تعالی معنوی در عرفان سینوی

امیر غنوی*

چکیده: جایگاه رفیع ابن‌سینا در فلسفه نباید ما را از توجه به جنبه‌های عرفانی اندیشه او بازدارد. نگاه عرفانی ابن‌سینا از مرزهای تفکر مشائی فراتر رفته و بر فیلسوفان بزرگی چون شیخ اشراق و صدرالمتألهین اثرگذارده است. او دو طرح سلوکی در کتاب *اشارات* ارائه کرده و در هر یک از زاویه‌ای به مراحل تعالی معنوی نگریسته است. در این مقاله، از طرح اول گفت‌وگو کرده‌ایم که از منظر روانشناختی سیر تحول روحی سالک را ترسیم کرده و از ظهور انوار عالم غیب، اتصال به عالم الهی و سیر کمالی سالک در مواجهه با فضای روحانی سخن گفته است. این مقاله، تلاش دارد تا افزون‌بر تحلیل نگاهی نقادانه به حاصل کار داشته و با تکیه بر تراث وحیانی، قوت و ضعف طرح بلند ابن‌سینا را نمایان کند.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، مقامات عارفان، عرفان سینوی، منظر روانشناختی

---

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی e-mail:amir.ghanvi@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۷/۳۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۹/۱۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقدمه:

ابن‌سینا سهمی کم‌نظیر در فلسفه مسلمانان دارد؛ فلسفه مشاء که همواره با نام او همراه بوده و فیلسوفان اشراق و متعالیه که از سفرهٔ شفای او بهره‌های بسیار برده‌اند. اما افزون بر این همه، شیخ‌الرئیس جایگاهی ممتاز در اندیشهٔ سلوکی مسلمانان نیز داشته است؛ جایگاهی که توجهی درخور را می‌طلبد.

در تراث فلسفی و عرفانی تأمل در مراحل سلوک بیشتر دغدغه‌ای عارفانه تلقی شده تا پرسشی فیلسوفانه، اما توجه خاص ابن‌سینا به مباحث عرفانی در واپسین دورهٔ زندگی به او نقشی ویژه بخشیده است. برترین جلوه‌های اندیشه‌های ابن‌سینا را در کتاب *اشارات و تنبیهات* می‌توان یافت.

نوشته‌های موجز و پرمغز او در نمط نهم *اشارات* اثری عمیق بر حکیمان اهل سلوک گذاشت و با گذر از مرزهای فلسفهٔ مشاء توانست تا اندیشه‌های اشراقی سهروردی و متعالیهٔ صدرالدین شیرازی را تحت تأثیر خود قرار دهد.

در اهمیت مقامات العارفین تذکر این نکته کافی باشد که سهروردی نماد مکتب اشراق در کتاب‌های *صفیر مرغ* و *حکمت الاشراق* ملهم از اندیشهٔ عرفانی ابن‌سینا در *اشارات* است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳۱ – ۳). طرح ابن‌سینا مورد اقتباس ملاصدرا قرار گرفت و سفر اول از *اسفار اربعه* درحقیقت همان طرح مقامات العارفین ابن‌سینا است.

ابن‌سینا در *اشارات* طرحی بلند در مراحل سلوک دارد و طرحی موجز. در این مقاله، صرفاً از طرح بلند او گفت‌وگو کرده و به تـأمل در آن می‌پردازیم؛ تأملاتی که بر کاستی‌های این طرح ارائه شده، بیش از آنکه اعتراضی بر اندیشهٔ سلوکی ابن‌سینا باشد، گزارشی است از ظرائف و دقائق موجود در آن.

گفتار اول. طرح مقامات العارفین

نمط نهم به گفت‌وگو از مقامات عارفان اختصاص یافته و ابن‌سینا تصویر خود از مسیر سلوک را در این بخش نگاشته است. او بحث خود را با طرح چند مقدمه آغاز کرده و سپس مقامات عارفان را به تصویر می‌کشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مبحث نخست. تصویری از نمط نهم *اشارات*

در نمط نهم سخن از مقاماتی است که عارفان در سلوک معنوی خویش پیش روی خواهند داشت. بحث با سه تنبیه آغاز می‌شود: **۱.** عارفان را در این عالم درجات و مقاماتی است و ایشان را ظاهری است و باطنی؛ **۲.** تعریف زاهد، عابد، عارف و...؛ **۳.** زهد و عبادت عارفان و ویژگی‌های آن.

شیخ الرئیس در تنبیه دوم به تفاوت میان زاهد، عابد و عارف اشاره دارد و در تنبیه سوم به زهد و عبادت عارفانه پرداخته است و در ادامه، ابن‌سینا در اشاره‌ای دیگر از ضرورت نبوت و شرع و از لزوم ثواب و عقاب، از نیاز به شناخت پاداش‌دهنده و راه‌نما سخن گفته و از بهره‌های افزونی که خدا برای عارفان در نظر گرفته است.

اشاره بعد پایان بخش مقدمات بحث مقامات عارفان است که از غرض عارف از زهد و عبادت سخن رفته و اینکه عبادت و زهد عارف جز برای حق نیست. او سپس از عذر آنانی سخن می‌گوید که حق را واسطهٔ رسیدن به امور دیگر قرار می‌دهند و همچنین از عظمت عارف که لذت حق را شناخته و همّ خویش را رسیدن به آن قرار داده است.

مبحث دوم. بیان تفصیلی بوعلی

یازده اشارهٔ بعد، به ترسیم درجات و مقامات عارفان اختصاص یافته است؛ درجاتی که با اراده آغاز می‌شود و با رها شدن از خود و جز او را ندیدن به پایان می‌رسد.

اهل عرفان نخستین درجه در حرکت عارف را اراده نامیده‌اند. اراده، رغبت و میل فردی است که یا با یقین برهانی به آگاهی و بصیرت رسیده و یا بر پیوندی ایمانی تکیه دارد. رغبت به درآویختن به ریسمان مطمئن که باطن او را به‌سوی عالم قدس می‌کشاند تا از نسیم اتصال بهره‌مند گردد. عارف تا هنگامی که در این پله ایستاده مرید محسوب می‌شود.

آنچه مرید را به اولین درجات اتصال می‌رساند ریاضت است و همین است که اشاره بعد به ریاضت اختصاص یافته. این اشاره از نیاز مرید به ریاضت و از اغراض ریاضت می‌گوید و از آنچه برای تأمین این اغراض می‌توان به‌کار گرفت.

از نظر ابن‌سینا هدف از ریاضت سه چیز است: **اول**. دور کردن غیر حق است از سر راه او؛ **دوم**. رام کردن نفس اماره است برای نفس مطمئنه تا قوهٔ تخیل به توهماتی متناسب با امر قدسی کشیده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

شده و از آنچه با امر پست‌تر مناسبت دارد فاصله بگیرد. **سوم.** لطافت دادن است به باطن برای حصول تنبه. دو امر اول از قبیل رفع موانع – بیرونی و درونی - است و امر سوم از جنس ایجاد مقتضی.

بر غرض اول زهد حقیقی یاری می‌رساند و بر دومی چند امر مددرسان است: عبادت همراه با تفکر، پس از آن نغمه‌هایی که قوای نفس را به خدمت گرفته و تخیل را تحت تأثیر مضمون خویش قرار دهد و سپس کلام موعظه‌گری هوشیار با عباراتی رسا، نغمه‌ای شیوا و سیمایی ارشادگر. راه هدف سوم با فکر لطیف و عشق شدید هموار می‌شود؛ عشقی که در آن نه قوت شهوت که زیبایی‌های معشوق حکومت کند.

سالک با ریاضت‌های خویش گام به عالم اتصال می‌گذارد. اولین درجهٔ اتصال را عارفان وقت نامیده‌اند.

۱. وقت: اراده و ریاضت مرید را تا جایی پیش می‌برد که تابش نور حق، خلسه‌های لذیذی برایش حاصل می‌کند چنان‌که گویی برق‌هایی درخشیده و خاموش می‌شود. هر «وقت»ی میان دو وجد قرار می‌گیرد؛ وجدی به آن و وجدی از آن، که اولی حزنی است پیش از وقت از فرط اشتیاق به اتصال و دومی حزنی است پس از وقت به‌خاطر تأسف بر از دست رفتن ارتباط. ریاضت بیشتر، تغییر حالات را افزایش داده و به تکرار «وقت» منجر می‌شود.

۲. توغّل: با تلاش و شتاب بیشتر در ریاضت، تغییر حالات خارج از ریاضت نیز حاصل شده، سالک با هر نگاهی به عالم قدس توجه یافته، متذکر امری از آن شده و وجودش را فرامی‌گیرد و نزدیک است که حق را در هر چیزی ببیند.

۳. استیفاز: گاه عارف در این سطح آرامش خود را از دست داده، تغییر حالات بر او سیطره می‌یابد و هم‌نشین عارف بی‌قراری او را حس می‌کند. اگر ریاضت‌ها استمرار یابد، تغییر حالات آرامش را از او نمی‌گیرد و او رندی و مخفی کردن حالات خویش را می‌آموزد.

۴. انقلاب: این طبیعت نفس آدمی است که در هنگامی که ناگهان با امر بزرگی مواجه شود دچار اضطراب و تلاطم می‌شود، اما هنگامی که با این امر بزرگ انس گرفت به آرامش و طمأنینه می‌رسد (فخررازی، ۱۴۰۴، ج۲: ۱۱۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

به‌تدریج ریاضت عارف را به جایی می‌رساند که «وقت» او بدل به «سکینه» می‌شود (سخن ابن‌سینا دربارهٔ سکینه با اصطلاحات صوفیه هماهنگ نیست) (رک پورجوادی، ۱۳۸۰: ۲۳). زودگذرها، مألوف او می‌شوند و جرقه‌ها به شعلهٔ روشنگر بدل می‌گردند، به معارفهٔ ثابتی می‌رسد که گویی همراهی است دائم از بهجت و سرورش بهره می‌برد و از جداییش دچار حیرت و تأسف می‌شود.

۵. تغلغل: عارف در گام بعد به جایی می‌رسد که در معارفه و شناخت حق فرومی‌رود تاجایی‌که حالات درونیش – ابتهاج و تأسف - کمتر آشکار می‌شود. او را هم‌نشین خود می‌پنداری حال آنکه او متصل به درگاه حق است و حاضر در نزد او. تو حاضرش می‌بینی درحالی‌که او غائب است.

۶. مشیت: معارفهٔ مرحلهٔ پیش گاه به گاه حاصل می‌شد، اما سالک به‌تدریج به‌حدی می‌رسد که هرگاه اراده کند می‌تواند چنین معارفه‌ای داشته باشد. او اکنون بر این حالات تسلط یافته و پیدایش آن به اختیار او است.

۷. تعریج: هنگامی که از این رتبه پیش‌تر رود معارفه موکول به مشیت او نیست. او به هر چیز نظر می‌کند به دیگری نیز نظر دارد، حتی اگر نظرش برای عبرت‌آموزی نباشد. برای او پرکشیدن از عالم دروغین به عالم راستین ممکن شده و در آن استقرار می‌یابد، درحالی‌که غافلان پیرامونش را گرفته‌اند.

۸. تردّد: هنگامی که ریاضت او را به وصل برساند درونش آیینه‌ای می‌شود جلوه‌نما، که دربرابر نور حق قرار گرفته، ذات برتر بر او بارشی آرام دارد و او از اثر حق بر خویش شادمان است. او نگاهی به حق دارد و نگاهی بر خویش و دچار تردد است.

۹. وصول: آخرین رتبهٔ سلوک آنجاست که نگاه از خویش برگرفته و جز به‌سوی حضرت قدس نمی‌نگرد و اگر نگاهی به خود دارد نه با توجه به زیبایی‌های آن است؛ اینجاست که وصول تامّ و تمام است.

وصول آخرین درجهٔ سلوک به‌سوی حق است، اما این پایان سلوک نیست که در ادامه، سلوک فی‌الله پیش رو است؛ سلوکی که درجات آن کمتر از درجات سلوک الی‌الله نیست. این درجات با سخن مفهوم نشده و عبارت‌پردازی‌ها آن را آشکار نمی‌کند که باید رفت و دید، نه نشست و شنید (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۴۷). شیخ الرئیس در این بخش به سیر الی‌الله پرداخته ولی از سفر فی‌الله گفت‌وگویی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

نکرده و تنهابه طولانی بودن آن اشاره‌ای دارد؛ زیرا سفر سالک به‌سوی خدا، عبور از غیر اوست و چون غیر او محدود و متناهی است این سفر را نیز نهایتی خواهد بود، اما سفر در خدا نهایتی ندارد؛ زیرا صفات او را منتهایی نیست (فخررازی، ۱۴۰۴، ج۲: ۶۲۴). اما خواجه غایت هر دو سفر – تزکیه و تحلیه- را فنای در توحید دانسته و رسیدن به این غایت را پایان هر دو سلوک تلقی می‌کند (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج۳: ۳۸۷ و ۳۹۰).

درجات در طرح مقامات العارفین حاوی چند نکتهٔ مهم هستند:

۱. محور توجه در این طرح خلسه‌ها و مکاشفه‌های عارفانه است و نوع ارتباط فرد با این مکاشفه‌ها در گام اول، ریاضت‌هاست که امکان این خلسه‌ها را فراهم می‌کند (وقت) و اما به‌تدریج زمینه‌هایی در درون فرد فراهم می‌آید که بدون ریاضت نیز به این خلسه‌ها نائل گردد (توغّل). قوت این معارفه‌ها و خلسه‌ها می‌تواند به تلاطم و به هم‌ریختگی سالک بیانجامد اما استمرار ریاضت‌ها به تسلطی می‌انجامد که سالک می‌تواند با رندی این تلاطم‌ها را بپوشاند (استیفاز).

تبدیل وقت به سکینه از وصول به درجهٔ بعدی حکایت دارد (سکینه). سکینه به معنای دائمی بودن معارفه نیست، بلکه بدل شدن جرقه‌ها به روشنایی شعله‌وار و مأنوس شدن سالک به آن است. خاموشی این شعله حیرت و تأسف را به‌دنبال دارد و برافروختگی آن انس و بهجت را. با عمیق شدن خلسه‌ها، غیبت و حضور سالک درهم می‌آمیزد اما ابتهاج و سرور او از دیگران پنهان می‌ماند (تغلغل).

تسلط عارف بر حالات معارفه و تحت اختیار آمدن این حالت‌ها نشان از رسیدن او به مقامی تازه دارد (مشیت). فراتر از مقام مشیت، جایگاهی است که عارف همواره و بی‌اختیار با این حالت‌ها همراه است و نظر به ظاهر و نگاه به باطن را با هم جمع می‌کند (تعریج). پس از تعریج، وصول رخ می‌دهد و ذات سالک جلوه‌گاه انوار حق می‌شود و سالک گاه به حق و گاه به ذات منوّر خویش نظر دارد (تردّد) و هنگامی که این تردّد کنار رفته و جز به حضرت دوست ننگرد وصول تام رخ داده است (وصول).

۲. آنچه فرد را از مقامی به مقامی دیگر می‌رساند ریاضت و پایداری بر آن است. ریاضت‌ها هم موانع را کنار می‌زند و هم شوق حرکت را بیدار می‌کند. زهد، عبادت توأم با تفکر، سماع و موعظه‌های بلیغ در رفع موانع مؤثرند و فکر لطیف و عشق شدید شوق می‌آفرینند و حرکت می‌زاید.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۳. از کلام بوعلی نُه مرحله را در سلوک عارفان می‌توان دریافت. اما به نظر می‌رسد این نه مرحله را می‌توان به سه سطح و مرحلهٔ بزرگ‌تر تقسیم کرد. سه مرحلهٔ اول – وقت، توغل و استیفاز – از شروع تغییر حالات در سالک خبر می‌دهد؛ تغییری که آرامش را از سالک می‌گیرد. سه مرحلهٔ دوم – انقلاب، تغلغل و مشیت – از حالات سالکی حکایت می‌کند که با این تحول‌ها و تغییرها انس گرفته و با آن‌ها به آرامش می‌رسد. مراحل سه‌گانهٔ تعریج، تردّد و وصول نیز جایگاه کسی است که به عروج از عالم دروغین نائل شده و به جهان واقعیت درآمده است.

۴. این طرح تنها درجات عارفان در سفر به‌سوی خدا را تبیین کرده است و اما درجات پیشاروی سالک بیش از این‌هاست. ابن‌سینا در اشاره‌ای دیگر به این نکته توجه داده است:

من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی، و من وجد العرفان کأنه لا یجده بل یجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول. و هناک درجات لیست أقل من درجات ما قبله آثرنا فیها الاختصار فإنها لا یفهمها الحدیث، و لا تشرحها العبارة (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

کسی که عرفان را به‌خاطر عرفان برگزیند به دومی (غیر او) قائل شده و آنکه عرفان را چنان بیابد که گویی معرفتی در کار نبوده و متعلق عرفان – ذات حق – را یافته، اوست که در دریای وصال فرو رفته است و اینجا درجه‌هایی است که کمتر از درجات قبل آن نیست که در صوص آن‌ها گزیده‌گویی را انتخاب کرده‌ایم؛ زیرا سخن آن را نمی‌رساند و عبارت آن را باز نمی‌کند.

عبور از حجاب علم و عرفان به معنای رسیدن به وصال است. این وصول همان است که در آخرین درجهٔ مقامات عارفان به آن اشاره شد. شیخ‌الرئیس در چنین جایگاهی از درجات تازه‌ای سخن می‌گوید که تعداد آن کمتر از درجاتی نیست که تا به اینجا سالک طی کرده است. این سلوک تازه نباید از جنس سلوک الی‌الله باشد که سالک در این مسیر به وصال و نهایت رسیده است. فخر رازی در توضیح سخن ابن‌سینا این سلوک تازه را سفر فی‌الله می‌نامد (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج۲: ۶۲۳ و ۶۲۴).

۵. در بالاترین مراتب سلوک – تعریج، تردد و وصول – سالک به‌تدریج از عالم دروغین خارج و به عالم حقیقی وارد می‌شود؛ هدف‌ها و دغدغه‌های فرد اگر برخاسته از درک درست از هستی باشند او در عالم حقیقی تنفس می‌کند و اگر این‌همه، بر نگاهی محدود به دنیا متکی باشد، تنفس در فضایی دروغین است و زندگی در عالم اوهام.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

زندگی در عالم حقیقی به‌معنای اشتغال ذهن و دل سالک به حقایق این عالم است؛ حقایقی مانند اینکه زندگی در یک قدمی مرگ است، اینکه با مرگ زندگی تازه‌ای آغاز می‌شود و اینکه زندگی دنیا چیزی جز بازی و سرگرمی نیست و در این زندگی باید هر کس نقش خویش را بیابد و به آن مشغول باشد. چنین نگاهی موجب می‌شود تا فکر در چنین فضایی تنفس کند و دل اشتغالاتی این‌چنینی داشته باشد.

حرکت سالک و تنفس او در فضایی دیگر و تبدیل داد و ستدهای او به اخذ و اعطا در عالمی دیگر تحوّلی اساسی در ذهنیت، حالات، روحیات و رفتارهای سالک به‌جا گذارده و زیبایی‌های نهفتهٔ آدمی را آشکار می‌کند. توجه به این زیبایی‌ها، توجه به خود است و مانع از دیدن او. این زیبای دلفریب گاه توجه را به‌سوی خود کشیده و نگاه سالک را میان حق و خود تقسیم می‌کند.

اما به‌تدریج خسران تحیر حسّ شده و سالک می‌خواهد که در این تردّد نمانده و فرصت نظربازی با او را از دست ندهد. او دریافته که زیبایی تنها از آن اوست و زیبایی دیگری به میزان نقشی است که از روی او بر آن افتاده. این یافته و آن احساس خسران، سالک را گامی پیش‌تر برده و به بارگاه توحید واصل می‌کند. در این جایگاه، او از خود غائب شده و جز به حضرت قدس نمی‌نگرد.

گفتار دوم. نقد طرح مقامات العارفین

طرح اول مراتب خلسه‌ها و جذبه‌ها و تغییر نسبت سالک با آن‌هاست و تحول سالک نسبت به عالم واقع؛ اما در طرح دوم سخن از تخلیه از وابستگی‌های دنیوی است و آراسته شدن به صفات حق و فنای در حق است و رسیدن به آگاهی و وقوف. وجه مشترک دو طرح در تصویری است که از خروج فرد از عالم دروغین و ورود به عالم راستین ارائه می‌دهد اما هرکدام از یک برش و زاویه.

مبحث یکم. نقد طرح مفصل

طرح مفصل مقامات العارفین را از جهات مختلفی در خور نقد و بررسی است. این بررسی‌ها در دو دستهٔ کلی جای می‌گیرند: نقد مفاهیم و کلیات طرح و نقد اجزای مختلف آن.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

بحث یکم. نقد مفاهیم و کلیات طرح

۱. طرح مفصل بر محور تحول در حالات سالک و خلسه‌ها و وقت‌های او بنا شده است. اما مراد ابن‌سینا از این خلسه‌ها و وقت‌ها چندان روشن نیست؛ زیرا او با وجود تصریح به استفاده از اصطلاحات اهل عرفان از معنای مصطلح این الفاظ عدول کرده و به تفاسیر عرفا وفادار نمانده است.

او در گام اول و در توضیح «وقت» آن را خلسهٔ لذیذی می‌داند که حاصل تابش انوار الهی است. اما صوفیه وقت را دارای طعم‌های مختلف دانسته و گاه آن را تلخ‌تر از زهر ناب دانسته‌اند. از نگاه ایشان، وقت هماره حاصل تابش انوار باطنی نیست (جرجانی ۱۳۷۰: ۱۱۱ و عبدالرزاق کاشانی ۱۴۲۸: ۳۲ و ۳۳). افزون‌براین، شیخ‌الرئیس وقت را میان دو وجد می‌انگارد؛ وجدی به‌سوی آن و وجدی برخاسته از آن. اما توضیحات عرفا در این خصوص نیز با سخن شیخ‌الرئیس هم‌ساز نیست (کلاباذی ۱۹۳۳: ۱۱۲ و ۱۱۳ و اصفهانی ۱۳۶۵: ۱۴۲).

۲. توضیحات ابن‌سینا بیشتر روانشناسانه است تا عارفانه؛ زیرا از جنس و سطح آگاهی‌ها و یا متعلق آن‌ها سخن چندانی گفته نشده است. تأکید او بر تأثیر خلسه‌های شیرین بر فرد و میزان ابتلای فرد به آن‌ها است و تسلط یا عدم تسلط سالک بر این معارفه‌ها. در گفت‌وگوهای عارفانه از تحول در ویژگی‌های شخصیتی سالک، سطح آشکار شدن حقیقت و از چیستی متعلق حقیقت سخن گفته می‌شود نه از حالات روحی و روانی فرد و خلسه‌هایش.

۳. در طرح مفصل مقامات العارفین برخلاف طرح اجمالی نسبت میان سفر الی‌الله و سفر فی‌الله مشخص نشده است. این مشکل با رجوع به طرح بعد – طرح اجمالی مقامات العارفین – حل نخواهد شد؛ زیرا با توجه به هم‌طراز نبودن مقامات طرح مفصل با مقامات طرح اجمالی نمی‌توان با مقایسهٔ دو طرح به جایگاه سفر فی‌الله در طرح مفصل پی برد.

اگر سفر فی‌الله را سفری بدانیم که باید بالله باشد و پس از رسیدن به فنا آغاز شود در این صورت سفر فی‌الله پس از پایان یافتن سفر الی‌الله آغاز خواهد شد. اما سفر فی‌الله که همان حرکت برای تخلق به اخلاق الهی است نیازمند رسیدن به چنین جایگاهی نیست و این تحول وجودی بسیار پیش‌تر می‌تواند آغاز شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۴. از نگاه بوعلی ریاضت نردبانی است که سالک را به مدارج سلوک نائل می‌کند. او هدف از ریاضت را، دور کردن غیر خدا از سر راه سالک و رام کردن نفس اماره می‌داند و ایجاد لطافت در باطن برای پذیرش تنبه و تذکر. آنچه وصول به این اهداف را ممکن می‌کند، زهد حقیقی، عبادت متفکرانه، سماع و موعظه‌های شیوا و اثرگذار است و دست آخر فکر با لطافت است و عشقی ناب.

اما ابزارهای ریاضت بوعلی همگی گرفتارند و نارسا. زهد حقیقی در سالک آنجا شکل می‌گیرد که عظمت هستی را درک کرده و با بهره‌های بزرگی آشنا شود که در انتظار اوست. این باورهاست که دنیا و جلوه‌هایش را در دل کوچک و خوار کرده و سالک را مشتاق نوعی دیگر از زندگی می‌کند؛ زندگی‌ای که تمامی آن بهره‌های بزرگ را در خود جای داده است: «قِيلَ لَهُ (الحسین بن علی(ع)) مَا الزُّهْدُ قَالَ الرَّغْبَةُ فِي التَّقْوَى وَ الزَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۵).

در سخنان بوعلی توجه لازم به زمینه‌های زهد نیست. بوعلی در طرح موجز خویش و هنگامی که از مرحلهٔ تخلیه سخن گفته به همین زمینه‌ها نظر دارد. تخلیه با تفریق و جدا کردن خویش از دنیا آغاز شده و در مرحلهٔ بعد دلبستگی از دنیا نیز کنار رفته است. اما مشکل اینجاست که جایی که دنیا هنوز دل سالک را به‌خود مشغول کرده، تفریق و جداسازی اثری جز شعله‌ور کردن اشتیاق نخواهد داشت.

وابستگی‌ها هنگامی از میان می‌رود که از ابتدا زمینه‌های ذهنی خود را و سپس زمینه‌های روانی و عاطفی خویش را از دست بدهد و درنهایت با رفتارها و اقدامات عملی جای پای انگیزه‌های تازه محکم شده و وابستگی‌های گذشته رخت بربندد. بوعلی در مراحل وصول به تخلیه یا زهد به رفتاری توصیه می‌کند که عکس ترتیب طبیعی و نامتناسب با ساخت آدمی است.

بوعلی به نقش عبادت توأم با تأمل در سلوک توجه کرده است. عباداتی این گونه را هم می‌توان مصداق تفکر دانست و هم نوعی تذکر. اما باید توجه داشت که عبادت در جایی اثرگذار خواهد بود و به راه خواهد رساند که عبودیت باشد و از امر حق نشئت گرفته باشد.

عبادت بدون امر رفعتی را به‌دنبال ندارد و تازه می‌تواند زمینه‌ساز غرور و توقع در سالک نیز باشد. آنچه در سلوک اصل و اساس کار است عبودیت است. راه را باید آن‌گونه رفت که او خواسته. این امر اوست که گاه به احسان می‌خواند، گاه به عبادت، گاه سکوت می‌طلبد و گاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

دعوت‌گری و اصلاح‌طلبی. آنجاکه او به جهاد می‌خواند ختم قرآن و دوره کردن ادعیه جز ضلالت نیست و آنجا که او بیداری شب را طالب است به جهاد برخاستن، چیزی نیست جز اسارت در شور و حماسه و احساسات بی‌پشتوانه.

اما سماع و صوت نغز و سخن نصیحت‌گر نیز حامل چیزی بیش از تذکر و موعظه نمی‌تواند باشد، مگر آنکه بخواهیم برای آثار موسیقی بر ناخودآگاه فرد و دلپذیر بودن سیمای موعظه‌گر و اموری از این‌گونه سهمی جدی در تحول و سیر عارفانه قائل شویم؛ سیری که مبتنی بر معرفت است و کمال آن در رسیدن به شناخت‌های عمیق و ناب است نه خلسه‌ها و بی‌خودی‌ها.

آخرین عناصری که بوعلی به آن توجه دارد فکری است لطیف و عشقی است عفیف. توصیهٔ بوعلی به این فکر و عشق به این امید است که این دو، لطافتی را در طبع سالک بپروراند و برای پذیرش تنبه و قبول تذکر آماده کند. اما بوعلی در چیستی این لطافت سخنی ندارد و از سرچشمهٔ آن حرفی نمی‌زند.

لطافت فکر در آن است که در هر چیز به ظرائف آن بنگرد. ظرائفی که زیبایی‌ها، حکمت‌ها و عاقبت‌ها را به پیش چشم می‌آورد و دل را از سختی و چشم را از خشکی می‌رهاند. چنین لطافتی برخاسته از نوع نگاهی است که سالک پیش‌تر به آن رسیده و روییده بر عشق و ترسی است که در وجود سالک خانه کرده است. آن نگاه متفاوت و این احساس عمیق است که فکر و دل را به لطافت رسانده است. سرچشمهٔ فکر لطیف را باید در ذهنیت متفاوت و احساس عمیق جویا شد و برای جاری کردن این نهر پر برکت به سراغ تحول در ذهنیت و احساس رفت.

در نگاه بوعلی، عشق نیز اگر از غریزه و شهوت برنخیزد و چنان باشد که بر احساس و توجه چیره شود دل را نرم می‌کند و سینه را پر شور.[۱] عشقی که بوعلی از آن سخن می‌گوید ریشه در جذبهٔ سیمای معشوق زمینی دارد و عشقی است مجازی که برای راهیابی به عشق حقیقی می‌تواند سبب‌ساز شود که گفته‌اند: «المجاز قنطرة الحقیقة».

اما چگونه می‌توان این سخن را پذیرفت و به چنین سلوک خطرناکی تن داد؟ چرا هنگامی که می‌توان با تفکر در احسان، رفق و جمال حق به محبت او رسید، با تذکر و عمل این بذر را آبیاری کرد و به باروری رساند، راه به‌سوی مجاز کج کرد و از حقیقت چشم پوشید. آخر دلی که او را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

شناخت و از توجه او سرشار شد چگونه می‌تواند به این جلوه‌های ضعیف جمال و حسن، دل ببندد. این تفسیر دقیق و علاج لطیف در سخنی از امام صادق(ع) آمده است: «عنِ الْمُفضّلِ بْنِ عُمر قال سألْتُ أبا عبْدِ اللّهِ جعْفر بْن مُحمّدٍ الصّادِق(ع) عنِ الْعِشْقِ فقال قُلُوبٌ خلتْ مِنْ ذِكْرِ اللّهِ فأذاقها اللّهُ حُبّ غيْرِه» (صدوق، بی‌تا، ج۱: ۱۴۰).

عشق برای دل‌هایی است که از توجه و ذکر به پروردگار خالی مانده‌اند و این دل‌های خالی است که که گرفتار محبت غیرِخدا شده و به عشق دچار می‌شوند. تازه چه تضمینی است که این دل گرفتار مجاز، به عبور از آن موفق شده و از دام شرک برهد.

برخی محققان عشق مجازی را به سالکان متوسط منحصر دانسته و راه‌یافتگان به عشق حقیقی را برتر از آن می‌شمارند که گرفتار عشق مجازی شوند (صدر المتألهین، ۱۳۸۲، ج۷: ۱۷۳)، اما سخن در این است که چه نیازی به این واسطه‌هاست. وقتی که می‌توان با تفکر در جلوه‌های جمال، احسان و رفق حق محبت او را در سینه پروراند و با تذکرهای مناسب و مستمر این محبت را بارور کرد چرا دل‌های خام را گرفتار جلوه‌هایی کنیم که رهایی از آن صعوبت‌ها دارد و همراهی با آن گام زدن در مرز گناهانی بزرگ خواهد بود: «وَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) النَّاسَ فَقَالَ: ... الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ يَرْتَعْ حَوْلَهَا يُوشِكْ أَنْ يَدْخُلَهَا» (صدوق، ۱۴۱۳، ج۴: ۷۵؛ الشریف الرضی، ۱۳۸۰: ۱۳۱).

۶. اعتبار و ارزش معارفه‌ها و خلسه‌ها؛ پیش‌تر بر این نکته تأکید شد که خلسه‌ها و مکاشفه‌های عارفانه محوریت خاصی در طرح ابن‌سینا دارد. منبع مکاشفات عارفانه قلب آدمی است (صدر المتألهین ۱۳۶۳: ۱۵۰ و ۱۶۳) و چنین منبعی می‌تواند از تسویلات نفس یا القائات شیطان اثر بپذیرد.[۲]

سالک هنگامی به مصونیت نائل می‌شود که این مشاهدات و سیر شهودی از آن سو و با دخالت خدا – بالله – انجام پذیرد. آگاهی‌هایی از این دست درخور اعتنا و قابل اعتماد هستند؛ آگاهی‌هایی که در فرهنگ قرآنی و روایی از آن‌ها به یقین تعبیر می‌شود.

یقین علمی است که شک را در خود نمی‌پذیرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۱۴: ۲۶۳). برخی آن را از صفات علم دانسته و به آرام گرفتن فهم همراه با ثبات حکم، تفسیرش کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۲). اما یقین مسلماً از جنس آگاهی و علم بوده و آرام گرفتن فهم را باید از لوازم این ادراک خاص دانست. یقین از حدی از ثبوت و وضوح (فیومی ۱۴۱۴، ج۲: ۶۸۱) حکایت دارد که راه را بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

هرگونه تردید و شکی می‌بندد. تعبیر «یقن الماء فی الحوض» بر استقرار و آرام گرفتن آب در درون حوض دلالت داشته (میرزا محمد مشهدی، ۱۳۶۸، ج۱: ۹۴؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج۱: ۱۶۶، آلوسی ۱۴۱۵: ج۱: ۱۲۲) که وضوح و شفافیت را نیز به‌دنبال دارد. لغت‌شناسان همگی در توضیح لفظ یقین عنایت خاصی بر تقابل آن با شک دارند. یقین ضد شکّ است و به معنای زوال شکّ (زبیدی ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۵۹۶، فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۲۲۰).

یقین از کشف به چند جهت متمایز می‌شود؛ در چگونگی حصول، از لحاظ میزان اتقان و از حیث اثر و نتیجه.

بوعلی، پیدایش خلسه‌ها و معارفه‌ها را مرتبط با ریاضت‌های سالک می‌داند. از نظر او، ریاضت‌هایی چون زهد، عبادت متأملانه و عشق‌های پاک سالک را به این درجه نائل می‌کند. اما یقین درجه‌ای که پس از اسلام، ایمان و تقوی به آن می‌توان نائل شد.

با اسلام ذهنیتی متفاوت، و با ایمان گرایش‌ها و محبت‌های متناسب متبلور می‌شود و تحقق درجهٔ تقوی آنجاست که دغدغهٔ بزرگ سالک رفتار براساس آموزه‌های دین است. متقی کسی است که دغدغه‌اش اطاعت امر و زندگی‌اش مطابق وظیفه است. این عمل‌های سالک است که او را مستحق پاداشی بزرگ می‌کند؛ وصول به یقین.

در قرآن خطاب به رسول‌خدا(ص) آمده است: «و اعْبُدْ ربّک حتّی یأْتِیک الْیقینُ» (حجر: ۹۹)؛ «و پروردگارت را بپرست تا لحظهٔ مرگت فرارسد» کسی که بنده‌وار برطبق دستور مولی عمل کرده است یقین به سراغ او خواهد آمد. به‌عبارت‌دیگر، رفتار منطبق با دستورات دینی به‌تدریج آگاهی‌ها را شفاف کرده و شک و تردید را ریشه‌کن می‌کند.

یقین از حیث ارزش و اعتبار جایگاهی بی‌بدیل دارد؛ زیرا یقین پاداش حق بر عبودیت عبد است و منبع آن قلب سالک نیست و همین سلامت منبع است که به آن ارزش و اعتبار خاصی می‌بخشد. این یقین‌ها از سوی دیگر می‌آید و نفس و شیطان در آن دخالتی ندارد؛ همین است که از خلط و خبط به دور است.

یقین شفاف و روشن دیدن همان چیزی است که در مراحل پیشین در آموزه‌های وحیانی یافته وجودش را تصدیق کرده است. اکنون تردیدها و شک‌ها کنار می‌رود و دیدار و رؤیت به سراغ سالک می‌آید. اما مکاشفه‌ها از شخصیت سالک و از اعتقادات او اثر می‌گیرد و همچنین بازی‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

نفس و القائات شیطان می‌تواند بر آن اثر بگذارد. مکاشفات متعارض عرفا و کشفیات مخالف عقل و واقع این‌گونه توضیح می‌یابد.

میوه‌های یقین نیز با نتایج مکاشفه متفاوت است. یقین به معنای زوال هر نوع شک از باورهای قبلی است؛ ازاین‌رو آرام گرفتن فهم، اولین اثر یقین است. شک‌ناپذیری یقین، موجب می‌شود تا فهم آرام بگیرد؛ زیرا نه فقط خود را آگاه از واقعیت می‌بیند بلکه شفافیت این آگاهی او را از هرگونه تردید و تردّدی رها می‌سازد. کسی که به آگاهی یقینی رسیده نه فقط واقعیت را می‌داند بلکه آن را می‌بیند.[۳]

با آمدن یقین پرده‌های نابینایی کنار می‌رود: «مِنَ الْیَقِینِ بِمَا تُهَوِّنُ بِهِ عَلَیَّ مُصِیبَاتِ الدُّنْیَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۱ : ۱۴۵) و با مشاهدهٔ حقایق، تحمل مصیبت و سختی آسان می‌گردد: «وَ تَجْلُو بِهِ عَنْ بَصِیرَتِی غَشَوَاتِ الْعَمَی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۱ : ۱۴۵). یقین رزق سالک است و متناسب با نیاز او پرداخت می‌شود و هنگامی که یقین در دل حضور می‌یابد چنان استحکامی به دل سالک می‌دهد که گویی به‌جای تکهٔ گوشت، پاره‌های آهن در دل سالک است:

عَنْ خَلَفِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ(ع) قَالَ الْإِیمَانُ ثَابِتٌ فِی الْقَلْبِ وَ الْیَقِینُ خَطَرَاتٌ فَیَمُرُّ الْیَقِینُ بِالْقَلْبِ فَیَصِیرُ کَأَنَّهُ زُبَرُ الْحَدِیدِ وَ یَخْرُجُ مِنْهُ فَیَصِیرُ کَأَنَّهُ خِرْقَةٌ بَالِیَةٌ (اربلی، ۱۳۸۱، ج۲: ۱۳۱).

درک شیرینی یقین است که سالک را مشتاق حضور آن می‌کند. او می‌خواهد که گذرها جای خود را به ثبات یقین در دل بدهد: «اللَّهُمَّ ثَبِّتِ الْیَقِینَ فِی قَلْبِی» (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج۱: ۱۷۱) «وَ مَکِّنِ الْیَقِینَ فِی قَلْبِی» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹، ج۱: ۲۹۱) و در تمامی احساس و دل سرشار از یقین جایی برای شک و شبهه نماند: «اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ أَنْ تُصَلِّیَ عَلَی مُحَمَّدٍ نَبِیِّ رَحْمَتِکَ وَ کَلِمَةِ نُورِکَ وَ أَنْ تَمْلَأَ قَلْبِی نُورَ الْیَقِینِ» (طبرسی ۱۴۰۳،ج۲: ۴۹۴). هرچه بیشتر پای در بند او بداری و بندگی پیشه کنی یقین‌ها بیشتر به سراغت می‌آید و شهود نیز استمرار پیدا کرده و شفاف‌تر می‌شود.

آنچه نتایج یقین را از آثار مکاشفه جدا می‌کند در تقدیر و تدبیری است که در پس پرده اعطای رزق یقین نهفته است.[۴] این تقدیر است که نوع و میزان گذرهای یقینی و مشاهدات سلوکی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

را متناسب با نیازهای سالک و تقید و تعبد گذشتهٔ او می‌کند و او را هم به استحکام و صلابت رسانده و هم از آفات شناخت و کشف مصون نگه می‌دارد.

بحث دوم. نقد اجزای مختلف طرح

۱. زمینه‌های اراده؛ ابن‌سینا پیش از بیان مقامات عارفان، به‌درستی به این نکته اشاره کرده که حرکت سالک با شکل‌گیری اراده در او آغاز می‌شود. او ریشهٔ اراده را در یقینی برهانی یا پیوندی ایمانی می‌داند. اما اراده می‌تواند با صرف درک رجحان و یا با قبول احتمالی درخور اعتنا پدیدار شود.

آدمی برای رسیدن به تصمیم و شروع حرکت صرفاً نیازمند درک رحجان است و حتی بدون این رجحان نیز با قبول اهمیت محتمل می‌تواند شروع به کار کند.

تجربه‌اندوزی از حرکت‌های بی‌هدف یا عبرت گرفتن از سرگردانی دیگران و یا حتی صرف تأمل در لزوم تعیین هدف پیش از اقدام به حرکت می‌تواند او را به تأمل در هدف‌های پیشاروی بکشاند و هنگامی که رجحان گزینه‌ای را درک کند یا اهمیت محتملی را بپذیرد حرکت می‌تواند آغاز شود.

یقین برهانی یا پیوندی ایمانی ریشه‌ها و زمینه‌های محکم‌تری برای حرکت هستند ولی وجود آن‌ها برای شکل‌گیری اراده ضرورتی ندارد.

سلوک پیش از آنکه با ارادهٔ هدفی خاص آغاز شود با پذیرش ضرورت تأمل و با بررسی هدف‌ها و بررسی‌های راه‌های وصول آغاز می‌شود و این بررسی‌ها و آن تأمل نیز بخشی از سلوک سالک است. او در این سلوک به‌تدریج به شناخت‌های روشنی دست یافته و انگیزه‌های قوی‌تری را در خود احساس خواهد کرد.

۲. ابهام در معارفه‌ها و مشاهده‌ها؛ بوعلی اولین مقام عارفان را وقت نامیده است. این مقام با ادامهٔ ریاضت‌ها حاصل می‌شود و او را در فضای متفاوتی قرار می‌دهد. فضایی که در پس شلوغی‌های بیرون و درون ماست. سالک به هنگام تنفس در این فضا خلسه‌های شیرینی را تجربه می‌کند؛ خلسه‌هایی که بوعلی آن را حاصل از تابش نور حق بر سالک می‌انگارد. اما در سخن بوعلی توضیح مناسبی دربارهٔ این خلسه‌ها وجود ندارد و مشخص نیست که در این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

خلسه چه نوع مشاهدات و مواجهه‌هایی رخ می‌دهد و چه نکاتی درک می‌گردد. سراج طوسی مشاهده، مکاشفه و محاضره را قریب المعنی می‌داند (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۴۱۲). آیا این مشاهدات خود سطوحی ندارد و از لایه‌های مختلفی برخوردار نیست؟

۳. کثرت مکاشفات آشفتگی درونی می‌آورد ولی افزایش گذرهای یقینی صلابت و استحکام می‌زاید. در مرحلهٔ توغّل تجربه‌های مکرر وقت، ذهن سالک را با فضای تازه مأنوس و دل را به آن مشتاق کرده است. این انس و اشتیاق زمینه‌ساز تداعی‌ها می‌شود تا هر صحنه‌ای حتی با اندک مشابهت و تناسبی ذهن و دل را به آن فضای متفاوت بکشاند. اما اشکال اینجاست که تداعی‌ها اموری طبیعی هستند و خارج از اختیار سالک. این رفت و برگشت‌ها می‌تواند تناسبی با حالات و نیازهای سالک نداشته و او را به تحیّر، تخیلات بیهوده و افسردگی بکشاند. یقین و مشاهدات یقینی این مزیت را بر مکاشفات و خلسه‌ها دارند که مطابق با نیازهای سالک بر او عرضه شده و بر استقامت و صلابت او می‌افزاید.

در مرحله استیفاز، رفت و برگشت‌های سالک، به‌تدریج کار را از تلاطم‌های درونی فراتر برده و کثرت توجه به آن فضای متفاوت، زندگی در این فضا را دچار اختلال می‌کند و قرار و آرامش را از سالک می‌ستاند. بی‌قراری سالک یا ریشه در دلبستگی او به خلسه‌ها و معارفه‌ها دارد و یا برخاسته از فهم و دریافت‌های تازهٔ اوست. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در اینجا به عامل اول توجه دارد و از حسرت‌های عاشقی سخن می‌گوید که شوریدهٔ دیدار دوباره و انسی تازه است.

اما این شکل از شوریدگی در سلوک دینی و در احوال اهل یقین رخ نمی‌دهد. گذرهای یقین رزق عبودیت سالک است و رزق حکیم متناسب با ظرفیت شخص و نیاز او اعطا می‌شود. رزق حکیمانه به سالک سرعت و صلابت می‌بخشد و عجب و وابستگی به رزق را می‌شکند. شکلی از این تدبیر حکیمانه را در سخنی از امام باقر(ع) می‌توان دید:

> *پیامبر خدا(ص) از خداوند متعال نقل فرمود که: من مصالح بندگانم را بهتر می‌دانم، چون یک وقت بنده‌ای از بندگان مؤمن من، نهایت تلاش و کوشش را در انجام عبادت می‌نماید، از خواب طویل و رختخواب لذیذش برمی‌خیزد و خود را در عبادتم به زحمت می‌اندازد، اما من یکی، دو شب خواب را بر او مسلط می‌کنم، این به خاطر نظر و توجه من به اوست تا او را (در دین و اخلاص) باقی نگه دارم در نتیجه می‌خوابد*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

(و موفق به نماز شب نمی‌گردد) و آن‌گاه که بیدار می‌شود، بر نفس خود غضبناک است و از او خرده می‌گیرد و اگر من او را در انجام عبادتم آزاد می‌گذاشتم، او را عجب فرا می‌گرفت و در نتیجه کاری می‌کرد که هلاکتش در آن بود، چون به خود مغرور و از خود راضی گشته تا جایی که گمان می‌برد بر تمام بندگان من فائق آمده و در عبادتم کوتاهی نکرده است و خلاصه از من دور می‌شد و حال آنکه به گمان خویش به من نزدیک شده است (ابن‌فهد حلی ۱۴۰۷: ۲۳۷).

وصل و قطع‌ها همگی برای آن است که توانی بدهد یا غروری را بگیرد و اشتیاق را شعله‌ور کند. آنکه مشتاق ملاقاتی دوباره است باید هم به عمل‌هایش بپردازد و هم از نیت‌هایش غافل نماند.

۴. اهل یقین از آفات مکاشفه دور مانده و اسیر حالات خود نمی‌شوند؛ در طرح سینوی، سالک در مرحلهٔ انقلاب چنان با فضای معارفه‌ها و مکاشفه‌ها انس می‌گیرد که فقدان آن او را گرفتار دغدغه و تحیر می‌کند. او در وقت آرام است و مأنوس و هنگام انقطاع منقلب است و حیران.

اهل یقین نیز گاه از گذرهای یقینی و مشاهدهٔ حقایق برخوردارند و گاه محروم‌اند و منقطع. اما محرومیت و انقطاع را بخشی از سلوک خود می‌دانند؛ بخشی که در آن باید سرّ فاصله گرفتن‌ها را یافت و رفتار و نیت خود را اصلاح کرد. از نگاه اهل یقین این قطع و وصل‌ها حساب و حکمتی را در خود نهان کرده است و هدف از آن‌ها ایجاد تحرّک و توجه بیشتر و اسیر نماندن در میان حال‌های خوش است.

قرآن در تجربه‌های رسول(ص) در انقطاع و اتصال وحی، در سوره ضحی سخنانی راهگشا دارد. رسول خدا(ص) هم اوج روشنایی را – ضحی – با اتصال وحی تجربه کرده و هم تاریکی انقطاع چهل روزه آن را – وَاللَّیْلِ إِذَا سَجَی - اما خداوند به هر دو این حالات سوگند یاد می‌کند که این دو از مراحل سلوک‌اند و هر دو مقدس هستند. این قطع را نباید به‌مثابهٔ رهاشدگی و یا غضب پروردگار نسبت به خود تلقی کند.

او باید توجه کند که آخرت برای او بیش از مرحلهٔ اول زندگی خیر و خوبی دارد و همین درک و اعتقاد برای حرکت و سلوک کافی است، حتی اگر حالی و اتصالی نباشد. آری خداوند بعدها به او جایگاهی خواهد داد که او را خشنود می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

در ادامه سوره، به گذشتهٔ رسول، گرفتاری‌ها او و گره‌گشایی‌های پروردگار اشاره می‌شود، اکنون رسول باید به حفظ رابطه با بی‌سرپرستان و پرسشگران بپردازد و از نعمت‌های پروردگار بگوید و محبت او را در دل‌هایشان بکارد.[۵] این سیر است که می‌تواند او را دوباره به اتصال، گرمی و نور برساند. این نکته است که ارتباط میان تربیت و ارشاد خلق را – سیر مع الخلق الی الحق – را با سیر به‌سوی خدا – سیر الی الحق – مشخص می‌کند.

۵. سیطرهٔ عارف بر آمد و شدهایش چگونه شکل می‌گیرد؛ طرح مقامات العارفین از مراحلی از سلوک خبر می‌دهد که آمد و شدهای عارف به اختیار او در آمده- مشیّت- و او هر زمان که بخواهد به آن معارفه‌ها و مکاشفه‌ها و اتصال با جهان حقیقت نائل می‌شود. اما در کلام ابن‌سینا توضیحی برای چگونگی این تحول نمی‌توان یافت. به نظر می‌رسد مراد او تسلطی باشد که سالک پس از سلوک در وادی ذکر به‌دست می‌آورد و می‌تواند توجه خود را از همه‌چیز منصرف کرده و ضمیر خود را یکسره به حقایقی متوجه کند که پیش‌تر یافته است و بدین‌سان متذکر شده و در فضایی دیگر حاضر شود. چنین تسلطی حاصل تجربیات گذشته و وقوف فرد بر مقدماتی است که نیل به آن فضا را مقدور می‌کند.

۶. اوج این سلوک شهود تام و تمام است، اما غایت سلوک دینی گسترش بی‌نهایت وجودی است؛ برای سالک به‌سوی خدای بی‌نهایت، شهود نمی‌تواند حد نهایی باشد حتی شهود تام. غایت سلوک گسترش بی‌نهایت وجود سالک است.[۶] یعنی سلوکی بی‌پایان. در چنین حرکتی وصولی در کار نیست و مطلوب، حرکت است با بالاترین سرعت و کنترل است با بیشترین اندازه. این‌ها با اعتصام و چنگ‌زدن به دامان او فراهم می‌شود نه با شهود تام.

این شهود حتی اگر با تکلّم با حق همراه شود می‌تواند همانند شیطان با کفر، با استکبار و اباء همراه باشد و رجم و طرد را به‌دنبال بیاورد. حتی در اعتصام نیز به اندازهٔ توجهی که به خود داری و از حاصل سلوک خویش مسروری، فرصت از کف داده و در معرض خطری.

نتیجه:

ابن‌سینا در ترسیم سیر تعالی معنوی در مقامات العارفین هم نگاهی روانشناسانه دارد و هم رویکردی اخلاقی. طرح مفصل از تطور حالات و مشاهدات سالک خبر می‌دهد و طرح موجز از مراتب فاصله

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

گرفتن او از دنیا حکایت می‌کند و از آراسته‌شدن به فضائل و مرتبط شدن به عالم الهی. طرح مفصل گذشته از خروج از مصطلحات عرفانی از تحولات شخصیتی و سطح و چگونگی دریافت‌های سالک سخنی ندارد. ابزارهای ریاضت نارساست و سالک تا زمینه‌های فکری، روانی و رفتاری زهد را فراهم نکند به آن نخواهد رسید. سالک نه با عبادت که با عبودیت و بندگی گام برخواهد داشت. ابزارهایی مانند عشق مجازی بس خطرناک‌اند و سالک با وجود عشق حق بی‌نیاز از این قطره‌های آلوده است. مکاشفات قابل اطمینان همان است که ازسوی پروردگار بر بنده عرضه می‌شود و در ادامه یقین حاصل می‌گردد. یقین به‌دنبال عبودیت حاصل می‌شود نه ریاضت، گرفتار القائات شیطانی نیست، از پشتوانهٔ مراحلی چون اسلام، ایمان و تقوا برخوردار بوده و کنار رفتن پرده‌های نابینایی، رفع آشفتگی و تردید و آسان شدن سختی‌ها را به ارمغان می‌آورد.

اوج سلوک در نگاه دینی، گسترش بی‌نهایت وجود است نه شهود تام و تمام. شهود حتی اگر با تکلم نیز همراه باشد تا به اعتصام راه نبرد مصونیتی به‌دنبال نمی‌آورد.

طرح موجز نگاهی اخلاقی به سلوک دارد اما به ریشهٔ خصلت‌ها و چگونگی تحول آن‌ها توجه درستی ندارد. در این طرح، برای احکام و آداب دینی جایگاهی دیده نشده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای تفصیل این بحث رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۳: ۱۷۴).

۲. بحث «المفتاح الرابع فی مراتب الکشف و مبادئه و أقسام الإلهامات و الخواطر و الوساوس و أسبابها من الملائکة و الشیاطین» در صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۴۹ تا ۱۶۵ کاملاً به بحث ما ارتباط دارد.

۳. برقی با سندی صحیح نقل کرده است : عن أبی عبد الله (ع) فی قول الله لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ قال المعاینة. در سورهٔ تکاثر نیز رسیدن به علم الیقین مرادف با رؤیت جهنّم تلقی شده است (۱۳۷۱، ج۱: ۲۴۷).

یقین نوری است: عن علی(ع): الیقین نور (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج۲۰: ۸۹) که بر دل سالک گذر می‌کند: عن عبدالله بن سنان قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) یَقُولُ الْإِیمَانُ فِی الْقَلْبِ وَ الْیَقِینُ خَطَرَاتٌ. با چند سند از عبدالله بن سنان نقل شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۲۴۹).

۴. تفصیل این بحث در نوشته *سلوک اخلاقی (طرح‌های روایی)* از نگارنده ذیل عنوان یقین آمده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۵. «قَالَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ(ع) أَوْحَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَی مُوسَی(ع) حَبِّبْنِی إِلَی خَلْقِی وَ حَبِّبِ الْخَلْقَ إِلَیَّ قَالَ یَا رَبِّ کَیْفَ أَفْعَلُ قَالَ ذَکِّرْهُمْ آلَائِی وَ نَعْمَائِی لِیُحِبُّونِی» (ورام بن ابی‌فراس، ۱۴۱۰، ج۲: ۱۰۸).

۶. «إِلَی اللَّهِ الْمَصِیرُ» (آل‌عمران: ۲۸) و «أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی» (نجم: ۴۲).

کتابنامه:

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی. (۱۳۷۴)، چاپ دهم، تهران: سروش.
- ابن‌حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الأحکام*، قم: مؤسسهٔ آل البیت(ع).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبیهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــ. (۱۴۰۰ق)، «العشق» (چاپ شده در *رسائل ابن‌سینا*)، قم: بیدار.
- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (تفسیرآلوسی)*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول(ص)*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن‌فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق)، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، بی‌جا، دارالکتاب الاسلامی.
- ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق)، *المزار الکبیر* (لابن المشهدی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابوحیان اندلسی، محمد. (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البحرالمحیط*، تحقیق: صدقی جمیل، بیروت: دارالفکر.
- اربلی، علی‌بن عیسی. (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة* (ط - القدیمة)، تبریز: بنی هاشمی.
- اصفهانی، ابومنصور. (۱۳۶۵)، *کتاب نهج‌الخاص*، تحقیق: نصرالله پورجوادی، مجله *تحقیقات اسلامی* شماره ۱ و ۲.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد. (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰)، انوار درونی از نظر سهروردی و ابن‌سینا (چاپ شده در مجموعه اشراق و عرفان)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی‌جا، دار الفکر.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، لیدن: مطبعة بریل.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۰)، *المجازات النبویه*، قم: دار الحدیث.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰)، *کتاب التعریفات*، تهران: ناصرخسرو.
- صدر المتألهین، ابراهیم بن محمد. (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دوره نه جلدی، چاپ سوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۲)، *الحاشیة علی الالهیات شفا*، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، دوره چهارجلدی، چاپ: دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ـــــــــــــــــــــــ . (بی تا)، *علل الشرائع*، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج* (للطبرسی)، مشهد: نشر مرتضی.
- خواجه نصیر طوسی، محمد. (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غنوی، امیر. (۱۳۹۲)، *سلوک اخلاقی* (طرح‌های روایی)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق)، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات* (شرحی الاشارات)، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد. (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: هجرت.
- فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: موسسه دار الهجرة.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. (۱۹۳۳م)، *التعرف لمذهب التصوف*، مصر: مطبعة السعادة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار* ، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- میرزا محمد مشهدی، محمدبن محمدرضا. (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ورام بن أبی‌فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق)، *تنبیه الخواطر و نزهة النواظر معروف به مجموعه ورّام*، قم: مکتبه فقیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]