمه‌ی *دانشنامه علایی*، با چهار وصف فیلسوف و پزشک و ریاضی‌دان و ادیب، وی را وصف می‌کند (۷، ص: ۱). در اتوبیوگرافی (زندگی‌نامه‌ی خودنوشت) این متفکر سترگ، به روایت *تاریخ الحکماء قفطی*، جز آموزش‌های مرسوم قدیم، از قبیل فقه، ادبیات، منطق، فلسفه، هندسه و حساب، از آموزش دیگری نام برده نمی‌شود (۱۰، ص: ۵۵۵).

هانری کربن، صاحب‌نظر در فلسفه و عرفان اسلامی، ابن سینا را این‌گونه معرفی می‌کند: «ابن سینا کودکی تیزهوش بود، دانش او شامل همه‌ی علوم زمان، نحو، ریاضیات، طبیعیات، طب، فقه و الاهیات بود» (۳۳، ص: ۲۳۸).

شریف چهره‌ی فلسفی او را برجسته کرده، به جنبه‌های دیگر اشاره نمی‌کند: «اما در میان فیلسوفان مسلمان، او (ابن سینا) نه تنها چهره‌ای یگانه است، بلکه تا زمان حاضر، برجسته‌ترین فیلسوف شمرده می‌شود» (۲۵، ص: ۶۸۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در آثار محققین و نویسندگان تاریخ فلسفه، از بوعلی به‌منزله‌ی عارف یا فردی عارف‌مسلك ذکرى به میان نیامده است. ذکر این نکته لازم است که ابن سینا در عصر شکوفایی عرفان و تصوف می‌زیسته، معاصر عارف و صوفی معروف، ابوسعید ابوالخیر میهنی، است (تاریخ وفات ابن سینا ۴۲۸ و تاریخ وفات ابوسعید ۴۴۰ است). هر دو از اندیشمندان و بزرگان قرن پنجم‌اند، مکاتباتی بین آن دو رد و بدل شده و در برخی از منابع و کتب، از ملاقات آنان گزارشی ثبت گردیده است (۴۱، ص: ۱۸۴).

با تمام این تفاسیل، امعان نظر در سه نمط پایانی *اشارات و تنبیهات*، *معراج‌نامه* و *رسائل بوعلی* درباره‌ی نفس و عشق و تتبع در آرای اهل نظر، بعد جدیدی از شخصیت این متفکر را نمایان می‌کند. مطالب مطروح در آثار یادشده، به‌ویژه نمط نهم *اشارات و تنبیهات*، فراتر از گزارشگری است، بلکه از جنس تجربه‌ی مسلک عرفانی و شهودی است.

ابن سینا در بیان مقام‌های عرفا، بسیار دقیق و محققانه وارد بحث شده است، به نحوی که بیان وی تطابق زیادی با بیان بزرگان عرفان دارد. در مقاله‌ی حاضر، شواهدی از بزرگان عرفان در کنار مطالب ابن سینا طرح شده است. از آنجا که سبک ورود ابن سینا به بحث عرفان، کاملاً ابتکاری و نوین است و با سبک بزرگان عرفان متفاوت (سبک نگارش وی در *مقامات العارفین*، با کتاب‌های مرسوم عرفانی از قبیل *مقدمه‌ی قیصری* و *تمهید القواعد* ابن ترکه و *رساله قشیریه* و ... متفاوت است)، کتاب او (نمط *نهم اشارات و تنبیهات*) یک کتاب کلاسیک در عرفان محسوب نمی‌شود. اما مسائل مطرح‌شده در آن، با بخشی از تعریفی که در *مقدمه‌ی قیصری* آمده تطابق دارد و با توجه به آن، می‌شود به اغماض، نمط *نهم اشارات و تنبیهات* را اثری عرفانی قلمداد نمود. داود قیصری در تعریف موضوع و مسائل عرفان می‌نویسد: «موضوع هذا العلم هو ذات الاحدیة و نعوتها الازلیة و صفاتها السرمدیة و مسائله کیفیة صدور الکثرة عنها و رجوعها الیه و بیان مظاهر الاسماء الالهیة و النعوت الربانیة و بیان کیفیة رجوع اهل الله الیه و کیفیة سلوکهم و مجاهداتهم و ریاضاتهم و بیان نتیجة کل من الاعمال و الافعال و الاذکار فی دار الدنیا و الاخرة علی وجه ثابت فی نفس الامر» (۳، ص: ۴)؛ موضوع علم عرفان وجود حق و ذات احدی و نعوت ازلی و صفات سرمدی است و مسائل آن کیفیت انتشار کثرت از آن‌ها و رجوع کثرت به آن‌ها و بیان مظاهر اسمای الاهی و صفات ربانی و چگونگی بازگشت اهل الله به آن و نحوه‌ی سلوک و مجاهدت‌ها و ریاضت‌های اهل الله و بیان نتیجه‌ی هرکدام از اعمال و افعال و ذکرها در دنیا و آخرت به وجه ثابت و واقع است.

در نمط *نهم*، به قسمتی از مسائل علم عرفان که مربوط به نتایج اعمال و افعال می‌باشد توجه شده است.

۴. ابن سینا در دو دیدگاه متفاوت

صاحبان اندیشه و آثار مکتوب در بستر تاریخ در بوته‌ی نقد قرار می‌گیرند و داوری‌های متفاوتی درباره‌ی آن‌ها صورت می‌گیرد. تنوع و کثرت آثار و عمق اندیشه‌ی افراد در نقد ارباب نظر، سهم به‌سزایی دارد. شیخ الرئیس، اندیشمند و متفکر قرن پنجم، هم مشمول این قاعده است و از بعد مسلک عرفانی، قضاوت‌های متفاوتی را برانگیخته است:

الف) به دلیل وسعت اطلاعات، وحدت و جودت ذهن و توان تقریر، ابن سینا شارح نظری عرفان است و با عرفان عملی سر و کاری نداشت؛

ب) ابن سینا دارای تجربه‌ی عرفان عملی است. او اگر یک عارف کامل هم نباشد، یک راوی و گزارشگر صرف هم نیست، بلکه در سیر عرفانی وارد و با آن درگیر شده است.

۴.۱. دلایل معتقدان به نظر نخست

برای نظریه‌ی نخست، دلایلی مطرح شده است:

۱- بوعلی به روایت یکی از شاگردانش به نام «ابوعبید جوزجانی»، اهل عیش و عشرت و خوش‌گذرانی و شرب خمر بوده است و فردی با این اوصاف نمی‌تواند در سیر عرفانی، که از ظرایف عالم هستی و حقایق است وارد شود (۳۸، ص: ۱۴). راسل فیلسوف معاصر انگلیسی در *تاریخ فلسفه‌ی خود* می‌نویسد: «ابن سینا مرد مقدسی نبود و در حقیقت، علاقه‌ی زیادی به زن و شراب داشت» (۲۱، ص: ۵۹۵).

۲- هیچ گزارش تاریخی و روایتی از نزدیکان و شاگردان ابن سینا در خصوص سیر و سلوک عملی وی به سبک عرفانی شناخته شده نقل نگردیده است.

۳- جامی در *نفحات الانس*، بیش از ۳۵۰ نفر از بزرگان عرفان و مشایخ متصوفه را تا قرن پنجم (عصر ابن سینا) نام می‌برد، ولی هیچ‌یک از آنان از سلسله‌ی مشایخ و استادان ابن سینا به حساب نمی‌آیند (۱۵، ص: ۳۰۰).

۴- پذیرش مقام وزارت و صدارت با مشی عرفا در بستر تاریخ هم‌خوانی ندارد. بوعلی در چندین دوره، مقام صدارت عظمی را پذیرفته و به امور حکومتی اشتغال داشته است.

۴.۱.۱. **نقد و نظر:** ۱- در خصوص شرب خمر، تناقض جدی در روایت وجود دارد. در *تاریخ الحکماء قفطی*، به روایت جوزجانی نقل می‌شود که ایشان مرتب به هنگام شب شراب می‌نوشید و می‌نوشت (۱۰، ص: ۵۵۷).

الف) شراب و خمر اثرات مخربی به مشاعر و عقل انسان وارد می‌کند و به دلیل سکرآور بودن، تعادل فکری و روانی انسان را به هم می‌زند و با مرتب نوشیدن آن، این حالت بیشتر شده، در عمل، از انسان، افعال غیر معقول صادر می‌شود، در حالی که نوشتن مطالب دقیق حکمی و فلسفی به تمرکز فکری و انضباط اندیشه نیاز دارد، پس داستان از این حیث، دچار تهافت جدی است.

ب) در فقره‌ای از داستان شراب‌نوشی ابن سینا، از قول شاگردش نقل شده است: «... چون نماز عشا گزاردیم، مرا به احضار شراب فرمان داد و من و برادرش او را شراب می‌دادیم و او شروع به نوشتن جواب سؤال‌های علمای شیراز کرد، تا نصف شب می‌نوشت و می‌آشامید ... چون صبح شد، شیخ بر مصلی نشسته ...» (همان، ص: ۵۶۸).

در این روایت، شراب‌خواری شبانه‌ی ابن سینا محفوف به دو نماز عشا و صبح شده است و با وجود حرمت شدید شرب خمر در قرآن، یک انسان مراقب و مواظب به فریضه‌ی نماز امکان ندارد به آن عمل شنیع دست بزند.

ج) از منظر ابن سینا، شرایط و رمز موفقیت در طالبان حکمت چند چیز است، از جمله اجتناب از شرب خمر:

«و اما مشروب، پس عهد کرده از نوشیدن آن و رغبت در آن دوری جوید و به کلی آن را مهجور سازد و هیچ‌گاه از روی لہو بدان روی نیاورد، مگر برای دوا و شفای از مرض» (۱۶، ص: ۱۱).

۲- علامه حائری مازندرانی شیخ را از اتهامات گسترده بساط شرب خمر و سماع و مجلس‌آرایی رامشگران بری دانسته، ورود این اباطیل به زندگی‌نامه‌ی شیخ به دست جوزجانی را دسیسه‌ی دشمنان می‌داند و می‌نویسد: «وانگهی چگونه ممکن است جوزجانی چنین امری را در تاریخ احوال علمی او بنویسد و تنها میان شاگردان شیخ، فقط او گواهی می‌دهد، آن هم بر وجه ادامه و استمرار، وانگهی شیخ پس از درس شب به نماز می‌ایستاد، شاگردها و حاضرین به او اقتدا می‌کردند. چنین کسی چگونه پس از مجلس درس، مجلس شرب و سماع و رامشگران را علناً تشکیل می‌دهد و با آن مراقبت به عبادت و سنن و عهد کتبی بر ترک منہیات و مواظبت تعبدات و حراست معتقدات اسلامی در مبدأ و معاد و معجزات و غیرهما حتی ادعیه و زیارت قبور صلحا، به چنین امور خلاف بین شرع مقدس پردازد؟» (همان: ۳۶).

۳- توغل این حکیم در الاهیات و دل‌مشغولی در تمام عمر، در عوالم ملکوت و جبروت و حقایق عالم عقلی و برتر دانستن لذات عقلی به لذات مادی و جسمی و رغبت حکمای الاهی به دستیابی به سعادت عقلی در مقابل سعادت مادی (۶، ص: ۴۶۲) قرینه‌ی روشنی مبنی بر بی‌اعتنایی ابن سینا به این‌گونه اشتغالات و مجعول بودن نسبت عیش و عشرت مادی، آن هم به صورت عادت و تکرار شبانه، به آن حکیم فرزانه و فیلسوف متأله است.

۴- پس داستان حضور اهل سماع برای تعلیم قواعد موسیقی بوده نه برای (امر) نامشروع. همان‌طور که تألیف در این علم داخل در سماع نامشروع نیست، تدریس هم مستلزم خواندن و شنیدن مسموعات محرمانه نیست و موضوع غنا جدا از اصل فن است (۱۶، ص: ۳۷).

۵- اشکوری و اردکانی نیز به مقید و متشرع بودن شیخ، که با سنت‌های مذکور منافات دارد، صحه گذاشته‌اند: «نسبت به دستورات دینی و شعائر مذهبی اهتمام تمام داشته، اهل عبادت بوده و وظایف شرعی خود را انجام می‌داده است، بر طریق اخلاص عبادت می‌نموده و در مشکلات علمی و حل آن‌ها به نماز تمسک می‌جسته است. در قرائت قرآن و حفظ و تفسیر آن سعی می‌نموده و با اعتقاد بدان‌ها می‌پرداخته و برخی از سوره‌های قرآن را تفسیر نموده است» (۱۹، ص: ۱۴).

«چون به همدان رسید، دانست که قوت ساقط شده است و به دفع مرض قیام نمی‌توان کرد، پس دست از مداوا کشید و گفت آن مدبری که تدبیر بدن من می‌نمود از تدبیر دست برداشت و بعد از این معالجه مرا نفع نمی‌رساند. پس غسل کرد و توبه نمود و آنچه را مالک بود به فقرا تصدق داد، مظالم را به صاحبانش برگرداند و غلامان را آزاد ساخت و هر سه روز، یک ختم قرآن از حفظ تلاوت می‌نمود تا این‌که روز جمعه‌ی اول ماه رمضان سال ۴۲۸ درگذشت و در وقت رحلت، این شعر را می‌خواند:

نموت و لیس لنا حاصلٌ سیوی علمنا أنه ما علم

مردیم و حاصلی جز این‌که بدانیم نمی‌دانیم به دست نیاوردیم» (۱۹، ص: ۵۶).

۶- عدم سلوک به شیوه‌ی شناخته‌شده‌ی عرفانی، برهان قاطعی مبنی بر فقدان مسلک عرفانی کسی نمی‌شود و ممکن است شیخ در خلوت خود به سیر و سلوک مشغول باشد و علاوه بر آن، ممکن است ارتباط او با عرفان همانند امور دیگر و علوم زمان، منحصر به فرد بوده، در زمان کوتاهی، از دیگران، پیش افتاده باشد.

عدم تعرض جامی به اساتید ابن سینا یا مسلک او محتمل است از روی فقدان آگاهی وی بر مراتب سلوک شیخ نشأت گرفته باشد و بوعلی به دلیل شخصیت خاص و استثنایی، بدون استاد مشخص، در این مسیر پر رمز و راز وارد شده باشد (همان‌گونه که درباره‌ی عرفای دیگر در مقدمه بیان گردید). همچنین ممکن است به دلیل برجستگی‌های حکمی و طبی، این جنبه تحت‌الشعاع قرار گرفته و یا گرایش عرفانی او در اواخر عمر، فرصت ثبت برخی مطالب را به دیگران نداده باشد، چون کتاب *اشارات* آخرین و بهترین تألیف او به شمار می‌آید (۴۲، ص: ۱۶۶).

۷- پذیرش مقامات سیاسی می‌تواند ناشی از عدم امنیت شخصی و یا کمک به تعاون اجتماعی و ایجاد فرصت برای ممانعت از سرگردانی و دربه‌داری و الزام حکام باشد. مضاف بر این‌که اشتغال بدون دل‌بستگی به امور دنیوی منافاتی با سیر و سلوک عرفانی ندارد و در اسلام، عرفان به مفهوم عزلت از اجتماع نیست.

۲.۴. دلایل نظریه‌ی دوم (نظریه‌ی مختار):

- ۱- توجیه تمام اعمال و رفتارهای عرفا به صورت استادانه و معقول نشان دادن آن‌ها؛
- ۲- دفاع همه‌جانبه‌ی تئوریک و بدون تردید از عرفا و مقام خاص آن‌ها؛
- ۳- فیلسوف ناقد عقل‌گرا حتی یک انتقاد جزئی از عرفا به عمل نیاورده است؛
- ۴- فروتنی و تواضع کم‌نظیر در مقابل عرفا؛ پس از ملاقات با ابوسعید ابوالخیر میهنی، عارف بنام قرن پنجم، وقتی در معرض پرسش قرار می‌گیرد در حق او می‌گوید: «ما أعلمه هو یراه» هرچه من می‌دانم او می‌بیند (۴۱، ص: ۱۸۴).

۵- بیان تجربه‌ها و مواجهه‌ی شخصی با امور قدسی و شهودی:

الف) «در هر مسأله‌ای که متحیر می‌شدم و بر حد اوسط ظفر نمی‌یافتم، به مسجد جامع می‌رفتم و به نماز مشغول می‌شدم و به مبدع کل ابتهال می‌نمودم تا دشواری‌های آن بر من آسان می‌گشت ... اگر مرا خواب ربودی، بعینها مسأله را در خواب دیدمی و بسیار بودی از مسائل که وجوه آن در خواب من منکشف گشتی» (۱۰، ص: ۵۵۷).

ب) در نمط دهم / اشارات، در توجیه صدور امور فوق العاده، پس از بیانی مفصل می‌نویسد: «ثم انی لو إقتصصتُ جزئیاتِ هذا الباب فیما شاهدناه و فیما حکاهُ مَنْ صدّقناه طال الکلام»؛ من اگر جزئیات این باب را بازگو کنم، اعم از آنچه خود مشاهده کرده‌ام و یا آنچه افراد قابل اطمینان نقل کرده‌اند، سخن به درازا خواهد کشید (۵، ج: ۳، ص: ۴۱۳).

ج) «نماز حقیقی مشاهده‌ی ربانی و پرستش خالص است که همان محبت الاهی و دیدار روحانی او می‌باشد» (۱۲، ص: ۴۹).

د) «ریاضات شرعیه و مواظبت عبادات موجد ملکاتی فاضله است در نفس، که همواره او را به یاد معدن قدس اصلی می‌اندازد و پیوسته متوجه کمال ذات خویش شده، از حالات جسمانی متأثر نگردد و همیشه از بدن و عوارض جسد، روی گردان است. خواهی نخواهی به وسیله‌ی این اعمال صالحه، به یاد خدا و ملائکه و عالم سعادت است و چنان متنفر از بدن و احوال جسد است که این حالت در او ملکه و غریزه‌ی ثانوی نیرومندی می‌گردد که اگر گاهی افعال بدنی بر او عارض شود، نتواند در او هیأتی و ملکه‌ای بر خلاف ملکات فاضله ایجاد نماید» (۱۶، ص: ۱۳).

ه) در پایان نمط نهم، مباحث مفهومی و نظری را برای درک عمق لجه و اقیانوس وصول، ناکافی می‌داند و از مشتاقان می‌خواهد خود وارد سیر شده، به مقام مشاهده و دیدار نایل گردند. این توصیه می‌تواند ناشی از تجربه‌ی شخصی ابن سینا باشد. «أثرنا فیها الاختصار فانها لایفهمها الحدیث و لاتشرحها العبارة و لایکشف المقال عنها غیر الخیال و من احب ان یتعرفها فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهده دون المشافهة و من الواصلین الی العین دون السامعین للآثر» (۵، ج: ۳، ص: ۳۹۰)؛ ما در این جا به اختصار بسنده کردیم، زیرا سخن از فهم آن‌ها عاجز و عبارت از شرح آن‌ها ناتوان است و جز خیال چیز دیگری نمی‌تواند پرده از آن‌ها بردارد. هر کس می‌خواهد آن‌ها را بشناسد، باید به تدریج پیش رود تا از اهل مشاهده و دیدار گردد، نه اهل مشافهه و گفتار و از واصلین به عین باشد، نه شنوندگان اثر و نشانه.

توصیه به سیر عملی و عدم قناعت به گفتار و عجز از بیان با عبارت، مبین تجربه‌ی شخصی است، چون اگر کسی تجربه نداشته باشد و فقط دریافتش مفهومی باشد، در عبارت

فوق، دچار تهافت شده است. زیرا این پرسش از قائل منطقی است که از کجا می‌گویی قابل بیان با عبارت نیست؟

۶- ابوسعید ابوالخیر مهیمنی عارف پخته و برجسته و ره‌طی‌کرده‌ی معاصر ابن سینا از وی درخواست راهنمایی می‌کند. این خود نشانه‌ای از کمالات عرفان عملی ابن سیناست. وی در جواب می‌گوید: «أفضلُ الحركات الصلاة و أفضل السكنات الصيام و أنفع البر الصدقة و ابطال السعي الرياء»؛ بافضیلت‌ترین حرکات نماز و بافضیلت‌ترین سکنات روزه، پرمفعت‌ترین نیکی صدقه و باطل‌ترین تلاش ریا است (۱۶، ص: ۱۴).

۷- نهی دیگران از مخالفت با عرفان و تفسیر مخالفت آن‌ها به جهل درباره‌ی مراتب عرفان و مقام منبع عرفا (۵، ج: ۳، ص: ۳۶۳).

۸- داشتن پایگاه خانوادگی در خصوص باطنی‌گری و تمایل پدر و برادر به اسماعیلیه و دعوت ابن سینا به آن آئین. این امر می‌تواند در روایات ابن سینا تأثیر گذاشته باشد و ممکن است به‌رغم نپذیرفتن آن رویه، روح تشنه‌ی خود را در عرفان عملی، که بالاتر از باطنی‌گری اسماعیلی است، سیراب کرده باشد. تمایل او به سلاطین تشیع و همراهی نکردن با سلاطین متعصب اهل سنت نیز از نشانه‌های شیعه بودن و گرایش‌های باطنی وی است.

۹- انس با قرآن و حفظ آن از زمان طفولیت و نوشتن تفسیر برای تعدادی از سوره و آیات به مثابه‌ی منبع اصلی الهام‌بخش عرفان اسلامی؛ با توجه به تعالیم بلند معارف عرفانی در قرآن و تمسک تمام عرفای اسلامی به آن، انسان مأنوس با قرآن بیشتر از همه، خصوصاً در اواخر عمر، متمایل به عرفان و سلوک باطنی می‌گردد.

۱۰- اکثر سلسله‌ی عرفا و متصوفه خود را منتسب به مولای متقین و قائد غرّة المحجلین (پیشوای پیشانی‌سفیدان) علی ابن ابیطالب (ع) می‌نمایند. دل‌باختگی و شیفتگی بوعلی به آن مولی فوق العاده است. علامه آقابزرگ تهرانی، بوعلی را در کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة، از مؤلفین شیعه (پیروان خاص حضرت علی (ع)) ذکر کرده است (۱۴، ص: ۲۳۹).

همچنین علامه قاضی سید نورالله شوشتری در کتاب مجالس المؤمنین، ضمن تمجید فراوان از ابن سینا، اعتقاد شیخ را در برتری علی ابن ابیطالب (ع) به دیگران با این جمله بیان می‌نماید: «علی ابن ابیطالب در میان خلایق، چون معقول است در میان محسوس» (۲۶، ص: ۱۸۸).

این شعر در منابع مختلف از ابن سینا نقل شده است که مبین شیفتگی وی به امیرالمؤمنین علی (ع) است:

تا باده‌ی عشق در قده ریخته‌اند و اندر پی عشق عاشق انگیزته‌اند
با جان و روان بوعلی مهر علی چون شیر و شکر بهم درآمیخته‌اند

۱۱- اعتقاد به عقل قدسی، که فراتر از عقول چهارگانه است و عامل قوه‌ی حدس و کشف رموز در اثر افاضه از عقل فعال می‌باشد و خود نتیجه‌ی صفای باطن است و در آن صُقع، تو گویی از عالم غیب به دارنده‌ی عقل قدسی الهام می‌شود (۵، ج: ۲، ص: ۳۵۹)؛
۱۲- در منظر بسیاری از متتبعین و اهل نظر، بوعلی فردی متشرع و متمسک به دین و دارای مراتب عمیق عرفان عملی است:

الف) «بالجمله شیخ در علم تصوف و عرفان، مقامی ارجمند و شایان ملاحظه داشته است و از هیچ عارف ورزیده‌ی مرتاضی در علم مرموز، پای کم نداشته و نفسی مستعد برای رسیدن به عالی‌ترین درجات نفوس اولیا را دارا بوده... . رد درخواست شاگرد خود ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی به دعوی رسالت، از صلاحیت و صفای نفس او حکایت می‌نماید و بر استواری اعتقاد دینی و عدم اعتنا به تجاوز از حد و طور شیخ گواه است» (۱۶، ص: ۶۱).

ب) از جمله شواهد قطعی بر قوت روح عارفانه‌ی شیخ، مکاتبه‌ی ابوسعید ابوالخیر با آن مقام در عرفان و تصوف و پختگی در طریقت، با شیخ است که درخواست بیان راه مستقیم و تعیین حقیقت از شیخ نموده و به فضایل او معترف بوده است (همان، ص: ۶۶).

ج) ابن سینا به اعتراف ابن رشد، اول کسی است از فلاسفه که به معجزات و خرق عادت معتقد بوده و آن را ثابت نموده است. ابن سینا فرموده که نفس کامل بعد از قوت بدن، شبیه عقل شود و در این عالم تواند تصرف نمود (همان، ص: ۱۷).

د) در نظر ابن سینا، حکمت‌های مدنی و منزلی و خلقی، که هر سه‌ی آن‌ها حکمت عملی را تشکیل می‌دهند، مولود شریعت الاهی است و کمالات متعلق به این‌ها باز هم از همان شریعت الاهی نشأت می‌گیرد (۳۸، ص: ۳۱).

ه) /شارات، که مشتمل بر منطق و طبیعیات و الاهیات است، آخرین و بهترین تألیف او در فلسفه به شمار می‌رود و متضمن آرای پخته و تهذیب‌یافته‌ی اوست و در حقیقت، این کتاب سندی از کلیه‌ی نظریات و آرای نهایی و قطعی او در موضوعات مختلف فلسفی و نشانه‌ی واضح و صادقی از نظریات اوست (۴۲، ص: ۱۶۶).

و) در تفسیر قصه‌ی سلمان و ابدال گفته‌اند: برقی که از سحاب مظلم درخشید جذبه‌ی الاهی است که در حین اشتغال به امور فانی و مقاصد دنیوی، در قلب سانس می‌گردد و نفس را از معاشرت و ملابست اغیار به جانب پروردگار می‌کشاند. اجتناب ابدال

از مرآوده با زن برادر، اعراض عقل است به واسطه‌ی آن جذبه از مرآودات باطل مآرب عاطل (۱۹، ص: ۶۷).

ز) شیخ به قرآن و عظمت آن و به دین اسلام ایمان قوی داشته، با آن که در مسائل فلسفی آزادانه سخن می‌گوید، در بسیاری از مسائل، روح دینی - اسلامی از او مشاهده می‌شود (۱۶، ص: ۳۰).

۱۳- وقوف به اسرار و رموز و ظرایف و دقایق و منازل سلوک، همانند دریافت‌های شهودی، مرگ اختیاری، ظهور کرامت از نفوس قدسی و ... همچنین تقریر مبسوط و بیان وافیه از مقامات عرفانی با سبک ابتکاری و نوین و پرهیز از بیان اصطلاحات خاص، همانند محو و صحو و احد و واحد و ...، که در عرفان نظری مشاهده می‌شود، و استخراج مفاهیم بلند عرفانی، که در عمل عارفان سالک تجلی نموده است. نشان‌دهنده‌ی نوعی عمل‌گرایی و اجتناب از طرح مباحث صرفاً انتزاعی است. این نوع بیان مبین دل‌بستگی و تعلق خاطر عمیق شیخ به عرفان در اواخر عمر و سیر و سلوک عملی می‌باشد. در قسمت بعدی مقاله، به این مفاهیم از دیدگاه ابن سینا به صورت مستوفی پرداخته شده است.

۵. عناوین حالات و مقامات و ویژگی‌های عرفا در آثار ابن سینا

۱- وارستگی، ۲- مرگ اختیاری، ۳- دریافت‌های باطنی و شهودی (امور پنهان)، ۴- کرامت (امور ظاهری)، ۵- زهد، ۶- عبادت، ۷- بهجت و سرور، ۸- استغراق، ۹- وجد، ۱۰- ریاضت، ۱۱- نفس مطمئنه، ۱۲- فکر لطیف، ۱۳- عشق عفیف، ۱۴- خلسه، ۱۵- اراده، ۱۶- بی‌قراری، ۱۷- سکینه و آرامش، ۱۸- غفلت، ۱۹- تفریق (جداسازی ذات از شواغل)، ۲۰- نفی (تکانشیدن و دست بر افشاندن به آثار شواغل)، ۲۱- ترک (رها کردن همه‌چیز)، ۲۲- رفض (در گذشتن)، ۲۳- بشاش و گشاده‌رویی، ۲۴- استواء (برابر دانستن خلائق)، ۲۵- عدم تجسس در امور خلق، ۲۶- خویش‌بانی (کنترل نفس و خشم)، ۲۷- مدارا با خلق، ۲۸- شجاعت، ۲۹- بخشندگی، ۳۰- نداشتن کینه‌توزی، ۳۱- حفظ اسرار، ۳۲- رضا. در نوشته‌ی حاضر، در حدود یک‌سوم عناوین، به طور مختصر، بررسی شده و شرح تمام آن‌ها نیازمند تدوین کتابی مستقل است.

۵. ۱. مقام انحصاری عرفا (مرگ اختیاری، وارستگی، دریافت‌های شهودی، کرامت)

«ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم، فکأنهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس و لهم امور خفیة فیهم و امور ظاهرة عنهم، یستنکرها من ینکرها و یتکبرها من یعرفها» (۵، ج: ۳، ص: ۳۶۳)؛ عارفان در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و

در غیر آن‌ها یافت نمی‌شود، گویی عرفا در حالتی که درون پوشش تنهایی خویش قرار دارند، آن پوشش را کنده، به عالم قدس و مجرد قدم نهاده‌اند، عارفان از اموری که نزد آنان سری و نهان است و از اموری که از آنان ظاهر و پدیدار می‌گردد برخوردارند. آن کس که ناآشنای این امور است منکر آن‌ها می‌شود و آن کس که آشنای به این امور است آن‌ها را بزرگ می‌شمارد.

در این فراز، به چندین حال و مقام برجسته‌ی اهل کمال (عارف) توجه شده و در پایان جمله‌ای خبری، که به منزله‌ی انشا و درخواست ضمنی است، در عدم مخالفت با آن‌ها و اجتناب از انکار مقام‌های عرفا توصیه شده است.

الف) انحصاری بودن مقام‌های خاص و ویژه (مقام وضعیت مستقر روحی و فکری است که فراتر از حال زودگذر است) برای عرفا و نفی آن‌ها از غیر آنان.

ب) طوف در مقام عالم قدس با وجود تخته‌بند تن بودن، که از آن به وارستگی روحی از علایق و شواغل و در درجات بالاتر، به مرگ اختیاری تعبیر می‌شود.

اتصال به عالم قدس در نبط هشتم / اشارات، در بیان شادمانی و نیک‌بختی نیز توسط ابن سینا تأکید شده است.

«والعارفون المتزهون، اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل، خلصوا الى عالم القدس و السعادة و انتقشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العلیا... و لیس هذا الالتذاد مفقوداً من كل وجه و النفس فی البدن بل المنغمسون فی تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل، یصیبون و هم فی الابدان، من هذه اللذة حظاً و افرأ قد یتمكن منهم فی شغلهم عن كل شیء» (۵، ج ۳، ص: ۳۵۴)؛ وقتی آلودگی بدنی از عرفای پرهیزگار برداشته شود و از بازدارندگان و موانع جدا شوند، به عالم قدس و سعادت خواهند رفت و با کمال برتر خواهند زیست و لذت بزرگ را به دست خواهند آورد. در حال وابستگی نفس به بدن، این لذت از همه جهت مفقود و بی‌اثر نیست. آنان که در دریای جبروت غرق شده‌اند و از شواغل و موانع مادی اعراض کرده‌اند در حالی که با بدن پیوند دارند، از این لذت بهره‌برداری می‌برند و گاهی استمرار و رسوخ این بهره‌مندی آنان را از همه‌چیز بازمی‌دارد.

بازدارنگی از همه‌چیز و متوغل شدن در عالم قدس تعبیر دیگری از مرگ اختیاری است و در سطوح پیش‌رفته روحی، امکان خلع بدن قبل از موت حقیقی وجود دارد، که با اختیار ملکوتی عارف اتفاق می‌افتد.

ج) عرفا و مرگ اختیاری: فارابی در بررسی *آرای اهل مدینه فاضله* می‌نویسد: «السعادة هی ان تصیر نفس الانسان من الكمال فی الوجود الی حیث لا تحتاج فی قوامها الی مادة و ذلك ان تصیر فی جملة الاشياء البریئة عن الاجسام و فی جملة الجواهر المفارقة للمواد

ان تبقى على تلك الحال دائماً ابداً» (۲۸، ص: ۲۲۷)؛ سعادت انسان عبارت از همین بود (است) و آن (سعادت) عبارت از صیوروت و انتقال و تحول نفس بود (است) در کمال وجودی خود، بدان مرتبتی که در قوام خود، محتاج به ماده نبود (نباشد) و این امر به این بود (است) که تا آنجا کمال یابد که از جمله موجودات مفارق و مبرای از ماده گردد.

شهید مطهری، اندیشمند شهیر معاصر، در بحثی تحت عنوان بی‌نیاز شدن روح از بدن می‌نویسد: «انسان‌هایی در نتیجه‌ی تقرب به خدا و عبودیت پروردگار می‌رسند به این حد که لااقل روحشان از بدنشان بی‌نیاز می‌شود. چطور بی‌نیاز می‌شود؟ یعنی این قدرت را پیدا می‌کنند که به اصطلاح، روح را از این بدن تخلیه کنند (البته در اینجا تخلیه به معنی مردن نیست)، یعنی همان استقلال روح را در مقابل بدن حفظ کنند. در زمان خودمان هستند چنین اشخاصی که قدرت دارند تخلیه کنند، یعنی روح را از بدن منفک کنند، به طوری که خودش را مسلط بر این بدن می‌بیند، بدن خودش را می‌بیند که در اینجا مثلاً مشغول عبادت است و خودش در جای دیگری سیر می‌کند، افق وسیع‌تری را دارد می‌بیند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق، عبارتی دارد و می‌گوید «ما حکیم را حکیم نمی‌شماریم، مگر آن وقت که قدرت داشته باشد بر این که روح خودش را از بدن خلع کند». میر داماد می‌گوید «ما حکیم را حکیم نمی‌شماریم، مگر در آن مرحله که خلع بدن برایش ملکه شده باشد». یعنی هر وقت که اراده کند بتواند روح خودش را از بدنش مستقل و جدا کند» (۳۹، ص: ۴۹۲).

د) دریافت‌های شهودی و باطنی و مشاهدات ویژه‌ی عارفانه (امور خفی):

«و المتصرف بفكره الى عالم قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره يخلص باسم العارف» (۵، ج: ۳، ص: ۳۶۳)؛ عارف نام کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سرّ خود برخوردار باشد.

در تمهید القواعد ابن ترکه آمده است: «الذين خلّصهم الله تعالى عن مضائق المقدمات من الخطابية و البرهانية الى افضية الواردات الكشفية و المخاطبات العيانية» (۱۱، ص: ۱۶۳)؛ کسانی که خدا آن‌ها را از محدوده‌ی قیاس و بند صغری و کبری بیرون آورده، به فضای گسترده‌ی واردات کشفی و مخاطبات عیانی می‌رساند.

نجم الدین رازی در این خصوص می‌گوید: «جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین» (۲۱، ص: ۲۰۸)؛ کشش و جذبه‌ای از جذبه‌های الهی معادل عمل (عبادت) جن و انس است.

سید حیدر آملی معتقد است: «توحید اهل حقیقت آن است که ایشان وجودی غیر حق مشاهده نکرده و غیر او را در حقیقت نمی‌شناسند، چون وجود او حقیقی و ذاتی و وجود اشیاء مجازی است و هر آن در معرض تند باد و هلاک است» (۳۴، ص: ۱۱۰).
 بوعلی در رسائل می‌نویسد: «هر قدر نفس صافی‌تر و از آلاینش و کدورات پاک‌تر، الهامات او بیشتر» (۸، ص: ۸۵).

شهاب الدین سهروردی در عوارف/المعارف بیان می‌کند: «لمن كان له قلب لا يخطر فيه الا شهود الرب» (۲۳، ص: ۱۱)؛ کسی که دارای قلب (صاف و بی‌آلایش) است از ما سوی الله خالی است و محل الهامات غیبی خداوند است.

(ه) صدور کرامت (امور ظاهری):

صدور کرامت از بندگان مخلص خدا، ریشه در تعالیم قرآن دارد. در کنار معجزات انبیای عظام، کارهای خارق‌العاده به بندگان خاص نسبت داده شده است. رزق الهی برای حضرت مریم در حالت وضع حمل (مریم/۲۵) و آوردن تخت ملکه‌ی سبا به محضر حضرت سلیمان توسط آصف بن برخیا در چشم‌به‌هم‌زدنی (نمل/۴۰)، نمونه‌هایی از کرامت‌های تأییدشده‌ی قرآن برای موحدین و بندگان پاک‌ضمیر است.

کرامت با معجزه این تمایز را دارد که معجزه خرق عادت (پاره کردن و به‌هم‌زدن) همراه با ادعای نبوت و برای اثبات صدق ادعا است، ولی کرامت صدور امور خارق‌العاده از نفوس پاک بندگان موحد است که دعوی نبوت ندارند (۲۲، ص: ۱۰۵).

چگونگی صدور کرامت از اولیا: در روایتی منسوب به امام صادق (ع) آمده است: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» (۳۵، ص: ۵۳۶)؛ عبودیت و بندگی جوهری است که عمق و باطن آن ربوبیت است. یعنی با نردبان عبودیت می‌توان به مقام ربوبیت (پرورش و تصرف در نفوس و خلقت و تکوین) رسید. زیرا عبودیت یک نوع سرسپردگی در مقابل خداوند متعال و مقدم داشتن خواست مولا به خواست خویشتن است. با ترقی در نردبان عبودیت، تمایلات نفسانی افول و به جای آن، خواست‌ها و فرمان‌های رحمانی جای‌نشین می‌شود و تمام کارهای انسان صبغه و رنگ الوهی می‌گیرد، تا بدان‌جا که خدا گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و چشم او می‌شود که با آن می‌بیند و دست او می‌شود که با آن کار انجام می‌دهد.

«لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعاً و بصراً و يداً و لساناً فبي يسمع و بي يبصر و بي يبسطش و بي ينطق» (۲۰، ص: ۱۷۸)؛ همواره بنده با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود تا او را دوست داشته باشم، زمانی که او را دوست داشتم، گوش و چشم و دست و زبان او می‌گردم، که به‌واسطه‌ی من می‌شنود و می‌بیند و

عمل می‌کند و حرف می‌زند. پس سلطه بر خویش و ایجاد تحول در نفوس دیگران و تصرف در خلقت در سایه‌ی بندگی، یک فرایند معمول و طبیعی در نظام عبودیت است. در روایت قدسی دیگری نقل شده است: «عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی انا حی لا اموت اجعلک حی لاتموت و انا اقول للاشیاء کن فیکون و انت تقول للاشیاء کن فیکون» (۲۷، ص: ۱۶۳)؛ بنده‌ام مرا عبادت کن تا تو را مثل خودم قرار دهم، من زنده‌ی نامیرا هستم، تو را هم زنده‌ی نامیرا قرار می‌دهم، من به هر چیزی بگویم باش می‌شود، تو را به نحوی قرار می‌دهم که به هر چیزی گفתי باش بشود (تصرف تکوینی).

بنابراین رمز و سرّ صدور کرامت قوت نفس و ارتقای سعه‌ی وجودی انسان مؤمن در اثر عبادت و تقرب به سرچشمه‌ی هستی و رنگ خدایی به خود گرفتن است.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
(۱۷)

(و) خضوع و فروتنی در مقابل مقام عرفا، با کسب معرفت و پرهیز از انکار آن‌ها (چرا که منش انکار جهل است). این مشی متواضعانه در ملاقات با ابوسعید نیز کاملاً مشهود است و در صفحات قبل به آن اشاره گردید.

۵.۲. حفظ اسرار از اغیار

یکی از شروط سلوک و استمرار آن حفظ اسرار از اغیار است. ابن سینا در معراج‌نامه می‌نویسد: «الاسرار صونوها عن الاغیار» (۹، ص: ۷۹)؛ اسرار را از اغیار حفظ و صیانت کنید. دریافت‌های شهودی و عرفانی با قالب‌های مباحث مفهومی، بیان‌شدنی و انتقال‌دادنی نیستند و استعداد و قابلیت ویژه‌ای برای درک آنان لازم است. به این دلیل، خارج از سالکان طریق، غیر محسوب می‌شوند و حفظ تجربه‌های عرفانی از آنان ضرورت دارد.

بخل به حقایق از غیر اهل از جمله‌ی فرایض است که خاتم الرسل (ص) می‌فرماید: «لاتطرحوا الدرّ فی اقدام الکلاب» (همان، ص: ۹۹)؛ گوهر قیمتی را به پای سگ نثار نکنید. گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد
(۱۷)

۵.۳. زهد عارفانه

«الزهد عند غیر العارف معامله ما کانه یشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة و عند العارف تنزه ما عما یشغل سرّه عن الحق و تکبر علی کل شیء غیر الحق» (۵، ج: ۳، ص: ۳۷۰)؛ زهد در نگاه غیر عارف، نوعی معامله است، گویی در برابر کالای دنیوی کالای اخروی می‌خرد و اما زهد در دیدگاه عارف، نوعی تنزه و پاکی از هر چیزی است که درون و ضمیر او را از حق باز می‌دارد و تکبر و بی‌اعتنایی به هر چیزی است که غیر حق باشد.

امام محمد غزالی در تعریف زهد می نویسد: «لیس الزهد فقد المال انما الزهد فراغ القلب» (۲۴، ص: ۳)؛ زهد نداری نیست، بلکه عدم اشتغال قلب به آن است. اعراض از غیر حق و پیوستگی مستمر با حق ویژگی عارفان زاهد است که مفتون و شیفته‌ی حق اول‌اند و مواهب اخروی را تاجرمنشانه با بهره‌ی دنیوی معامله نمی‌کنند، بلکه به دلیل متوغل بودن در حق، از هر چیزی غیر او روی‌گردانند. در اصل، معنی سلوک، که زهد یکی از مراحل مهم آن است، رها شدن از قیود است.

در رساله قشیریه، در معنی زهد آمده است: «زهد راحت یافتن است در بیرون آمدن از ملک» (۲۹، ص: ۱۷۶). تکبری که در تعریف زهد عارفانه آمده است از شیفتگی نفسانی نیست، بلکه به دلیل ظهور جلوه‌های کبریایی در مقابل متاع ناچیز دنیوی است. «له الکبریاء فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم» (جائیه/۳۷)؛ برای اوست کبریا و عظمت در آسمان‌ها و زمین و او عزیز و حکیم است. امیرالمؤمنین فرموده‌اند: «عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم» (۲، خطبه‌ی ۱۹۳)؛ خدا در جانشان بزرگ و دیگران کوچک مقدارند.

۵.۴. عبادت عارفانه

«العارف یرید الحق الاول لا شیء غیره و لا یؤثر شیئاً علی عرفانه و تعبده له فقط و لانه مستحق للعباده و لانها نسبة شریفه الیه لا لرغبة او رهبة و ان کانتا فیکون المرغوب فیه او المرهوب منه هو الداعی و فیه المطلوب و یكون الحق لیس الغایه بل الواسطه الی شیء غیره هو الغایة و هو المطلوب دونه» (۵، ج: ۳، ص: ۳۷۵)؛

«عارف حق نخستین را می‌خواهد نه چیزی دیگر؛ و هیچ چیز را بر شناخت او برتری نمی‌دهد و او را تنها برای او می‌پرستد، زیرا حق شایسته‌ی پرستش است و برای آن‌که عبادت نسبت شریفی با حق اول دارد. عبادت او از روی امید یا بیم نیست و اگر امید و بیم هدف باشد، لازم می‌آید شیئی منشأ بیم و امید است انگیزه‌ی او برای عبادت باشد و مطلوب او همان شیء باشد و در این میان، حق اول واسطه‌ی وصول او به آن گردد».

در عبادت عارف و آزاده، حق‌پرستی با ملاحظه‌ی هوای نفس و دیدن خویش، جمع‌شدنی نیست. نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* می‌گوید: «ما عبد آلهة ابغض علی الله من الهوی» (۲۰، ص: ۲۳۵)؛ مبعوض‌تر از پرستش هوای نفس در نزد خدا پرستشی وجود ندارد.

قال علی(ع): «انّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار و انّ قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد و انّ قوماً عبدوا الله شکرأ فتلك عبادة الاحرار» (۲، حکمت ۲۳۷)؛ گروهی خدا را به امید بخشش پرستش کردند که این پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی

ترس عبادت کردند که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را از روی سپاس پرستیدند و این پرستش آزادگان است.

اگر چیزی غیر از خدا واسطه‌ی عبادت شود، مطلوب اصلی خواهد بود و حق اول واسطه، در حالی که مقصود اول اوست و دیگر چیزها واسطه‌اند. حتی خود عرفان هدف عارف نیست. «من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی» (۵، ج: ۳، ص: ۳۹۰)؛ کسی عرفان را برای عرفان نخواهد، قائل به دومی برای خداست (موحد نیست).

عین القضاة همدانی از عبودیت تعبیر لطیفی دارد: «عبودیت خالی است بالا گرفته بر چهره‌ی جمال ربوبیت» (۴۵، ص: ۲۷۵).

۵. ۵. ریاضت عارفانه

ریاضت سه هدف دارد: ۱- برداشتن موانع خارجی، که زهد به این هدف کمک می‌کند؛ ۲- از بین بردن موانع داخلی و تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه، که عبادت همراه با تفکر عمیق و عنایت به سخن پندآموز از گوینده‌ی پاک به این هدف کمک می‌کند؛ ۳- تلطیف درون و آماده ساختن آن برای پذیرش تجلیات الهی، که لطافت سر و طهارت ضمیر زمینه‌ی تجلی نور حق در درون انسان است. فکر لطیف (اندیشه‌ی باریک) و عشق عفیف (عشق پاک) به هدف سوم کمک می‌کند (۵، ج: ۳، ص: ۳۸۰). عارف ریاضت‌کش در پایان تلاش جهادی، مزین به زهد هدف‌مند و نفس مطمئنه و فکر لطیف و عشق عفیف است. عشق پاک همان عشق الهی و حقیقی در مقابل عشق مجازی زمینی است. عشق یکی از واژه‌های کلیدی در عرفان اسلامی است. عشق مفتونی و دل‌دادگی واقعی به حق اول و موتور حرکت عارف و سالک به عالم قدس است. عشق صفت عارف غیور است و با چیز دیگری در دل عارف عاشق جمع نمی‌شود. «العشق نار فی القلوب فاحترقت ما سوی المحبوب» (۴۵، ص: ۱۳۵)؛ عشق آتشی است در قلب‌ها که غیر محبوب را می‌سوزاند.

۵. ۶. خلسه‌ی عارفانه

«عنت له خلسات من اطلاع نور الحق علیه، لذیذة کانها بروق تومض الیه ثم تخمد عنه و هو المسمی عندهم اوقاتاً» (۵، ج: ۳، ص: ۳۸۴)؛ خلسه‌هایی (ربایش‌هایی) از مشاهده‌ی نور حق برای او حاصل می‌شود که این خلسه‌ها لذیذ و خوشایندند و گویی آن‌ها برق‌هایی‌اند که به سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌گردند. این حالت نزد عارفان، اوقات نامیده می‌شود. خواجه نصیر در شرح این حالت، فرموده است: «این وقت میان دو وجد است: یکی وجد به سوی حق و دیگری وجدی از حق».

عرفا در تسمیه‌ی «وقت»، کلام پیامبر(ص) را مد نظر دارند که فرمود: «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل» (۴، ص: ۲۷)؛ مرا با خدا وقتی است که در آن (خلوت حضور) هیچ ملک مقرب و نبی مرسلی راه ندارد.

خلسه (ربایش) یک نوع رهایی از خود و پیوستگی با حق و سپردن خود به لجه‌ی حقانی است. «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان یقلبه کیف یشاء» (۴۵، ص: ۲۵۹)؛ قلب مؤمن در بین دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است، هر طور که بخواهد آن را می‌چرخاند.

۵. ۷. غفلت عارفانه

«العارف ربما ذهل فیما یصار الیه ففعل عن کل شیء فهو فی حکم من لا یكلف» (۵، ج: ۳، ص: ۳۹۴)؛ گاهی عارف از چیزی که به وسیله‌ی آن به سوی خدا تقرب جسته می‌شود غفلت دارد، پس او از هر چیزی غافل است و در حکم کسی است که تکلیف ندارد. یکی از بزرگان سیر و سلوک و پیشوایان کشف و شهود می‌نویسد: «حیرت اولوالابصار محمود است و آن از تجلیات و تتالی بارقات بود و در مشاهده‌ی کبریا و مباحات توحید و عجایب امور احکام ربوبیت» (۳۰، ص: ۲۹).

عصاره‌ی کلام شیخ الرئیس در این عبارت پر رمز و راز بزرگان عرفان خلاصه شده است که: «ان الله لا یواخذ العشاق بما ینهم» (۱۳، ص: ۹۳)؛ خداوند عاشقان را به خاطر رفتارهایی که انجام می‌دهند مورد بازخواست قرار نمی‌دهد.

۵. ۸. وصول عارفانه

«ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط و ان لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظ لا من حیث هی بزینتها و هناک یحقّ الوصول» (۵، ج: ۳، ص: ۳۸۷)؛ سپس از خود غافل می‌شود و فقط آستان حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند، از جهت آن است که ملاحظه‌کننده و بیننده است، نه از جهت آن که آرایشی دارد و در این‌جا وصول تحقق می‌یابد.

بنا به نظر شارحین/اشارات، این‌جا درجه‌ی وصول تمام است و پس از آن، درجات سلوک در حق شروع می‌شود.

۵. ۹. مقام رضا

در کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکرامه، از قول ذوالنون مصری نقل شده است: «الرّضا سرور القلب بمرّ القضاء» (۳۱، ص: ۲۷۸)؛ رضا شادمانی قلبی است به آنچه قضای الاهی اقتضا می‌کند.

بوعلی با عبارتی شورانگیز، عارف را متصف به صفت رضا معرفی می‌کند: «العارف هشیّ، بشّ، بسّام یبجّل الصغیر من تواضعه کما یبجّل الکبیر و ینبسط من الخامل مثل ما ینبسط من النبیّه و کیف لا یهشّ و هو فرحان بالحق و بكلّ شیئی فأنه یری فیهِ الحق و کیف لا یستوی و الجمیع عنده سواسیة اهل الرحمۃ قد شغلوا بالباطل» (۵، ج: ۳، ص: ۳۹۱)؛ عارف گشاده‌رو، خوش‌برخورد و خندان است، در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را همچون بزرگان محترم می‌شمارد؛ از گمنام، همچون آدم مشهور، با گشاده‌رویی استقبال می‌کند. چگونه گشاده‌رو نباشد، در حالی که او به حق مسرور و شادمان است و در هر چیزی خدا را می‌بیند و چگونه (خلق را) برابر نداند، در حالی که همگان در نزد او شبیه اهل رحمت‌اند که به باطل اشتغال ورزیده‌اند.

عین القضاة همدانی در رساله *لوايح* نقل می‌کند: «مشایخ عراق گفته‌اند: «لا یصیر العارف عارفاً حتی یستوی المنع و العطاء» (۴۴، ص: ۱۳۶)؛ عارف عارف نمی‌شود مگر این‌که بخشش و منع در نظرش یکسان باشد.

گشاده‌رویی و برابر دانستن مردم نتیجه‌ی صفت رضا است، که دارنده‌ی آن از چیزی اکراه ندارد و در همه‌حال شادمان است. از آن‌جا که در همه‌چیز، حق را می‌بیند و شادمانی‌اش به حق است و حق افول و نکول ندارد، پس فرح حقانی آن دائمی است. در این مقام عرفانی، رجاء بر خوف غلبه می‌یابد و این از ویژگی‌های رفتاری عارفان خراباتی است. به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (۲۳)

نتایج سیر آنان در مشی عارفانه، به نقطه‌ی رضا و پذیرش هر چه از دوست رسد نیکوست می‌انجامد و این یکی از بزرگ‌ترین دست‌آوردهای این سیر است. عین القضاة معتقد است: «خلعت باید که از درگاه پادشاه بود، اگر اطلس و اگر گلیم سیاه، و رحمت و لعنت در کنه مراد، هم سنگ و هذا کمال فی العشق» (۴۴، ص: ۲۵).

۵. ۱۰. محرومیت نامحرمان (سخن نهایی شیخ)

بهره‌مندی از مواهب عرفان، اهلیت می‌خواهد و هر کسی را به این وادی ایمن راه نمی‌دهند.

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد (۱۷)

«جلّ جناب الحق عن ان یكون شریعة لکل وارد او یطلع علیه الاّ واحد بعد واحد و لذلک فانّ ما یشتمل علیه هذا الفن، ضحکة للمغفل عبرة للمحصّل، فمن سمعه فاشمأز عنه، فلیتبهّم نفسه، لعلها لا تناسبه و کلّ میسر لما خلق» (۵، ج: ۳، ص: ۳۹۴)؛ آستان حق والاتر

از آن است که هر ره‌گذری بر آن وارد شود، یا هر کسی از آن آگاه گردد، مگر یک نفر بعد از نفر دیگر، از این‌رو آنچه در این فن گنجانده شده است برای آدم ناوارد و نادان، خنده‌دار می‌نماید و به نظر اهل تحصیل و اهل حق، درس عبرت است، پس هر کس این را می‌شنود و آن را نمی‌پسندد، خود را ملامت کند که شاید شایسته‌ی آن نیست و هر کس لایق چیزی است که برای آن آفریده شده است. در این فراز، مجدداً به جایگاه فاخر و ممتاز و بی‌بدیل عرفان اشاره شده است و دلیل انکار و مخالفت با عرفان جهل و نادانی و عدم شایستگی است. بنا به نظر ابن سینا، افراد به جای تقابل، تلاش کنند شایستگی دریافت شهود عرفانی را تحصیل کنند.

۶. نتیجه

عدم انحصار سلوک عرفانی در روش و طریقه‌ی خاص و تعدد و تکثر مسلک‌ها در این وادی و متفرد بودن برخی از عارفان واصل در سیر و سلوک (مستقل از روش‌های مرسوم و معهود) و آشنایی شیخ به اسرار و رموز سیر الی الله و علقه‌ی قلبی به شریعت الاهی و داشتن تفکر و تأمل عمیق در واقعیت عالم هستی و بیان مشبع و مستوفا در مقامات *العارفین* و آثار دیگر و دفاع همه‌جانبه از عرفان و عرفا و رد قاطع مخالفان بدون احتمال خلاف و دعوت مخاطبان به ورود عملی در عرفان و کسب تجربه‌ی شخصی و کافی نبودن مباحث مفهومی، علاوه بر دل‌بستگی کامل وی به این شیوه و مسلک من احبّ شیئاً اکثر ذکره؛ کسی که چیزی را دوست بدارد از او بیشتر یاد می‌کند، مبین این واقعیت است که ابن سینا خود وارد این معرکه شده و تجربه‌ی غنی عرفانی دارد.

منابع

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه.
۴. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارت و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
۶. _____، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه.
۷. _____، (۱۳۸۳)، *دانشنامه علّائی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۸. _____ (۱۳۶۰)، رسائل، ترجمه‌ی ضیاء‌الدین دژی، تهران: انتشارات مرکزی.
۹. _____ (۱۳۶۵)، معراج‌نامه، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. ابن قفطی، (۱۳۷۱)، تاریخ‌الحکماء قفطی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۱. اصفهانی، صائن‌الدین ابن ترکه، (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح استاد جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۱۲. انصاری، توران، (بی‌تا)، ترجمه و توضیح دو رساله از ابن سینا «رفع‌اندوه و نگرانی از مرگ» و «حقیقت نماز و فایده‌ی آن»، تهران: چاپ میهن.
۱۳. بیانی، علیقلی، (۱۳۸۵)، منطق عشق عرفانی، تهران: ناشر انتشار.
۱۴. تهرانی، علامه شیخ آقابزرگ، (۱۴۰۳ ه.ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت: انتشارات دار الاضواء.
۱۵. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۳۶)، نفحات الانس، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
۱۶. حائری مازندرانی، علامه ملاصالح، (۱۳۶۲)، حکمت ابوعلی سینا، تهران: انتشارات حسین علمی.
۱۷. حافظ شیرازی، شیخ شمس‌الدین، (۱۳۶۸)، دیوان‌اشعار، چاپ دوم، تهران: رشیدی.
۱۸. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۴ ه.ق)، روح مجرد؛ یادنامه سید هاشم حداد، تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. دیباجی، سید ابراهیم، (۱۳۶۴)، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. رازی، نجم‌الدین، (۱۳۶۳)، مرصاد العباد من المبدء الی المعاد، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۲۱. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران: انتشارات آگاه.
۲۲. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶)، منشور عقاید امامیه، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
۲۳. سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، (۱۳۶۵)، کلیات، تهران: امیرکبیر.
۲۴. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه‌ی ابومنصور ابن عبد المومن اصفهانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۵. شریف، میان محمد، (۱۳۶۳)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج: ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۵۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۶. شوشتری، قاضی سید نورالله، (۱۳۷۵ ه.ق)، *مجالس المؤمنین*، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۲۷. عاملی، شیخ حر، (۱۳۶۶)، *جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه*، تهران: دهقان.
۲۸. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه‌ی جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۷)، *ترجمه رساله قشیریه*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۰. قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، *تبصره المبتدی و تذکره المتهمی*، قم: نشر بخشایشی.
۳۱. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۳)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران: انتشارات زوار.
۳۲. کبری، نجم‌الدین، (۱۳۶۳)، *الاصول العشره*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، تهران: انتشارات مولا.
۳۳. کربن، هانری، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
۳۴. کریمی زنجانی اصل، محمد، (۱۳۸۵)، *عرفان شیعی به روایت سید حیدر آملی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۵. لاهیجی، عبد الرزاق، (۱۳۶۰)، *شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، تهران: کتابخانه صدوق.
۳۶. مایر، فریتس، (۱۳۷۸)، *ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه*، ترجمه‌ی مهرآفاق بایبوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۷. محمد بن منور، (۱۳۴۸)، *اسرار التوحید*، ترجمه‌ی ذبیح الله صفا، تهران: چاپ امیر کبیر.
۳۸. مرعشی، سید محمود، (۱۳۴۱)، *ابن سینا*، تهران: سلسله انتشارات نوابغ شرق.
۳۹. _____، (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار جلد ۲۳*، تهران: انتشارات صدرا.
۴۰. ملکی تبریزی، میرزا جوادآقا، (۱۳۶۰)، *رساله لقاء الله*، ترجمه‌ی سید احمد فهری، تهران: انتشارات نهضت زنان ایران.
۴۱. موسوی خوانساری، محمدباقر، (۱۳۹۱ ه. ق)، *روضات الجنات*، تهران: مکتبه اسماعیلیان.
۴۲. نعمه، شیخ عبد...، (۱۳۶۷)، *فلاسفه شیعه*، ترجمه‌ی سید جعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴۳. نیشابوری، محمد ابن عطار، (۱۳۷۹)، *تذکره الاولیاء*، تهران: نشر حدید.
۴۴. همدانی، عین القضات، (۱۳۷۷)، *رساله لویح*، تهران: کتابخانه منوچهری.
۴۵. _____، (۱۳۷۰)، *التمهیدات*، تهران: کتابخانه منوچهری.