

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۰۴۷
صفحات: ۱۵۴-۱۳۳

چگونگی سلوک عرفانی از منظر ابن سینا

حسین حاتم وند*
حسین فلسفی**
علی فتح الهی***

چکیده

روش سلوک عرفانی و چگونگی وصول عارفان بدان یکی از مباحث مهم و از دغدغه‌های عمده و اساسی اهل عرفان است. روش سلوک بر خلاف حالت جذبه که به صورت آنی بر عارف عارض می‌گردد، مبتنی بر مجاهدت، تلاش و کوشش فراوان است و از طریق ریاضت نفس به روش تدریج حاصل می‌شود و عارف سالک در راه به دست آوردن آن سختی و رنج‌ها را بر خویش هموار می‌کند. هدف اصلی این مقاله این است که با استناد به متون و آثار ابن سینا و با بهره‌گیری از تحلیل گفتار برخی از شارحان وی اثبات کنیم که وی علاوه بر پایبندی به سیر و سلوک عقلی که مقتضای روش فلسفی وی است، در اواخر عمر خویش و در برخی از آثارش از روش رسمی مشایبان که روش بحثی و عقلی محض است، عدول کرده است و به روش شهودی و اشراق حضوری که بعدها سهروردی آن را گسترش داد؛ روی آورده است. شاهد این ادعا، آثار بر جای مانده اوست. البته چنانچه اثر نفیس او با عنوان «حکمت المشرقین» به طور کامل باقی می‌ماند، با شفافیت بیشتری می‌توانستیم درباره‌ی بعد عرفانی او گفتگو کنیم. یافته‌های ما از آثار ابن سینا اثبات می‌کند که آن حکیم بزرگ علاوه بر مشی مشایی، اهل سیر و سلوک و ریاضت هم بوده است و برخی از اعمال ناشایستی که به وی نسبت داده‌اند، از سوی دشمنان و مخالفانش می‌باشد. روش به کار رفته در این پژوهش، روش تحلیلی توصیفی و بعضاً پدیدار شناسی است.

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد، ایران f4005@yahoo.com
** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد، ایران (نویسنده مسئول) hosseinfalsafi@yahoo.com
*** دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد، ایران allifatolahi@yahoo.com

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، سلوک، عرفان، مقامات، مشاهده، مراحل سیر و سلوک.

مقدمه

از مقامات تبتل تا فنا پله پله تا ملاقات خدا

(مولوی، ۴۲۳۵/۳)

طی مقامات و درجات معنوی برای نیل به معارف الهی و کمال انسانی توسط سالک طریق را سلوک می‌نامیم. بدین سبب، مفهوم سلوک در عرفان دارای معنایی بلند و والاست که در کنار مفاهیم: «جذبه» و «عروج» مطرح می‌شود. عزیزالدین نسفی در تبیین جامع و کامل در باره‌این مفاهیم می‌گوید: «صوفیه سه چیز را به غایت اعتبار کنند: اول جذب، دوم سلوک و سوم عروج. جذب، کشش است، سلوک، کوشش است و عروج بخشش» (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲). به زعم لاهیجی «جذبه عبارت است از نزدیک گردانیدن حق، مر بنده را به محض عنایت ازلیه و مهیا ساختن آنچه در طی منازل، بنده به آن محتاج باشد، بی آنکه زحمتی و کوششی از جانب بنده باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵). وی بر آن است که: «سلوک، رفتن معنوی است به جانب حق مطلق و رسیدن به واجب که وصول است» (همان، ص ۳۳۱). وی سیر و سلوک را پدیده‌ای مختص به انسان و مقید به میل و حرکت به سوی مطلق یا همان "سیر إلى الله" تلقی می‌کند. و در سبب چگونگی تحقق آن می‌گوید: «چون دل سالک به صیقل ذکر و توجه مصقل و مصفا گشت، انوار الهی، در باطن ظاهر او، ظاهر گردد و به قوت آن نور و جذبه از صفاتی که موجب تقید سالک بود، عبور می‌نماید (همان، ص ۱۱).

بدون تردید بین مفهوم سلوک و جذبه در چگونگی تحقق ارتباط وجود دارد. «اهل سلوک یا سالک محض‌اند» یا «مجنوب محض». سالک محض برای نیل به کمال باید مجاهدت بورزد، ولی مجنوب محض همه درجات را با جذبه طی می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۶۴). عبدالرزاق کاشانی در تعریف سلوک عرفانی از منظر عارفان مسلمان با تأکید بر جنبه کوششی سلوک در ابتدای امر و لزوم کشش هم می‌گوید: «ترقی و تعالی در مقامات قرب [توسط انسان سالک] هم به لحاظ فعل و هم به لحاظ حال به سمت حق تعالی و این در صورتی بدست می‌آید، که باطن انسان سالک در اثر مجاهده و مشقات و مشکلات و رنج‌هایی که می‌بیند - در آنچه که در صدد نیل به آن است - با باطن وی متحد گردد، به گونه‌ای که در دل و باطن خود هیچ نوع اعتراضی نسبت به آن رنج و سختی نداشته باشد» (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰).

همانطور که اشاره کردیم، سلوک عرفانی به معنای سیر معنوی انسان به حقیقت مطلق است. سلوک راهبردی مختص عارفان در مرتبت عرفان عملی است که در مقابل مشی استدلالی و عقلانی حکما و فلاسفه قرار دارد. عارفان معتقدند که برای رسیدن سالک یا همان انسان عارفی که می‌خواهد طریق سیر و سلوک را به پیماید، مراحل و منازل را باید طی کرد. عارفان گاهی از آن منازل با تعبیر مختلفی همچون «اسفار اربعه قلبی»، «صد میدان»، «هفت وادی»، «مقامات سبعة»، «هفت شهر عشق» و گاه نیز با تعبیر «لطائف سبعة» یاد کرده‌اند. البته مقصد و هدف همه آنان آنها در این خصوص یکی است و همان سیر الی الله و وصول به مقام قرب الهی است.

علاوه بر آثار عرفانی یاد شده ابن سینا، نامه‌نگاری‌های وی با برخی از عارفان هم‌عصر خود نیز حائز اهمیت بسیار است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۳۹). با این همه همان‌طور که ذکر کردیم، برخی وی را عارف نمی‌دانند و بر آنند که آثار وی در عرفان اصیل نبوده است و اندیشه‌های عرفانی وی مهم به نظر نمی‌رسد (صفا، ۱۳۳۴، ص ۲۲۸؛ حلبی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۰).

چنانکه اشاره کردیم، در مقابل گروه مخالفان، برخی نیز جنبه عرفانی ابن سینا را کوششی برای بیان فلسفه عرفان معرفی کرده‌اند و گرایش عرفانی وی را نادیده گرفته‌اند: «نوشته‌های ابن سینا پیرامون عرفان عرضه عرفان به فلسفه یا فلسفه عرفان است وقتی ابن سینا اظهار می‌دارد که برای درک حقایق عرفان باید مدارجی را طی کنی در حقیقت واقعیتی از واقعیت‌های عرفان را به‌عنوان یک فیلسوف می‌پذیرد» (یثربی، ۱۳۶۶، ص ۷۳).

همچنین برخی ابن سینا را فیلسوفی با گرایش‌هایی عرفانی معرفی کرده‌اند که گرایش وی را ادامه تصوف پیش از خود دانسته‌اند (سیاسی، ۱۳۳۴، ص ۱۹-۱؛ گوهرین، ۱۳۵۶، ص ۳۵۱؛ مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۵).

بدیع‌الزمان فروزانفر درباره گرایش عرفانی ابن سینا می‌گوید: «شیخ بزرگوار اصول متصوفه را تقریری تمام و درخور توجه نموده و به بیان عالی و استدلالی خود وسایل رواج طریقت را فراهم فرموده ولی خود او حکیم و اهل استدلال بوده و نه مرد خلوت و انقطاع و با وجود این، در حل مشکلات سلوک و کشف اسرار طریقت آنجا که در بحث آمده مشربش عالی و سخن بس والاست» (صفا، ۱۳۳۴، ص ۱۹۵).

برخی از نویسندگان نیز برای ابن سینا مقام عرفانی قائل‌اند و از ریاضت‌کشی و چله‌نشینی او سخن گفته‌اند (حائری مازندرانی، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۶۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۲ و ۲۷۰). با این حال، نظر به لزوم داشتن پیر برای عبور از عقبات دشوار سلوک، ما با صراحت نمی‌دانیم که

مرشد و راهنمای ابن سینا در طی مقامات سلوک چه کسی بوده است. در میان مستشرقان نیز برخی ابن سینا را دارای مقام عرفانی دانسته و برخی دیگر عرفان وی را تفننی معرفی کرده‌اند (شایگان، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹؛ الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۹۲). پرسش اساسی این مقاله این است که آیا ابن سینا افزون بر اینکه فیلسوف و دارای روش عقلانی بوده، از روش سیر و سلوک نیز بهره‌برده است، یا خیر؟ به فرض برخوردار بودن ابن سینا از روش سیر و سلوک، آیا روش سیر و سلوک وی صرفاً جنبه نظری داشته است؟ یا افزون بر آن بعد نظری، دارای جنبه عملی نیز بوده است؟ در میان شارحان و صاحب نظران در فلسفه ابن سینا در پاسخ به این پرسش اختلاف نظر وجود دارد. اینک به ذکر چند نمونه از مخالفان عارف پنداری ابن سینا می‌پردازیم:

عبدالرحمن جامی

نور دل از سینه سینا مجوی	روشنی از دیده بینا بجوی
جانب کفرست اسارات او	باعث خوفست بشارات او
فکر شفایش همه بیماریست	میل نجاتش ز گرفتاری است

شیخ بهایی

تا کی زشفاش شفا طلبی	وز کاسه زهر دوا طلبی
رسوا کردت به میان بشر	برهان ثبوت عقول عشر

حافظ شیرازی

نیز از مخالفان روش سیر و سلوک عرفانی ابن سیناست: ای که از دفتر عقل‌ایت عشق آموزی / ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست (دیوان حافظ، ۴۸/۷)

برخی از حافظ شناسان بیت مذکور را طعن حافظ به ابن سیناست تلقی کرده‌اند. گویی او می‌خواسته از دفتر عقل (سیر و سلوک عقلی) درس عشق بیاموزد و، این کار شدنی نیست؛ زیرا آموختن ایت عشق، نیازمند قلب سلیم است، نه ژرف بینی عاقلانه. در مقابل این دسته از مخالفان ابن سینا، گروه دیگری از محققان هستند که با استناد به آثار ابن سینا از قبیل: رساله العشق، قصیده عینیّه، سه نمط آخر کتاب الإشارات والتنبیّهات (فی البهجة

والسعادة، فی مقامات العارفين و فی اسرار الآيات) و سه داستان تمثیلی ورمزی: *سلامان و ابسال*، *حی بن یقظان*؛ برای باوراند که ابن سینا علاوه بر سیر و سلوک عقلی و نظری دارای سیر و سلوک عملی نیز بوده است. ابن سینا در این آثار از فلسفه رسمی مشائی فاصله گرفته و به بعد معنوی معرفت یا همان مشرب کشف و شهود که بعدها سهروردی آن را گسترش داد، توجه شایانی کرده است. چه بسا تفصیل بیشتری در اثر مفقود شده خود: *حکمت المشرقین* در باره این فاصله گرفتن از مشائیان ارائه داده است که متأسفانه در دست نداریم. هدف نویسنده در این مقاله برای پاسخ پرسش فوق، رجوع به آثار ابن سینا و متفکرانی است که با نظر مثبت به وی نگریسته‌اند و این مهم را با روش توصیفی و تحلیلی به سرانجام رسانده‌اند.

لیمن برن می‌گوید: ابن سینا رئیس حکمای مشایی در جهان اسلام است و کتاب‌های *شفا*، *نجات و اشارات و تنبیهات* و... را در فلسفه مشایی نوشته است. وی افزون بر فلسفه در عرفان نیز سرآمد است ولی جنبه فلسفی او نگذاشته است بعد عرفانی او چنانکه باید شناخته بشود. عرفان سینوی ابن سینا با حکمت مشرقی او مرتبط است «حکمت مشرقی ابن سینا به هیچ وجه ضمیمه‌ای بی‌اهمیت به فلسفه مشایی نیست، نشان از گامی در جهت جهان عقلانی‌ای دارد که تحت نفوذ و استیلای اشراق و عرفان است و مشخصه غالب فلسفه اسلامی پیش‌تر است. می‌توان به حکمت مشرقی او به مثابه مرحله‌ای واسطه میان آثار مشایی و آموزه‌های اشراقی نگریست» (لیمن، ۱۳۸۶، ص ۴۲۹).

برخی بر آنند که اندیشه و تألیفات تمثیلی شیخ‌الرئیس آثاری مانند *رسالة الطیر*، *سلامان و ابسال*، *حی بن یقظان* و *قصیده عینیه* بی‌تردید الهام‌بخش فریدالدین عطار در آفرینش بزرگ‌ترین تمثیل عرفانی جهان اسلام یعنی *منظومه منطق‌الطیر* به شمار می‌آید (خراسانی، ۱۳۶۸، ص ۴۴).

مشئ ابن سینا درباره سلوک عرفانی

وقتی از مراحل پنچگانه جریان شناسی عرفان در عالم اسلام یعنی عرفان خالص، کلام عرفانی، عرفان کلامی، فلسفه عرفان و عرفان فلسفی سخن می‌گوییم، ابن سینا را همچون شیخ اشراق، حکیمی متعلق به جریان «فلسفه عرفان» تلقی می‌کنیم. تعبیر قدما و ابن سینا درباره شروع سلوک عرفانی بیشتر مبتنی بر مشی ترک دنیا و رهاکردن شواغل و مشتیهات می‌گردد. «العرفان مُبتدئٌ من تفریق و نفض و ترک و رَفَض» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۳۵). امام فخر رازی در باره تبحر ابن سینا در تحریر مصطلحات عرفانی می‌گوید: «این بخش از کتاب *اشارات و تنبیهات* [مقامات

العارفین] با ارزش ترین بخش این کتاب است، زیرا که ابن سینا دانش عارفان را به گونه‌ای تنظیم نموده است که نه قبل از وی و نه بعد از او کسی نتوانسته است همانند او بیان کند» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۱). ابن سینا در باره شخصیت عارف می‌نویسد: «مَنْ آثَرَ الْعُرْفَانَ لِلْعُرْفَانِ، فَقَدْ قَالَ بِالثَّانِي، وَ مَنْ وَجَدَ الْعُرْفَانَ كَأَنَّهُ لَا يَجِدُهُ، بَلْ يَجِدُ الْمَعْرُوفَ بِهِ، فَقَدْ خَاصَّ لُجَّةَ الْوُصُولِ» (عارف، خدا را می‌خواهد، نه برای چیزی غیر از خدا و هیچ چیز را بر شناخت وی رجحان نمی‌دهد و تنها او را می‌پرستد زیرا که فقط او را شایسته پرستش می‌داند» (همان، ص ۳۷۵). سپس در باره روش عرفانی و مشاهده معنوی می‌نویسد: «هر کس عرفان را به قصد خود عرفان برگزیند، قائل به دومی [کثرت و تعدد] شده است و هر کس عرفان را بیابد [حق را شناسد و هدفش شناخت حق باشد] گویی در واقع عرفان را نیافته است؛ بلکه معروف (حق) را یافته است، چنین کسی در اقیانوس وصول غوطه ور است» (همو، ۱۳۶۸، ص ۳۵۴).

در اینجا درجاتی است که کمتر از درجات پیش از آن نیست و به اختصار و اجمال اکتفا نمودیم، زیرا که گفتار از فهم آنها ناتوان و عبارت از شرح آن عاجز است و جز خیال چیز دیگری نمی‌تواند پرده از آنها بردارد و هر کس می‌خواهد آن حقایق را بشناسد، باید به تدریج آن را به پیمایدتا از صاحبان مشاهده گردد و نه از دارندگان مشافهه و گفتار و از اوصالان به حقیقت باشد و نه از شنوندگان آن» (همان، ص ۳۹۰) و در نمط چهارم در باره روش شهودی و حضوری می‌نویسد: «خداوند موجودی است که [چون] همانند، ضد، جنس و فصل ندارد؛ پس حد [تعریف منطقی] ندارد و به وجود او جز از طریق صراحت عرفان عقلی [معرفت حضوری و شهودی] نمی‌توان اشاره کرد» (همان، ص ۶۵).

شایان ذکر است که شیخ الرئیس با وجود تفکیک میان مراتب سه گانه «عابد، زاهد و عارف» تصریح می‌کند که اعمال و عقاید این سه قشر فرهنگی آن چنان نزدیک به هم است که گاه با هم ترکیب می‌شوند. اما در عین حال عارف کسی است که سرش به دنیا و عقبا فرود نمی‌آید. بدین سبب وی ترجیح مرتبت عارف را به بهره‌مندی وی از مقام مکاشفه یا دیدار الهی ربط می‌دهد (رک. فتح الهی و سپه‌نندی، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد که بهترین راه برای عارف خواندن یا نخواندن ابن سینا روش پدیدارشناسی است که در آن با کنار گذاشتن پیش فرض‌ها به خود واقعیت مراجعه می‌شود. پیش فرض اساسی مشایی بودن ابن سینا که سد راه عارف بودن اوست ولی اگر این پیش فرض را نادیده بگیریم می‌توان گفت که ابن سینا در بخشی از عمر خود فیلسوف عقل گراست و در بخشی از عمر خود عارفی

است از نوع خودش و این کار با بررسی نوشته‌های عرفانی وی ممکن است. آثار عرفانی منسوب به وی فراوان است و می‌توان به کتاب فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا (مهدوی، ۱۳۳۲) و کتاب تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (صفا، ۱۳۵۶) مراجعه کرد ولی آثار موجود در این زمینه عبارت‌اند از:

یکم اشارات و تنبیهات که بیست بخش دارد و دوم رساله‌ی حی بن یقظان است. سوم رساله‌ی الطیر است و حاوی حکایتی کوتاه و رمزی است درباره‌ی کمال نفس. چهارم رساله‌ی سلامان و ابسال است و آن قصه‌ای رمزی است (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴). که در این مقاله همین نوشته‌ها بررسی می‌شوند، نخست کتاب اشارات بررسی می‌شود و سپس آثار رمزی وی.

گفتیم که نمط‌های هشتم و نهم و دهم درباره‌ی مسائل عرفانی است. در نمط هشتم ابن سینا درباره‌ی سرور و سعادت سخن می‌راند و بر آن است که سرور و سعادت همانند ادراک چهار مرحله دارد: حسی، تخیلی، وهمی و برترین آن همان مرحله‌ی عقلی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۵۷).

از آنجا که سرور همنشین لذت است باید نخست معنای لذت را دانست. از دید ابن سینا لذت «هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک. والالم ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفه و شر»؛ لذت همان رسیدن به چیزی است که خیر و کمال فرد است از آن جهت که خیر و کمال است و رنج خلاف آن است (همان، ص ۹۷۹).

همچنانکه لذت عقلی برترین لذت است درد روحی نیز بدترین درد است و آن حاصل وابستگی نفس به بدن است و بدبخت کسی است که درد روحی دارد و خود چند دسته‌اند: یکم ابلهان و نادانان که به دلیل نادانی مشتاق کمالات نیستند. دوم لجبازان؛ کسانی که کمالات را می‌شناسند، ولی در پی ضد کمالات هستند. سوم روی گردانان که می‌شناسند، ولی در پی چیزی دیگر هستند. چهارم سهل انگاران که می‌شناسند، ولی تبلی می‌کنند که از میان چهار گروه، گروه نخست عذاب نمی‌کشند ولی سه گروه دیگر دچار عذابند و عذاب لجبازان همیشگی است و عذاب دو گروه دیگر پایان پذیر است و از این روی ابن سینا می‌گوید: «فالبلاهة أدنی إلى الخلاص من فطانه بترأء»؛ پس نادانی از دانایی ناقص به رستگاری نزدیک‌تر است (همان، ص ۹۸۰).

در برابر بدبختان، رستگارانند که خود اقسامی دارند: نخست عارفان پرهیزگار. دوم ساده دلان پرهیزگار «العارفون المتزهدون إذا وضع عنهم دون مقارنه البدن و انفکوا عن شواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة و انتقشوا بالکمال الا علی و حصلت لهم اللذة العلیا و قد عرفتها»؛ از

عارفان پرهیزگار چون آلودگی‌های بدنی برداشته شود و شواغل مادی از ایشان جدا شود به سوی عالم قدس و سعادت رهایی یابند و به کمال برتر خواهند رسید و به لذت بزرگ دست خواهند یافت که آن را دانسته‌ای (همان، ص ۱۴۸).

لذت عقلی عارفان تنها برای زندگی پس از مرگ نیست که هنگامی که نفس در بدن است نیز چنان غرق در بزرگی خداوند است که از همه چیز بی‌خبر است و می‌تواند ذکرهای روحانی را بشنود و از شنیدن آن به وجد آید. گروه دوم؛ یعنی ساده دلان به سعادت درخور خود می‌رسند (همان، ص ۲۲۷).

چگونگی سلوک عارف در کتاب اشارات

ابن سینا در *اشارات* از چگونگی سلوک به شیوه فلسفی - عرفانی و در داستان تمثیلی *سلامان* و *ابسال* به شیوه تمثیلی بحث کرده است. در *اشارات* نخست در نمط هشتم از سرور و شادمانی که موجودات از رسیدن به کمال به دست می‌آورند سخن می‌گوید در نمط نهم مقامات عارفان و مدارج و کمالات آنان را بیان می‌کند: «إن للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم... و إذا قرع سمعک فیما یقرعه و سرد علیک فیما تسمعه قصه سلامان و ابسال. فاعلم أن سلامان مثل ضرب لک و أن ابسالاً مثل ضرب لدرجتک فی العرفان إن كنت من أهله. ثم حل الرمز إن أطقت؛ عارفان، در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیر آنان یافت نمی‌شود... هر گاه داستان *سلامان* و *ابسال* به گوش تو رسید و کسی آن داستان را برایت نقل کرد توجه داشته باش که *سلامان* ضرب المثلی است برای تو و *ابسال* ضرب المثل درجه تو در عرفان است، اگر از اهل عرفان هستی، پس اگر می‌توانی رمز را حل و بیان کن» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۴۰). از دید خواجه در این جا *ابسال* درجه عرفانی جان آدمی و *سلامان* نیز همان جان است وی بنا به نقل و تأیید گفتار امام فخر رازی این نمط را بهترین نمط کتاب می‌خواند زیرا به نظر او تاکنون در هیچ کتابی مقامات عارفان چنین تنظیم و تدوین نشده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۰۰).

از دید وی عارف باید مقامات و احوال را پشت سر بگذارد تا به کمال خود برسد و پیش از هر چیز میان زاهد و عابد و عارف فرق می‌گذارد. از نگاه او زاهد آن است که از دنیا و آنچه در اوست روی می‌گرداند و عابد آن است که پاسدار اعمال عبادی خود است و کسی با اندیشه خود در جبروت تصرف می‌کند و نور حق بر او تابیده می‌شود عارف است و عارف از زاهد و

عابد برتر است زیرا زهد زاهد و عبادت عابد جز معامله چیزی نیست ولی کار عارف رویگردانی از همه چیز است برای خداوند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۷۸؛ نکونام، ۱۳۹۹، ص ۱۳۱-۹۱). اهداف زاهد و عابد و عارف یک چیز نیست زیرا زهد زاهد و عبادت عابد گونه‌ای داد و ستد است و آنان برای رسیدن به پاداش و دوری از عذاب زهد می‌روزند و عبادت می‌کنند ولی زهد عارف برای روی گرداندن از غیر حق است و عبادت او برای رام کردن نفس و تقویت اراده است. هدف عارف از زهد و عبادت جذب نور روحانی از سوی حضرت حق است و از این روی عارف تنها در طلب خداوند است و بس و زاهدان و عابدان چون لذت رسیدن به خداوند را درک نکرده‌اند و تنها لذایذ جسمانی را لذت می‌دانند و عبادت خداوند را وسیله‌ای می‌دانند تا لذت مادی را بدست آورند و میان عارف و زاهد و عابد از این جهت فرق بسیار است؛ یکی فقط خداوند را می‌خواهد و همه چیز را وسیله‌ای برای رسیدن به او می‌داند و دیگران خداوند را وسیله رسیدن به چیزی دیگر قرار می‌دهند. زاهد و عابد مانند کودکی است که تنها لذت را در بازی‌های کود کانه می‌جوید و از لذت بزرگسالان غفل است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴۹).

حال که فرق میان زاهد و عابد و عارف روشن شد باید دید از نظر ابن سینا عارف چگونه عارف می‌شود و چه راهی باید پیموده شود تا کسی بتواند عارف شود. در این بخش از رساله چگونگی سلوک عرفانی عارف در کتاب *اشارات و تنبیهات* بررسی می‌شود. کسی می‌تواند عارف شود که راهی را بپیماید و مقاماتی را پشت سر بگذارد و در کتاب *اشارات و تنبیهات* چگونگی سلوک سالک بدین قرار است.

۱. مقام اراده

نخستین گام عارف از دید ابن سینا اراده است و آن عبارت است از حالتی که با یقین برهانی یا ایمان قلبی بر عارف عارض می‌شود؛ حالتی که به ریسمان محکم الهی چنگ می‌زند و در آن او به سوی عالم قدس حرکت می‌کند و در این مرحله، مرید نامیده می‌شود: «أول درجات حرکات العارفين ما يسمونه هم الإرادة. و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مرید» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۴۶). از نظر ابن سینا در این که اراده گام نخست سلوک است همه عارفان هم رأی هستند.

ابن سینا در تعریف اراده به این نکته اشاره می‌کند که وی نخست اراده را مبدأ و آغاز سلوک می‌داند و تا سالک در این مرحله وارد نشود نمی‌تواند دیگر گام‌های این راه را بردارد ولی صوفیان طلب را نخستین گام می‌دانند و اراده را گام دوم (فروزانفر، ۱۳۳۴، ص ۳۱۱) حتی برخی از آنان عزم را مبدأ و اراده را در مرتبهٔ چهل و سوم دانسته‌اند. دوم راه کسب اراده را تصدیق برهانی یا باورایمانی می‌داند و این دو یعنی کنار هم نشان دادن برهان و ایمان است و نشانهٔ ویژهٔ عرفان فلسفی از نوع ابن‌سینایی است و در مقابل عرفان صوفیانه که عقل را یا انکار می‌کند یا آن را مؤخر برایمان می‌داند. از این روی مرید و سالک یا باید به نور عقل و برهان مستبصر باشد یا به نورایمان و تسلیم در برابر خداوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷). سوم آن‌که این ریسمانی است که سالک را به حق متصل می‌کند و او را از دنیا رهایی می‌دهد و چهارم کسی که چنین اراده‌ای را دارد مرید می‌گویند، از این روی مرید سالکی است که در ابتدای راه است و همین مرید اگر این مرحله را پشت سر بگذارد می‌شود مراد (نکونام، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳-۱۶۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰-۱۲۷).

۲. مقام ریاضت

سالک پس از مرحلهٔ نخست و موفقیت در آن پای در منزلی دیگر می‌گذارد به نام ریاضت. ریاضت از دید ابن‌سینا برای دستیابی به سه هدف است: نخست جدایی حق از باطل؛ دوم سرسپردگی نفس اماره به نفس مطمئنه برای آنکه قوهٔ تخیل و وهم در کار توهم مناسب با امر قدسی شوند و سوم لطافت درون برای کسب آگاهی. سالک برای رسیدن به هر یک از هدف‌های سه‌گانه سه کار باید انجام بدهد. برای رسیدن به هدف نخست باید زهد حقیقی یا زهد عارفانه را پیشهٔ خود کند. برای هدف دوم عبادت اندیشمندانه و شنیدن صدای‌های خوش و شنیدن سخن پاک از سخنران پاک به وی کمک می‌کند و برای رسیدن به هدف سوم اندیشهٔ ژرف و عشق وزی حقیقی به معشوق حقیقی باریگر اوست.

به دیگر سخن، زهد حقیقی کمک می‌کند تا به هدف نخست برسید و حق و باطل را مرزبندی کنید. عبادت‌اندیشمندانه، نغمه‌های خوش که در نفس اثر می‌گذارند و سخنان پندآموز از واعظ پاک که باسخنانی رسا و صدایی خوش و قانع‌کننده سخن می‌رانند به هدف دوم یعنی سرسپردگی نفس اماره به نفس مطمئنه کمک می‌کند و ژرف‌نگری و عشق پاک ورزیدن به

هدف سوم باری می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۴۷). خلاصه آنکه باید نفس سرکش را رام کرد و مهار آن را به نفس مطمئنه سپرد و از پستی‌های نفس حیوانی دوری گزید تا به تعالی رسید. در جنگ میان تن و جان، جان برنده باشد و تن در پی جان روان گردد.

به نظر می‌رسد منظور ابن سینا از عبادت اندیشمندان اعمالی مانند نماز است که با تأمل گزارده شود. وی بر برخی نوشته‌ها درباره نماز تصریح کرده است که حلال مشکلات فلسفی و علمی او بوده است (نصر، ۱۳۶۸، ص ۴۸ - ۴۷).

از نگاه ابن سینا برای اینکه سخن واعظ در شنونده در بگیرد باید هم سخن و هم سخنران پاک باشند و سخن پاک از سخنران پاک برای سرخوشی سالک در سیر و سلوک لازم است و آیات و روایات از پاک‌ترین سخنان هستند که سالک را یاری می‌رسانند تا از آغاز راه به پایان آن برسد (یکتایی، ۱۳۸۳، ص ۱۶).

عشق پاک و ورزیدن نیز نقش مهمی در تلطیف نفس دارد و خود پیداست که منظور از عشق از دید ابن سینا عشق حقیقی است نه مجازی. عشق بر اساس اینکه معشوق کیست بر دو گونه است: حقیقی و مجازی. اگر معشوق زیبای بالذات و مطلق باشد چنین عشقی حقیقی است و اگر زیبایی ذاتی معشوق نباشد آن را مجازی گویند و در عرفان معشوق تنها خداست که او زیبا بالذات و مطلق است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰).

در مرحله ریاضت برای سالک حالتی رخ می‌دهد که ابن سینا از آن‌ها به عنوان وقت و سکینه نام می‌برد. وقت حالی است که سالک از گذشته و آینده می‌برد و «وقتی اراده و ریاضت، مرید را به حدی رسانید، خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برای او حاصل می‌شود که این خلسه‌ها لذیذند و گویی آنها برقهایی هستند که به سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌شوند. این حالت نزد عارفان «اوقات» نامیده می‌شود. هر «وقتی» در میان دو «وجد» قرار دارد. وجدی پیش از آن وقت و وجدی پس از آن. و هر گاه او در ریاضت فرو رود حالات و غواشی (پرده‌ها) مذکور بیشتر می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۴۸). به دیگر سخن، حال وقت بیانگر رسیدن سالک به حق است و ثمره ریاضت است (همان، ص ۴۴۸). این حالت مانند برقی است که می‌جهد و روشن می‌کند و نهان می‌شود. در این حالت، آنی در جان عارف مکاشفات و مشاهداتی رخ می‌دهد و ناپدید می‌شود.

نتیجه اراده و ریاضت از دید ابن سینا پدیدار شدن نوری است گذرا که روشنی می‌بخشد و نهان

می‌شود. این چنین حالت گذرایی را وقت نامند (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۰).

هر وقتی میان دو وجد است: وجود چشم به راهی برای رسیدن به وقت و وجد تأسف برای از دست دادن وقت. خواجه نصیرالدین طوسی وجد را همان حزن می‌داند و می‌گوید: دو وجد پیش و پس از وقت یکی نیستند زیرا یکی برای رسیدن به وقت و دیگری برای از دست دادن آن؛ یکی شادی آور است و دیگر غمبار (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶۹).

حال دیگری که نتیجه اراده و ریاضت است سکینه است و آن در لغت بمعنی سکون و آرامش است و از نظر ابن‌سینا وقتی که ریاضت سالک را به جایی می‌رساند که وقت به سکینه دگرگون می‌شود و حال گذرا پایدار و مونس سالک می‌شود و شناختی پایدار می‌یابد و شادی بی‌مانند به او دست می‌دهد که چون از دست می‌رود متأسف می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۴۹).

سالک بر اثر اراده و استمرار ریاضت به جایی می‌رسد که هر گاه بخواهد می‌تواند به حق متصل شود و حالت سکینه همیشگی می‌گردد و از دیدن چیزی به چیزی دیگر می‌رسد از پوسته به مغز و از ظاهر به باطن می‌رسد.

۳. مقام نیل به کمال

گام سوم سالک به سوی خدا نیل است که در آن سالک به حق متصل می‌شود و به گفته ابن‌سینا «فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق و درت عليه اللذات العلی و فرح بنفسه لما بها من أثر الحق و كان له نظر إلى الحق و نظر إلى نفسه و كان بعد مترددا»؛ «وقتی که ریاضت به نیل تبدیل شد، درون او آینه جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به سوی حق است و لذات عالی بر او فرو می‌ریزد؛ و او به خودی خود شادمان است، زیرا حق در خود او هست و او نظری به حق و نظری به خود دارد و هنوز مردد است» (همان، ص ۴۵۲).

در این گام از سلوک گرچه سالک به حق می‌رسد ولی در این مقام وی میان نظر در حق و نظر به خود مردد است و از این روی هنوز خود کنار نرفته است تا حق نمایان شود؛ به دیگر سخن «بعد از ریاضت، سالک در مرتبه‌ای گام می‌گذارد که در آن خواست و میل او اعتباری ندارد و هر چیزی را که ملاحظه می‌کند، در آن، چیز دیگری می‌بیند و به حق منتقل می‌شود و جلوه حق را مشاهده می‌کند. وصال او به حق تعالی همیشگی است و کسانی که اطراف او هستند از حال او غافل‌اند. در این مرتبه، درون سالک آینه حق می‌گردد و به لذات حقیقی دست

می‌یابد، با این حال او هنوز به وصال کامل نرسیده است؛ زیرا وی میان نظر به حق و نظر به خود مردد است (دهباشی و میر باقری، ص ۲۱۶ - ۲۱۵).

به دیگر سخن، در این مرحله سالک از همه چیز غیر از خداوند چشم می‌پوشد و تنها یک چیز هست که سد راه اوست و آن خود سالک است و تا خود را کنار نزند حق نمایان نمی‌شود. و به گفته حافظ تو خود حجاب خودی از میان برخیز!

۴. مقام وصول کامل

از دید ابن سینا این مقام از یک جهت پایان مرحله سلوک و از جهتی شروعی است برای مقامات دیگر و به گفته او سالک «سپس از خود غافل می‌شود و فقط آستان حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند، از جهت آن است که ملاحظه کننده و بیننده است نه از جهت آنکه توجه به خود دارد. و در اینجا است که وصول «تحقق می‌یابد» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۵۲).

در این مقام سالک به تام و تمام به حق می‌رسد و از این پس در خود حق سیر می‌کند و «در این منزل، که آخرین مرتبه سلوک به شمار می‌رود سالک از خود غافل می‌شود و فقط حضرت حق را مشاهده می‌کند. در این منزل، دیگر تردیدی که در مرتبه پیش وجود داشت از میان می‌رود و ترک خود و وصول به حق ممکن می‌گردد و منازل سلوک پایان می‌پذیرد و راهی تازه در وصول آغاز می‌شود که خود واجد درجاتی است» (دهباشی و میر باقری، ص ۲۱۶). پس از رسیدن سالک به مقام وصول تام از دید ابن سینا دارای حالی می‌گردد که با حال پیش از این مقام متفاوت است و در یک جمله می‌توان گفت که حال در تمام مقامات پیش از مقام وصول تام ناقص است و حال این مقام کامل و تمام است برای نمونه مقام زهد که دوری از غیر حق است در واقع خود در بند غیر حق بودن است و مقام عبادت که رام کردن نفس اماره به نفس مطمئنه است نشان ناتوانی نفس است (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۵۳).

ابن سینا پس از بیان حالت وصول تام، در عبارتی کوتاه همه مقامات عارفان را به دو مرحله که می‌توان تخلیه و تحلیه نامید و هر یک را به مراتبی تقسیم می‌کند: «العرفان مبتدی من تفریق و نفی و ترک و رفض، ممعن فی جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المریده بالصدق، منته الی الواحد ثم وقوف.»؛ عرفان با تفریق (جداسازی ذات از شواغل)، نفی (تکانشدن و دست بردن بر افراشتن بر آثار آن شواغل)، ترک «رها کردن همه چیز» و رفض «درگذشتن» آغاز می‌شود و در «جمع» عمق پیدا می‌کند؛ جمع عبارت است از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق و

نهایتاً به « واحد » ختم می‌شود و آنگاه ماندن و ایستادن است» (همان جا).

مرتب و مرحله نخست که می‌توان تخلیه‌اش نامید سالک چند مرحله را باید پشت سر بگذارد: نخست تفریق است و آن زمانی است که سالک خودش را از همه سرگرمی‌ها و دلبستگی‌ها جدا می‌کند و به دیگر سخن می‌داند خود کیست و تعلقاتش چه هستند و در مرحله دوم نفض است و آن زمانی است که سالک آن تعلقات را دور می‌اندازد و خود را از آن‌ها می‌رهاند و سوم ترک است که برای کمال خودش از همه چیز می‌گذرد و در پایان نفض است که سالک از خود نیز بیخود می‌شود و در حق می‌پیوندد.

پس از پیوستن به حق که می‌توان تخلیه‌اش خواند نخست به مقام جمع می‌رسد که در این مقام سالک چنان در قدرت، علم و اراده خداوند غرق می‌شود که بینایی و شنوایی و توانایی و دانایی خودش را از او می‌داند و در اینجا دوگانگی میان خداوند و سالک رخت برمی‌بندد و سالک او می‌شود.

مقامی و مرتبه‌ای برتر از جمع و قوف است که در آن موصوفی می‌ماند و نه واصفی نه سالکی و نه مسلوکی نه عارفی و نه معروفی و این برترین مقام است که همه اوست و کسب جمعیت از آن زلف پریشان کرده است. به گفته خواجه نصیرالدین: «قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل و اقول في تقريره: انه مشهور بين اهل الذوق ان تکمیل الناقصين يكون بشيئين: تخلیه و تخلیه؛ کما ان مداواه المرض يكون بشيئين: بتقيه و تقويه...»؛ وی گوید: اولین کاری که طبیب برای علاج بیمار می‌کند این است که تنقیه‌اش می‌کند یعنی پاکسازی می‌کند و آن بیماری‌ها، آن ماده فاسد و میکروب را در بیمار برطرف می‌کند، آنگاه غذای مقوی به او داده و او را تقویت می‌کند و...» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۵ - ۲۴۴).

سالک باید بداند که عرفان هدف نیست بلکه وسیله رسیدن به حق است کسی که عرفان را هدف فرض می‌کند خود مشرک است زیرا در این راه جز خدا هیچ نیست حتی راه رسیدن به خدا و کسی که به این مرتبه از عرفان رسیده باشد «به مقامی می‌رسد که پرس» و چنین درجه‌ای را نمی‌توان شرح و بیان کرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷۷).

سالکی که سلوک را به وصول برساند ویژگی‌هایی مخصوص می‌یابد که برای او خاص است و در دیگران نمی‌توان دید. نخست آنکه وی گشاده‌رو و خندان و خوش برخورد است. دوم متواضع و فروتن است آنسان که کودک و خردسال را مانند بزرگسال گرمی می‌دارد (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۵۵). سوم متجسس در کار دیگران نیست. چهارم خشمگین نمی‌شود و

دیگر آنکه مهربان است و با دیگران سازش می‌کند و فاش‌کنندهٔ اسرار نیست و دلیر است و از مرگ هراسی ندارد. بخشنده است و کینه توز نیست و دیگران را تحقیر نمی‌کند.

از دید ابن سینا رسیدن به آستان جانان کار هر کسی نیست و تنها در هر زمان یک نفر می‌تواند چنین جایگاهی پیدا کند و مدعیان فراوانند و راه یافته‌گان اندک (همان، ص ۴۵۹ - ۴۵۶).

نکته‌ای که ابن سینا در فصل چهارم نمط نهم بیان کرده، هم سبب سردرگمی برخی از شارحین شده است هم به نظر می‌رسد جان چگونگی سلوک عرفانی سینوی است. در این فصل ابن سینا نبوت را اثبات می‌کند و دربارهٔ آخرت و اینکه چرا تکالیف شرعی واجب‌اند سخن می‌گوید.

از دید فخررازی هدف بوعلی سینا از این فصل این است که از راه اثبات وجود پیامبر وجود عارف را اثبات کند؛ همان دلیلی که ضرورت وجود پیامبر را ایجاب می‌کند ضرورت وجود عارف را نیز ایجاب می‌کند. و آنرا اقامهٔ دلیل بر وجود و واقعیت عارف، براساس ضرورت و واقعیت نبوت می‌داند. بدین معنی که از آن جهت که عارفان برگزیدگان بشرند و پیامبر هم برگزیده و سرور عارفان است به همین دلیل استدلالی که وجود واقعیت پیامبر را به ثبوت رساند بر ثبوت وجود واقعیت عارف نیز دلالت خواهد کرد (یشربی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۸).

از دید خواجه نصیر طوسی هدف از بیان این فصل این است که زهد و عبادت برای پاداش اخروی است و اثبات پاداش اخروی در گروه اثبات نبوت و شریعت است و از این روی این فصل را بیان کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳۵).

ابن سینا با چیدن چند مقدمه مطلب فوق را اثبات می‌کند:

یکم انسان مدنی بالطبع است و برای زنده ماندن نیازمند همکاری با دیگران است. دوم زندگی اجتماعی در گروه داد و ستد عادلانه است و داد و ستد نیازمند قانون و شرع است. سوم کسی است که اطاعتش بر همگان واجب است و چنین کسی باید از سوی خداوند باشد و با معجزه پیامبر بودن خودش را اثبات کند. چهارم برای اجرای قانون و شرع و مخالفت نکردن با آن، باید نخست ثواب و عقاب اخروی باشد و دوم باید به ثواب دهنده و عذاب دهنده را شناخت. برای اینکه این شناخت از بین نرود عبادات روزانه واجب است پس بودن نبوت و شریعت عدالت که زندگی بشر در گروه آن است دوام می‌یابد و کسی که تکالیف شرعی را بجا آورد هم پاداش دنیوی می‌گیرد هم اخروی (همان، ص ۱۰۴۲-۱۰۳۵).

به نظر می‌رسد که هدف ابن سینا از طرح این مسئله چیزی دیگر باید باشد. برخی از صاحب نظران بر آنند که هدف ابن سینا از طرح مسئله نبوت و ثواب و عقاب در این فصل چیزی

است خلاف آنچه خواجه نصیر الدین و امام فخر رازی بیان کرده‌اند. از دید ایشان هدف این سینا پاسخ به این پرسش است که اگر عارفان تنها به خداوند توجه دارند نه به پاداش اخروی پس آیا در اساس به نبوت و شریعت نیازی هست یا نه؟ از دید ایشان همه ظواهر و باطن قرآن و شریعت و همه تکالیف دینی از اعمال بدنی و ذکرهای لفظی تا سقوط تکلیف همه در طول هم قرار دارند نه در عرض هم و هریک به جای خود نیکوست (یثربی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰).

چگونگی سلوک در حکایات رمزی

گفتیم که ابن سینا افزون بر کتاب *اشارات و تنبیهات*، رساله‌هایی رمزی نوشته است که در آن می‌توان عناصر عرفان سینوی را عیان دید که از میان آن‌ها سه رساله *حی بن یقظان*، *رساله الطیر* و *سلامان و ايسال* با موضوع این مقاله مرتبط است و در این جا بررسی می‌شوند.

یکی از ساحات چشمگیر عرفان و تصوف روش رمزی و تمثیلی آن است. درباره این که چرا برخی مطالب عرفانی را به رمز نوشته‌اند برخی عقیده دارند که علت آن چند چیز می‌تواند باشد: یکی ورزیدگی ذهن خوانندگان است تا با حل مسئله به آنان کمک کند. دوم همانندی با سخن خداوند و بزرگان است تا فرهیختگان از نهان و عوام از عیان آن بهره مند شوند. سوم نهان ماندن مسئله از چشم نااهلان است. چهارم هوشیاران با هوش خدادادی برای کسب آن کوشش کنند و نااهلان از رسیدن به آن بازمانند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰-۱۶۹).

ابن سینا نیز حقایق عرفانی را به زبان رمز نگاشته است و دریایی از معانی را در قالب داستانی ساده به رشته تجریر در می‌آورد و خواننده اهل اشارات آن معانی را می‌فهمد و گوش نامحرم نیز از شنیدن آن‌ها بی‌خبر می‌ماند و به دیگر سخن با چنین کاری دست عارف برای بیان حقایق باز است و ساختاری رمزی آن نیز شونده و خواننده را بر سر ذوق می‌آورد. بهره‌گیری از رمز و تمثیل همانند شعر شاعران است که شاعر و شونده را به وجد می‌آورد.

رساله‌های *حی بن یقظان*، *رساله الطیر* و *سلامان و ايسال* ابن سینا سه حکایت عرفانی است که باهم یک حکایت را تشکیل می‌دهند که به زبانی رمزی و تمثیلی نوشته شده است و به‌راستی حکایاتی ساختگی نیستند. در این حکایات عالم پر از رمز و راز نشان داده می‌شود که عارف باید از آن عبور کند از زندان جهان به رهایی برسد (نصر، ۱۳۴۲، ص ۲۵۴-۲۵۳).

۱. حی بن یقظان

آغاز سفر عارف با حکایت حی بن یقظان آغاز می‌شود. نخستین گام سلوک آن است که سالک با پیر راهنما آشنا شود و از این‌روی سالک در «حی بن یقظان» دو دسته فرشته دیدار می‌کند؛ یکی عقول یا فرشتگان و دوم نفوس فلکی که افلاک را به حرکت درمی‌آورند و حرکت خودشان از عقول ناشی می‌شود. آخرین از دسته اول، عقل دهم یا عقل فعال است که در این سه حکایت همان روح القدس و جبرئیل است. این فرشتگان و نفوس راهنمایان سالک به سوی حق‌اند.

در آغاز راه حی بن یقظان (یعنی همان نفس ناطقه) بیابان بزرگی را به سالک نشان می‌دهد و راه و رسم گذر از آن را به او می‌گوید. برای گذر از این بیابان سالک نخست باید از چشمه زندگانی آب بنوشد (ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۳۷-۳۶).

ابن سینا سرزمین انسانی را با یک شهر همانند کرده است که دارای پادشاه، عمارت و کوچه‌ها و خانه‌ها و... است؛ زیرا وجود انسان دارای حواس درونی و بیرونی است. حواس درونی او عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، متصرفه (متخیله)، واهمه و حافظه و انسان از راه آن‌ها از عالم ماده به سوی عالم مجرد رهنمون می‌شود (نصر، ۱۳۴۲، ص ۳۶۲).

پس از گذر سالک از این مراحل مرحله اول سلوک به پایان می‌رسد و سالک وارد مرحله دوم می‌شود که در رساله الطیر چگونگی آن شرح داده می‌شود.

۲. چگونگی سلوک در رساله الطیر

در این مرحله سالک راهی دشوارتر در پیش رو دارد و باید خود را برای خطرات بیشتر و مردافکن آماده کند. این سفر در رساله الطیر نمایان می‌شود که بر اساس تمثیل به کار رفته در آن سالک دعوت پیر را پذیرفته است و سلوک خود را همانند پرنده‌ای است که خواهان بازگشت به آشیان خود است و این راه بازگشت در آن خطرناک است که باید پشت سر گذاشته بشوند. «...ای برادران حقیقت خویش فراهم آورید و باطن‌های خویش آشکار کنید چنانکه خارپشت باطن‌های خود را به ظهور آرند و ظاهرهای خود را پنهان کنند که به خدایتعالی که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده (ابن سینا، ۱۳۴۰، ص ۱۵۶-۱۵۴). در این داستان سالک مرحله دوم سفر را آغاز می‌کند و با گذر از راهی دراز و پر و پیچ و خم به حق واصل می‌شود و در وجود او حیران می‌شود.

۳. چگونگی سلوک در رساله‌ی سلامان و ابسال

ابن سینا در *اشارات و التنبیها* حل معمای *سلامان و ابسال* را طلب کرده و می‌گوید: «... اگر عارف و اهل بصیرت و صاحب دل هستی و چنانچه داستان *سلامان و ابسال* را شنیده‌ای، بدان که منظور از *سلامان* مثل و سرگذشت تو است و مراد از *ابسال* مقام درجه‌ی تو بر مراحل و مقامات عرفان. بنابراین، بکوش و تا جای که توانی رمز و معمایی را که در این داستان مندرج است دریابی و راز آن را بگشایی» (همو، ۱۳۴۷، ص ۹). از دید ابن سینا نفس استعداد ترقی و تعالی به برترین کمالات که همانا رسیدن به خداست را دارد و برای این منظور باید موانع را برطرف کند و گام در راه دوست بگذارد و از گردنه‌های مهیب و خطرناک عبور کند. وی این گردن‌ها و چگونگی گذر از آن‌ها را در کتاب *اشارات* با نگاهی عرفانی - فلسفی و در سه رساله‌ی *حی/ابن یقظان*، *رساله الطیر و سلامان و ابسال* به زبان رمز تقریر کرده است.

نتیجه

به نظر می‌رسد که بهترین راه برای عارف پنداشتن یا نپنداشتن ابن سینا روش پدیدارشناسی است که در این روش با کنار گذاشتن پیش فرض‌ها به خود واقعیت مراجعه می‌شود. پیش فرض اساسی اندیشه‌ی مشایی و مسلک فلسفی ارسطویی ابن سینا، سد راه عارف پنداشتن اوست. اگر بتوان این پیش فرض را نادیده بگیریم می‌شود گفت که ابن سینا در بخشی از عمر خود - به ویژه دوران جوانی - فیلسوفی عقل‌گراست و در بخش دیگری از عمر خود یعنی مراحل پایانی، عارفی است از نوع سالک مجذوب و این کار با بررسی آثار نوشته‌های عرفانی وی قابل اثبات است. ابن سینا در قصیده‌ی عینیه از هبوط نفس انسانی با نگاه اشراقی و افلاطونی نظر دارد و در کتاب *اشارات و التنبیها* هم از چگونگی سلوک به شیوه فلسفی - عرفانی سخن می‌گوید و در داستان تمثیلی *سلامان و ابسال* به شیوه تمثیلی بحث کرده است. البته چنین امری درباره‌ی ابوحامد غزالی هم وجود دارد. براین مبنا کسی می‌تواند مدتی را به تفلسف بگذراند و سپس راهی را پیماید و مقاماتی را پشت سر بگذارد و عارف شود. لذا در کتاب *اشارات و تنبیها*، شیخ الرئیس با نشان دادن دقیق چگونگی سلوک سالکان در قالب منازل سلوک: ۱. اراده؛ ۲. ریاضت؛ ۳. نیل به کمال؛ ۴. و رسیدن کامل؛ براین ادعای اهل سلوک بودنش صحنه می‌گذارد هرچند که نتوانیم پیر و مراد او را شناسایی کنیم.

ابن سینا در کتاب *اشارات*، نخست در نمط هشتم از سرور و شادمانی که موجودات از رسیدن به

کمال به دست می آورند، سخن می گوید. همچنین در رساله‌های «حی بن یقظان»، «رسالة الطیر» و «سلامان و ابسال» ابن سینا سه حکایت عرفانی است که باهم یک حکایت را تشکیل می‌دهند که به زبانی رمزی و تمثیلی نوشته شده است و به راستی حکایاتی ساختگی نیستند. در این حکایات عالم، پر از رمز و راز نشان داده می‌شود که عارف باید از آن عبور کند و از زندان تنگ جهان به رهایی برسد. خلاصه آنکه از دیدگاه ابن سینا نفس، استعداد نیل به برترین کمالات که همانا رسیدن به خداست را دارد. برای این منظور باید موانع را برطرف ساخت و گام در راه طریق دوست بگذارد و از گردنه‌های مهیب و خطرناک عبور کند. وی این گردن‌ها و چگونگی گذر از آن‌ها را در کتاب *اشارات با نگاهی عرفانی - فلسفی* و در سه رساله مذکور به زبان رمز تقریر کرده است.

منابع

- ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش، ۱۳۶۸.
- _____، *رساله فی ماهیه العشق*، ترجمه عبدالله سمندر، غوریانی، کابل، آکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹.
- _____، *رسائل ابن سینا (دو جلدی)*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، ۱۹۵۳.
- _____، *اشارات و تنبیهات (مقامات العارفین)* با شرح خواجه نصیر و فخر رازی، ترجمه اوالقاسم پورحسینی، تهران، خانقاه نعمت الهی، ۱۳۴۷.
- _____، *رساله الطیر*، ترجمه شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- _____، *حی بن یقظان*، با پیشگفتار هانری کوربن، کابل، آکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹.
- _____، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق نصیر الدین طوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی*، ج ۳، دفتر نشر الکتاب، ۱۳۷۹.
- الفاخوری، حنا و خلیل جر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، مترجم عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- جامی، هفت اورنگ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، اهورا، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد ابن التکره الاصفهانی*، تهران، ۱۳۷۲.
- حائری مازندرانی، محمد صالح، *حکمت بوعلی سینا*، چاپ حسن فضائلی، چاپ حسین عمادزاده، تهران، ۱۳۴۳.

- حسن زاده آملی، حسن، فصوص الحکم بر فصوص الحکم، نشر مرکز فرهنگی رجاء، ۱۳۸۳.
- _____، دروس شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا، قم، آیت اشراق، ۱۳۹۱.
- حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، تهران، زوار، ۱۳۶۱.
- خراسانی، شرف الدین، ابن سینا، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- دهباشی، مهدی؛ سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تاریخ تصوف (۱)، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
- سیاسی، علی اکبر، مبانی فلسفه، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۴.
- شایگان، داریوش، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، تهران، آگاه، ۱۳۸۵.
- صفا، ذبیح الله، سرگذشت، تألیفات، اشعار و آراء ابن سینا، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴.
- _____، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۴، امیر کبیر ۱۳۵۶.
- عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
- فتح الهی، علی، مسعود سپهوندی، سر نهان در تصوف و عرفان، ج ۲، انتشارات نویسنده اراک، ۱۳۸۷.
- فروزانفر، بدیع الزمان، ج ۲، ابوعلی سینا و تصوف، جشن نامه، ۱۳۳۴.
- کاشانی، عبد الرزاق، لطائف الاعلام فی الاشارات اهل الالهام، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- کوربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، تهران، سوفیا، ۱۳۸۸.
- گوهرین، سید صادق، حجه الحق بوعلی سینا، تهران، توس، ۱۳۵۶.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تألیف شمس الدین، محمد لاهیجی مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
- لیمن، الیور و سیدحسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی (جلد ۲)، ترجمه جمعی از مترجمان، ویراستار سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران، توس. چاپ سوم به شکل افست، ۱۳۶۲.

مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ص ۱۱۳-۱۰۱، تهران، ۱۳۳۳.
نسفی، عزیزالدین، رساله عرفانی زبده الحقایق مصحح حق‌وردی، ناصری، انتشارات طهوری
۱۳۶۳.

نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل
(وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۳۶۸.

_____، نظر متفکران در باره طبیعت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

یشربی، سیدیحیی، عرفان عملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۶۶.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی