

اندیشه‌های اشراقی ابن‌سینا^۱

دکتر مرضیه صادقی
استادیار دانشگاه قم

چکیده

کمال‌نهایی انسان در سیر صعودی، رسیدن به حق تعالی است که همین امر، کمال و خیر او به شمار می‌رود؛ زیرا انسان که خداوند او را مثال خودش قرار داده است دارای چنان شأنی است که بتواند به عنوان اشرف ممکنات، متصف به صفات حق و متخلق به اخلاق حق شود. از نظر ابن‌سینا، عارف کسی است که فکر خود را معطوف به عالم قدس نموده تا نور حق پیوسته بر باطنش بتابد. ابن‌سینا زهد و عبادت را به عنوان مقدمات سیر و سلوک عرفانی می‌داند و نخستین مرحله را «اراده» می‌داند که از آن به میل و رغبت تعبیر می‌کند و منشأ آن را یقین برهانی و ایمان قلبی می‌داند. به نظر وی دومین مرحله «ریاضت» است که به معنای پرهیزگاری و انجام کارهای سخت یا تحمل رنج در راه تربیت خود می‌باشد. از نظر ابن‌سینا سالک پس از طی مراحل بعدی یعنی وقت، توغل، سکینه، خوف و تلبیس، طمأنینه، مشیت و عروج، به جایی می‌رسد که نظری به حق و نظری به خود به عنوان آئینه حق دارد. سرانجام عارف واصل در پایان این سلوک به مقامی دست می‌یابد که در آن تنها حق را مشاهده می‌نماید.

واژگان کلیدی

انسان، قوس صعود، مراحل سیر و سلوک، مقامات عرفانی، وصول

از آنجا که شناخت اخلاق و احوال اهل کمال برای تکامل و ترقی انسان ضروری است، از این رو شیخ‌الرئیس در *نمط نهم/اشارات*، پس از پایان سیر و سلوک عقلی به آن می‌پردازد. وی پس از بیان بحث بهجت و سعادت در *نمط هشتم*، مقدمات و اصول خود را تحت عنوان زاهد، عابد و عارف بیان می‌کند. از نظر وی زهد و عبادت زیربنای عرفان است، وی در واقع در *نمط نهم* که مربوط به مقامات و مدارج انسانی است، به کیفیت ترقی و تعالی انسان می‌پردازد. می‌توان گفت این باب، بهترین و مهم‌ترین باب کتاب *اشارات* وی می‌باشد، چرا که معرفت نسبت به وجود انسان و به تعبیر دیگر خودشناسی، از اهمیت والایی برخوردار است و چنان که نقل شده هنگامی که ابوعلی سینا *مقامات/العارفین* را می‌نوشته در ریاضت و اربعین به سر می‌برده است (*حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، نکته ۷۱۱*). به علاوه اهمیت این باب از آن نظر است که وی در این باب، علوم و معارف صوفیه را طوری ترتیب داده که نه پیش از او کسی چنین کرده و نه پس از او.

ابن‌سینا در این جا نیز دأب همیشگی خود را دارد و از این رو پس از سیر و سلوک عقلی، حرکت عملی را آغاز می‌کند؛ چنان که در *اشارات*، فصول منطق و فلسفه پیش از عرفان آمده و به همین ترتیب، رساله‌های *حی‌بن‌یقطان* و *رساله‌الطیر* نیز پیش از *سلامان* و *اِبسال* نوشته شده است و این خود ناظر به این مسأله است که شناخت، زیر بنای عمل است و در *مقامات/العارفین* هم، سالک در هر مرحله، با شناخت گام برمی‌دارد. نکته قابل توجه در احوالات شیخ این است که وی گرچه فیلسوفی عقل‌گراست ولی در نهایت، از استدلال‌های صرف و خشک فاصله گرفته و خود را وارد عرصه عشق و عرفان کرده است. چنان که این مسأله از مباحثات وی با عرفایی چون ابوسعید ابوالخیر به دست می‌آید. همچنین در *اشارات* نیز مبانی عرفانی خود را تحت عنوان *مقامات/العارفین* بیان می‌کند. بنابراین با نگاه دقیق روشن می‌شود که نمی‌توان خط فاصلی بین ابن‌سینا و فیلسوفانی چون شیخ اشراق و دیگر فیلسوفانی که به مسائل عرفانی و شهودی پرداخته‌اند، ترسیم کرد به خصوص که سه تمثیل عرفانی ابن‌سینا که هر یک

حکایتی از واقعه نفسانی است، می‌تواند بیانگر وجهه اشراقی حکمت وی باشد. به طور مثال در داستان *سلامان و اِبسال* رمزهایی را در قالب تمثیل بیان می‌کند: سلامان کنایه از نفس ناطقه و اِبسال کنایه از عقل نظری. زن سلامان، نیروی بدنی و عشق اِبسال، تمایل قوای بدنی به تسخیر عقل می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۶). اما شیخ در نمط نهم *اشارات* که متکفل مباحث عرفانی است، پس از بحث مقدماتی خود، مراحل ده‌گانه سیر و سلوک را بیان می‌نماید که سالک در آن، سرانجام به نتیجه مطلوب یعنی وصول به حق و مقام تقرب که نهایت سیر صعودی انسان است، می‌رسد.

تجرد: مهم‌ترین ویژگی نفس

شناخت جنبه ناپیدای آدمی یعنی نفس و ویژگی‌های آن از موضوعات مهم فلسفه است که می‌توان آن را انفع‌المعارف نامید؛ زیرا نه تنها برای مباحث متافیزیک، اخلاق، فلسفه و دین نقش مهمی دارد، بلکه مهم‌تر از آن، به تعبیر ابن‌سینا «شناخت نفس، نردبانی برای شناخت پروردگار است» (همو، ۱۹۴۳، ص ۷). وی در جای دیگر می‌گوید: در قرآن کریم خداوند به کسانی که از رحمت او دور شده‌اند، می‌فرماید: آنان خدا را از یاد بردند و خداوند آنها را از یاد خودشان برد. آیا نمی‌توان گفت که در این جا رابطه‌ای که خداوند بین فراموشی نفس با فراموشی خدا برقرار کرده، هشدار بر نزدیکی این دو حقیقت و تذکری به وابستگی معرفت خدا به معرفت نفس است (همو، ص ۲۰). از این رو، بوعلی توجه زیادی به علم‌النفس داشته و نفس‌شناسی خود را از دو منظر مطرح می‌کند: نخست آنکه نفس، مدبر بدن است و دیگر از آن جهت که نفس دارای ذاتی است که باید شناخته شود، در واقع، موضوع دانش علم‌النفس ابن‌سینا، نفس ناطقه می‌باشد که از نظر وی، کمال بدن است نه صورت آن. از دیدگاه ابن‌سینا تعریف نفس، به کمال، بهتر است؛ زیرا هر صورتی کمال است، اما هر کمالی صورت نیست؛ مثلاً

۱- ابن‌سینا در این عبارت به آیه: «ولاتکونوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون» (حشر، ۱۹) نظر دارد.

سلطان، کمال شهر است، اما صورت آن نیست. بنابراین کمال‌های مفارق مانند نفس، صورت ماده و در ماده نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۰).

وی همچنین در فن ششم طبیعیات کمال را دو گونه می‌داند: کمال اول و کمال ثانی. مقصود از کمال اول، آن است که نوعیت نوع به آن است مثل شکل برای شمشیر؛ در مقابل، کمال ثانی آن کمالی است که بعد از تمامیت نوع حاصل می‌گردد، این قسم کمال در فعل و انفعال خود، تابع نوع شیء است مثل بریدن برای شمشیر و فکر برای انسان (همو).

بنابراین از نظر ابن‌سینا، نفس برای بدن، کمال مفارق و متعلق به بدن است نه صورت نوعیه و غیرمنطبع در آن. از این رو وی در یک تعریف کلی درباره نفس ناطقه می‌گوید: نفس ناطقه کمال اول است برای جسم طبیعی آلی، از آن جهت که افعالی را بر اساس اختیار فکری و استنباط رأی خود انجام می‌دهد و نیز از آن جهت که امور کلی را درک می‌نماید (همو، ۱۴۰۵هـ ص ۱۹۷).

ابن‌سینا در باب نفس، ابتدا با بیان دلایل وجودشناختی، اصل وجود نفس را اثبات می‌نماید و سپس با دلایل ماهیت‌شناختی به بیان ماهیت نفس یعنی مجرد بودن آن می‌پردازد. در واقع تجرد، مهم‌ترین خصوصیت نفس است؛ زیرا این مرحله تجردی نفس است که مسیر تکاملی انسان را برای همیشه باز می‌گذارد و او را به جایگاه خاص محدود نمی‌کند.

یکی از دلایل وی بر اثبات وجود نفس این است که می‌گوید ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که حس داشته و به اراده خود حرکت می‌کنند، به علاوه اجسامی را مشاهده می‌کنیم که تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل دارند. این ویژگی‌ها به خاطر جسمیت آنها نیست و الا باید همه اجسام واجد این ویژگی‌ها باشند. پس این صفات به خاطر امر دیگری است که «غیرجسمانی بودن» است. بنابراین آن چیزی که مبدأ صدور این افعال گوناگون است، نفس نامیده می‌شود (همو، ص ۵). ابن‌سینا بحث تجرد نفس را در کتب مختلف خود هم چون کتاب *نفس شفا* و *طبیعیات نجات* مطرح کرده است. از جمله دلایل وی بر تجرد نفس این است که نفس به تعقل

می‌پردازد، اگر نفس، جسمانی باشد باید معقولات در یک امر جسمانی جمع شوند که این امر، متضمن اشکالاتی است؛ از جمله اینکه با انقسام محل باید معقول هم تقسیم شود و اگر معقول، به اجزا تقسیم شود از مقوله کم محسوب می‌شود، در صورتی که معقول، کم نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ. ص ۲۱۳). وی در ادامه مبحث، از تجرد نفس، بقا آن را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا هر مجردی، بسیط و بی‌جزء است، پس فناپذیر خواهد بود.

انسان در سیر صعود

جهان هستی دارای درجات و مراتبی است که این مراتب از دو جهت مطرح می‌شوند، یکی قوس نزول و یکی قوس صعود. انسان در قوس صعود، خود را به درجات بالا سوق می‌دهد. با اینکه مسأله قوس صعود و نزول وجود، مسأله‌ای اشراقی و عرفانی است، ابن‌سینا در *شفا و نجات*، قوس نزولی را بر اساس ضعف تدریجی وجود و ترتب علی و معلولی توجیه می‌کند؛ زیرا قوس نزول لازمه نظام علیت در جهان هستی است.

ابن‌سینا عشق را در همه پدیده‌های هستی‌ساری و جاری دانسته و همین عشق غریزی را سبب رسیدن آنها به کمالاتشان می‌داند (همو، *بی‌تا*، ص ۲۸۸). اما از آنجا که انسان در سیر صعودی خود می‌خواهد به عنوان انسان کامل و آینه تمام‌نمای حق باشد، باید افعال خود را در جهت این هدف سوق دهد و چون قوای نفس، منشأ صدور افعال بوده و این قوا نیز به دو دسته عامله (عملی) و عالمه (نظری) تقسیم می‌شوند؛ پس باید در پی به کمال رساندن این دو قوه باشد و اما مقصود از قوه عالمه، قوه‌ای نظری است که صور مجرد از ماده در آن منطبق شده و مبدأ معرفت می‌باشد و به آن «عقل نظری» گفته می‌شود و کمال آن به این است که انسان، خود را به یک عالم عقلی تبدیل نماید و صور معقوله در او به تجسم در آید. ولی قوه عامله، مبدأ محرک بدن انسان در انجام افعال جزئی است که از آن به «عقل عملی» تعبیر می‌شود و اخلاق انسان نیز از آن سرچشمه می‌گیرد و کمال

قوه عملی به حصول جامع فضایل می‌باشد، یعنی انسان با انجام فضایل و تکرار آن، قوای عملی خود را در جهت کمال پیش برد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۵۰). البته از نظر ابن‌سینا عقل عملی، حاکم بر قوای بدنی است ولی خودش، خادم عقل نظری است. این امر نیز حاکی از آن است که معرفت و شناخت باید زیربنای عمل قرار گیرد. در واقع علم و عمل، دو حقیقت وجودی هستند که غذای نفس انسانی را تشکیل می‌دهند، چنانکه خداوند می‌فرماید: «والیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» کلام طیب (علم) به سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آن را برتری می‌بخشد (فاطر، ۱۰). بنابراین از آنجا که کمال این دو قوه شرط لازم صعود وجودی انسان است پس استکمال نفس انسانی در سایه کسب علوم و کسب ملکه تامه برای انجام فضایل و عمل صالح به دست می‌آید.

کمال نهایی انسان در این سیر صعودی، رسیدن به حق تعالی است. انسان که خداوند او را مثال خویش و اشرف مخلوقات قرار داده، قابلیت دارد که متصف به صفات حق و متخلق به اخلاق حق شود، آن هم به این صورت که دارای حقایق اسما شود نه دارای معانی و مفاهیم آن. بنابراین، این انسان برای حرکت در قوس صعود و رسیدن به این کمالات، باید مبادی و مقدماتی را طی کند تا به حق واصل گردد. در این سیر صعودی، سؤال این است که آیا تحول ذاتی در انسان صورت می‌گیرد؟

در مکتب مشاء که اساس آن هو هویت و استقلال ماهیت‌هاست، هر ماهیتی جز خودش هیچ چیز دیگری نمی‌تواند باشد. در این دیدگاه، نفوس ناطقه انسانی، هم چون پدیده‌های دیگر، هر یک موجود مستقلی هستند که قابلیت تبدل و تحول ذاتی ندارند. بنابراین نفس انسانی از بدو پیدایش تا آخرین مرحله کمالش از لحاظ ذات و ماهیت ثابت بوده و تنها در عوارض و کمالات ثانوی تغییر خواهد کرد و نفوس انسان‌ها تنها در اوصاف و عوارض با هم فرق دارند نه در جوهر انسانیت. فیلسوفان مشائی، فضایل و رذایل را از عوارض نفوس به شمار می‌آورند نه از ذاتیات آنها. اما مطابق دیدگاه قائلان به حرکت جوهری، این حرکت و تغییر در

ذات نیز رسوخ داشته و بنابراین انسان‌ها بر اساس کیفیت صعود و طی مدارج کمال، حتی در انسانیت خود نیز متفاوت خواهند بود.

به این ترتیب به نظر می‌رسد مبانی بوعلی‌سینا در مباحث عرفانی با آنچه در بحث حکمت مطرح می‌کند، عملاً متفاوت است؛ زیرا مسلماً شخصی که با طی مقامات والایی به مرتبه وصول می‌رسد، دیگر با سایر انسان‌ها قابل مقایسه نخواهد بود. این شخص در تمام وجودش، تحول و تغییر ایجاد شده است. در این صورت، دیگر چگونه می‌توان قائل شد که نفس انسان کامل و ولی خدا با نفوس دیگر در «انسانیت» در یک رتبه قرار داشته باشند؟

تحلیل معنائشناختی «مقام» و «عارف»

مقام در لغت به معنای اقامت و محل اقامت است (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۲۵، ص ۸۱۴). در فرهنگ اصطلاحات و تعابیر عرفانی، «مقام در طریقت، محل اقامت بود در سیر معنوی و سیر الی‌الله؛ و آن ثابت‌تر از حال بود. بنابراین چون حال، دائمی شد و ملکه سالک گشت، مقام خوانند» (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۳۸). بنابراین مقام، یکی از مراتب سلوک می‌باشد.

بوعلی‌سینا مبانی عرفانی خود را در کتاب *اشارات*، تحت عنوان *مقامات العارفین* ذکر می‌کند. وی در تعریف عارف می‌گوید: آن کس که فکر خود را متوجه عالم قدس کرده است، تا نور حق پیوسته بر باطنش بتابد، عارف نامیده می‌شود.^۱ از آنجا که نخستین درجه از درجات دستیابی به حق، معرفت است، احوال جویندگان حق، سه‌گونه می‌باشد: زهد، عبادت و عرفان و از این رو ابن‌سینا در اینجا وضعیت سه گروه از مردم یعنی زاهد، عابد و عارف را مورد بررسی قرار می‌دهد. البته وی برای عارف نسبت به اشخاص دیگر حساب ویژه‌ای باز می‌کند و معتقد است بینش عارف با زاهد و عابد فرق می‌کند. کار زاهد و عابد از قبیل معامله است؛ زیرا آنان از خوشی‌ها و کالاهای این دنیا رو برمی‌گردانند، تا در

۱- المتصرف بفرقه الی قدس الجبروت مستدیماً لشرق نور الحق فی سره یخص باسم العارف (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳ ص ۳۶۹).

آخرت، بهتر از آنها را پاداش گیرند. از دیدگاه ابن‌سینا، چنین عبادتی نمی‌تواند عبادت احرار باشد. اما عبادت عارف و انسان کامل، نه چون خائفان است و نه بازرگانان، بلکه او حق را می‌طلبد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۵). عارف به اعتبار تبری و تولی از ماسوی‌الله اعراض می‌کند و عبادت احرار را پیشه خود می‌سازد. بنابراین ملاک پاداش، عقل و فکر و بینش است و از این‌ور حسن عمل مهم است، چنان که خداوند می‌فرماید: «لَیْلَیْکُمْ أَیْکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (مود، ۷) در آیه نفرمود «اکثر عملًا» چرا که باید عبادات، جان و روح داشته باشد و صرف عمل کافی نمی‌باشد.

با توجه به فحوای کلام بوعلی‌سینا می‌توان گفت از نظر وی، امکان ندارد که عرفان حقیقی از زهد و عبادت جدا باشد. او زهد و عبادت را به عنوان مبادی و مقدمات عملی سلوک عارف معرفی می‌نماید.

زهد - واژه زهد به معنای اعراض از اشیا است از جهت کوچک شمردن آن (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۱۶، ص ۵۹۹) ابن‌سینا نیز زاهد را چنین تعریف می‌کند: «کسی که از متاع دنیا حتی حلال‌ها و طیبات آن اجتناب می‌کند»^۱. وی سپس به بررسی تفاوت زهد عارف و غیرعارف می‌پردازد.^۲

عبادت - حرکت در سیر صعودی با عبادت و بندگی به دست می‌آید؛ زیرا در این سیر، عبودیت برای انسان مقام می‌آورد. بنابراین عبادت، یکی از مقدمات عملی در سیر و سلوک است که در حصول توحید فعلی و معارف تأثیر زیادی دارد. از نظر امام خمینی(ره)، اعمال عبادی فی‌نفسه منظور نیست، بلکه مقدمه‌ای برای حصول معارف و تحصیل توحید و تفرید است (الموسوی‌الخمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰).

ابن‌سینا کسی را که بر انجام عبادات خود مواظبت و مراقبت داشته باشد عابد می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۹). وی زاهد و عابد را از هم متمایز می‌داند در

۱- المعروض عن متاع الدنيا و طیباتها یخص باسم الزاهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۹).

۲- الزهد عند غیر العارف معامله ما کأنه یشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة و عند العارف تنزه ما عما یشتغل سره عن الحق و تکبر علی کل شیء غیر الحق (همو، ص ۳۷۰).

حالی که به نظر می‌رسد این دو مستلزم یکدیگر باشند، چرا که عبادت، انسان را به خدا نزدیک و زهد او را از غیر حق دور می‌دارد. بنابراین اعتبار، زهد و عبادت چون تبری و تولی خواهد بود. عبادت در اصطلاح عارفان، عبارت است از اجتهاد سالک یعنی بندگی کردن به سعی تمام و به رضا و اختیار خود (ترینی قندهاری، ۱۳۶۷، ص ۱۴). در واقع بندگی خدا، گوهر گران‌بهایی است که باطن آن، آزادی و ربوبیت است. بنابراین اگر عبودیت به تمام اجزای وجود انسان سرایت کند، انسان به وسیله حقیقت عبودیت به ربوبیت می‌رسد. البته کمال عبادت در انقطاع عبادت است؛ یعنی عبادت، مقدمه‌ای است برای وصول؛ هدف از بندگی، انقطاع کلی و مرگ اوصاف بشری و فنای مطلق است. در این حالت، حق تعالی گوش بنده و بینایی و زبان اوست (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۳).

مراحل ده‌گانه سیر و سلوک عارف از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا پس از بیان مقدمات علمی سیر و سلوک به شرح اموال عرفا می‌پردازد و مقامات اهل عرفان را به ترتیب توضیح می‌دهد.

مرحله نخست: اراده

ابن‌سینا شرط و نخستین مرحله سیر و سلوک را اراده می‌داند که از آن به میل و رغبت تعبیر می‌کند و منشأ آن را یقین برهانی یا ایمان قلبی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۸). آیا مهم است که انگیزه این اراده چه چیزی باشد؟ برخی این انگیزه را حرکت می‌دانند؛ به هر جهت که باشد، خواه دنیا یا آخرت یا حق تعالی (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۸۳). ولی از نظر ابن‌سینا، اراده باید به انگیزه حرکت به سوی حق باشد. وی اراده را صفت سائران الی‌الله می‌داند. در واقع، این اراده انسان است که ارزش واقعی او را مشخص می‌کند، چرا که هر چه متعلق اراده و مراد انسان بالاتر باشد، ارزش او برتر خواهد بود.

ابن‌سینا در بحث اراده، از دو اصطلاح رغبت و اعتصام استفاده می‌کند. واژه

رغبت، به معنای اراده، خواهش و خواستن است (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۵۲۲) و در اصطلاح عرفاء به معنای میل و کشش به سوی حق می‌باشد. عرفا نهایت رغبت را، رغبت در حق می‌دانند و آن مقام تمکن است که از مقامات سیر و سلوک محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۴۱۰هـ ج ۱۳، ص ۱۹۹).

ابن سینا اعتصام را با لفظ «اعتلاق بالعروه الوثقی» بیان می‌کند که به معنای با علاقه چنگ زدن است که با رغبت که به معنای میل و کشش است، مناسبت دارد. از نظر ابن سینا، گام اول، اراده می‌باشد در حالی که از نظر برخی دیگر، گام اول یقظه به معنای بیداری می‌باشد. در عبارتی از خواجه عبدالله انصاری، سر این مطلب بیان شده است: «بیداری، نخستین چیزی است که قلب بنده از زندگی خود نورگیری می‌کند و علت این نورگیری هم رؤیت نور آگاهی بخش الهی است که از اتصال قلب به او صورت می‌گیرد» (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۴). برای این اتصال نیز باید مجرد شد. از این رو، برخی یقظه را قیام به خاطر خدا می‌خوانند. انسان برای آمادگی جهت سیر و سلوک، ابتدا از قیام شروع می‌کند؛ زیرا قیام لازمه بیداری است و بیداری هم لازمه حرکت به سوی خداوند. از نظر خواجه عبدالله، یقظه دارای سه رکن است: نعمت‌های بزرگ از وی دیدن؛ جرم‌های بزرگ از خود دیدن؛ عیار روزگار خود از زیادت و نقصان شناختن یعنی در اعمال خویش اندیشیدن. ابن عربی معتقد است که موعظه و پند خداوند موجب آگاهی و بیداری می‌شود (ابن عربی، ۱۴۱۰هـ ج ۱۳، ص ۱۹۲). بنابراین می‌توان گفت انسان در این مرحله باید خود را تحت تأثیر وعظ خداوند قرار دهد؛ زیرا نخستین امری که می‌تواند بر انسان تأثیر گذارد و او را از خواب، بیدار کند وعظ خداوند است. آگاهی و انتباه هم حاصل نمی‌شود، مگر برای اهل عبودیت که از رابطه بین خدا و بنده حاصل می‌گردد.

مرحله دوم: ریاضت

ریاضت در لغت به معنای رنج و سختی است (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۲۴۶) و در

عرفان به مفهوم پرهیزگاری و کارهای سخت یا تحمل رنج برای تربیت خود به کار رفته است. در کتاب *منازل السائرين*، ریاضت را به تمرین نفس برای پذیرش حقیقت تعریف کرده‌اند (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۴۶).

صاحب فتوحات در تعریف ریاضت می‌گوید: ریاضت، تهذیب اخلاق نفسیه در اثر آگاهانیدن بنده توسط حق تعالی است؛ چه با دلیل چه بدون دلیل، و آن عین لطف است (ابن عربی، ۱۴۱۰ هـ ج ۱۳، ص ۲۰۸). با اینکه ابن‌سینا تعریف روشنی از ریاضت نمی‌دهد، اما با توجه به اینکه سه هدف را برای ریاضت ذکر می‌کند می‌توان گفت ریاضت در دیدگاه ابن‌سینا عملی است که متکفل سه هدف است: هدف اول از ریاضت، این است که بنده از هر آنچه غیرحق است، روی گرداند و تنها به یک سو نظر کند. البته یاری‌دهنده بنده در این مرحله، زهد حقیقی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۰).

دومین هدف بنده از ریاضت، آن است که نفس اماره را مطیع نفس مطمئنه کند. این امر سبب می‌شود تا قوای تخیل و وهم، از توهمات مناسب امور پست منصرف شود و جذب امور مناسب با امر قدسی شود. در این مرحله، کمک کار بنده، عبادت است؛ عبادتی که نه از روی عادت بلکه با اندیشه همراه باشد. چنین عبادتی قطعاً برای اسقاط تکلیف خواهد بود. علاوه بر این، در ادای الفاظ، لحن خوش نیز لازم است که بر اوهام و تخیلات اثر می‌گذارد و انسان را متمایل به کمال می‌کند (همو).

هدف سوم از ریاضت آن است که بنده، نفس و درون خود را از هر گونه اشتغالی که مانع راه وی می‌شود پاک کند. البته یاور وی در این مرحله، فکر لطیف و عشق پاک است؛ عشقی که در آن، زیبایی شمائل معشوق حاکم است نه قدرت غریزه (همو). وی آگاهی‌ای را که محصول فکر و عشق است مشاهده و مکاشفه می‌نامد. در واقع، نهایت و غایت ریاضت، همین نیل به مکاشفه و مشاهده است. البته در این میان، مکاشفه مقدمه مشاهده و دیدار دل با حق است و نشانه آن، استبصار ضمیر به حقیقت است. بنابراین نظر برخی از اهل عرفان، مکاشفه،

جریان سر بین دو همراز است (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳). و اما در مشاهده که نهایت مکاشفه است حجابها کنار رفته و شخص به مرتبه‌ای می‌رسد که ذات را مشاهده می‌کند.

مرحله سوم: وقت

ابن‌سینا مرحله پس از اراده و ریاضت را وقت می‌نامد. مقصود وی از وقت، برق نور حق است که به دنبال ریاضت‌ها و تلاش‌های بنده می‌درخشد. البته این نور، در واقع نخستین نوری است که بر بنده ظاهر می‌شود. به علاوه این نور موقتی است؛ لحظه‌ای می‌درخشد و بعد خاموش می‌شود. از این رو ابن‌سینا تعبیر به «وميض» می‌کند: برقی لابه‌لای ابرها می‌درخشد و جرقه‌ای رخ می‌دهد ولی منتشر نمی‌شود و هنوز ابرها هستند. بنابراین می‌توان گفت این مرتبه، از مراتب اولیه وصول به حق است که در پی مجاهدت‌های بنده، حجابها برطرف می‌شود و در نتیجه حالاتی برای او حاصل می‌گردد. برای شخص، این مرحله، نقطه آغاز می‌باشد. پس او باید در پی ایجاد بیشتر این اوقات باشد، تا اتصال او عمیق‌تر شود. این امر تنها با تلاش و ریاضت بیشتر امکان‌پذیر است تا در پی آن نفس انسانی با عالم اله، سنخیت و مشابهت پیدا کند و با ماورای طبیعت انس گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۴).

مرحله چهارم: مداومت در مشاهده حق (مشاهده دائمی حق)

در اثر فراوانی ریاضت، اوقات در زندگی شخص سالک گسترش می‌یابد؛ حالت وقت برای او ملکه می‌شود. سالک، در این مرحله دائماً در حال مشاهده می‌باشد و حتی در حال غیر ریاضت نیز او را در همه چیز می‌بیند. او با دیدن هر چیز، به عالم اله برمی‌گردد و می‌داند که اینها همه، اصلی دارند و این حیات، موجی از آن حیات است و به این ترتیب از این ظاهر پی به باطن می‌برد.^۱

۱- تعبیر ابن‌سینا: انه لیتوَعَلَ فی ذلک حتی یفشاه فی غیر ارتیاض. فکلما لمح شیئاً عاج منه الی جناب القدس یتذکر من امره امراً فغشیه غاش فیکاد یری الحق فی کل شیء (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۴).

از دیدگاه پیر هرات، مرحله دوم اتصال نفس به حق، مواصلت است که از مقدمات فنای فی الله است. در این اتصال، هر موجودی، برای سالک، نشانگر حق و راهنما می‌باشد. در واقع شخص در اثر تحمل سختی‌هایی که سوهان روح او هستند و او را صفا می‌دهند، جزء مصطفین الاخیار- اهل صفا - می‌شود.^۱ در نتیجه چنین حالتی، سالک اتصال پیدا می‌کند. این اتصال برای او تنها هنگامی رخ می‌دهد که در حق تعالی غرق شود (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹). مرحله پنجم: خوف و تلبیس ابن‌سینا معتقد است در مرحله بعد آن قدر، نور حق بر شخص چیرگی می‌یابد که آرامش را از وی می‌گیرد و وی را بی‌قرار می‌سازد؛ به طوری که همنشین او نیز به بی‌تابی او پی می‌برد. اما همین فرد در ادامه حرکت خود به مرتبه‌ای می‌رسد که آن حالات را می‌پوشاند و خویشترداری پیشه می‌کند.^۲ بنابراین بر طبق نظر ابن‌سینا کتمان سر، یکی از وظایف شخص سائرالی‌الله است وی این شخص را اهل تلبیس می‌خواند.

خواجه عبدالله انصاری نیز خوف را سبب اضطراب و نگرانی و بیرون آمدن از آرامش می‌داند (همو، ص ۴۶۰). از نظر وی شخص در مراحل سیر و سلوک به درجه‌ای می‌رسد که حال واقعی خود و اسرار را پوشیده نگه می‌دارد. خواجه تلبیس را از مقامات به حساب می‌آورد و آن را نوعی توریه کردن می‌داند. وی معتقد است که این افراد باید اوقات شریف خود را از مردم مخفی کرده و کراماتشان را از دیگران بپوشانند تا به جهت مزاحمت خلق، ارتباطشان با حق قطع نشود (همو، ص ۱۳۷ و ۵۸۱). به نظر می‌رسد علت لزوم کتمان اسرار از سوی سالکان، علاوه بر رهایی از مزاحمت مردم، این است که امکان دارد عوام به دلیل عدم ظرفیت، آنها را کافر بخوانند.

۱- خواجه عبدالله انصاری، اهل صفا را سه دسته می‌داند: فرشتگان که از شهوت و غفلت دور هستند؛ ۲- پیامبران که از گناه معصومند؛ ۳- مؤمنانی که از حاکمیت نفس بیرون آمده‌اند و دل را به مولای خویش متصل کرده‌اند (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۴۶۰).

۲- تعبیر ابن‌سینا: و لعلّه الی هذا الحدّ يستعلی علیه غواشیه و يزول هو عن سکینته فیتنبّه جلیسه لاستیفازه عن قراره . فاذا طالت علیه الریاضه لم یستنزّه غاشیه ، و هدی للتلبیس فیہ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۵).

مرحله ششم: سکینه

در این مرتبه، ریاضت عارف به جایی می‌رسد که وقت او به آرامش و سکینه دل تبدیل می‌شود. سکینه به معنای آرامش، وقار و سنگینی است. ابن‌سینا معتقد است با به دست آوردن این آرامش، اوقات که برای او هم چون برقی ضعیف و گذرا بود، به یک شهاب روشن و دائمی تبدیل می‌شود و معارف و شناخت‌هایی پایدار و دائمی برای او حاصل می‌شود، گویی همیشه همراه اوست و از آن لذت می‌برد. بنابراین سکینه در دیدگاه ابن‌سینا به این معناست که وقت به سکون و آرامش تبدیل شده و دائمی گردد. در واقع، نفس انسانی در این مرحله، دیگر با عالم ملکوت خو گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵).

محمّد الدین عربی نیز مانند ابن‌سینا، سکینه را پس از مقام خوف و رجا بیان می‌کند و می‌گوید سکینه آن طمأنینه‌ای است که برای قلوب در زمان نزول غیب، حاصل می‌شود (ابن‌عربی، ۱۴۱۰، ج ۱۳، ص ۱۸۸). بنابراین در این مرحله، قلب انسان به جهت پذیرش حق، نرم و لطیف شده است. خواجه عبدالله انصاری نیز معتقد است پس از اینکه از جانب حق تعالی برای شخص، حالت سکینه حاصل شد، در سایه این آرامش، نتایج هم چون نجات از ترس، رهایی از علایق دنیوی، و استحکام اتصال به حق حاصل می‌شود. او از مواردی که اسم سکینه بر آن اطلاق می‌شود به تابوت بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند که آن را به عنوان آرامش قلبی همیشه همراه خود داشتند (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۹۸ و ۳۶۶). قابل ذکر است که سکینه دارای درجات و مراتبی می‌باشد که البته مراتب بالای آن تنها برای ولی و نبی حاصل می‌شود.

مرحله هفتم: طمأنینه

از نظر ابن‌سینا، مرتبه بالاتر از سکینه، طمأنینه است که ابن‌سینا از آن تعبیر به تغلغل می‌کند که به معنای رسوخ کردن است و برخلاف سکینه که گه‌گاه برای انسان حاصل می‌شود، حالت استقرار دارد. در این مرحله، شخص، حالتی پیدا می‌کند که همنشین او، او را حاضر در کنار خود می‌بیند ولی در حقیقت، او از آن

فرد، غایب است. وی در این هنگام، به سوی خدای خویش کوچ کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۵). زبان حال سالک در این لحظات، «من در میان جمع و دلم جای دیگر است» می‌باشد. از برخی عبارات خواجه عبدالله، برتری حالت طمأنینه نسبت به سکینه فهمیده می‌شود (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۹۹).

تعبیر «یقویه امن صحیح» اشاره به زیاد شدن سکینه از طریق تقویت آن می‌کند پس طمأنینه، کمال سکینه است زیرا «امن صحیح» نمی‌باشد مگر از یقین کامل. «و شبیه بالعیان» بیانگر این است که سکینه برخاسته از مشاهده است ولی طمأنینه از یقینی که آرامش را تقویت می‌کند یعنی معاینه که غایت مشاهده است ناشی می‌شود. در جای دیگر خواجه در تفاوت بین سکینه و طمأنینه می‌گوید سکینه گهگاه برای فرد حاصل می‌شود و حالت ثبات ندارد ولی در طمأنینه، آرامش همیشگی است و لذا از سکینه به «حال» و از طمأنینه به «مقام» تعبیر می‌شود؛ زیرا سکینه، بر خلاف طمأنینه، زایل شدنی است. خواجه پس از بیان مراتب طمأنینه، آخرین مرتبه و کمال طمأنینه را مقام خواص می‌داند. با این مرتبه، سیرالی‌الله پایان می‌پذیرد و سیرفی‌الله که مخصوص انبیا می‌باشد آغاز می‌شود (همو، ص ۳۷۱).

مرحله هشتم: مشیت‌الهی

مرحله بعدی که اتصال به حق با اراده انسان ایجاد می‌شود و خوف و نگرانی و ناآرامی از بین می‌رود اصطلاحاً مشیت نام دارد. به نظر ابن‌سینا، ایجاد وقت برای شخصی که به این مرحله می‌رسد، با اراده میسر می‌شود، هر گاه اراده کند، تمام زمان‌ها برای او وقت می‌شود. به این ترتیب، او همواره می‌تواند در حال اتصال با حق تعالی باشد.^۱ در این مرتبه است که انسان، مشیت‌الله می‌شود به این معنا که قلب و جان وی محل مشیت‌الله می‌شود. از عبارات شیخ به دست می‌آید که در مرحله تمکن، برای شخص ملکه ایجاد می‌شود.

۱- تعبیر ابن‌سینا: و لعله الی هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعارفه أحياناً، ثم يتدرج الی أن یکون له متی شاء (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۶).

از نظر خواجه عبدالله، مرتبه تمکن، یا مشیت که به نهایت استقرار اشاره دارد، برتر از مرحله طمأنینه است. البته این استقرار و ثبات نیز به اراده شخص می‌باشد (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱ و ۶۰۳).

ابن عربی نیز این مرتبه را کامل‌ترین مقام می‌داند که از احوالات واصلان می‌باشد (ابن عربی، ۱۴۱۰هـ، ج ۱۳، ص ۲۰۰). انسان در اثر استقرار در اتصال، از عوامل انحطاط چون تن، ترس، خشم، حاجت و ظن رهایی پیدا می‌کند.

مرحله نهم: ارتقاء و عروج

شخص وقتی مرتبه مشیت را پشت سر گذاشت، می‌خواهد از عالم زور که همان نشئه دنیا و دار غرور است، به سوی عالم قدس بالا رود و عروج کند. او در این مرحله به هر چه می‌نگرد، زیبایی و کبریایی می‌بیند. مشاهده همه چیز، او را به یک اصل رهنمون می‌کند. در این مرحله، جهان آینه‌ای برای نمایش حق تعالی می‌شود. او در حالی که در همه چیز حق تعالی را می‌بیند از عالم ماده عروج می‌نماید و در عالم حق مستقر می‌شود و با حق به گفتگو می‌پردازد، در حالی که غافلان بسیاری در اطراف اویند و از حال او بی‌خبرند.^۱ در این حال، وصول برای سالک، تثبیت می‌شود؛ از این رو بر این مرحله هم اثبات، صدق می‌کند؛ زیرا مقصود از اثبات، برپا داشتن احکام عبادات و ثابت گردانیدن مواصلات است و هم محو، که به معنای از بین بردن صفت‌هایی است که بر اساس عادت از انسان سر می‌زند و محو نمودن علل آن اوصاف و آنچه حق را می‌پوشاند (همو، ص ۲۱۷). لازم به ذکر است که ابن سینا انسان را در این مرحله، فاقد اراده می‌داند، در حالی که در مرحله پیشین، اتصال و عدم اتصال او ارادی بود؛ در این هنگام، اتصال آن چنان مستحکم شده است که او خواه ناخواه حق را در همه چیز می‌بیند و اتصال به حق، پس از محو اراده او، اثبات شده است.

۱- تعبیر او: ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره الي مشيته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره و ان لم تكن ملاحظته للاعتبار فينسخ له تعريجه عن عالم الزور الي عالم الحق مستقر به و يحتفوله الغافلون (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۶).

مرحله دهم: تردد

ابن سینا آخرین ثمره ریاضت را مرحله تردد می‌نامد. ریاضت وی را به وصول رسانیده به طوری که درون او آینه حق شده و از لذات عالیه بهره می‌برد و از خود مسرور است و اما شخص مردد است، به این معنا که او نظری به حق دارد؛ زیرا حق در خود اوست و نظری به خودش، که آینه حق شده است. دو طرف را می‌بیند، پس هنوز متردد است^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۶-۲۸۷). در اینجا در واقع شخص واصل و حق چون سایه و صاحب‌سایه هستند؛ گرچه سایه تمام خصوصیات صاحب‌سایه را نشان نمی‌دهد، ولی چیزی جز آن هم نیست.

سرانجام سلوک عرفانی

ابن سینا پس از بیان مراحل مختلف سیر و سلوک عارف، نهایت و پایان این حرکت را بازگو می‌کند: پس از آنکه سالک با ریاضت، واصل به حق گردید، حصه وجودی او به آئینه جلایافته‌ای تبدیل می‌شود که لذات عالی بر او فرو می‌ریزد. شخص، بعد از طی مرحله تردد که نظری به حق و نظری به خود داشت، حال به مرتبه‌ای می‌رسد که دیگر خود را نمی‌بیند و تنها جانب حق را مشاهده می‌کند. عارف در این مقام، تنها از این لحاظ که ناظر است، خود را می‌بیند^۲. او در اینجا واصل به حق است. بنابراین گام‌های ده‌گانه سلوک به جایی می‌انجامد که ناظر - خود بودن هم از سالک گرفته می‌شود. در این هنگام، همه حجاب‌ها و ابرهای متراکم کنار می‌رود و تنها به مشاهده خدا مشغول می‌شود. چنانچه بسیاری از بزرگان از جمله صدرالمتألهین یادآور می‌شوند مقصود از

۱- تعبیر ابن سینا: فاذا عبر الرياضه الى النيل صار سره مرآة مجلوه محاذياً بها شطر الحق، ودرت علیه. اللذات العلی، و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق و كان له نظر الى الحق و نظر الى نفسه، و كان بعده متردداً (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۶). البته در اینجا تردد به معنای شک و تردید نیست بلکه به این معناست که نظری به خود و نظری به حق دارد.

۲- تعبیر ابن سینا: ثم انه ليغيب عن نفسه فليحظ جناب القدس فقط. و ان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته لا من حيث هي بزینتها. و هناک یحق الوصول (همو، ص ۲۸۶-۲۸۷).

این وصول، اتصال جرمی نیست؛ بلکه مراد، ظهور حالتی روحانی است که شایسته موجودات مجرد است. به علاوه در بیانات ایشان، مقصود از فنا، نه نابود شدن، بلکه نادیدن غیر است که ابن‌سینا نیز به آن اشاره نموده است.

این مرحله، گرچه آخرین مرحله سفر من الخلق الی الحق است ولی ابن‌سینا یادآوری می‌کند که انسان نباید گمان کند که به واسطه زهد و تسلط بر نفس، کار تمام می‌شود بلکه او باید بداند که همه اینها سرگرمی است؛ حتی وقتی انسان به مقام فنا هم می‌رسد، هم چنان صدها خطر بر سر راه است. اگر کسی بخواهد به این زینت‌ها ولو آنکه افاضات حق باشد، خوشنود باشد این، خود عین حیرت و سرگردانی است و تنها هنگامی که از همه این رهنمان و حجاب‌ها و خودبینی‌ها رو بگرداند، الهی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۸).

هدف عرفان عملی و سیر و سلوک از نظر اهل عرفان این است که کمالات بالقوه انسان، به فعلیت برسد و از آنجا که کمال انسان، فنای در توحید است، بنابراین غایت، احیای کلمه توحید است و مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیا و مجاهدات و مکاشفات اولیا این است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسان لاهوتی الهی ربانی روحانی شود و در سیر و سلوک خود از افق کثرت به افق وحدت متصل شود و این مقصد ذاتی حاصل نمی‌شود مگر به دو امر: یکی اقبال به سوی خدا و دیگری ادبار از غیرحق و اعراض از ماسوی (الموسوی / خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷).

البته قابل ذکر است که این مرحله آخرین درجه سفر اول از *اسفار اربعه صدرالمتألهین - سفر من الخلق الی الحق* - می‌باشد. در این مرحله که عارف به ذات حق واصل می‌شود، میان او و حق حجابی وجود ندارد. پس از این، عارف قدم در دریای بیکران هستی می‌گذارد و در مرحله دوم سفر - *سفر من الخلق الی الحق* - یعنی در اسما و صفات حق به سیر می‌پردازد که این سفر غیرمتناهی است و بستگی به قابلیت و قدرت فرد دارد؛ بنابراین حرکت انسان در سیر صعودی، نقطه پایانی نخواهد داشت.

یافته‌های پژوهش

گرچه ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات اغلب مباحث را به روش فلسفی مشاء تدوین کرده است ولی سه نمط آخر این اثر خود را به بیان مباحث عرفانی و طرح اندیشه‌های اشراقی اختصاص می‌دهد. وی انسان را دارای چنان شأنی می‌داند که به عنوان حقیقتی مجرد و جاودانه، پیوسته به سوی خالق خود در حال حرکت است. در این سیر صعودی انسان پس از طی مراحل مختلفی مانند اراده، ریاضت، مشاهده حق، بی‌قراری، سکینه و طمأنینه، استقرار در عالم قدس به مرتبه وصول به حق، فنا و نادیدن غیر نایل می‌شود.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، بوعلی، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، سوق القدس، ۱۳۷۵
- همو، *رسائل و التنبيهات*، قم، بيدار، بی تا
- همو، *شفا، طبيعيات، كتاب النفس*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴هـ.
- همو، *فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق محمد ثابت الفندی، قاهره، ۱۹۴۳م
- همو، *النجات*، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالآفاق الجديده، ۱۴۰۵هـ.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، القاهره، المجلس الاعلی للثقافه، ۱۴۱۰هـ.
- انصاری، خواجه عبدالله، *شرح منازل السائرين*، شیخ الاسلامی، تابان، ۱۳۷۶
- ترینی قندهاری، نظام الدین، *قواعد العرفاء و آداب الشعراء*، تهران، سروش، ۱۳۶۷
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، قم، رجا، ۱۳۶۵
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۶۵
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی*، طهوری، تهران، ۱۳۷۵
- گیلانی، عبدالرزاق، *شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، تهران، صدوق، ۱۳۶۶، چاپ سوم
- الموسوی خمینی، روح الله، *سر الصلوه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰، چاپ چهارم
- همو، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲، چاپ هفتم