

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۲۰

## حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری

محمود بهاروند<sup>۱</sup>

سید حسین واعظی<sup>۲</sup>

### چکیده:

از مباحث مهم در عرفان عملی، «حالات و مقامات عرفانی» است. سالک در جهت نیل و وصول به حق باید همراه پیر و مرشد خود، منازل و مقاماتی را کسب نماید و در این راه نیز حالاتی بر وی حادث می‌شود. هدف در پژوهش حاضر بیان بعضی از این حالات و مقامات از دیدگاه ابن سینا و قشیری است؛ که با روش کیفی و به نحو تحلیل محتوی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است. بعضی از یافته‌های تحقیق بیانگر است که: ابن سینا اجمالاً در آثار عرفانی خود، مخصوصاً در نمط نهم اشارات، بعضی از آنها را تحت عنوان: «مقامات العارفین» مطرح کرده است. قشیری نیز در رساله قشیری، تفصیلاً به بیان تعدادی از حالات و مقامات عرفانی پرداخته است. محقق نیز به روش تحلیلی به بیان، سنجش و مقایسه نظرات این دو دانشمند پرداخته است. از دیگر یافته‌ها می‌توان تعداد حالات و مقامات؛ تقدم تأخر این‌ها و وجوه اشتراک و افتراق نظر این دو دانشمند را در خصوص حالات و مقامات دانست.

### کلید واژه‌ها:

ابن سینا، قشیری، عرفان، حالات، مقامات.

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، اصفهان - دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان) - دانشکده علوم انسانی.

<sup>۲</sup> - دانشیار، گروه الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان)، دانشکده علوم انسانی. نویسنده مسئول:

sh.vaezi@khuif.ac.ir

## پیشگفتار

ابن سینا از مشاهیر و دانشمندان نامدار ایران و جهان به شمار می‌رود. گرچه آوازه او بیشتر در طب، فلسفه و علمی از این دست می‌باشد، اما در خصوص علوم ذوقی-عرفانی نیز تالیفات گرانبهائی به یادگار گذاشته است. مهمترین اثر او «اشارات و تنبیهات» است. در این بین نمط نهم آن- که درباره مقامات عارفان بحث می‌کند- از اهمیت بیشتری برخوردار است. قشیری نیز از بنیان و عرفان پژوهان بزرگ ایرانی است که در آثار خود به ویژه رساله قشیری به مباحث و اصول عرفان- به خصوص حالات و مقامات عرفانی- پرداخته است. با این. صف پژوهش حاضر به سنجش و بررسی تطبیقی دو دیدگاه ابن سینا و قشیری پیرامون حالات و مقامات عرفانی پرداخته است.

در خصوص تعداد و کیفیت حالات و مقامات عرفانی، بین متصوفه و عرفان پژوهان گذشته، به خصوص در معاصرین ابن سینا اختلاف نظرهایی وجود داشته است. ابونصر سراج در کتاب «اللمع فی التصوف» مقامات را هفت مورد و با این ترتیب ذکر می‌کند: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا. (سراج، ۱۳۸۰) خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرين مقامات و منازل را در ده بخش اصلی می‌گنجاند و هر یک از آن بخشها را نیز به ده باب تقسیم می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۳) نیز ابو نصر سراج در کتاب اللمع، تعداد حالات را ده مورد بر می‌شمرد: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین (ر.ک: سجادی، ۳۲: ۱۳۷۴-۴۹)

بنابراین، به طور قدر متیقن این است که اهل سلوک باید مراحل و منازل را زیر نظر مرشد و قطب خود طی کنند، در اصطلاح اهل معرفت از این منازل کسبی به «مقامات» و از منازل وهبی به «احوال» تعبیر می‌شود. (فتح الهی و سپهوندی، ۱۳۸۴: ۴۹)

نظر به عنوان پژوهش، که بحث از حالات و مقامات عرفانی است، این پرسش مطرح می‌شود که تعداد و کیفیت این مقامات و حالات از نگاه فلسفی و عقلی ابن سینا و نیز از منظر عرفانی امام قشیری چگونه تبیین خواهد شد. لذا نخست نظریات ابن سینا و پس از آن دیدگاههای قشیری در این خصوص بررسی خواهد شد.

بحث:

### ۲-۱ مدارج نفس انسانی در قالب داستان رمزی:

ابن سینا در نمط هشتم از ابتهاج و سرور موجودات برحسب کمالات و مراتب آنها (بطور عام) سخن به میان آورده است. در نمط نهم بطور خاص به نفوس انسانی و مدارج و مقاماتی که انسان

## حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری/ ۱۷۷

می‌تواند بدان نائل گردد می‌پردازد. در فصل نخست نمط نهم، به اجمال درباره مقامات عرفا چنین بیان می‌کند:

«عارفان، در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیر آنان یافت نمی‌شود... هر گاه داستان سلمان و ابراهیم به گوش تو رسید و کسی آن داستان را برایت نقل کرد توجه داشته باش که سلمان ضرب المثلی است برای تو و ابراهیم ضرب المثل درجه تو در عرفان است، اگر از اهل عرفان هستی، پس اگر می‌توانی رمز را حل و بیان کن.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۴۰)

در اینجا ابن سینا فصل نخست را به عنوان تنبیه در اشاره اجمالی به مقامات و حالات عارفان ذکر کرده و پس از آن به تفصیل در این خصوص به بحث می‌پردازد. در باره ارتباط داستان تمثیلی سلمان و ابراهیم و سیر و سلوک نفسانی، به اجمال، ابراهیم را «درجه عرفانی نفس» و سلمان را «نفس آدمی» در نظر گرفته است. اما باز به رمزی بودن این داستان و ارتباط آن با موضوع مورد بحث و نیز درخواست او از مخاطب در حل کردن این رمز و این ارتباط، اشاره و تاکید می‌کند.

### ۲-۲ مقامات و مدارج عارفان از منظر ابن سینا:

بحث از مقامات و احوال سالکان و عارفان اولاً: مهمترین بحث در عرفان - به خصوص عرفان عملی - به شمار می‌رود. ثانیاً: توجه به نظریات مختلف در خصوص تعدد مقامات و احوالات و نیز کیفیت هر کدام، می‌تواند بحثی قابل توجه و در خور تحقیق و پژوهش باشد.

پیش از پرداختن به مقامات و احوال از منظر ابن سینا، اجمالاً به این نکته اشاره می‌شود که عرفا در خصوص تعدد و کیفیت مقامات و احوال اختلاف نظر دارند و نادر می‌توان دو فرد از ایشان را یافت که در این باره نظر کاملاً مشابهی بیان نموده باشند - مثلاً برخی مقامات را سه، بعضی ده، بعضی صد و یا بیشتر گفته اند، به عنوان نمونه: ابوالقاسم قشیری مقامات را چهل و سه مورد دانسته است.

ابن سینا به طور اجمالی در این نمط از یک منظر به چهار مقام قائل شده است. (شامل اراده، ریاضت، نیل به حق و وصول تام) و در این بین نیز حالاتی برای سالک بیان نموده است. از طرفی، این چهار مقام را مقدماتی برای مراحل نهایی دیگری از سلوک می‌داند.

او از منظر دیگری منازل و مقامات را به دو دسته، منازل اولیه (تفریق، نفی، ترک و رفض) و منازل نهایی (مرحله جمع و مرحله وحدت) دسته بندی می‌نماید.

توضیح دیدگاه ابن سینا:

۳-۱ منزل اول: اراده: ابن سینا در خصوص این منزل بیان داشته است: «نخستین درجه حرکات و سلوک عارفان، آن چیزی است که خود عارفان آن را «اراده» می‌نامند و آن چیزی است که بر کسی که با یقین برهانی مستبصر شده یا با ایمان قلبی، تصدیق پیدا کرده عارض می‌گردد. و آن میل و رغبت و چنگ زدن به بند استوار است و در نتیجه سرّ و باطن او به عالم قدس حرکت می‌کند تا به روح اتصال برسد. و چندی که درجه او این است، «مرید» خوانده می‌شود.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۴۶)

ابن سینا معتقد است که نامگذاری «اراده» به عنوان اولین منزل و مقام، گفته و اجماع عرفا است. توضیح اینکه، یا معنای کلی اراده و یا اراده‌ای خاص منظور است. وی بیان داشته: «اراده یعنی میل به تشبث و توسل به عروه الوثقی و بند محکم الهی پس از تصدیق او، خواه این تصدیق برهانی باشد یا ایمانی؛ و تا هنگامی که عارف در این مرحله است مرید خوانده می‌شود.» (ابن سینا، بی‌تا)

نیز سالک صاحب اراده (یا مرید)، باید مستبصر باشد تا این اراده شامل او گردد. پس مستبصر به علم و یقین برهانی، سبب اراده است. او کسی است که ساکن النفس بوده یعنی نفس آرمیده و غیر سرکش دارد. به این معنا که به عقد ایمانی نسبت به منطبق وحی سر تعظیم فرود آورده است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۱۲۷) پس مادام که سالک در منزل «اراده» است موصوف به صفت «مرید» می‌باشد.

ابن سینا در اینجا انسان سالک را مرید خواند و در رساله عرشیه پیرامون صفت «مرید» را برای خدا بکار می‌برد، آنجا که بیان می‌دارد: «هر فعلی که مبدا صدور آن، علم به نظام موجودات و کمالات آنها باشد به نحوی که بهتر از آن تصور نشود ناچار از روی اراده است. پس خدای متعال مرید است به جهت آنکه عالم است به وجود اشیاء صادره از خود به نیکوترین وجهی و خوبترین نظامی و کمالی و این اختلافات اشیاء لوازم ذوات آنهاست زیرا آنچه که حاصل شود برای آنها از تغییر و اختلافات مرجع آن اختلاف مواد است و چون این اختلاف ماده، ذاتی آنهاست، رفع ذاتی به ما هو ذاتی هم که محال است. پس موجد و مبدع اشیاء، مفارق از اشیاء است، به واسطه آن علمی که سبب وجود موجودات است بر وجه احسن از جهت اتقان و دوام و استقرار آنها؛ و این علم- همان طوری که از پیش ذکر شد- مسمی به اراده است و چون صدور افعال از آثار کمال وجود او است پس لازم است که آنها را مرید باشد. از اینجا معلوم می‌شود که علم عنائی حق تعالی نسبت به موجودات محتاج به میلی و قصدی نیست به اینکه اختصاص دهد فردی از افراد خلق را به خیر و خوبی و دیگری را به ضد آن. زیرا که حق تعالی از علت غایی منزّه است. پس عنایت حق تعالی عبارتست از تصور نظام خیر در تمامی موجودات بر حسب آنچه را که عالم است. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۵۵-۵۶) با توجه به مرید خواندن سالک از طرفی، و مرید خواندن خدا از سویی دیگر، می‌توان به تبیین این مطلب از زاویه‌ای دیگر نیز پرداخته و نتیجه گرفت که: انسان قادر است با ریاضت و

سلوک در مسیر الهی، مظهر اسماء و صفات خدا، از جمله صفت مرید گردد.

### ۲-۳ منزل دوم: ریاضت:

ابن سینا پس از اراده به عنوان درجه و منزل نخست، برای سالکان در مرحله دوم به «ریاضت» به عنوان مقام یا منزلی دیگر می‌پردازد. او ریاضت را جهت حصول سه هدف دانسته و متعاقب آن به اموری که به حصول اهداف سه گانه کمک می‌کند نیز اشاره کرده و چنین بیان می‌دارد:

« سپس او به ریاضت نیازمند است و ریاضت متوجه سه هدف است: اول: دور ساختن غیر حق از راه حق، دوم: تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه تا قوای تخیل و وهم، به سوی توهّمات مناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهّمات مناسب جهان زیرین و خاکی روی گردان شوند. سوم: لطیف ساختن درون برای تنبیه و آگاهی. زهد حقیقی به هدف اول یاری می‌کند و چند چیز هدف دوم را یاری می‌رساند: عبادت همراه با تفکر، نغمه‌هایی که قوای نفس را به کار می‌گیرد و موضوع نغمه‌هایشان را مورد قبول اوهام می‌سازند و سپس سخن پند آموز از گوینده‌ای پاک با عبارات بلیغ و نغمه‌های خوش و به طریق روشن و اقناع کننده... و اندیشه باریک و عشق پاک که شمایل معشوق، نه سلطان شهوت در آن حکم کند، به هدف سوم یاری می‌رساند.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۴۷)

اهداف سه گانه ریاضت در کلام ابن سینا را می‌توان به بیانی دیگر نیز تفسیر نمود:

اول: دور کردن موانع و شواغل که در اصطلاح «تزکیه» یا «تخلیه» نامیده می‌شود؛ یعنی باید کوشید آنچه از غیر خدا دل را پر کرده است از دل بیرون کرد. زیرا که (کل ما شغلک عن ربک فهو صنمک) دوم: اینکه انسان ترکیبی از عقل و شهوت، و تن و جان است و پهنه وجودش صحنه کشمکش قوای سفلی و علوی است. کما اینکه مولوی در تنازع نفس و بدن گوید:

جان کشیده سوی بالا بال‌ها      تن زده اندر زمین چنگال‌ها

(مولوی، ۱۳۸۷)

انسان برای اینکه بتواند بدون مزاحم به سوی بالا سفر کند باید کاری کند که جنبه سفلی نفس که «نفس اماره» نامیده می‌شود مطیع و تسلیم جنبه علوی و عقلی وی گردد که «نفس مطمئنه» نامیده می‌شود... سوم، لطیف کردن و رقیق کردن روح است تا آماده قبول انوار و تجلیات الهی شود. (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۲۹)

ابن سینا آنچه در مورد اموری که به اهداف سه گانه فوق الذکر کمک می‌کند را به وضوح ذکر نموده است اما در خصوص عبادت و پرستش همراه با تفکر، نیز اگرچه وضوحی ندارد، ولی با

توجه به سیره و گفتار وی در بعضی آثارش، می‌توان فهمید منظور او انجام بعضی اعمال عبادی مانند نماز همراه با تعمق و تفکر است. او در کتاب دانشنامه علایی، بیان داشته که هر گاه در حل مسائل علمی و فلسفی با مشکلی مواجه می‌شد به مسجد روی می‌آورد و به نماز خواندن و دعا کردن می‌پرداخت، (ابن سینا، ۱۳۸۳) نیز بیان او در بعضی رسائل دیگرش در فواید نماز و انجام فرایض روزانه و زیارت قبور اولیاء و نظایر آنها، بیانگر است که وی این اعمال دینی را از آن جهت سودمند می‌دانست که به نظر کلی او، میان مراتب گوناگون واقعیت و به ویژه میان نفوس آدمیان و خدا و نفوس فلکی، محبت، همدمی و هم سخنی موجود است که با عبادتهای وارد در ادیان مختلف تقویت می‌شود. (نصر، ۱۳۵۴: ۴۸-۴۷)

در خصوص کلام پاک، نیز ابن سینا معتقد است که باید «کلام و متکلم» هر دو پاک باشند یعنی سخن پاک از سخنور پاک برای طربناک شدن در سیر و سلوک لازم و ضروری است.... بنابراین، آیات و روایات، در رأس همه کلمات و عبارات پاک قرار گرفته و به سالک عارف کمک می‌کند از بدایات راهی نهایت شود. (یکتایی، ۱۳۸۳: ۱۶)

اما در این بین ابن سینا به نکته‌ای اشاره می‌کند که کمتر مورد توجه قرار گرفته و یا کمتر بدان پرداخته شده است و آن عبارتست از «سمع و موسیقی». یعنی اموری که مورد توجه حکما و عرفا نیز واقع شده است، البته آنچه در این میان مهم است توجه به مرزهای میان سماع و موسیقی حلال و حرام است. قشیری درباره سماع، اهمیت و مطابق شرع بودن آن چنین بیان داشته است:

و بدانکه «سمع»، اشعار به آواز خوش، چون مستمع را اعتقاد حرامی نباشد و سماع نکند بر چیزی که اندر شرع نکوهیده است و لگام به دست هوای خویش ندهد و بر سبیل سهو نبود اندر جمله مباح است. (قشیری، ۱۳۹۱: ۵۹۲-۵۹۱) پس از نظر ابن سینا نغمه‌های خوش و مفید موسیقی، می‌تواند قوای نفس را به استخدام درآورده و پیام و محتوی آهنگ را برای اوهام، قابل قبول نماید.

پس در خصوص موسیقی لازم به ذکر است که: «آنچه از نظریات عرفانی مهم و متفکران صاحب نظر در علوم انسانی بر می‌آید: موسیقی، تاثرات و عواطفی را بر می‌انگیزد که به سطح نفس آدمی - که مجاور برون ذات اوست - مربوط می‌شود. اکثریت قریب به اتفاق این پدیده‌ها محصول محیط و فرهنگ - به معنای عام آن - در اقوام و ملل دنیا بوده و ذاتا جنبه ماورای طبیعت ندارد. (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۸۷) لذا نمی‌توان کلا آن را حرام یا حلال، مفید یا مضر دانست، بلکه با توجه با شرایط کیفی و محتوای خود موسیقی، مستمعین، و اهداف از آن است که احکامش نیز متفاوت می‌گردد.

مقصود شیخ الرئیس از عشق پاک نیز عشق حقیقی است و نه مجازی. حکما معتقدند: «عشق بر

## حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری / ۱۸۱

دو قسم است: حقیقی و مجازی. عشق حقیقی یعنی عشقی که معشوقش حقیقی است زیرا حقیقت، مطلق و جمیل بالذات است و آن همان عشق کاملین است به حق. اما عشق مجازی یعنی عشقی که معشوقش مجازی است. یعنی جمال و کمالی که در معشوق هست از آن خود وی نیست. عشق مجازی نیز بر دو قسم است: نفسانی و حیوانی. عشق حیوانی همان است که هدف وی اعمال شهوات است و از شهوت سرچشمه می‌گیرد و به شهوت خاتمه پیدا می‌کند. اما عشق نفسانی عبارت است از علاقه به حسن و شمائل معشوق که منشأ آن یک نوع سنخیتی بین نفس عاشق و نفس معشوق است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳۰)

نکته دیگر این است که در طول مرحله ریاضت حالاتی بر سالک حادث می‌شود، که ابن سینا از این میان به دو حالت اشاره می‌کند یکی را اصطلاحاً وقت و دیگری را «سکینت» یا آرامش نام می‌نهند که از منظر عرفان و عرفا این دو را «حال» نامند. یعنی آنچه که به تعبیر ابن سینا در منزل دوم و یا در حین ریاضت سالک برای او پیش می‌آید.

وقت و سکینه:

### الف: وقت

وقت: در لغت بخشی از زمان است و در اصطلاح، حال وارد شده بر دل سالک است مانند حبّ الله، توکل، تسلیم و غیره. وقت را نباید با عزیزترین چیز عوض نمود. ابن عربی، وقت را حال سالک در زمان می‌داند که هیچ وابستگی به گذشته و آینده ندارد. (سعیدی، ۱۳۸۴) ابن سینا در بیان «وقت» چنین می‌گوید: «وقتی اراده و ریاضت، مرید را به جدی رسانید، خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برای او حاصل می‌شود که این خلسه‌ها لذیذند و گویی آنها برقهایی هستند که به سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌شوند. این حالت نزد عارفان «اوقات» نامیده می‌شود. هر «وقتی» در میان دو «وجد» قرار دارد. وجدی قبل از آن وقت و وجدی بعد از آن. و هر گاه او در ریاضت فرو رود حالات و غواشی (پرده‌ها) مذکور بیشتر می‌گردد.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۴۸)

از نظر ابن سینا در حقیقت وصول به حالت وقت، جاکی از اتصال به نور حق و نتیجه ریاضت سالک است. او بیان داشته: «نخستین درجات وجدان و اتصال بیان شده است و این پیوستگی به حق پس از حصول قدری استعداد حاصل از اراده و ریاضت فراهم می‌گردد و با افزایش استعداد و آمادگی، افزایش می‌یابد و نام آن «وقت» است.» (همان: ۴۴۸)

نکته مهم در عبارت ابن سینا تشبیه حال به برقی است که در قلب عارف جهیده و در یک چشم برهم زدن مکاشفات و مشاهدات بر او متجلی شده و سپس از بین می‌رود. همان گونه که عرفا و

اهل تصوف در تعریف حال گویند، «وقت» برقی است که می‌جهد و سپس خاموش می‌شود و ابن سینا در تعریف وقت بیان داشته که «اندر حال بمیرد». سپس به موضوع وقت اشاره نموده و بیان داشته است که عارف بنده وقت است و گذشته و آینده، برایش نامفهوم است.

البته وقت در اینجا یک مفهوم فلسفی نبوده، بلکه یک حقیقت عرفانی در غلبه احوال است که برای سالک اتفاق می‌افتد و لحظه‌ای از زمان و مکان مادی نیست.

در پی حصول وقت است که خلسه‌ها و عالم بی‌خودی بعد از این مراحل آشکار می‌شود. (جان نثاری، ۱۳۸۳: ۸) مولانا در مثنوی می‌گوید:

صوفی ابن الوقت باشدای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق  
(مولوی، ۱۳۸۷)

به تعبیر دیگر «اگر دو مرحله «اراده و ریاضت» به خوبی انجام گیرد، اولین اثری که در نفس پیدا می‌کند یک سلسله روشنی‌های زودگذری است که پدید می‌آید و از بین می‌رود، مانند: برقی که از تراکم ابرها جهیده و خاموش می‌شود، که در اصطلاح عارفان به این حال «وقت» گفته می‌شود.» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱)

این حال و کیفیت آن را می‌توان با زبان رساتر و شیواتر در سخنان ائمه معصوم پیدا نمود. آنجا که امام علی (ع) می‌فرماید: «قد احیا عقله و امانت نفسه حتی دق جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق»، «عقل خویش را زنده کرده است و نفس خویش را در اثر ریاضت میرانده است تا آنجا که هم بر بدن و هم بر روح وی تاثیر کرده است؛ اندام ستبرش نازک گشته و دل خشن و سخت وی لطیف و نرم شده است تا آنجا که یک روشنایی بسیار درخشانده مانند برق بر وی می‌جهد.» (نهج البلاغه به نقل از: همان: ۱۳۱)

خواجه طوسی معتقد است: حکما بالله که اول درجات وجدان را «وقت» نام گذاری کردند، به لحاظ فرمایش رسول الله (ص) است که فرمود: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَأ يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ». «مرا با خداوند وقتی است که در آن وقت هیچ ملک مقرب و هیچ پیغمبر مرسل نمی‌گنجد.» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۱۸۰)

ب: سکینت:

سکینه: در لغت، سکون و آرامش است و در اصطلاح، طمأنینه‌ای است که هنگام نزول غیب در دل یافت شود و نوری است که سالک را مطمئن کرده و آرامش بخشد. سکینه از مبادی عین الیقین است. (گوهرین، ۱۳۶۷) ابن سینا درباره این حال و کیفیت آن بیان داشته: «آنگاه ریاضت، او را به



### حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری/ ۱۸۳

جایی می‌رساند که «وقت» او مبدل به «سکینت» گردیده و امر گذرا، مألوف و مأنوس می‌شود؛ یک تابش ضعیف به شهاب مبدل می‌گردد؛ برای او شناختنی پایدار حاصل می‌شود، که گویی همیشه همراه اوست؛ از بهجت و سرور آن لذت می‌برد و وقتی از آن وضع بیرون می‌آید، حیران و متأسف می‌گردد.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۴۹)

عارف همچنان به سیر الی الله ادامه می‌دهد و در امر اتصال به حق پیشرفت کرده و رفته رفته به حدی می‌رسد که هر وقت بخواهد، می‌تواند متصل و نائل به آستان حق شود. تا جایی که به موجب پیش روی در حالت «سکینت» دیگر کارش به خواست او متوقف نمی‌گردد، بلکه هر چیز را که ملاحظه می‌کند چیز دیگری را در آن می‌بیند، هر چند این ملاحظه او برای عبرت نباشد؛ و از جهان دروغین به جهان راستین بالا رفته و در آن حال استقرار می‌یابد. این در حالی است که بیخبران در پیرامونش گرد آمده و از احوال او آگاه نیستند.

#### ۳-۳ منزل سوم: نیل به حق:

در مرحله‌ای از سلوک عارف، در منزلی وقوف می‌نماید که از آن ابن سینا به «نیل» یعنی وصول به حق تعبیر می‌کند. وی در خصوص این منزل و کیفیت آن بین داشته:

«وقتی که ریاضت به «نیل» تبدیل شد، درون او آینه جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به سوی حق است و لذات عالی بر او فرو می‌ریزد؛ و او به خودی خود شادمان است، زیرا حق در خود او هست و او نظری به حق و نظری به خود دارد و هنوز مردد است.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۵۲)

لازم به ذکر است که در این مرحله و مقام، عارف به حق نائل می‌شود اما نیل و وصول او تام نیست چرا که اثر حق در او هست؛ اما در این حال او میان نظر به حق و نظر به خود مردد است و هنوز وصول تام محقق نشده است.

به بیان دیگر «بعد از ریاضت، سالک در مرتبه‌ای گام می‌گذارد که در آن خواست و میل او اعتباری ندارد و هر چیزی را که ملاحظه می‌کند، در آن، چیز دیگری می‌بیند و به حق منتقل می‌شود و جلوه حق را مشاهده می‌کند. وصال او به حق تعالی همیشگی است و کسانی که اطراف او هستند از حال او غافل‌اند. در این مرتبه، درون سالک آینه حق می‌گردد و به لذات حقیقی دست می‌یابد، با این حال او هنوز به وصال کامل نرسیده است؛ زیرا وی میان نظر به حق و نظر به خود مردد است.» (دهباشی و میر باقری، ۱۳۹۱: ۲۱۶-۲۱۵) تا اینکه کم کم به مرحله برسد که در آن حال، مقام و استقرار یافته و از حالت تردید بیرون آمده و دیگر چیزی حتی خود را ندیده و به وحدت رسیده و غیر حق را نبیند.

#### ۳-۴ منزل چهارم: وصول تام:

ابن سینا این منزل را از منظری آخرین مرتبه سلوک و از منظر دیگر، آغازی برای درجات بعدی وصول تلقی نموده و چنین بیان می‌کند: «سپس از خود غافل می‌شود و فقط آستان حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند، از جهت آن است که ملاحظه کننده و بیننده است نه از جهت آنکه توجه به خود دارد. و در اینجا است که «وصول» تحقق می‌یابد.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۵۲)

این آخرین درجات سلوک به سوی حق است که درجه وصول تام نامیده می‌شود. پس از آن درجات سلوک در حق آغاز می‌گردد. به بیان دیگر «در این منزل، که آخرین مرتبه سلوک به شمار می‌رود سالک از خود غافل می‌شود و فقط حضرت حق را مشاهده می‌کند. در این منزل، دیگر تردیدی که در مرتبه پیش وجود داشت از میان می‌رود و ترک خود و وصول به حق ممکن می‌گردد و منازل سلوک پایان می‌پذیرد و راهی تازه در وصول آغاز می‌شود که خود واجد درجاتی است.» (دهباشی و میر باقری، ۱۳۹۱: ۲۱۶)

البته با توجه به مبانی ارائه شده از سوی ابن سینا، می‌توان چنین استنباط نمود که وصول به حقیقت بدون استمداد از شریعت و طریقت ممکن نیست.

«وصول، به حقیقت مرهون عبور از شریعت و طریقت است. در عرفان این سه رکن رکین - شریعت، طریقت و حقیقت - همراه هم است. تا سالک لوازم شریعت را پاس ندارد به جاده طریقت وارد نمی‌شود و تا در جاده طریقت نیفتد به حقیقت نخواهد رسید. البته شریعت بیت الخدم است و حقیقت، بیت الحرم. چطور می‌توان باور کرد عارفی به منزل مقصود و وصول به حق تعالی نائل شود در حالی که در ابتدایی‌ترین مسائل شریعت در جا زده باشد. عارفان این سه مرحله را از کلام منسوب به پیامبر (ص) گرفته اند که فرمود: «الشریعه اقوالی و الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی و المعرفه راس مالی.» «شریعت گفتار، طریقت روش و کردار، حقیقت حال و معرفت سرمایه من است. ابن سینا در اشارات پیرامون این خصوصیت بیان داشته: «بعد از غیبت از خود، نظر وی به جانب قدس متصور شده و بی‌خویشتن، نظر از آن روی کند که نگرش حق به وی است نه از آن روی که وی را از آن زینت حاصل است و آنجا حقیقت است.» (جان نثاری، ۱۳۸۳: ۹)

ابن سینا بعد از بیان وصول تام عارف، فرق میان حال وصول تام و درجات پیش از آن را بیان نموده و پس از فراغت از درجات سلوک می‌خواهد نشان دهد که همه درجات سلوک قبل از وصول، نسبت به درجه وصول ناقص هستند؛ مثلاً زهد که تنزه از غیر حق است، خود به نحوی اشتغال به غیر حق است؛ و عبادت که تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه است، بیانگر عجز و ناتوانی نفس انسانی است؛ و ابتهاج و سرور از خویش، هر چند که پای حق در میان باشد، مستلزم

## حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری / ۱۸۵

تردد است و رهایی از همه اینها با وصول تام میسر می‌باشد.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۵۳)

ابن سینا بعد از بیان حالت وصول تام، در عبارت کوتاهی همه مقامات عارفان از ترکیه و تخلیه را بیان کرده و منازل و مراحل سیر و سلوک را به گونه‌ای مجمل بیان نموده و گوید: «عرفان از «تفریق» (جداسازی ذات از شواغل)، «نفض» (تکانیدن و دست برداشتن بر آثار آن شواغل)، «ترک» (رها کردن همه چیز) و «رفض» (درگذشتن) آغاز می‌شود، و در «جمع» عمق پیدا می‌کند؛ جمع عبارتست از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق، و نهایتاً به «واحد» ختم می‌شود و آنگاه ماندن و ایستادن است.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۵۳)

شیخ طوسی بیان داشته: در اینجا ابن سینا همه مقامات عرفا را جمع نموده: «قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل و اقول في تقريره: انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشئین: تخلیه و تحلیه؛ كما ان مداواه المرض يكون بشئین: بتقیه و تقویه...» وی گوید: اولین کاری که طبیب برای علاج بیمار می‌کند این است که «تقیه» اش می‌کند یعنی پاکسازی می‌کند و آن بیماری‌ها، آن ماده فاسد و میکروب را در بیمار برطرف می‌کند، آنگاه غذای مقوی به او داده و او را «تقویت» می‌کند و...» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ص ۲۴۵-۲۴۴)

به بیان دیگر، در این فصل ابن سینا منازل عرفان را به دو دسته تقسیم نموده است: یکی، منازل اولیه (تفریق، نفض، ترک و رفض) و دیگری، منازل نهایی، که ذکر آن گذشت.

### حالات و صفات عارفان:

عارفان راستین دارای اوصاف و ویژگی‌هایی هستند که خاص آنها بوده صفاتی که می‌توان بدان عرفای واصل را از دیگران باز شناخت. علمای این علم نیز کم و بیش به این اوصاف اشاره کرده اند، از جمله ابن سینا در اوخر نمط نهم اشارات به بعضی از این اوصاف اشاره دارد. (ابن سینا، بی‌تا) توجه به محتوای مباحث پیشین و پسین، این نوشتار، در خصوص مراتب عرفان و مشخصات عارفان از بیان ابن سینا، نشان از بالا بودن مقام او در اخلاق و عرفان عملی است، زیرا تا کسی ذوق این حالات را نچشیده باشد نمی‌تواند به این بیان گویای آن باشد.

ابن سینا نخست به صفات گشاده رویی و خندان بودن عارف اشاره کرده و بیان داشته: عارف گشاده رو و خوش برخورد و خندان است. در تواضع و فروتنی، کودکان و خردسالان را همچون بزرگسالان محترم می‌شمارد. از فرد گمنام، همچون آدم مشهور، با گشاده رویی استقبال می‌کند. چگونه گشاده رو نباشد در حالی که به حق مسرور و شاد است و در هر چیزی خدا را می‌بیند؟ و چگونه برابر نداند در حالی که همگان در نزد او اهل رحمتند که بعضاً به باطن اشتغال ورزیده اند؟

(ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۵۵) دو صفتی که برای عارف ذکر شده، یعنی گشاده رویی و برابر انگاشتن خرد و کلان و گمنام و مشهور، در اثر خلق و صفت «رضا» پدید آمده است. زیرا دارنده این خلق از چیزی اکراه و یا بیم ندارد. از این رو هم گشاده رو است و هم همگان را به یک چشم و برابر می‌بیند.

از دیگر صفات عرفا در بیان ابن سینا، این است که عارف اهل تجسس در احوال مردم نیست؛ خشم بر او مستولی نمی‌شود؛ با همگان مهربان و اهل مداراست؛ امر مهم و عظیم را به نا اهل نمی‌گوید- نه از روی غیرت و نه از روی حسد- همچنین شجاع و دلیر است، چون از مرگ نمی‌هراسد. بخشنده است، چون به مال دنیا توجه ندارد. کینه توز نبوده و دیگران را تحقیر نمی‌کند، چون فقط به حق مشغول است.

ابن سینا معتقد بوده حالات عارف مختلف است گاه به دنیا و نعیم آن روی می‌آورد و گاهی اعراض می‌کند و گاهی از بوی خوش استقبال می‌کند و گاهی به بوی بد روی می‌آورد. گاه چنان مشغول حق می‌شود که از جهان محسوس بریده و حتی تکالیف شرعی را انجام نمی‌دهد، چون هشیار نبوده و در این حال آگاه و باخبر نیست، لذا گناهی هم بر او مترتب نبوده چون بر این کار تعمدی ندارد. (ر.ک: ملک‌شاهی، ۱۳۷۵: ۴۵۹-۴۵۶)

ابن سینا در آخرین فصل از نمط نهم بیان داشته که همه کس نمی‌تواند به آستان حق و مقام وصول نهایی دست، یابد مگر یک نفر بعد از نفر دیگر. اشاره به اینکه افراد مدعی فراوانند ولی افرادی واجد صفات ذکر شده که به مقال وصل رسیده باشند نادر بوده و در هر زمان شاید به ندرت فرد یا افرادی بتوانند در این مقام اسقرار یابند.

#### قشیری و حالات و مقامات عرفانی:

با نظر به مطالب و توضیحات ارائه شده در مباحث پیشین درباره حالات و مقامات عرفانی، نیز اهمیت این موضوع در شناخت چهره عرفانی قشیری، به بیان این مهم در خصوص وی اشاره می‌گردد.

قشیری در برشمردن و ذکر تعاریف احوال و مقامات عرفانی، در رساله معروف خود، ترتیب معین و نظم منطقی خاصی را رعایت نکرده است. باب دوم رساله قسیریه، مشتمل بر بیان اصطلاحات صوفیه می‌باشد. ابواب دیگر این کتاب، مشتمل بر ذکر احوال، مقامات، آداب، معاملات، اخلاق و سنن صوفیه بوده که قشیری برخلاف ابونصر سراج در «کتاب اللمع» در ذکر آنها ترتیب را رعایت نکرده است. به عنوان مثال احوال را از مقامات و معاملات جدا نساخته است.

قشیری در رساله خویش هر بابی را با ذکر یک یا دو آیه از قرآن کریم و یک یا چند حدیث

## حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری/ ۱۸۷

نبوی، به مناسبت همان بحث آغاز نموده و سپس به نقل اقوال و حکایات از صحابه و سلف و پیران قوم می‌پردازد و گاه نیز اشعار دل‌انگیزی از صوفیه و دیگران می‌آورد؛ اگرچه اعتماد او بیشتر بر نقل آیات و روایت است. (ر.ک. قشیری، ۱۳۹۱)

ابوالقاسم قشیری در رساله خود، در تبیین مقامات «چهل و سه‌گانه‌ای» که سالکان بر آن رفته‌اند مسئله خوف را هشتمین مقامات می‌داند. (هوشنگی، ۱۳۹۱: ۱۵۲) از نظر او نخستین مقام «توبه» است، و آن را در باب چهارم ذکر کرده- بر خلاف خواجه عبدالله که یقظه را منزل اول و توبه را منزل دوم دانسته است. (ر.ک. انصاری، ۱۴۱۳)- آخرین مقام در نزد قشیری «توحید» است، که باب چهل و ششم را به آن اختصاص داده است. با این وصف کل مقامات ذکر شده از سوی او به عدد چهل و سه می‌رسد.

قشیری در ذکر این اوصاف، صرفاً با اسم «مقام» یاد می‌کند. او در پایان باب سوم و پس از ورود به ذکر مقام‌ها- باب چهارم به بعد- می‌نویسد: «اکنون یاد کنیم باب‌ها اندر شرح «مقامات» که سالکان برو رفته‌اند و پس از آن بابتی چند در تفصیل (احوال ایشان) بدان حد که خداوند آسان کند، بمنه و فضله». منظور او از عبارت «پس از آن بابتی چند...» باب چهل و هفتم و بعد از آن است که بعد از باب «توحید» واقع شده است. با این وصف شمار و نام مقاماتی که قشیری ذکر نموده چهل و سه مورد بوده که اولین آنها توبه و آخرین آنها توحید می‌باشد. (ر.ک. قشیری، ۱۳۹۱)

قبلاً اشاره گردید که در خصوص تعداد و کیفیت منازل یا مقامات عرفانی میان متصوفه اختلاف نظر دیده می‌شود. عارفان مقامات و منازل را با شماره‌های: سه، هفت، ده، صد، هزار، و یا غیر اینها بیان کرده‌اند. (یثربی، ۱۳۸۴: ۸۷) با این توجیه که به هر حال از خلق به حق بی‌نهایت فاصله است، که این فواصل را بعضی به نحو کلی و با اعداد کمتر و برخی به نحو جزئی و با اعداد بیشتر بیان نموده‌اند.

از باب نمونه میان عرفای پیش از قشیری، می‌توان شفیق بلخی (متوفی ۱۹۴ ه.ق) را نام برد. وی منازل اهل صدق را در چهار مورد: زهد، خوف، شوق نسبت به بهشت و محبت نسبت به خداوند بیان کرده است. ابوسعید خراز (متوفی ۲۸۶ هجری) هفت منزل را نام برده که عبارتند از: اهل اشارات، اهل علم، اهل مجاهده، اهل خصوصیت، اهل تجرید، اهل تمکین و اهل محاباه. ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ هجری) از منازل تحت عنوان دریا نام برده که آنها عبارتند از: دریای ربوبیت، دریای مهیمیت و دریای لاهوتیت. (ر.ک: دهباشی و میرباقری، ۱۳۹۱: ۲۱۰-۲۰۷)

از میان عرفای هم عصر قشیری، خواجه عبدالله انصاری و احمد غزالی نیز در شمار معین و با ترتب و تقدم و تاخر مشخص از منازل اهل طریقت نام برده‌اند. به طوری که خواجه عبدالله انصاری

در کتاب منازل السائرين به منازل صد گانه اشاره کرده و آنها را در ده بخش دسته بندی نموده است. عناوین این بخشها عبارتند از: بدايات، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول، واديهها، احوال، ولايات، حقايق و نهايات، و هر کدام نیز مشتمل بر ده منزل است. (ر.ک. انصاری...) غزالی نیز در این خصوص به هفت بحر - در مفهوم منزل - اشاره دارد، که عبارتند از: بحر معرفت و گوهر آن یقین است؛ بحر حلال و گوهر آن حسرت است؛ بحر وحدانیت و گوهر آن حیات است؛ بحر ربوبیت و گوهر آن لقا است؛ بحر الوهیت و گوهر آن وصال است؛ بحر جمال و گوهر آن رعایت است؛ بحر مشاهده و گوهر آن فقر است. (ر.ک. دهباشی و میرباقری: ۲۱۷-۲۱۳)

#### ۱-۵ مجذوب سالک، سالک مجذوب:

از نظر برخی عرفا مجاهدت و سلوک، در ابتدای کشف وصول به مقامات عرفانی است؛ بر خلاف نظر برخی دیگر که جذب را ابتدای سلوک دانسته‌اند. قشیری از جمله کسانی است که معتقد است بدون مجاهدت، کشف حاصل نمی‌شود. «انکا بر مجاهده و سلوک، طریقه کسانی از صوفیه است که وصول به حق را قدم آخر طریقت می‌دانند، اما کسانی که آن را قدم اول می‌شمارند بنای کارشان بر «جذبه» است و این جماعت اخیر، معرفت اهل جذب را، که کشف و شهود است بر معرفت اهل سلوک که تحقیق و طلب است ترجیح می‌دهند. به هر حال کسانی که سلوک را اصل قرار داده‌اند - مثل قشیری، سلمی و غزالی - غالباً معتقدند که بدون مجاهدت کشف حاصل نمی‌شود و بعضی دیگر از محققان صوفیه عقیده دارند که آنچه سبب وصول به حق است «عنایت» اوست و کوشش و مجاهده سالک در این مورد تأثیری ندارد. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۰۷) (یثربی، ۱۳۷۴)

علاوه بر بحث و خلاف درباره منازل یا مقامات و اختلاف در شمار و کیفیت آنها؛ در خصوص «حالات» و تعداد آنها نیز اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً قشیری به طور پراکنده برخی اقسام حالات را در لابلای مقامات به کار برده است، مانند: خوف، رجا، مراقبت، یقین و امثال اینها. برخی حالات دیگر را در باب‌های آخر کتاب آورده، مانند محبت و شوق که به ترتیب در باب‌های چهل و هشت و چهل و نهم بیان کرده است. اما کسانی مانند ابونصر سراج، همانند تعیین اقسام مشخص مقامات، تعداد حالات را نیز با نظمی منطقی بر شمرده‌اند.

با این وصف درباره تعداد حالات نیز نظر واحدی وجود ندارد. «ابو نصر سراج در کتاب اللمع تعداد حالات را ده قسم بر شمرده است: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین». (سراج، ۱۳۸۰)، (سجادی، ۱۳۷۴: ۴۹ - ۳۲). قشیری، مراحل معرفت عرفانی را محاضره، مکاشفه و مشاهده بر شمرده و بیان داشته: محاضرت همان حاضر آمدن دل است و آن از تواتر برهان است، پس از آن، مکاشفه است و آن حاضر بودن به صفت بیان اندر حال بی سبب. تأمل

دلیل و راه جستن و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از نعمت غیب باز داشته نبود، پس از آن مشاهده بود و آن وجود حق بود، چنان که هیچ تهمت نماند. خواجه عبدالله انصاری نیز برای حالات، سه درجه: مشاهده، معرفت، مشاهده جمعی را قائل شده است. (خسرو پناه، ۱۳۸۹: ۳۴۸)

پرداختن به تمام مقامات گفته شده از جانب امام قشیری به دلیل کثرت آنها، از حوصله این مقاله خارج بوده و هم چندان هم لازم به نظر نمی‌رسد.

در اینجا لازم به نظر می‌رسد در خصوص واژه سفر در مراحل سلوک، مطالبی با محوریت نظریات قشیری بیان گردد.

### سلوک عرفانی:

عرفا بر اساس دو دلیل مجموعه مراحل را که سالک الی الله باید طی نماید تا واصل گردد، سفر یا سیر و سلوک نامیده اند:

۱- اشارات و سفارش‌های قرآن و احادیث: این منابع ارزشمند در خصوص دو نوع سفر حکایت می‌کند: یکی سفر آفاقی و دیگری سفر انفسی. آنچه در این میان از اهمیت بیشتری برخوردار است، سفر انفسی است. ارزش و اعتبار سفر آفاقی نیز برای آن است که می‌تواند به سفر انفسی تبدیل شود. بر این اساس سلوک عرفانی چیزی جز سیر انفسی نیست. (دهباشی و میرباقری، ۱۳۹۱: ۲۰۲)

قشیری نیز باب چهل و چهارم رساله خود را- تحت عنوان در احکام سفر- به این موضوع اختصاص داده است. وی هم در اهمیت سفر آفاقی و هم درباره سفر انفسی اشاراتی دارد از جمله بیان می‌دارد: «چون رأی بسیاری از این طایفه، اختیار سفر بود، این باب در این رسالت در ذکر سفر بیاوردم از آنکه معظم کار ایشان برین است و این طایفه مختلفند اندرین، از ایشان گروهی اقامت اختیار کردند بر سفر و سفر نکردند مگر حج اسلام و غالب، بر ایشان، اقامت بودست چون جنید و... و گروهی از ایشان سفر اختیار کرده اند و بر آن بوده اند تا آخر عمر...» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۸۸)

۲- عرفا در استعمال واژه «سفر» در رابطه با سلوک عرفانی و کیفیت آن از تشبیه بهره گرفته‌اند. آنها سلوک عرفانی را به سفر زمینی مانند کرده‌اند؛ یعنی سلوک را مشبه و سفر زمینی را مشبه به قرار داده و میان آن دو، وجوه شبیهی در نظر گرفته‌اند. وجوه شبهه در این میان متعدد است؛ از جمله: هر دو دارای مبدا و مقصد است، در هر دو سفر با وصول به مراحل جدید، مناظر و اموری را می‌بیند که برای او تازه است، در هر دو سفر به دلیل مشکلات و مصائب راه، راهنما و هدایتگر لازم است. (دهباشی و میرباقری، ۱۳۹۱: ۲۰۳)

قشیری به بیانی دیگر بر این دو سفر (انفسی و آفاقی) اشاره داشته و این گونه بیان نموده است: «بدانید که سفر بر دو قسمت است. سفری بود بر تن و آن از جایی به جایی انتقال کردن بود و سفری بود به دل و آن صفتی به دیگر صفتی گشتن بود، هزاران بینی که به تن سفر کنند و اندکی بود آنکه به دل سفر کند. (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۸۸). بر این اساس می‌توان گفت: «سفر در متون عرفانی، به معنای سیر و سلوک بوده و بسیاری از واژه‌های کلیدی عرفان عملی نیز از سفر گرفته شده است؛ مانند: سیر، سلوک، سالک، طریقت، راه و منزل. همچنین تعاریفی که متصوفه از سفر ارائه کرده اند، تحت تاثیر این یگانگی قرار گرفته و عرفان عملی را عین سفر باطنی دانسته‌اند. (دهباشی و میر باقری، ۱۳۹۱: ۲۰۴-۲۰۳)

### ۱-۶ آغاز سلوک عرفانی:

شیخ رئیس آغاز این سیر را «اراده» و سالک آن را «مرید» خوانده است که فرد مرید تا وصول به مراد خود باید به تدریج منازل و مقامات بالاتر را طی نماید. البته در خصوص اولین مرحله سیر عرفانی نیز اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. پیشتر، تعداد منازل عرفانی از دیدگاه چند نفر از بزرگان هم عصر قشیری بیان و ذکر شد که منزل اول از نظر شقیق بلخی «زهد»، از نظر ابوسعید خراسی «منزل اهل اشارات»، از نظر ابوالحسن نوری «دریای ربوبیت»، از نظر غزالی «بحر معرفت که گوهر آن یقین است» و از نظر خواجه انصاری «یقظه» است.

با این تذکر که خواجه، «توبه» را دومین منزل پس از یقظه آورده است که این نظریه اخیر به نظر قشیری نزدیک است؛ اگرچه قشیری «توبه» را به عنوان اولین مقام ذکر نموده است. او در باب چهارم رساله خود با آوردن یک آیه قرآنی جهت تاکید بر مرحله توبه برای هر سالک الی الله به این اصطلاح اشاره داشته و این گونه بیان می‌دارد: قال الله تعالی: «...وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (النور/۳۱). «... و ای گروه مؤمنان همگی به سوی خدا توبه برید شاید رستگار شوید».

او در ادامه و بعد از ذکر روایاتی از پیامبر اسلام (ص) درباره «توبه» بیان می‌دارد: «توبه، اول منزلیست از منزلهای این راه و اول مقامی است از مقام‌های جویندگان. حقیقت توبه در لغت: بازگشتن بود و توبه اندر شرع، بازگشتن بود از نکوهیده‌ها به آنچه پسندیده است از شرع؛ و قال صلی الله علیه و سلم: «ندامت توبه است». (قشیری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷).

هر چند مطابق آیات و روایات، در توبه واقعی، باید متعاقب آن توبه کننده به طور مشروط اموری عملی را مراعات کند، به طوری که قشیری به این مسئله نیز اشاره کرده و گوید: «خداوندان اصول از اهل سنت گفته اند، شرط توبه تا درست آید سه چیز است، پشیمانی بر آنچه رفته باشد از



## حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری / ۱۹۱

مخالفت، و دست برداشتن زلت اندر حال و نیت کردن که به آن معصیت باز نگردد، از این ارکان چاره نیست تا توبه درست آید.» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۳۷)

از دیگر دیدگاههای مشابه در این خصوص که با نظر قشیری یکسان است نظر ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ هجری) می‌باشد. وی مقامات عارفان را هفت مقام و بدین ترتیب ذکر نموده است: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا. وی توبه را دارای پنج رکن دانسته است: ادای واجبات؛ قضای مافات؛ طلب حلال؛ رد مظالم و مجاهدت و مخالفت با نفس. (شریفی، ۱۳۸۷: ۱۶۵)

### ۲-۶ انتهای سلوک عرفانی:

ابن سینا از یک منظر آخرین منزل را «وصول تام» تعبیر نموده و آن را آخرین مرحله سلوک دانسته و از منظر دیگری به دو مرحله یا منازل نهایی به نام مرحله «جمع» و مرحله «وحدت» اشاره داشته است. قشیری نیز مقامات چهل و سه گانه خود را با ذکر مقام توحید به پایان رسانده است. با تأمل در بیانات ابن سینا و قشیری، می‌توان نوعی یگانگی و تشابه در خصوص قول به آخرین منزل قائل شد و آن اینکه مقام جمع و وحدت بر اساس نظر ابن سینا قرابت زیادی با مقام توحید در نظر قشیری از لحاظ معنی دارد.

البته نزد سایرین نیز در این خصوص اختلاف نظرهایی وجود دارد. مثلاً نزد بعضی متصوفه پیش از قشیری مانند: شقیق بلخی، آخرین منزل سلوک «محبت نسبت به خداست» و در نظر ابوسعید خراز «منزل اهل محاباة»، در نظر ابوالحسن نوری «دریای لاهوتیت» و توسط ابونصر سراج، «رضا» ذکر شده است.

همچنین از هم عصران او، خواجه عبدالله انصاری، آخرین و صدمین منزل را «توحید» و احمد غزالی آن را «بحر مشاهده که گوهر آن فقر است» دانسته‌اند.

### ۳-۶ توضیح آخرین منزل از دیدگاه قشیری و ابن سینا:

ذکر شد با توجه به بیانات قشیری در رساله خود در بیان مقامات، «توحید» را آخرین منزل و مقام از مراحل سلوک عرفانی انگاشته است. نکته دیگر همین طور که پیشتر بیان شد قشیری به اختصار مراحل معرفت عرفانی را در سه مرحله محاضره، مکاشفه و مشاهده دانسته است.

درباره نظر نخست می‌توان متذکر شد که عقیده قشیری تا حدودی به نظر ابوالحسن نوری نزدیک است چرا که او «لاهوریت» را مقام آخر پنداشته و چون عرفا لاهوت را بالاترین مراتب هستی می‌دانند که به حضرت احدیت ختم می‌شود می‌تواند نزدیک به معنا و یا منزل «توحید» از دیدگاه قشیری دانست. زیرا قشیری درباره توحید، می‌گوید: «بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند معنی

آنکه او یکی است [آنست که] نفی کند تقسیم را از ذات او و ماندگی [را نفی کند] از حق او و صفات او و نفی شریک کند در افعال او. و توحید سه [چیز] است: توحید [حق] است حق را سبحانه؛ و آن علم است به یگانگی او و خبر دادن او بدانکه او یکیست، دیگر توحید حق است خلق را؛ و آن حکم اوست [بدان] که بنده موحد است و آفریدن، توحید بنده را و دیگری توحید خلق است؛ و آن علم بنده است بدانچه خدای یکی است.» (قشیری، ۱۳۹۱: ۵۱۳)

البته آنچه که از قشیری در باب توحید بیان شد، نیز عبارات و یا روایات دیگر که در باب توحید آورده، بیشتر جنبه کلامی داشته؛ هر چند به آخرین منزل عرفانی هم نظر دارند؛ چرا که بنا بر نظر برخی محققین، مباحثی که در متون عرفانی در شرح و تبیین توحید آمده یا جنبه کلامی دارند یا در باب وحدت وجود بیان شده است، یا صرفاً آخرین مرحله سلوک را معرفی نموده‌اند. (ر.ک: دهباشی و میر باقری، ۱۳۹۱: ۲۷۵)

طبق دیدگاه توحید به عنوان آخرین منزل، توحید از فنا و بقا حاصل شده و مقصد سالک به شمار می‌رود. سالک سیر و سفر خویش را با طلب آغاز می‌کند و پس از طی مراحل مختلف به انجام راه و مقصد که همان توحید است، می‌رسد. بایزید بسطامی در این باره گوید: «من در میدان نیستی رفتم. چند سال در نیستی می‌پریدم تا از نیستی در نیستی، نیست نیست شدم... آنگاه در توحید نگریدم، بعد از آنکه در خود و کون نیست شدم.» (همان: ۲۷۶-۲۷۵) ابوحامد غزالی در باب توحید علیرغم آنکه آخرین منزل و مقام را «دریای مشاهده» دانسته، درباره توحید می‌گوید: «کمال توحید درجه چهارم آن است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی ببند و یکی شناسد و تفرقه را بدین مشاهده هیچ راه نبود و این را صوفیان، فنا گویند در توحید.» (غزالی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۳۰)

بر این اساس روشن می‌شود، توحیدی که بدان اشاره شده آخرین مرحله سیر الی الله بوده و دیگران نیز به صور و الفاظ مختلف بدان اشاره کرده اند و آن مرحله ایست که پس از فنا سالک واقع می‌شود. عارف با این توحید به مقصد می‌رسد و در واقع سیر الی الله و به تعبیر متأخران سیر من الخلق الی الحق را به پایان می‌برد. روشن است که این سیر انتهایی ندارد و توقف نمی‌پذیرد. به تعبیر قدما بعد از سیر الی الله، سیر فی الله آغاز می‌شود و از دیدگاه متأخران بعد از سیر من الخلق الی الحق، سیر فی الحق بالحق فرا راه سالک قرار می‌گیرد. (دهباشی و میر باقری، ۱۳۹۱: ۲۷۸)

البته قشیری در باب سوم رساله خود با نگرشی دیگر، «مشاهده» را به عنوان آخرین مرحله معرفت عرفانی در نظر گرفته است. وی در آنجا به طور مختصر به سه حالت یا مرحله: محاضره، مکاشفه و مشاهده در خصوص نیل سالک به کمال و قرب الهی اشاره کرده بیان داشته است: «محاضره ابتدا بود و مکاشفت از پس او بود و از پس هر دو مشاهده بود... و حق مشاهده آنست

### حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری/ ۱۹۳

که جنید گفت؛ وجود حق با کم کردن تست نفست را [پس] خداوند محاضره بسته بود به نشانه‌های او و خداوند مکاشفه مبسوط بود به صفات او و خداوند مشاهده به وجود رسیده بود و شک را آنجا راه نبود. خداوند محاضره را عقل راه نماید و صاحب مکاشفت را عملش نزدیک کند و خداوند مشاهده را معرفتش محو کند». (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۱۸)

ابوحامد غزالی از معاصرین قشیری، «بحر مشاهده» که گوهر آن فقر است، را منزل آخر سلوک عرفانی نام نهاده است. با این فرق که او در بیان منازل و مقامات چنین نامگذاری را انجام داده است، اما قشیری با در شرح اصطلاحات آن را بیان کرده است. البته در نظر هر دو چنین شهودی، مشاهده قلبی و باطنی است و نه مشاهده ظاهری و از راه حواس.

کاربرد دو اصطلاح «جمع و تفرقه» نیز در لسان متصوفه مختلف بوده است. «جمع» عبارتست از آنکه عارف مظاهر آفرینش را همه در انوار ذات حق مستهلک بیند و وجود خلق را در مقام غلبه و ظهور حق در نظر نیاورد، «تفرقه» آنست که مظاهر آفرینش را از ذات حق جدا بیند و در مقام توجه به خلق از اشتغال عالم غیب و حصر توجه به ذات حق باز ماند. البته این تفرقه که برای کاملان اهل معرفت دست می‌دهد، نزد صوفیه از تفرقه که مخصوص محجوبان است و آنها را از توجه به حق باز می‌دارد جداست. آنکه نزد صوفیه انسان کامل خوانده می‌شود نیز جامع بین جمع و تفرقه و به اصطلاح، ذو العینین بوده و بالاتر از مقام جمع نیز مقام جمع الجمع است. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۰۳) قشیری نیز به این معنی اشاره کرده و گوید: «جمع جمع برتر از این بود و خلاف است میان مردمان در جمله برحسب فرق اندر احوال ایشان و تفاوت درجات ایشان، هر که اثبات کند نفس خویش را و خلق را و لکن همه را قائم به حق بیند این جمع بود و چون از دیدار خلق ربوده باشد و از نفس خویش و به همگی از همه اغیار بی‌خبر و بی‌علم بدانچه ظاهر شود از سلطان حقیقت و غلبت گیرد، آن جمع جمع باشد، تفرقه اغیار دیدن بود خدای را و جمع اغیار دیدن بود به خدای و جمع جمع به همگی از همه چیزها هلاک شدن بود...». (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۰۵)

با این وصف برخی «جمع و تفرقه» را در شمار منازل و مقامها ذکر نموده اند، اما قشیری جز مقامات بیان نکرده و در باب اصطلاحات از آنها سخن به میان آورده است. اهل عرفان معتقدند که عارف کامل، جامع بین جمع و تفرقه است و به تعبیر دیگر، سالکی که بدین صفت موصوف است، آخرین مرحله سلوک را طی کرده و می‌توان جایگاه آن را منزل یا مقام آخر نیز خواند.

بحث و نتیجه‌گیری:

به طور خلاصه می‌توان مباحث و نتایج حاصل از این مقال را در موارد زیر بیان نمود:

۱- در عرفان عملی این اعتقاد وجود دارد که سالک در سیر معنوی و عرفانی خود باید منازل، مدارج و مقاماتی را کسب کند و مرحله به مرحله یا پله پله، هر جایگاه را پس از طی جایگاه قبلی به دست آورد. برخی از این امور کسبی بوده و آن را «مقام» گویند و برخی دیگر موهبتی بوده و آن را «حال» نامند. همچنین شمار یا تعداد این مقامات و حالات در نظر بزرگان عرفان مختلف ذکر گردیده است.

۲- در طی مراحل ریاضت و سیر و سلوک، تحولاتی ظاهری و یا باطنی بر سالک حادث می‌شود که در عرفان عملی حال یا «حالات» گفته می‌شود که گاه گذرا بوده و گاه در مراحل پایانی سلوک، ثابت و با دوام می‌گردد.

نکته لازم به ذکر اینکه مقامات باید به ترتیب کسب شوند، اما ممکن است در احوال نظم و ترتیب معین رعایت نشود. یعنی سالک نمی‌تواند بدون تمام کردن یک مقام به مقام بالاتر رود در حالی که در احوال این کار ممکن است.

۳- ابن سینا در نمط نهم، بیشتر بر کلمه «مقام» تاکید دارد، لذا این نمط را «فی مقامات العارفين» نامگذاری نموده است. بنابراین همانطور که از سیر مباحث این نمط روشن می‌شود، شیخ از چهار مقام: «اراده» «ریاضت» «نیل به حق» «وصول تام»، نام می‌برد. البته در لابلای این مباحث، شیخ اصطلاحاتی را به کار می‌گیرد که می‌توان از آنها به «حال» تعبیر نمود. مانند اشاره او به «سکینه» و «وقت». همچنین ابن سینا در ادامه مطالب خود در خصوص مقامات عارفين به دو دسته از منازل و مقامات عارفين، موسوم به منازل اولیه اشاره می‌کند، شامل: «تفریق» «نفض» «ترک» «رفض» و اشاره‌ای هم به دو منزل نهایی شامل: «جمع» و «وحدت» دارد. بنابراین وی منازل و مقامات، طبق بیان نخست چهار مورد بوده که نخستین آنها «اراده» و پایان آن «وصول تام» است و مطابق بیان دوم، شش مورد بوده که آغاز آن «تفریق» و پایان آن «وحدت» است.

ذکر این نکته نیز لازم است که ابن سینا این منازل - به خصوص در بیان نخست - را در مجموع، مقدماتی می‌داند که سالک را در ادامه سیر یاری می‌رساند؛ و به این نکته تصریح می‌کند که بعد از طی این مراحل راهی تازه در وصول آغاز می‌شود که خود باز حاوی درجاتی دیگر است.

ابن سینا برای عارف واصل صفات و ویژگیهایی بر می‌شمرد که از جمله آنها: گشاده رویی، بخشندگی، دوری از تجسس و بعضی حالات دیگر است؛ که حد اعلای این امور در عارف و بیش از هر کس دیگری یافت می‌شود. وی با بحث از این صفات و حالات، در واقع، اخلاق و عرفان را به هم آمیخته و باب جدیدی را در این خصوص گشوده است.

#### حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن سینا و قشیری / ۱۹۵

۴- قشیری در خصوص حالات و مقامات، مانند ابن سینا به طور مستقل و مشخص به کم و کیف آنها نپرداخته است، ولی هر یک را در قالب بابی مستقل بیان نموده است. البته او نیز مانند ابن سینا در مواردی، اصطلاحی را به کار برده و شرح نموده، که می‌توان در زمره «حالات» به شمار آورد. مثلاً در بابی مستقل به بیان بعضی اصطلاحات عرفانی پرداخته و از اصطلاحاتی مانند: محاضره، مکاشفه، مشاهده، نیز اصطلاحاتی مانند: صحو و سکر، نیز خواطر و واردات نام برده که می‌توان آنها را در شمار «حالات» به حساب آورد. همچنین با تامل در شمار مقامات چهل و سه گانه‌ای که ذکر کرده، می‌توان تعدادی از آنها را در شمار «حالات» به حساب آورد، مانند: مراقبت، خوف، رجا، یقین و... به همین سبب است که برخی از محققین معتقدند: قشیری اولاً: نظم و ترتیب و انسجام معینی در بیان حالات و مقامات رعایت نکرده است. ثانیاً: تعدادی از حالات را در داخل مقامات گنجانده و بیان نموده است.

۵- قشیری با تفصیل چهل و سه مقام را ذکر نموده و هر کدام از اینها را نیز مستقلاً با ذکر مطالب مفصلی از آیات، روایات، نقل قولها و عبارات عرفانی و سخنانی از بزرگان دین، اولیاء و متصوفان توصیف نموده است، در حالی که ابن سینا با عبارات نسبتاً کوتاه و اجمالی و بعضاً رمزی به بیان حدود شش مورد از حالات و مقامات پرداخته است.

۶- همان طور که در متن هم اشاره شد: در خصوص پایان مقامها نوعی اتفاق نظر بین هر دو شخصیت وجود دارد، ولی در خصوص «حالات» هیچکدام به طور منظم و معین آنها را بیان نکرده‌اند. اگرچه به طور پراکنده در عبارات و سخنان خود - چه در لابلای مقامات یا غیر آن - ذکر نموده‌اند.

۷- ابن سینا و قشیری، مانند سایر متصوفان و عرفان پژوهان در خصوص «سیرالی‌الله» وحدت نظر داشته و سلوک واحدی را قائل بوده، اما هر یک به زبانی مطابق مشاهدات و دریافت‌های خود، مدارج و مقامات و حالات عرفانی را بیان نموده‌اند. به عبارتی، هیچ یک از عرفان پژوهان قدیم، حالات و مقامات و تعدد آنها را به طور یکسان و مشابه با دیگران بیان نکرده، ولی در بیان راه و مسیر حق و مقصد نهایی وحدت نظر داشته‌اند.

## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، ۱۳۹۳ش، ترجمه دشتی م، چاپ هشتم، قم: بعثت.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابو علی)، ۱۳۶۰ش، رسائل، ترجمه: ضیاءالدین دری، چاپ دوم، انتشارات مرکزی.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابو علی)، ۱۳۸۳ش، دانشنامه علایی، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابو علی)، بی تا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق: سلیمان دنیا، چاپ دوم، بیروت، لبنان: مؤسسه النعمان.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله: منازل السائرين، شرح عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۱۳ق، چاپ اول چاپ امیر، قم: انتشارات بیدار.
- ۷- جان نثاری، ناصر. ۱۳۸۳ش، گرایشهای عرفانی ابن سینا، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا.
- ۸- جعفری، محمد تقی ۱۳۸۷ش، عرفان اسلامی، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ۹- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۹۱ش، دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، قم: آیت اشراق.
- ۱۰- خسرو پناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹ش، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: دفتر نشر قلم.
- ۱۱- دهباشی، مهدی و میر باقری، سید علی اصغر، ۱۳۹۱ش، تاریخ تصوف (۱)، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۵ش، ارزش میراث صوفیه، تهران: موسسه انشارات امیر کبیر.
- ۱۳- سجادی، سید ضیاءالدین، ۱۳۷۴ش، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۴- سراج طوسی، ابو نصر، ۱۳۸۰ش، ترجمه اللمع فی التصوف، با تصحیح: رینولد نیکلسون، مترجمین قدرت الله خیامیان، محمود خورسندی، علی و هنگامه اشرف امامی چاپ اول، تهران: نشر فیضی.
- ۱۵- سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش، تهران: انتشارات شفیعی.
- ۱۶- شریفی، احمد حسین، ۱۳۸۷ش، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، قم: صهبای یقین.
- ۱۷- غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۷۱ش، کیمیای سعادت. به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- فتح الهی، علی، و مسعود سپه‌وندی، ۱۳۸۴ش، سر نهان: در مبانی تصوف و عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۹۱ش، رساله قشیریه، ترجمه: ابو علی حسن بن احمد عثمانی با تصحیحات: بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی تهران.
- ۲۰- گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، ۱۳۶۷ش، دوره ده جلدی، چاپ اول، چاپ گلشن، تهران: انتشارات زوار.
- ۲۱- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳ش، مجموعه آثار، جلد ۷، تهران: صدرا.

- ۲۲- ملکشاهی، حسن، ۱۳۷۵ش، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات: ابن سینا، تهران، سروش.
- ۲۳- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۸ش، مثنوی معنوی، به اهتمام: رینولد نیکلسون و با مقدمه: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر ثالث.
- ۲۴- نصر، سید حسین، ۱۳۵۴ش، سه حکیم مسلمان، چاپ سوم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۲۵- هوشنگی، مجید و غلامحسین غلامحسین زاده، ۱۳۹۱، مفهوم ترس در رساله قشیریه بر اساس ملاحظات کرگور، حکمت معاصر، سال سوم، شماره دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۶- یثربی، سید یحیی، ۱۳۸۴ش، عرفان عملی در اسلام، قم: دفتر نشر معارف.
- ۲۷- یکتایی، محمد رضا، ۱۳۸۳ش، عارف خوش سیما از نگاه ابن سینا، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن سینا.

Archive of SID