

بررسی تطبیقی مسئله خلع بدن در اندیشه ابن‌سینا و عرفای مسلمان

* نازله خجسته اهری

** علی رضانی

*** نرگس اصغری گوار

◀ چکیده

موضوع خلع بدن، از موضوعات برجسته در عرفان اسلامی است که در عرفان عاشقانه مطرح شده، اما پیشینه آن قبل از متون عرفانی در آثار ابن‌سینا دیده می‌شود. ابن‌سینا اولین فیلسوفی است که با براهین عقلی، تجرد نفس را تأکید کرده و به‌طور مشخص در آثارش در مورد خلع بدن بحث کرده است. در این مقاله با مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحقیق توصیفی تحلیلی، موضوع خلع بدن و مؤلفه‌های آن در آثار ابن‌سینا با آثار برجسته متون عرفان اسلامی بررسی شده و سعی بر این است به سؤال اصلی تحقیق که بررسی تطبیقی موضوع خلع بدن و بیان اشتراکات فکری ابن‌سینا با آثار عارفان است، پاسخ داده شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهد در مؤلفه‌های «شایستگیان خلع بدن»، «شرایط خلع بدن»، «تعابیر و تمثیلات خلع بدن» و «مصادیق تجربه خلع بدن» در فلسفه و عرفان مشابهت وجود دارد و قبل از متون صوفیه در آثار ابن‌سینا آمده است. ابن‌سینا در اواخر عمر با گرایش به عرفان، به عروج روح و خلع بدن تأکید کرده و به‌صورت مشخص و معین، نظریه خلع بدن را ارائه داده است. طبق اندیشه‌های وی، عارفان گروهی هستند که می‌توانند به خلع بدن نائل آیند و برخی کرامت‌ها، نمونه تجربه‌های عارفانه خلع بدن است، ریاضت، تهذیب نفس و مرگ ارادی از شرایط و عوامل خلع بدن است و در مقابل آن، گرایش به لذت‌های شهوانی و مادیات مانع تجرد روح می‌شود. تعبیر نضو جلاباب (درآوردن لباس)، تمثیل مرغ و قفس در *رسالة الطیر و قصیده عینیه*، تعابیر ابن‌سینا برای توصیف خلع بدن است که بعد از وی در متون عرفانی تکرار شده است. تنها وجه تفاوت در مقایسه تطبیقی آثار ابن‌سینا و متون عرفانی در این است که ابن‌سینا با براهین عقلی از خلع بدن سخن گفته ولی در عرفان، عقل فلسفی در برابر عشق کنار گذاشته شده است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** فلسفه، عرفان، خلع بدن، مرگ ارادی، بررسی تطبیقی.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران / n_khojasteh@iau-ahar.ac.ir

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران (نویسنده مسئول) /

a-ramazani@iau-ahar.ac.ir

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران / n-ashari@iau-ahar.ac.ir

۱. مقدمه

خلع بدن یا خروج روح از بدن، یک تجربه عارفانه است. خلع به معنی عزل کردن (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه خلع) و در مفهوم ساده، دور کردن بدن از روح و بی‌نیازی به آن است. در این تجربه، روح به مرتبه‌ای از کمال وجودی می‌رسد که در بقایش نیازمند به جسم نباشد و زمان‌هایی می‌تواند با بدن یا بدون بدن عروج کند و دوباره بازگردد، در واقع «خود بدن از هر لحاظ تحت فرمان و اراده شخص درمی‌آید به طوری که در حوزه بدن خود شخص اعمال خارق‌العاده سرمی‌زند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۰۳). امروزه نیز بحث‌های مختلفی درباره آن می‌شود؛ مثلاً از نظر موضوعی با «تجربه نزدیک به مرگ» مشابه است اما در ماهیت با هم اختلاف دارند. در تجربه خلع بدن، اغلب آگاهی وجود دارد با ریاضت سالک به درجه خلع بدن می‌رسد که روح زمان‌هایی می‌تواند با بدن یا بدون بدن عروج کند و دوباره بازگردد. ولی در تجربه نزدیک به مرگ، مرگ طبیعی در بدن اتفاق می‌افتد و علائم حیاتی انسان قطع می‌شود و روح بار دیگر به بدن برمی‌گردد؛ درحالی‌که در خلع بدن، اغلب بدن از هر لحاظ تحت فرمان و اراده شخص درمی‌آید. به گفته شهید مطهری «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 دیگر سیر می‌کند، افق وسیع‌تری را دارد می‌بیند» (همان، ج ۲۳: ۴۹۱) اعتقاد به خلع بدن در ادیان مختلف وجود دارد. نمونه برجسته آن معراج پیامبر اکرم (ص) است که با جسم به سوی آسمان رفت. یا کتاب *ارد/ویراف‌نامه* از متون قبل از اسلام، مثال‌زدنی است که موضوع آن سفر «ویراف مقدس» به جهان دیگر است.

این موضوع بعد از اسلام، در ادبیات عرفانی بسیار مورد توجه قرار گرفت. اما در پیشینه توجه به آن، بحث خلع بدن قبل از اینکه در متون عرفانی مطرح شود، در فلسفه اسلامی مطرح شد. ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا، مشهور به ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) اولین فیلسوفی است که به‌طور مشخص در مورد آن بحث کرد؛

درواقع زمینه‌سازی اصلی نظریه خلع بدن در آثار او دیده می‌شود. ابن سینا در اواخر عمر در چند اثر عرفانی، با تأکید بر تجرد نفس از عروج روح گفت. بعد از ابن سینا، با گسترش عرفان عاشقانه در برابر عرفان عابدانه، با بحث‌های عروج روح، فنا، مکاشفه، مرگ ارادی وارد عرفان شد. در این مقاله این موضوع در آثار ابن سینا به‌طور تطبیقی با متون عرفانی بررسی شده است.

۱-۱. سوالات پژوهش

هدف از پژوهش حاضر، جواب‌دهی به سوالات ذیل است:

۱. در موضوع خلع بدن چه شباهت‌هایی در آثار ابن سینا و متون عرفانی وجود دارد؟
۲. در آثار ابن سینا و متون عرفانی چه کسانی شایستگی خلع بدن دارند؟
۳. شرایط خلع بدن، در آثار ابن سینا و متون عرفانی چگونه است؟
۴. تعبیر و تمثیل‌های خلع بدن در آثار ابن سینا و متون عرفانی چیست؟
۵. تجربه عرفانی خلع بدن در فلسفه و عرفان در کدام موارد آمده است؟

۲-۱. روش‌شناسی پژوهش

در این مقاله با رهیافتی توصیفی تحلیلی با بهره‌گیری از روش اسنادی و کتابخانه‌ای و تحلیل شواهد درون‌متنی، موضوع خلع بدن در آثار ابن سینا و متون عرفانی بررسی شده است. در انتخاب متون عرفانی، متون برجسته‌شده و منظوم که این محتوا را داشتند؛ از جمله کتاب *انسان کامل* نسفی و *کشف الاسرار* میبدی و *اشعار سنایی*، عطار و مولوی بررسی شده است.

۲. پیشینه و ضرورت پژوهش

بررسی خلع بدن در آثار قدما در متون فلسفی و عرفانی به‌صورت مشخص انجام نشده است. با جست‌وجو در سایت *ایراندک* و *سیکا* - که مختص رساله‌های دانشجویی است - و در نشریه‌های فارسی، پژوهش مشخص با این عنوان یافت نشد. در مقاله‌ها و کتاب‌های عرفانی و متونی که تجرد نفس و روح و مفهوم مرگ ارادی را بررسی کرده‌اند، در مورد آن بحث شده است اما به‌صورت منسجم و مشخص نیست، بلکه در

حد تعریف و مثال است. مثل کتاب خلع روح عرفانی از سامان آزادی واصل‌آبادی (۱۳۹۹) که موضوع مشابه مقاله حاضر را دارد، اما محتوای کتاب صرفاً در موضوع مرگ ارادی در متون عرفانی است و به ارتباط با آثار ابن‌سینا توجهی نشده است. مباحثی (۱۳۸۲) در مقاله «وحدت قوا در اشعار مولانا (شرح بیت‌ی از مثنوی)» در بررسی بیت‌ی از داستان موسی و شبان مثنوی معنوی، ضمن بحث مفصلی در باب اینکه ماهیت روح چیست و چگونه و در چه مرحله‌ای از تجرد همه‌اندام‌های آدمی یکسان عمل می‌کنند، شواهدی از ابن‌فارض مصری (عارف مصری)، میرداماد، فلوطین و آربری (مترجم قرآن) برای خلع بدن آورده و به مثنوی و دیوان شمس نیز استناد نموده، اما به بررسی آثار ابن‌سینا توجهی نکرده است. وکیلی و اقبالی (۱۳۸۶) در مقاله «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE» یک مورد تجرد روح از جسم را در مرگ ارادی توضیح داده‌اند. واتقی راد (۱۳۸۴) در مقاله «دلایل تجرد روح» آرای فلاسفه و حکما را از ابن‌سینا تا حسن‌زاده آملی در مورد تجرد روح نقد و بررسی کرده، اما به موضوع خلع بدن پرداخته است. در بررسی عرفان ابن‌سینا پیشینه مفیدی وجود دارد و اندیشه عرفانی ابن‌سینا بررسی شده، اما در این موضوع پژوهشی مشخص نوشته نشده است و همچنین مقاله‌ای منسجم که موضوع خلع بدن را به‌طور تطبیقی با فلسفه و عرفان بررسی کرده باشند موجود نیست. شایان ذکر است مقاله «بررسی سبک فکری مشترک در تجربه خلع بدن در متون عرفانی» نوشته نویسندگان این مقاله است که در شماره ۷۹ ماهنامه بهار ادب چاپ شده است. در این مقاله به بحث خلع بدن در آثار عرفانی پرداخته‌ایم و بررسی تطبیقی با آثار ابن‌سینا انجام نشده است. در بررسی متون عرفانی، مؤلفه‌های اعتقاد به خلع بدن، تعابیر خلع بدن و کرامت تحلیل شده، اما در مقاله حاضر با نگاه تطبیقی ریشه بحث خلع بدن در آثار ابن‌سینا و تشابهات آن با متون عرفانی مورد تأکید است. ضرورت تحقیق نیز در این است که به‌طور مشخص تعریف خلع بدن، مؤلفه‌های آن و شرایط رسیدن به مرحله خلع بدن در فلسفه و عرفان بررسی گردد و به‌صورت تطبیقی بیان شود در متون عرفانی از کدام

اندیشه‌های ابن سینا در این موضوع استفاده شده است و ابن سینا به‌عنوان پیشرو و مطرح کردن موضوع خلع بدن در کدام مؤلفه‌ها بر عرفان اسلامی تأثیر گذاشته است.

۳. بحث و تحلیل

۳-۱. اصطلاح خلع بدن در فلسفه و عرفان

از نظرگاه تاریخی، در ایران قبل از متون عرفانی، بحث تجرد روح و خلع بدن در فلسفه اسلامی مطرح شده است. ابن سینا فیلسوفی است که با گرایش عرفانی در اواخر عمر به‌طور مستقیم از آن بحث کرده است. البته لازم است گفته شود قبل از اینکه او در مورد نفس و تجرد نفس سخن بگوید، حقیقت وجودی انسان، آفرینش انسان، سرانجام انسان در جهان از مقوله‌های مهم فلسفه اسلامی بوده است و مسلماً قبل از ابن سینا در متون فلسفی در شناخت وجود انسان، بحث جسم و روح مطرح شده بود. چنان‌که قبل از وی، فارابی در بحث عقل انواع مختلفی برای آن شمرده که یک مورد آن عقل مستفاد است که توانایی تجرد و معرفت ذهن را دارد (فارابی، ۱۹۳۸: ۲۱). در این معنا، عقل، اشرف اجزای نفس است که به‌وسیله آن الهیات و شناخت خداوند به دست می‌آید (همو، ۱۴۰۵ق: ۱۰۸)؛ اما فارابی همانند ابن سینا به خلع بدن توجهی نکرد و صرفاً نفس بعد از فنای جسم را مورد تأکید داشته است مبنی بر اینکه نفوسی که با قبول معقولات، عقل خود را به فعلیت رسانده‌اند، اعم از اینکه به فضیلت عمل کرده باشند یا نه، بعد از فنای بدن باقی‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۷۵).

بعد از فارابی، ابن سینا در تقابل نفس و جسم به خلع بدن تأکید و بیان کرد هر جسمی قابل تجزیه و متناهی است، اما نفس نامتناهی است و قابلیت درک امور مختلف را دارد و صرفاً در بند جسم نیست.

«فَبین من هذا أنه لا یمكن أن تكون قوة غیر متناهية فی جسم البتة، و لا سیما إذا ثبت ضرورة أن کل جسم متناه. ثم النفس غیر متناهی / القوة لأن ما یقوی علیه من التصورات العقلية غیر متناهية، لأن بعض المعقولات هی الأمور الرياضية [و هی غیر متناهية، و كذلك کثیر من الأمور الطبيعية و المعانی الالهية، و قوة النفس علی کل واحدة

من تلك الغير المتناهية قوة واحدة» (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۳۳).

مباحث خلع بدن در کتاب‌های *الاشارات و التنبيهات*، *شفاء*، *رسائل* و تمثیل‌های عرفانی او آمده‌اند که به زبان عربی نوشته است. مهم‌ترین اثرش در این موضوع، کتاب *الاشارات و التنبيهات* است که در اواخر عمر نوشت. در این کتاب به‌ویژه «در نمط‌های سه‌گانه آخر، بحثی از تصوف و عرفان به میان آورده که می‌توان آن را نخستین بحث از اصول عرفان از دیدگاه فلسفه یا فلسفه عرفان دانست» (یثربی، ۱۳۸۵ الف: ۱۰). این کتاب را باید مبنای نظری خلع بدن در عرفان و فلسفه بعد از وی معرفی کرد؛ چنان‌که به‌طور مشخص از گروه «عارفین» نام برده و آن‌ها را شایسته رسیدن به درجه خلع بدن معرفی کرده است. در نمط نهم *اشارات*، اولین درجه عارف را «اراده» گفته است که عارف باید با برهان عقلی به سوی ایمان برود تا نفسش به روح قدسی اتصال یابد.

«أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الاراده. و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروه الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مرید» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۹).

مقارن با بحث‌های ابن سینا، عرفان زاهدانه در جامعه گسترش یافته بود و عرفان عاشقانه در مقابل آن در حال رشد بود. هسته‌های اولیه شکل‌گیری عرفان اسلامی را اگر از همان قرن اول و دوم هجری در نظر بگیریم، عرفان زاهدانه با تشریح و تزهّد با تکیه بر عبادت و نفی دنیا آغاز شد. «صوفیه قرن دوم فوق‌العاده با ورع و تقوا زندگی می‌کردند و سخت به امور دنیا بی‌اعتنا بودند» (سجادی، ۱۳۹۲: ۵۰). زهد آن‌ها نیز مبتنی بر ترس بود اما از قرن سوم به بعد، با ظهور عارفانی چون رابعه عدویه، بایزید سبحانی و حلاج، عرفان عاشقانه رشد کرد. در قرن چهارم که پایه‌های عرفان عاشقانه شکل می‌گرفت، اصول تصوف و عرفان با مبانی حکمت به وسیله ابوعلی سینا آمیخته شد (همان: ۸۱) و ابن سینا در آثار عربی‌اش به موضوع عرفانی پرداخت. در ادامه، عرفان عاشقانه رو به فزونی نهاد و در مقابل، عرفان زاهدانه قرار گرفت؛ این عرفان مبنی بر رابطه عاشق و

معشوقی میان خدا و بنده می‌باشد و اصول اخلاقی آن بر پایه اخلاص و محبت و اعتدال و آزادگی و بی‌تعصبی است (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۹). در قرن پنجم، آثار فارسی در عرفان اسلامی نوشته شد. در این دوره اصطلاح «خلع بدن» در عرفان عاشقانه مورد توجه قرار گرفت و در آثار عرفا مطرح شد؛ البته باید گفته شود با این واژه مشخص در متون صوفیه نیامده و در موضوع‌های مرگ ارادی، تجرد روح، عروج روح، فنا و بقا، مقام مکاشفه و... تکرار شده است. زرین‌کوب در تعریف آن گفته است: «خلع بدن در نزد صوفیه و متألهان کشف حالی است که به ندرت و گه‌گاه برای بعضی عرفا حاصل می‌شود و در آن حال عارف چنان می‌پندارد که نفس وی با بدن تعلق ندارد و در عالم ماوراء حس، سیر و کشف می‌کند. این حال که صوفیه از آن به انسلاخ، و حکما احیاناً به نضو جلباب تعبیر می‌کنند، امری است که خوگر شدن بدان را بعضی دستاویز دعوی نیل به اسراء، اما ظاهراً در معنی شهودی آن ساخته‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۷۸۰). در این تعریف، انسلاخ در معنی بیرون آمدن چیزی از چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه) و نضو جلباب به معنی درآوردن لباس است که تعبیر ابن سینا می‌باشد.

ابن سینا در سال ۴۲۸ هجری قمری از دنیا رفت. اگر زندگی‌اش به پایان نمی‌رسید، شاید از ابن سینای فیلسوف، طبیب، ریاضی‌دان به ابن سینای فیلسوف عارف می‌رسیدیم. تفاوتش با عرفان صرفاً همین نکته است که او با براهین عقلی به این موضوع توجه کرده و آن را تفسیر نموده است؛ زیرا نظام فکری ابن سینا آمیزه‌ای از مهم‌ترین عناصر بنیادی فلسفه مشایی ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی، در پیوند با جهان‌بینی دینی اسلامی است (خراسانی، ۱۳۶۸: ج ۴: ۸۹). صاحب‌نظران متعدد نیز در بررسی آثار او بیان کرده‌اند او عارف نیست: «او اولاً و آخراً یعنی از آغاز تا پایان کار همچنان فیلسوف است» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱).

در مقابل فلسفه، عرفان هرچه رشد کرد با نگرش به عشق خداوندی - که با استناد به آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) و با این تفسیر که «جان نقطه‌گاه عشق است» (میبدی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۵۳) در تقابل با عقل قرار گرفت و هرگز وارد بحث فلسفی

نشود؛ به گفته مولوی:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
... فلسفی را زهره نه تا دم زند دم زند دین حقیش بر هم زند
(مولوی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۳۷)

بنابراین در وجه تفاوت عرفان اسلامی با آثار ابن سینا، عرفا با رویکرد هنری به دین و با تکیه به آیات قرآن، مسائل را تفسیر کردند. خلاصه اعتقاد عرفا این است که روح انسان، اصل روحانی دارد و از سوی خداوند در او دمیده شده است (حجر: ۲۹؛ اسراء: ۸۵). تمامی روح‌ها قبل از ورود به جسم انسان‌ها و هبوط به جهان مادی، در ازل بوده‌اند و از سوی پروردگار به جسم منتقل شدند.

این بدن خرگاه آمد روح را یا مثال کشتی مرنوح را
(همان، ج ۲: ۲۹۰)

روح‌ها در آن موقع با خداوند عهد بندگی بسته‌اند (اعراف: ۱۷۲)؛ بعد از عهد بندگی، روح به جسم منتقل شد، آدم بعد از خوردن میوه ممنوعه به جهان هبوط کرد (بقره: ۳۵-۳۶). روح برخی از انسان‌ها به جهان گرایش یافت و اصل خویش را از یاد برد، اما روح عارفان از اسارت به درآمد و درصدد عروج برآمدند.

اصل وجودی عرفان همین نکته عروج روح از جهان مادی است که به دلیل تجرد از جسم می‌تواند با تهذیب نفس، ریاضت، سیر و سلوک عرفانی، اعمال و عبادات ویژه به عالم وصال برود. همین عقیده‌ها در تجرد نفس در اندیشه عرفانی ابن سینا دیده می‌شود؛ با این تفاوت که عرفان با تعبیر هنری دین به روح نگریسته ولی ابن سینا با اتکا به عقل مباحث را تفسیر کرده است. در ذیل، بررسی تطبیقی اندیشه ابن سینا و عارفان بیان می‌شود.

۲-۳. بررسی تطبیقی مؤلفه‌های خلع بدن در آثار ابن سینا و متون عرفانی

۱-۲-۳. عارفان و رسیدن به درجه خلع بدن

در فلسفه و عرفان، فقط شایستگی که می‌توانند به درجه خلع بدن برسند، عارفان

هستند. ابن سینا نیز در آثارش با عنوان «عارفین»، «سالک»، «اولیا»، «نفوس زکیه» از این افراد یاد کرده است. در کتاب *شفا* گفته، وضعیت چنین افرادی همچون کسی است که در حال تخدیر، غذای خوشمزه‌ای به او خورانده شود و وقتی تخدیر زایل شود، ناگاه لذت غذای خوش طعم را احساس کند؛ با این تفاوت که لذت نفس ناطقه قابل قیاس با لذت خوردن و سایر لذات حیوانی نیست، بلکه لذتی شبیه حال ابتهاج عقول است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۸). در *نمط دهم الاشارات و التنبیها*، نام اولیا را در کنار انبیا آورده است که توانایی کرامت دارند (کرامت دلیلی از توانایی بر خلع بدن است).

«فالذی یقع له هذا فی جبلۃ النفس ثم یكون خیرا رشیدا مزکیا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبیاء أو کرامة من الأولیاء، و تزیدة تزکیته لنفسه فی هذا المعنی زیادة علی مقتضی جبلته فیبلغ المبلغ الأقصى» (همو، ۱۳۸۱: ۳۸۷).

در رساله *اضحویه* از نفوس زکیه‌ای سخن گفته است که علوم و معارف را حاصل کرده و از اخلاق و هیئات بدنی منزّه و مجردند و بعد از مفارقت، در سعادت و راحت مطلق‌اند (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۶۸). پس از ابن سینا این نگرش در اندیشه سهروردی دیده می‌شود که در همسویی عرفان و فلسفه از جانبی به فلسفه ابن سینا و از جانبی به عرفان اسلامی متمایل است؛ زیرا حکمت را علاوه بر عقل بر تأله و نور و عرفان آمیخته است. به‌طور مشخص نفوس «حکیمان»، «انبیا» و «اولیا» را شایسته عروج روح معرفی کرده است، و حکیم را کسی نمی‌داند که فقط عقل داشته باشد بلکه باید به مرحله‌ای برسد که عالم علوی را مشاهده کند و این مشاهده با خلع بدن باید انجام بگیرد. انسان تا زمانی که نتواند بدن خود را خلع کند در زمره حکیمان قرار نمی‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۳). از انبیا نام حضرت محمد(ص) و از حکیمان و اولیا، عارفانی چون بایزید و حلاج را معرفی کرده است. در *تلویحات*، از زبان افلاطون آن‌ها را حکیمانی معرفی می‌کند که حقیقی هستند و با اتصال شهودی در زمره مقربان الهی قرار گرفته‌اند (همان: ۷۳-۷۴). برای تبیین گفته‌اش، از پیامبر اکرم(ص)، امام علی و بایزید و حلاج مطلب آورده و دقیقاً خلع بدن را توصیف کرده است (همان: ۱۲۸).

در مقایسه با فلسفه، در عرفان فقط عنوان «حکیم» نیست و نام «عارفان»، «اولیا»، «سالکان راه طریقت»، ذکر شده است که می‌توانند تجربه خلع بدن را داشته باشند. این مورد به‌طور مشخص در کتاب *انسان کامل* عزیزالدین نسفی آمده است؛ وی در موضوع «عروج اهل تصوف» گفته است: انبیا و اولیا، مرگی غیر از مرگ طبیعی دارند و در این مرگ می‌توانند احوال بعد از مرگ را ببینند. در تفاوت عروج اولیا و انبیا گفته است: «عروج انبیا دو نوع است، شاید که به روح باشد بی‌جسم و شاید که به روح و جسم باشد و عروج اولیا یک نوع است به روح است بی‌جسم» (نسفی، ۱۳۸۲: ۱۰۷). در ادامه مطلب گفته است: اولیا با تجرد روح، سیر عالم می‌کنند و بار دیگر به قالب جسمی بازمی‌گردند.

«عروج اهل تصوف عبارت از آن است که روح سالک در حال صحت و بیداری از بدن سالک بیرون آید و احوالی که بعد از مرگ بر وی مکشوف گردد و بهشت و دوزخ مطالعه کند و احوال بهشتیان و دوزخیان را مشاهده کند و از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین برسد و هرچه دانسته بود، ببیند. روح بعضی تا به آسمان اول برود، روح بعضی به آسمان دوم و همچنین تا به عرش بروند. روح خاتم انبیا تا به عرش برود از جهت آنکه هریک تا به مقام اول خود عروج می‌توانند کرد، اما از مقام اول خود در نمی‌توانند گذشت و هریک تا بدان‌جا که بروند و آنچه ببینند چون باز به قالب آیند، جمله یاد ایشان باشد و آنچه دیده باشند، حکایت کنند اگر در صحو باشند؛ یعنی چون از این عروج باز آیند بعضی در صحو باشند و بعضی در سکر» (همان: ۱۰۸-۱۰۹). همین عقیده در آثار شاعران نیز تکرار شده است؛ مولوی در مورد عارفان گفته است

جسم او همچون چراغی بر زمین نور او بالای سقف هفتمین
آن شعاع آفتاب، اندر وثاق قرص او اندر چهارم طاق
(مولوی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۸۱)

در ادامه گفته است جسم فقط می‌تواند یک فاصله کوتاه در دو گز برود اما جان

می‌تواند فاصله بغداد و روم را در نیم‌قدمی طی کند؛ سپس توصیه می‌کند گذشتن از جسم لازمه عروج روح است (که خلع بدن می‌باشد). اگر از جسم بگذری می‌توانی به ملکوت اعلی وارد شوی.

جسم از جان روزافزون میشود
حد جسمیت یک دو گز خود نیست
تا به بغداد و سمرقند ای همام
دو درم سنگست پیه چشم‌متان
نور بی این چشم میبند به خواب
جان ز ریش و سلبت تن فارغ است
بارنامه روح حیوانی است این
بگذر از انسان هم از قال و قیل
بعد از آنت جان احمد لب گزد
گوید ار آیم به قدر یک کمان
چون رود جان جسم بین چون می‌شود
جان تو تا آسمان جولان گنی ست
روح را اندر تصور، نیم گام
نور روحش تا عنان آسمان
چشم بی این نور چه بود جز خراب
لیک تن بی جان بود مردار و پست
پیشتر رو روح انسانی ببین
تالب دریای جان جبرئیل
جبرئیل از بیم تو واپس خزد
من به سوی تو بسوزم در زمان
(همان، ج ۲: ۸۸۳)

۲-۲-۳. عوامل عروج و بازدارنده در خلع بدن

عامل بازدارنده عروج روح در آثار ابن سینا، توجه به هوس‌های نفسانی و لذات شهوانی است که بعد از او در متون عرفانی تکرار شده است. ابن سینا در کتاب *شفاه* گفته است: هر نفسی خیر و شر مخصوص به خود دارد. لذات شهوانی و مادیات را برگرفته نفس شر و قوای فاسدکننده نامیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳-۴۲۴). در رساله *تحفه* گفته است قوای فاسدکننده مانع رسیدن نفس به مقامات عالی است: «به طور کلی آنچه که بازمی‌دارد نفس انسان را از رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی و دریافت کردن کمال ذاتی خود، همانا متابعت نمودن و اطمینان حاصل کردن به آن قوایی است که فاسدکننده و ضرررساننده به اوست» (همو، ۱۳۸۸: ۳۷۳).
در بیان عامل عروج و اینکه نفس چگونه می‌تواند خود را از شر عوامل بازدارنده

خلاص کند، راه‌رهایی را مزین شدن به علوم حقیقی و معارف الهی از طریق تحصیل کردن علم فلسفه معرفی کرده است که وجه تفاوت آن با عرفان استه در همین رساله در ادامه همین بحث گفته است: «راه خلاصی نفس از شر این قوه کذابه آن است که خود را مزین نماید به علوم حقیقه و معارف الهیه تا عارف گردد به حقایق موجودات و دوری جوید از آنچه مضر به حال اوست. پس واجب است که در تحصیل نمودن علم فلسفه و به دست آوردن معارف یقینه کوتاهی ننماید که نجات دهنده اوست از خدعه و مکر این قوای ضاره و عقاید باطله و هیمه» (همان).

«ریاضت» عارف در نظر ابن‌سینا، بهترین راهکاری است که عارف بعد از اینکه از شر عوامل بازدارنده خلاص شد، به وسیله آن می‌تواند مهیای خلع بدن شود. در کتاب *الاشارات و التنبیها* به‌طور مفصل درباره آن بحث کرده و در احتیاج مرید به ریاضت، آن را دلیلی برای سیر در راه قدسیات گفته است (همو، ۱۳۸۱: ۳۵۹-۳۶۰). در نمط نهم، زاهد، عابد و عارف را تعریف کرده و گفته است: عارف از زاهد جداست و با ریاضت، نفس را قوی می‌کند و در این حالت حق در او متجلی می‌شود.

«الزهد عند غیر العارف معامله ما - كأنه یشتري بمتاع الدنیا متاع الآخرة - و عند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن الحق - و تکبر علی کل شیء غیر الحق - و العبادة عند غیر العارف معامله ما كأنه یعمل فی الدنیا لأجرة يأخذها فی الآخرة - هی الأجر و الثواب - و عند العارف ریاضة ما لهممه أو قوی نفسه - المتوهمه و المتخیلة - لیجرها بالتعویذ عن جناب الغرور - إلی جناب الحق - فتصیر مسئلة للسر الباطن - حینما یتجلی الحق لا ینازعه - فیخلص السر إلی الشروق الساطع - و یصیر ذلک ملكة، مستقرة - كلما شاء السر اطلع إلی نور الحق - غیر مزاحم من الهمم - بل مع تشییع منها له - فیکون بکلیته منخرطاً فی سلك القدس» (همان: ۳۵۵).

در نظر ابن‌سینا با نفی لذت‌های مادی و هوس‌های شهوانی و گرایش به ریاضت، خلع بدن با مرگ ارادی اتفاق می‌افتد. در کتاب *رسائل* در بخش «الشفاء من خوف الموت» به‌طور مشخص درباره آن بحث کرده است. مرگ طبیعی را همان مفارقت کلی

روح از بدن می‌داند، اما در مرگ ارادی آن را با خلع بدن مرتبط دانسته و حاصل ترک شهوات و لذت‌های نفسانی معرفی کرده است.

«جزم الحكماء بأن الموت موتان، موت إرادى و موت طبيعى و كذلك الحياة حياتان حياة إرادية و ما حياة طبيعية و عنوا بالموت الارادى إمانه الشهوان و ترك التعريض لها و عنوا بالحياة الارادية ما يسعى له الانسان فى الحياة الدنيا من المآكل و المشارب و الشهوات و بالحياة الطبيعية بقاء النفس السرمدية فى الغبطة الأبدية بما تستفيدة من العلوم و تبرأ به من الجهل و لذك وصى أفلاطن الحكيم روح الله ريمسه طالب الحكمه بأن قال (مت بالارادة تحيا بالطبيعة على أن من خاف الموت الطبيعى من الناس فقد خاف ما ينبغى أن يرجوه و ذلك أن هذا الموت هو تمام حد الانسان لانه (حى ناطق مائت) فالموت تمامة و كماله و به يصير الى افقة الاعلى)» (همو، ۱۴۰۰ق: ۳۴۲).

در متون عرفانی، اندیشه‌های ابن سینا پیگیری شده است. تأکید بر ریاضت و تهذیب نفس، گذشتن از خود، فدا کردن جسم و مرگ ارادی نمونه‌هایی هستند که به وسیله آن‌ها عارف می‌تواند شایسته عروج روح شود. از میان این موارد، نظریه «مرگ ارادی» از مهم‌ترین شرط خلع بدن در متون عرفانی است که از ریاضت و تهذیب نفس به دست می‌آید. عرفا با استناد به آیه «فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ» (بقره: ۵۴) و حدیث «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹: ۵۹) معتقدند «مرگ باطن آن است که مرد در خود از خود بی‌خود مرده گردد تا از حق در حق با حق زنده شود» (میبدی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۱۳۳-۱۳۵). در مقایسه خلع بدن و مرگ ارادی، اولیایی که به مرگ ارادی رسیده‌اند، خلع بدن برای آن‌ها سهل است: «هرچند موت ارادی مستلزم نیل به این حال نیست. این حال برای کسانی که به این مرتبه نائل شده‌اند، بیشتر امکان حصول دارد» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۷۸۱).

سنایی در ابیات زیر با توصیه به مرگ ارادی می‌گوید با مرگ، زندگی حاصل می‌شود و عارف در بستان مرگ، زنده می‌گردد:

ازین زندگانی چو مُردی بمانی
که گرگست و ناید ز گرگان شبانی
ور آید بود سیر سیرالسوانی
کنی چون سگان رایگان پاسبانی
بسوز این کفن ژنده باستانی

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی
ازین زندگی زندگانی نخیزد
درین زندگی سیر مردان نیاید
برین خاکدان پر از گرگ تا کی
به بستان مرگ آی تا زنده گردی

(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۷۵)

عطار در *الهی‌نامه* گفته است اگر قبل از اجل بمیری می‌توانی همه عالم را بگیری.
اگر پیش از اجل یک دم بمیری در آن یک دم همه عالم بگیری

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۳)

در *اسرارنامه* گفته است:

تو گنجی لیک در بند طلسمی
ازین زندان دنیا رخت برگیر
تو جانی لیک در زندان جسمی
به کلی دل ز بند سخت برگیر

(همو، ۱۳۸۶: ۱۰۷)

در پایان حکایت طوطی چین و حکیم هندی گفته است، بمیر تا بتوانی به رهایی
برسی.

بمیر از خویش تا یابی رهایی
که با مرده نگیرند آشنایی

(همان: ۱۵۱)

مولوی در ابیات زیر با اشاره به حدیث پیامبر اکرم (ص) گفته است:

مرگ پیش از مرگ احسنت ای فتی
یاتی الموت تموتوا بلفتن

این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت موتوا قبلکم من قبل أن

(مولوی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۹۰۷)

در *غزلیات شمس* نیز این اندیشه را تکرار کرده است:

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید
در این عشق چو مرید همه روح پذیرید

بمیرید بمیرید و زین مرگ مترسید
بمیرید بمیرید و زین نفس ببرید
کز این خاک برآید سماوات بگیرید
که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
(همو، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۸)

۳-۲-۳. تطبیق تمثیل‌های خلع بدن در آثار ابن سینا و متون عرفانی

در بحث تمثیل و تعابیر خلع بدن در آثار ابن سینا و متون عرفانی کاملاً مشابهت وجود دارد. ابن سینا تعبیر نضو جلباب (درآوردن لباس) و تمثیل مرغ و قفس را در توصیف ظاهری خلع بدن آورده است. در تعبیر نضو جلباب گفته است عارفان در کمال نفسانی به مرتبتی می‌رسند که گویا بدن‌هایشان برای آن‌ها همانند لباسی است که بر تن کرده‌اند و هرگاه بخواهند از لباس بیرون می‌آیند و دوباره بازمی‌گردند.

«إن للعارفین مقامات و درجات یخسون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم. فکأنهم و هم فی جلابیب من أبدانهم قدنضوها و تجردوا عنها إلى عالم القدس و لهم أمور خفیه فیهم و أمور ظاهرة عنهم. یستنکرها من ینکرها و یتکبرها من یعرفها»
(ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۴).

خواجه نصیر در شرح این جملات، در تعبیر نضو جلباب (درآوردن لباس) توضیح داده است که عرفا در ظاهر لباس جسم دارند اما روح، آن لباس را از خود دور کرده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۶۳-۳۶۴). این تعبیر را سهروردی نیز به تأثر از وی آورده است؛ به گفته وی، حکیم متأله کسی است که بدنش برای وی، همچون لباسی است که می‌تواند آن را بیرون بیاورد و دوباره بپوشد.

«الحکیم المتأله هو الذی یصیر بدنه کقمیص یخلعه تارة و یلبسه اخرى و لا یعد الانسان فی الحکماء ما لم یطلع علی الخمیره المقدسة و مالم یخلع و یلبس. فان شاء عرج الی النور» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۳).

در متون صوفیه، تعبیر درآوردن لباس را مولوی در مثنوی آورده است.

تا بدانی که تن آمد چون لباس
روح را توحید الله خوش‌تر است
رو بجو لابس لباسی را ملیس
غیر ظاهر دست و پای دیگر است

دست و پا در خواب بینی و ائتلاف آن حقیقت دان مدانش از گزاف
آن توی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم و جان بیرون شدن

(مولوی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۵۸۰)

تمثیل مرغ و قفس هم اولین بار در موضوع خلع بدن در فلسفه ابن سینا مطرح شد؛ اگرچه «ریشه آن را باید در فرهنگ‌های اعراب، مصر، یونان باستان و ایران و اسلام جست‌وجو کرد» (رسمی، ۱۳۹۱: ۴۷). در فلسفه یونان فارابی از اسب بالدار سخن گفته است. در ایران باستان داستان کلپله و دمنه آمده است. در اسلام معراج پیامبر اکرم (ص) بدین گونه است. به گفته فروزانفر معلوم نیست ابن سینا این تمثیل را کجا گرفته؛ از کلپله و دمنه یا از روی عقیده عرب جاهلیت. شاید که در مأخذ یونانی چنین تمثیلی یافته است اما «به هر حال پس از قصیده و رساله ابن سینا، این جنس تعبیر از روح و تشبیه آن به مرغ و تمثیل بدن به قفس و دام، متداول شده است» (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۲۸).

بر مبنای این تمثیل، ابن سینا داستان *رسالة الطیر* و قصیده عینیه را نوشت که بعد از وی با عنوان *رسالة الطیرها* در ادبیات معروف شد. این تمثیل، قصه پرنده‌گانی است که در دام اسیر شدند، به راهنمایی پرنده‌های آزاد شده با بندهای دام پرواز می‌کنند و نزد پادشاه می‌روند. از پادشاه می‌خواهند بند آن‌ها را باز کند اما پادشاه به آن می‌گوید «تنها کسانی می‌توانند گره از پایتان بگشایند که خود آن بند را بدان بسته‌اند. من به‌سوی ایشان رسولی می‌فرستم تا ایشان را وادارد که خشنودی شما را جویند و رنج از شما بردارند» (تقی، ۱۳۸۷: ۳۳).

داستان در همین جا تمام می‌شود. در اینکه چرا پادشاه بندها را باز نمی‌کند و داستان بدون گشودن بند می‌ماند، تحلیل و تفسیرها شده است. اغلب آن را با فلسفه ابن سینا ارتباط داده‌اند: «چنین گشودنی در حقیقت برهم زدن قانون علیت است که در فلسفه معتبر است، اما در عرفان مبتنی بر ذوق و دل و عشق اعتباری ندارد (مدرسی، ۱۳۸۳:

۱۸۷). از منظر خلع بدن اگر به آن بنگریم، می‌توان گفت بودن با بند، همان تعبیر خلع بدن است که عروج روح همراه بدن صورت گرفته است.

در قصیده عینیه هم که از معروف‌ترین قصاید عربی ابن سینا و با عنوانین «ورقائیه و روحیه» مشهور است، همانند رساله الطیر روح قدسی به صورت نفس ناطقه با نماد کبوتر از عالم برین به جهان می‌آید. این «قصیده بیانی است شاعرانه از ارتباط نفس با عالم جسم و شوق و حرکت نفس به مرکز و مبدأ خویش که در رموز منقول از شیخ یونانی هم مؤلف صوان الحکمه و شهرستانی به نظیر آن اشارت دارند» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۹۱-۲۹۲). در این قصیده، روح در قالب کبوتر، بعد از نزول در عالم جسم و جهان مدتی در آن می‌گذراند و اصل خود را فراموش می‌کند، وقتی گرفتار جسم می‌گردد به یاد وطن و دوستان خود می‌افتد و می‌نالد، پرواز می‌کند و قالب خاکی را رها می‌کند.

با مضمون رساله الطیر و قصیده عینیه، یک اندیشه بنیادین که «قفس قالب است و امانت جان مرغ» (مبیدی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۱۳۳) در عرفان شکل گرفت و تمثیل مرغ و قفس تکرار شد. عرفا در تفسیر و بیان خود از عروج از واژه‌های مرغ و قفس استفاده کردند؛ برای نمونه سنایی در حدیقه در وصف معراج پیامبر اکرم (ص) آورده است هنگام عروج، طوطی جاننش از قفس بیرون آمد.

چون گه رفتنش فراز آمد
به سوی حضرش نیاز آمد
طوطی جاننش چون قفس بشکست
رفت و بر فرق جبرئیل نشست
(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۲۵)

در توصیه به عروج روح گفته است:

چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین
قفس بشکن چو طاوسان یکی بر پر
(همو، ۱۳۸۸: ۵۲)

منطق الطیر عطار، نمونه تکمیل شده و مفصل رساله الطیر در تمثیل مرغ و قفس است. در ظاهر قصه پرندگان است که سفری به سوی سیمرغ آغاز می‌کنند و سرانجام با طی هفت وادی سلوک در نتیجه ریاضت و تهذیب نفس، سی پرنده، به او می‌رسند.

در این دیدار گویی با خلع بدن هستند و در آینه تجلی پروردگار، خودشان را همان سیمرغ می‌بینند.

چون نگه کردند آن سی مرغ زود
در تحیر جمله سرگردان شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه
ور بسوی خویش کردند نظر
ور نظر در هر دو کردند بهم
بود این یک آن و آن یک بود این
آن همه غرق تحیر ماندند
چون ندانستند هیچ از هیچ حال
کشف این سر قوی در خواستند
بی زفان آمد از آن حضرت خطاب
هر که آید خویشان بیند درو

بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
باز از نوعی دگر حیران شدند
بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
بود این سیمرغ این کین جایگاه
بود این سیمرغ ایشان آن دگر
هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
در همه عالم کسی نشنود این
بی تفکر وز تفکر ماندند
بی زفان کردند از آن حضرت سؤال
حل مایی و توی درخواستند
کاینه‌ست این حضرت چون آفتاب
جان و تن هم جان و تن بیند درو

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۶-۴۲۷)

همچنین حکایت «باز سپید شاه و پیرزن» (همو، ۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۶۰)، حکایت «حکیم هندی و طوطی چین» (همان: ۱۵۰-۱۵۱) در *اسرارنامه عطار* و حکایت «طوطی و بازرگان» (مولوی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۰۲) و حکایت «باز در خانه کمپیرزن» (همان: ۲۸۳) در *مثنوی بر پایه مرغ و قفس شکل گرفته است*.

۳-۲-۴. تجربه‌های خلع بدن

برخی داستان‌هایی که در حوزه بحث کرامت است و در متون صوفیه تکرار شده، جزو تجربه‌های خلع بدن است. کرامت‌هایی چون «در هوا نشستن»، «طی الارض»، «روی آب نشستن»، «راه رفتن روی آب»، «پرواز کردن» که در *تذکره الاولیای عطار* در احوال اولیا آمده است. نمونه‌هایی هستند که در آن سالک با خلع بدن و آگاهی از آن انجام

می‌دهد. در فلسفه ابن سینا کرامت مورد قبول است؛ همان‌طور که در بخش اول تحلیل گفته شد، ابن سینا کرامت را قبول را دارد و آن را یکی از ویژگی‌های خلع بدن می‌داند. اما تجربه ملموس از خلع بدن در آثار وی نیامده است. در فلسفه اسلامی در آثار سهروردی طبق زندگی‌نامه‌ای که از او موجود است، تجربه خلع بدن دیده می‌شود. در کتاب *قلعه و قلندر* آمده است یک بار سهروردی به دستور خضر بلخی، سه روز به ریاضت پرداخت، بعد از ریاضت، روح خود را دید که جدا از او نشسته است.

«بلخی رو به سهروردی سلام کرد و به مرد ژنده‌پوش اشاره کرد، پرسید: این کیست، می‌شناسی؟ سهروردی سرپای او را مثل خود می‌یافت. گفت: نه. بعد بلخی می‌گوید: این سهروردی است یعنی یحیی، تو. سهروردی با دقت بیشتری نگاه می‌کند. آری خودش بود؛ هرگز خود را چنین ندیده بود. چه باشکوه است نگاه روح به تن! نگاه جان به جسم! ویژگی‌هایی در سر و صورت و شکل و هیئت خود می‌دید که تاکنون ندیده بود. خال کوچکی در انتهای ابروی چپ، جای دو سه آبله بر گونه. اینک سهروردی برای نخستین بار خلع بدن را تجربه می‌کرد» (یثربی، ۱۳۸۵: ب: ۱۹۳-۱۹۵).

یک بار نیز آمده است در بازار بعلبک فردی درباره خلع بدن و عروج روح پرسید و گفت آیا چنین تجربه‌ای داشته است؟ سهروردی بعد از توضیح سؤال وی، با خلع بدنش او را متعجب نمود، در حالی که جسمش در کنار آن فرد بود، از فاصله دور روحش با وی صحبت کرد (همان: ۲۳۳-۲۳۴).

در متون عرفانی، یک مورد مشخص در کتاب *انسان کامل* نسفی آمده است. نسفی بعد از بحث مرگ ارادی، درباره عروج روح شیخ خود و دیگر عرفا گفته است که چنین تجربه‌ای داشته‌اند. آن‌ها با آگاهی قالب جسمانی را ترک کردند و بعد از سیر آسمان‌ها باز به قالب بازگشتند.

«شیخ ما می‌فرمود که روح من سیزده روز در آسمان‌ها بماند، آنگاه به قالب آمد و قالب در این سیزده روز همچون مرده افتاده بود و هیچ خبر نداشت و دیگران حاضر بودند گفتند که سیزده روز است، قالب تو این چنین افتاده است و عزیز دیگری

می فرمود که روح من بیست روز بماند. آنگاه به قالب آمد و عزیزی دیگر می فرمود که روح من چهل روز بماند آنگاه به قالب آمد و هرچه در این چهل روز دیده بود جمله در یاد داشت» (نسفی، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

در داستان‌های کرامت نیز قصه بایزید بسطامی، مشهورترین تجربه خلع بدن در متون صوفیه است که در تذکرة الاولیا و مثنوی به طور مفصل آمده است. بایزید در عالم بی خودی جمله «سبحان ما اعظم شأنی» را بر زبان آورد. مریدان از آن تعجب کردند، بایزید به آن‌ها گفت اگر بار دیگر این جمله را گفتم چاقو بر من زنید. زمانی فرارسید که بار دیگر این جمله را بر زبان آورد. مریدان چاقو بر او زدند. کارگر نیامد زیرا در این حالت بایزید خلع بدن شده بود. عطار و مولوی داستان او را آورده‌اند (عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۴۵؛ مولوی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۸۹۶-۸۹۸).

۴. نتیجه‌گیری

«خلع بدن» یک نظریه و اعتقاد عارفانه است که بر مبنای آن، برخی اولیا به درجه‌ای از سلوک می‌رسند که بدن برای آن‌ها همانند لباس می‌شود و روح می‌تواند آن را بیرون بیاورد. یا روح مثل پرنده‌ای می‌شود و می‌تواند با بدن یا بدون بدن پرواز کند. در ادبیات ایران، این موضوع قبل از عرفان به‌طور مشخص در فلسفه مشایی، توسط ابن سینا مطرح شده است. ابن سینا با براهین عقلی اما با گرایش عرفانی، اولین فردی است که به‌طور مفصل از آن بحث کرده است. نتایج این تحقیق نشان داد اندیشه‌ی وی در فلسفه و عرفان بعد از خودش تأثیر گذاشته و در مقایسه تطبیقی وجه تشابهات بیشتر از تفاوت است. طبق آثار ابن سینا، عارفان گروهی هستند که می‌توانند با ریاضت، ترک تعلقات مادی، تزکیه نفس و مرگ ارادی به درجه خلع بدن نائل شوند. کرامت و انجام کارهای خارق‌العاده نمونه‌هایی از خلع بدن است که در زندگی عارفان دیده می‌شود. تعبیر لباس برای بدن و تمثیل مرغ و قفس مصداقی عینی برای تجربه خلع بدن است که در آثار ابن سینا آمده است. نظریه مرگ ارادی، شرط ریاضت و تهذیب نفس برای عروج روح، تمثیل مرغ و قفس، کرامت عارفان مواردی است که در شعر

عرفانی تکرار شده است، تنها تفاوت نگرش ابن سینا با عرفان در این است به براهین عقلی تأکید دارد، اما عقل در مقابل عشق، در عرفان رد شده است.

منابع

۱. آزادی واصل آبادی، سامان (۱۳۹۹)، خلع روح عرفانی، تهران: نادریان.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیر و محاکمات قطب رازی، قم: نشر البلاغه.
۳. _____ (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی الزراعی، قم: بوستان کتاب.
۴. _____ (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*، تصحیح حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
۵. _____ (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل فارسی*، ترجمه محمود شهابی و همکاران، مقدمه، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
۶. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*، تصحیح محمود قاسم، قم: افست کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷. _____ (۱۴۰۰ق). *رسائل*، قم: بیدار.
۸. تقی، شکوفه (۱۳۸۷)، *دو بال خرد، عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا*، تهران: مرکز.
۹. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، «عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۹، ص ۴۹-۷.
۱۰. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۶۸)، «ابن سینا»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. رسمی، عاتکه (۱۳۹۱)، «از اسب بالداری افلاطون تا طوطی جان مولانا»، *نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز*، سال ۶۵، شماره پیاپی ۲۲۵، ص ۴۵-۶۵.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *سرنی؛ نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، تهران: علمی.
۱۴. _____ (۱۳۸۰)، *ذبیله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۱۵. سجادی، سید ضیاء‌الدین (۱۳۹۲)، *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، تهران: سمت.
۱۶. سنایی، ابوالمجدود بن آدم (۱۳۸۳)، *حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه*، با مقدمه و تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۸)، *دیوان*، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
۱۸. سه‌روردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه سید حسن

- نصر، مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کرین، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، *اسرارنامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۰. _____ (۱۳۸۸)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح متن، توضیحات و فهارس محمد استعلامی، تهران: زوآر.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، *الهی نامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۲. _____ (۱۳۸۹)، *منطق الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۳. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶)، *السیاسة المدینة*، تهران: الزهرا.
۲۴. _____ (۱۹۳۸م)، *رسالة عقل*، تصحیح مویس بویج، بیروت: بی نام.
۲۵. _____ (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تهران: الزهرا.
۲۶. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. مجلسی، محمداقبر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مدرسی، فاطمه (۱۳۸۳)، «تأملی در زندگی و اندیشه‌های عرفانی ابن سینا»، *نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه باهنر کرمان*، شماره ۱۶، ص ۱۷۳-۱۹۷.
۲۹. مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۴)، *مکتب حافظ*، تبریز: ستوده.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۳۱. مباشری، محبوبه (۱۳۸۳)، «وحدت قوا در اشعار مولانا (شرح بیتی از مثنوی) در بررسی بیتی از داستان موسی و شبان مثنوی معنوی»، *نشریه علوم انسانی الزهرا*، شماره ۴۸-۴۹، ص ۱۸۱-۲۱۱.
۳۲. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، *کلیات شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۳۳. _____ (۱۳۹۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.
۳۴. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۹۳) *کشف الاسرار و عیانة الابرار* معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۳۵. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۲)، *الانسان الکامل*، با پیشگفتار هانری کرین، تصحیح ماریژان موله، ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.
۳۶. واتقی راد، محمدحسین (۱۳۸۴)، «دلایل تجرد روح»، *نشریه نامه مفید*، شماره ۴۷، ص ۹۵-۱۱۸.
۳۷. وکیلی، هادی و اقبالی، آزاده (۱۳۸۶)، «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE»، *نشریه قبسات*، شماره ۴۶، ص ۱۳۱-۱۴۶.
۳۸. یثربی، سید محمد (۱۳۸۵الف)، *ترجمه و شرح الهیات نجات شیخ الرئيس ابوعلی سینا*، قم: بوستان کتاب.
۳۹. _____ (۱۳۸۵ب)، *قلندر و قلعه، داستانی بر اساس زندگی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تهران: قو.