



The Foundations and Methods of Self-Knowledge Art (Wisdom and Art) from Ibn Arabi's Perspective

Fatemeh Mahmoudi ¹, Hadi Vakili ^{*2}, Mohmad Taghi Fa'ali ³

¹ Department of Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. fateme.mahmoodi313@gmail.com

^{*2} (Corresponding author) Department of Comparative Mysticism, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. drhvakili@gmail.com

³ Department of Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. m.faali@yahoo.com

Article Info

Research Article

Issue 54

Volume 21

Page 537 to 553

Submission Date: 2020/11/03

Review Date: 2021/01/18

Acceptance Date: 2021/04/20

Publication Date: 2024/06/21

Keywords

Divine knowledge,
Self-knowledge,
Art of self-knowledge,
Temperament,
Art.

Cite this article

Mahmoudi, F., Vakili, H. and Fa'ali, M. T. (2024). The Foundations and Methods of Self-Knowledge Art (Wisdom and Art) from Ibn Arabi's Perspective. *Islamic Art Studies*, 21(54), 537-553.

dorl.net/dor/20.1001.1.1735708.1403.21.54.2.8

dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.265639.1495

ABSTRACT

In mystical discourse, one of the most significant concepts is ma'rifat al-nafs (self-knowledge). Among the mystics who extensively explored this subject was Muhyiddin Ibn Arabi, the father of theoretical mysticism in the 13th century. Self-knowledge forms the basis for comprehending all truths and is the prerequisite for transcending confusion and bewilderment in this world, achievable through balancing the soul and the body's natural temperament. Ibn Arabi considers self-knowledge as the foundation for divine knowledge (ma'rifat al-Rabb). This article examines his worldview and understanding of self-knowledge, proposing practical methods such as soul purification (tazkiyat al-nafs), remembrance (dhikr), contemplation (fikr), negation of distractions, and recognizing spiritual ailments, while also addressing how temperamental disorders affect the path of self-knowledge. The study further explores obstacles to attaining self-knowledge and evaluates the position of art within Ibn Arabi's intellectual system. Ultimately, his mystical tradition emphasizes the knowability of the soul as a means to divine knowledge, employing both internal and external human faculties. The research methodology is library-based.

Research Objectives:

1. Examining the foundations of self-knowledge art from Ibn Arabi's mystical perspective.
2. Investigating art through Ibn Arabi's mystical worldview.

Research Questions:

1. What are the foundations of self-knowledge art according to Ibn Arabi's mystical perspective?
2. What are Ibn Arabi's views on art?

Introduction

From Ibn Arabi's existentialist perspective, self-knowledge equates to divine knowledge attained through self-cognition, comprising two levels: The first level involves the seeker recognizing divine attributes through self-knowledge - an initial stage where one deduces the cause from its effects. The second level involves knowing the self through divine knowledge and witnessing God's manifestations, whereby one comes to recognize the self as a theophany of divine reality. This latter knowledge is evidently more complete. Soul purification, temperament refinement, remembrance, and contemplation serve as tools for attaining self-knowledge. Ibn Arabi considers the soul both knowable (in terms of attributes and perfections) and unknowable (in its essence). While partial knowledge (*ma'rifat bi'l-wajh*) of the soul's qualities is possible for initiates, comprehensive knowledge (*ma'rifat bi'l-kunh*) of its depths remains unattainable, as God constitutes all realities - particularly the human soul. Thus, the Divine is identical with the soul's essence, and knowing God's essential reality proves impossible.

This study aims to elucidate Ibn Arabi's model of self-knowledge and methods for balancing human spiritual and corporeal dimensions, including how employing divine names in daily life facilitates spiritual elevation through self-knowledge.

Previous research has examined self-knowledge from various angles: Rajabi (2013) conducted a comparative analysis in "Self-Knowledge in Divine Cognition: Mulla Sadra and Ibn Arabi's Perspectives." Rahimiān (2005) explored self-knowledge's connection with theology in Ibn Arabi's mysticism in "The Relationship Between Self-Knowledge and Theology in Ibn Arabi's Mysticism." Salavati (2006) investigated this relationship comparatively in "Self-Knowledge and Theology in Ibn Arabi and Mulla Sadra." Mehdipour and Bahadori (2011) analyzed poetic expressions of self-knowledge in "Self-Knowledge in Hassanzadeh Amoli's Poetry," while Gol-Sanamlou (2015) examined it in Iqbal Lahori's poetry. While these studies address self-knowledge's connection with theology, the current article uniquely investigates both Ibn Arabi's mystical approach to self-knowledge and art's position in his thought - aspects absent in prior research.

Conclusion

As Ibn Arabi considers self-knowledge humanity's paramount objective, he views its ultimate realization as divine knowledge, attainable only through inward journeying. His works propose methods including soul purification, treating spiritual and temperamental disorders, vigilance, piety, recognizing mental intrusions, seclusion,

remembrance, and contemplation. Practical, comprehensible methods - particularly vigilance and soul/temperament purification - prove most effective. The primary obstacle to self-knowledge remains human negligence rather than external factors like heredity or environment.

Ibn Arabi not only engaged critically with contemporary concepts of "art" and "craft," but theoretically examined tangible artworks in his major works, demonstrating serious philosophical engagement with art and beauty. His theoretical reflections reveal these concepts' complete integration within his doctrine of ontological unity (wahdat al-wujūd).

References

The Holy Quran.

Amid, Hassan. *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications, 1977.

Attar Nishaburi, Farid al-Din Muhammad. *Musibatnama*. Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. 7th edition. Tehran: Sokhan, 2006.

Hakim, Su'ad. *Encyclopedia of Ibn Arabi's Terminology*. Tehran: Mowla, 2015.

Hikmat, Nasrollah. *Wisdom and Art in Ibn Arabi's Mysticism (Love, Beauty and Longing)*. Tehran: Academy of Arts Publications, 2005.

Ibn Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuh al-Makkiyya*. Bulaq, 1876.

_____. *Fusus al-Hikam*. Translated and analyzed by Muhammad Ali Muwaḥḥad and Samad Muwaḥḥad. Tehran: Karnameh, 2006.

_____. *Majmu'a Rasa'il 'Irfaniyya*. Edited by Ibrahim Mahdi. Tehran: Jami, 2017.

_____. *Nafa'is al-'Irfan*. Researched by Sa'id Abd al-Fattah. Tehran: Mowla, 2018.

_____. *Risalat al-Wujudiyya*. Edited by Najib Mayil Hirawi. Tehran: Mowla, 1996.

_____. *Riyadat al-Salikin*. Edited by A.F. Qom: Al Ali, 2002.

_____. *Tahdhib al-Akhlaq*. Tehran: Jami, 2009.

Jandi, Mu'ayyid al-Din. *Nafhat al-Ruh wa Tuhfat al-Futuh*. Researcher Najib Mayil Hirawi. Tehran: Mowla, 1987.

Kashani, Abd al-Razzaq. *Sharh Manazil al-Sa'irin*. Tehran: Bidar, n.d.

Kord Afshar, Gholamreza, Huriyeh Mohammadi Kenari, Saeed Ismaili, and Maryam Moghimi. *Nutrition in Iranian-Islamic Medicine*. Tehran: Nasle Nikan, 2014.

Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-Anwar*. Qom: Islamiyah, 2007.

Maqqari, Ahmad. *Nafh al-Tib*. Edited by Ihsan Abbas. Beirut, 2009.

- Parsa, Khwaja Muhammad. *Qudsiyya*. Researcher Ahmad Tahiri Iraqi. Tehran: Tahuri, 1975.
- Qaysari, Dawud. *Qaysari's Commentary on Fusus al-Hikam*. Tehran: Bidar, 1984.
_____. *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Hikmat, 2008.
- Qunawi, Sadr al-Din. *Afaq al-Ma'rifa*. Researcher Najaf Quli Habibi. Qom: Ishraq, 2002.
_____. *I'jaz al-Bayan fi Tafsir Umm al-Quran*. Translated by Muhammad Khwajawi. Tehran: Mowla, 1996.
_____. *Nafahat al-Ilahiyya*. Tehran: Mowla, 1996.
- Razi, Majd al-Din. *Mirsad al-'Ibad*. Tehran: Elmi Farhangi, 2000.
- Sa'idi, Golbaba. *Comprehensive Dictionary of Mystical Terms with Emphasis on Ibn Arabi's Works*. Tehran: Zavar, 2013.



مبانی و شیوه‌های هنر خودشناسی (حکمت و هنر) از دیدگاه ابن عربی

فاطمه محمودی^۱، هادی وکیلی^۲، محمدتقی فعالی^۳

^۱ گروه عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، zomorod313@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، drhvakili@gmail.com

^۳ گروه عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، m.faali@yahoo.com

چکیده

در مباحث عرفانی، یکی از مفاهیم درخور توجه، معرفت نفس یا همان خودشناسی است. از جمله عرفایی که در این زمینه بسیار تلاش کرد، محی‌الدین ابن‌عربی، پدر علم عرفان نظری در قرن هفتم هجری بوده است. شناخت خود یا معرفت نفس مبنای شناخت تمام حقایق و شرط خروج از تحیر و سرگردانی در این عالم است که با به اعتدال رساندن روح و مزاج طبیعی بدن امکان‌پذیر می‌باشد. ابن‌عربی، معرفت نفس را مبنایی برای معرفت ربّ می‌داند. در این مقاله با بررسی جهان‌بینی و درک معرفت نفس از دیدگاه او، برای رسیدن به این مهم به راهکارهایی همچون تزکیه نفس، ذکر، فکر، نفی خواطر و شناخت بیماری‌های نفوس؛ نیز درک تأثیرگذاری بیماری‌های مزاج در مسیر خودشناسی می‌توان دست یافت. از طرفی به بررسی موانع دستیابی به معرفت نفس پرداخته شده است. جایگاه هنر در منظومه فکری ابن‌عربی از دیگر مسائل مورد ارزیابی در این پژوهش است. در نهایت می‌توان گفت سنت عرفانی ابن‌عربی بر شناخت‌پذیری نفس برای رسیدن به معرفت ربّ تأکید دارد و برای این منظور، هم از درون انسان و هم از برون او کمک گرفته است. روش تحقیق این مقاله بر پایه مطالعه کتابخانه‌ای استوار است.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی مبانی هنر خودشناسی از دیدگاه عرفانی محی‌الدین ابن‌عربی.
۲. بررسی هنر از دیدگاه عرفانی محی‌الدین ابن‌عربی.

سؤالات پژوهش:

۱. مبانی هنر خودشناسی از دیدگاه عرفانی محی‌الدین ابن‌عربی چیست؟
۲. ابن‌عربی چه دیدگاه‌هایی درباره هنر دارد؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۵۴

دوره ۲۱

صفحه ۵۳۷ الی ۵۵۳

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۱۰/۲۹

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

کلمات کلیدی

معرفت رب،
معرفت نفس،
هنر خودشناسی،
مزاج،
هنر.

ارجاع به این مقاله

محمودی، فاطمه، وکیلی، هادی، & فعالی، محمدتقی. (۱۴۰۳). مبانی و شیوه‌های هنر خودشناسی (حکمت و هنر) از دیدگاه ابن‌عربی. مطالعات هنر اسلامی، ۲۱(۵۴)، ۵۳۷-۵۵۳.



dor.net/dor/20.1001.1.1735708.1403.21.54.28



dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.265639.1495

مقدمه

خودشناسی از منظر وجودگرایانه^۱ ابن عربی عبارت است از معرفت رب که از معرفت نفس به دست می‌آید؛ دو مرتبه دارد: مرتبه اول در معرفت نفس این است که سالک از شناخت نفس خود پی به شناخت رب خود می‌برد. مثلاً پی به کمالات رب می‌برد و این شناخت در ابتدای حال است که انسان از اثر، پی به مؤثر می‌برد؛ اما در مرتبه دوم شناخت نفس از طریق شناخت رب و کشف ظهور او در مظاهر گوناگون است که در واقع از معرفت رب به معرفت نفس راه می‌یابد و نفس خود را به عنوان مظهري از مظاهر حق تعالی بازمی‌شناسد. واضح است که این شناخت از شناخت اول کامل تر است. تزکیه نفس و مزاج، ذکر و فکر، ابزارهای دستیابی به معرفت نفس می‌باشند. او نفس را از جهتی قابل شناخت و از جهتی غیرقابل شناخت می‌داند. معرفت نفس به اعتبار صفات و کمالاتش برای اهل معرفت امکان‌پذیر است. این معرفت، معرفت بالوجه نامیده می‌شود. اما از طرفی معرفت بالکنه نسبت به ژرفای نفس امکان‌پذیر نیست. انسان از درک حضوری تمام لایه‌ها و مراتب و اعماق نفس خویش ناتوان است؛ چراکه خدا همه واقیعت‌ها و به‌ویژه نفس انسانی است. از این‌رو، حق تعالی عین هویت و حقیقت نفس است و شناخت ذات حقیقت الهی، ناممکن است. هدف از پژوهش حاضر، این است که روشن شود چه الگویی برای خودشناسی از دیدگاه ابن عربی وجود دارد و چگونه می‌توان تعادل بین ابعاد روحانی و جسمانی انسان برقرار کرد، همچنین چگونه می‌توان از طریق به‌کارگیری اسماء‌الله در زندگی روزمره به تعالی در جان که همان معرفت نفس است، دست یافت.

در بعضی از تحقیقات به موضوع خودشناسی از جنبه‌های مختلف پرداخته شده است. رجبی (۱۳۹۲) در مقاله «تحلیل تطبیقی خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی»، به بررسی تطبیقی در این حوزه دست زده است. رحیمیان (۱۳۸۴) در مقاله «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی»، به بررسی خودشناسی در عرفان ابن عربی و پیوستگی عمیق آن با خداشناسی پرداخته است. صلواتی (۱۳۸۵) در مقاله «ارتباط خودشناسی و خداشناسی نزد ابن عربی و ملاصدرا» نیز به بررسی مقوله خودشناسی و خداشناسی در اندیشه‌های ابن عربی پرداخته است. مهدی‌پور و بهادری (۱۳۹۰) در مقاله «خودشناسی و اهمیت آن در اشعار حسن‌زاده آملی» به بررسی مقوله خودشناسی در مضامین شعری پرداخته است. گل صنملو و گل صنملو (۱۳۹۴) نیز در مقاله «خودشناسی و خودباوری در اشعار اقبال لاهوری» این مقوله را در حوزه شعری دنبال کرده است. در آثار ذکر شده به بررسی ارتباط خودشناسی و خداشناسی، همچنین به اهمیت آن از دیدگاه افراد گوناگون پرداخته شده است؛ اما در مقاله حاضر، علاوه بر اینکه خودشناسی از دیدگاه عرفانی ابن عربی مورد مطالعه قرار گرفته است به شیوه‌های رسیدن به این مهم و جایگاه هنر در دیدگاه‌های ابن عربی کاملاً پرداخته شده است که در آثار پیشین شاهد آن نبودیم.

۱. وحدت وجود نظریه معروف منسوب به ابن عربی است که مطابق با آن وجود دارای حقیقتی واحد اما دارای مراتب یا اطوار کثیر است. وحدت در عین کثرت مراتب را وحدت تشکیکی وجود و وحدت در عین کثرت اطوار را وحدت شخصی وجود می‌نامند.

۱. مبانی و اصول فکری

برای شناخت و تبیین معرفت نفس و معرفت ربّ از دیدگاه ابن عربی نیاز است به مبانی فکری و عقیدتی ابن عربی پی برد تا بتوان درک واضحی از مفاهیم مرتبط با معرفت نفس داشت. لذا در این پژوهش به طور مختصر به برخی از مفاهیم اشاره خواهیم کرد:

۱/۱. وحدت وجود

اصلی‌ترین مفهوم عرفانی مطرح شده از دیدگاه ابن عربی مسئله «وحدت وجود» است. وحدت وجود یعنی در عالم هستی چیزی غیر از وجود حق و مظاهر وی نیست و مظاهر حق همان اسماء و صفات، کمالات و خصوصیات حق تعالی است که در هر چیزی نمایان است. از این رو، اموری که به نام خلق و عالم خوانده می‌شوند، یعنی مظاهر حق تعالی، جز به صورت اعتباری موجود نیستند. قیصری در این باره می‌گوید: «وجود، حقیقتی واحد است که هیچ تکثری در آن نیست و کثرت ظهورها و صورت‌های وجود، به وحدت ذات آن آسیبی نمی‌زند» (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۶).

۱/۲. انسان کامل

مراد ابن عربی از انسان، انسان کامل است که کامل‌ترین مجلای حق می‌باشد؛ زیرا او کون جامع است که همه حقایق هستی را دربر دارد. او عالم اصغر است که در آینه وجودش تمام کمالات عالم اکبر یا کمالات حضرت الهی اعم از اسمائی و صفاتی منعکس شده است و تنها او شایستگی خلافت الهی را دارد لذا از فرشتگان الهی هم برتر است. به همین خاطر فرمود: من شنوایی و بینایی او می‌شوم (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۱). از نظر ابن عربی عالم انسانی به مخروطی شبیه است که انسان کامل در رأس آن قرار دارد و قاعده مخروط، انسان‌های حیوانی هستند. انسان‌های حیوانی چنان که از نامشان پیداست فرق زیادی با جانوران دیگر ندارند. اما انسان کامل در بالای این مخروط است و سایه خدا تلقی می‌شود. نائب حق و سخنگوی او در زمین است. قابل توجه است که مقام جمع به صورت بالقوه برای نوع انسان ثابت است و همه انسان‌ها امکان و استعداد جمع تمام حقایق اسمائی را دارند، هرچند در عمل شمار اندکی این قابلیت را در وجودشان به فعلیت می‌رسانند. جایگاه و مقام هر انسانی به میزان به فعلیت رساندن همین قابلیت وابسته است. فاصله میان انسان کامل و انسان حیوانی طبقات انسان‌های دیگر قرار دارد که به حسب مراتب نقص و کمال درجه‌بندی می‌شوند. او در این باره می‌گوید: انسان کامل که در رأس قرار دارد در دوران رسالت، رسول نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۷۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۶).

۱/۳. ولایت

منظور از ولایت، تحقق انسان به جهت حقانی بودنش در مقام ذات حضرت حق و متصل بودن او به سرچشمه حق است. چنین انسان کاملی خلافت و ولایت بر تمامی موجودات عالم دارد. خداوند چنین انسانی را خلیفه و نگهدار عالم قرار

داد؛ همان‌طور که به‌واسطه مهر، خزائن و گنجینه‌ها حفظ و نگهداری می‌شود، پس مادامی که مهر پادشاه بر آن است کسی جرأت بازکردن آن‌ها را جز به اجازه اش ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۰).

۲. نقش استاد در خودشناسی

طبیعی است که انسان هر کاری را که بخواهد انجام دهد باید با راهنمایی از یک فرد دانا که قبلاً آن را به انجام رسانده است، انجام دهد. در غیر این صورت، یا اصلاً موفق به انجام آن نمی‌شود و یا تا نیمه آن را انجام می‌دهد و رهاش می‌کند. در راه و سلوک عرفانی نیز چنین است. درست است که فطرت انسان بر همان راه اصلی پیش می‌رود و بهترین راهنما برای هر فرد است اما سالک با مشکلات پیش رو نمی‌داند چه باید بکند و یا برای پیشرفت در این مسیر به وجود یک راهنما نیازمند است. همان‌طور که برای صعود از یک کوه صعب‌العبور به یک راهنما نیاز است و نمی‌توان نیاز به استاد را در این راه نادیده گرفت؛ زیرا که او مطابق با روحیه و توان شاگرد خبر از باطن طریقت می‌دهد تا او را بالا بکشد. لذا استاد، خود نیز باید مهذب و چشمش به باطن حقایق باز باشد و مراتب والای عرفان را طی نموده باشد تا دستگیر سالکان شود (راضی، ۱۳۷۹: ۱۳۰).

۳. نقش اسماء و صفات در معرفت نفس

ابن عربی با تکیه بر سیر انفسی معتقد است معرفت نفس به اعتبار صفات برای اهل معرفت امکان‌پذیر است. این معرفت، معرفت بالوجه نامیده می‌شود. به این معنی که نفس را از وجهی می‌توان شناخت و آن وجه صفات است؛ اما به گنه و ذات نفس نمی‌توان پی برد. او معتقد است انسان با شناخت و متجلی‌ساختن اسماء و صفات در درون خود به خودشناسی نزدیک‌تر می‌شود تا آنجا که در اسماء و صفات دچار حیرت و گاهی قبض و در نهایت به مرتبه فنا فی الله یا همان مقام عالم احدیت می‌رسد. اسماء هر کدام ربّی هستند برای پرورش مربوب خود. ربّ‌ها همه نمایندگان ربّ الارباب‌اند که او را «الله» می‌نامیم و الله جامع جمیع اسماء الهی است. راه‌هایی که رب‌ها برای سیر مربوبین خود ترسیم می‌کنند به‌رغم تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، در نهایت به نقطه مشترک می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۹۷: ۶۳). پس تعدد و تکثر طرّقی که مردم در پیش گرفته‌اند منافی احدیت ربوبی حق نیست؛ زیرا هر کس از یک اسمی برای وصال خویش استمداد می‌جوید.

۴. چیستی نفس، روح، عقل

نفس: در لغت به معنی تن و روح است. در اصطلاح، جوهری است مستقل و قائم به ذات خود، که تعلق تدبیری برای بدن دارد. نفس، لطیفه بنده است و اداره‌کننده جسم؛ عینیتی جز پرداختن به این جسد و تعدیل آن ندارد. در اینجا است که حق تعالی از روح خویش در انسان دمید و نفس، بین نفخ الهی و جسد تعدیل شده ظاهر گردید. از این‌رو، مزاج در آن اثر می‌گذارد. پس نفس، وجهی الهی و وجهی طبیعی دارد (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۸۲).

روح: روح در لغت به معنای جان، روان، مایه حیات، وحی، امر و فرمان خدا، جبرائیل، روح اعظم، امر اعلاّی حق، عقل اول، ملک مقرب، ارواح جمع است. روح در اصطلاح نیز به معنای لطیفه انسانی مجرد است و یا بخار لطیفی است که

در قلب به وجود آید و قابلیت قوه حیات و حس و حرکت دارد. آن را در اصطلاح نفس نامند و دل یا قلب در میان آن دو «یعنی روح و نفس» واقع است که مُدرک کلیات و جرئیات است. حکما فرقی میان قلب و روح نمی گذارند و هر دو را نفس ناطقه خوانند. در نزد سالکان، روح عبارت است از القائاتی که از عالم غیب به شکل خاصی به قلب می رسد. (سعیدی، ۱۳۹۲: ۴۱۵).

عقل: عقل نیز وجهی از نفس می باشد؛ زیرا این نوع از نفس انسانی که صفات اشیاء را از یکدیگر تشخیص و درک می کند (نفس ناطقه) گفته می شود و آن خرد و اندیشه و درک و فهم است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۴: ۳۵۸) در اقسام عقل، ابن عربی در کتاب فتوحات به چهار نوع آن اشاره دارد به نام های: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (ابن عربی، ۱۲۹۳: ۲۹۸/۳). این نشان می دهد که او برای عقل درجاتی قائل است و آن را محدود می داند.

قلب: به معنای میان، وسط، درون، داخل و مرکز است. در متون عرفانی از واژه قلب نیز زیاد استفاده شده است. آن نیز اشاره به همان روح یا نفس دارد؛ اما از آن جهت که بین دو وجه حقی و نفسی متحول است آن را قلب می نامند. واردات مختلفی بر آن وارد می شود. از آن رو که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار می گیرد، حالات مختلفی در وی ایجاد می گردد و تنوع حالات به تنوع تجلیات حق در مظاهر و پدیده های درونی صورت می گیرد، بستگی دارد. ابن عربی قلب را به جهت اندر زدهی و دعوت کنندگی به سوی حق تعالی، «زاجر» یا «زواجر» می نامد. به عبارت دیگر، در عرفان، روح انسان را به اعتبار اینکه متحول بین دو حالت است قلب می نامند. لذا هر چه قلب رقیق تر باشد گنجایشش برای دریافت های حقی اش بیشتر می شود. از این رو است که خداوند می فرماید زمین و آسمانم گنجایش مرا ندارند، اما قلب بنده مؤمن گنجایش مرا دارد (حکیم، ۱۳۹۴: ۷۲۸). در نهایت درمی یابیم که روح، نفس، عقل و قلب، همه دلالت بر یک موجود روحانی و غیرمادی دارند؛ اما با توجه به شئون و کارایی و وجوه گوناگون و مراتب آن، نام گذاری شده اند.

۵. راه های کسب معرفت نفس از دیدگاه محی الدین ابن عربی

ابن عربی برای رسیدن به معرفت نفس راهکارهایی ارائه می دهد که همگی در راستای یکدیگر و کمک کننده به هم هستند. راهکارها عبارتند از: تزکیه نفس - جسم، شناخت خواطر و واردات، مراقبه، تقوا، خلوت، ذکر و فکر. پیش از توضیح هر یک، گفتنی است که از نگاه ابن عربی علاوه بر تزکیه نفس باید به تزکیه جسم نیز پرداخت. شکی نیست که این نوع تزکیه به اعتقاد ابن عربی با همراهی و همکاری جسم و روح برای رسیدن به معرفت نفس مطرح شده است. اکنون به طور جداگانه به توضیح هر یک می پردازیم.

۵.۱. تزکیه نفس

کلمه «تزکیه» در اصطلاح به معنی پاک و بی آرایش کردن روح، قلب و نفس از صفات رذیله است. (عمید ۱۳۵۶، ماده تزکیه). از دیدگاه ابن عربی ملاک تهذیب اخلاق، تقویت قوه ناطقه و سُست کردن قوه شهوت و غضب است. نفس اگر قدرت پیدا کند صاحب خود را از چند جهت توانا می سازد:

۱- برای دو قوه دیگر برنامه‌ریزی می‌کند؛

۲- نفس خود را از همه زشتی‌ها باز می‌دارد؛

۳- همواره از مکارم اخلاق پیروی می‌کند.

حال اگر این نفس قدرت نداشته باشد و تحت سلطه باشد، اولین کاری که فرد برای برنامه‌ریزی اخلاق خود باید انجام دهد، تربیت نفس و تقویت آن است. تقویت نفس نیز تنها با امور عقلی و مطالعه کتاب‌های اخلاق و سیاست (تدبیر امور) و سرگذشت‌نامه‌ها و همنشینی با اهل علم به دست می‌آید (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۶۴).

نکته حائز اهمیت اینک، تزکیه نفس و خودشناسی هر دو با هم پیش می‌روند؛ زیرا بدون شناخت تدریجی خود، تزکیه نفس محال است، همچنین بدون تزکیه، دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر شناخت خود امکان‌پذیر نخواهد بود.

ابن عربی در مورد شیوه محاسبه عمل روزانه در فتوحات چنین یاد می‌کند که دو نفر به نام‌های ابو عبدالله ابن مجاهد و ابو عبدالله ابن قسوم بالاترین حد از محاسبه نفس را داشتند و ما به آن دو تأسی کردیم. آن دو نفر هر شب بعد از نماز عشا دفتری را می‌آوردند که در آن اعمال روزشان را نوشته بودند و هر عمل را به آنچه درخورش بود مقابله می‌کردند؛ یعنی اگر آن عمل درخور استغفار بود، استغفار و اگر درخور شکر بود، شکر به جا می‌آوردند. ابن عربی در اینجا یک مورد را به اعمال اضافه می‌کند و آن «تقیید خواطر» است؛ یعنی آنچه را که فکر می‌کنیم و هرآنچه نیت می‌کنیم در دفتر بنویسیم و به محاسبه درآوریم (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۶۵).

۵.۲. شناخت بیماری‌های نفس

سالک تا زمانی که به بیماری نفس آگاه نشود، نخواهد توانست بر عوارض آن غلبه کند و اعمال ناشی از آن بیماری‌ها را کنترل نماید. در چنین حالتی، مطمئناً نفس، نه شناخته می‌شود و نه صیقل پیدا می‌کند. از نظر ابن عربی می‌توان بیماری‌های نفوس را به سه نوع تقسیم نمود:

۱- بیماری در گفتار: بیماری در گفتار از بزرگ‌ترین بیماری‌ها است. دارویش شناخت مواطن است که سزاوار است برای آن وقت صرف شود؛

۲- بیماری در کردار: همان عمل ریاکارانه در جمع و برعکس آن در خلوت است که از سخت‌ترین امراض نفسانی می‌باشد و بر نیت فاسد فرد استوار است. مثل نمازخواندن باشکوه در جمع و در خلوت به طرز نامناسب به جا آوردن.

۳- بیماری در احوال: در بیماری‌های احوال، ابن عربی به افرادی اشاره می‌کند که عمل صالحان را انجام می‌دهند؛ اما حالشان چیز دیگری است و در دل، نفس خود را می‌پرستند. دوایشان این است که آنچه را در نفس برایشان حلال است انجام دهند (همان: ۱۹۷).

۳- شناخت بیماری‌های مزاج: در عالم طبیعت، جسم و روح، هر دو به یکدیگر وابسته هستند و با همکاری این دو جنبه است که انسان می‌تواند زندگی کند. با توجه به این نکته می‌توان دریافت که تا چه میزان مزاج جسمانی انسان بر روان او تأثیرگذار است. برای توضیح بیشتر باید گفت؛ مزاج که از حال اعتدال خارج شود، خیال‌های فاسد و عمل فاسد را به دنبال خواهد آورد (همان، ۱۶۰؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۲). پس درمان مزاج طبیعی بدن از امهات تزکیه نفس و در نهایت، خودشناسی می‌باشد. باید دانست؛ اجرای عدالت در قوا چنین است که انسان هیچ چیز را جز در چیزی که مربوط به آن قوه است صرف نکند تا از اعتدال مزاج آن قوه خارج نشود. اینگونه می‌توان بین صفات و مراتب به‌درستی برخورد کرد و از مرتبه حس به مراتب کشف نزدیک شد. هرچه مزاج روحانی از اعتدال خارج شود، قوای نفسانی قوی‌تر گشته و بر مزاج روحانی غلبه می‌کند.

سردی و گرمی، زوجی از عناصر خلقت هستند که براساس نقل قرآن کریم مبنای ایجاد کل نظام هستی می‌باشند، «و مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» (ذاریات: ۴۹). برخی از موجودات مانند ابلیس و جن از عنصر گرمی خلق شده‌اند، «خَلَقْتَنِي مِنَ النَّارِ» (اعراف: ۱۲). برخی از حیوانات نیز عنصر غالب خلقت آن‌ها از یک مزاج نشأت می‌گیرد؛ مانند زنبور عسل که از جنس صفا است و عنصر آتش در آن غلبه دارد و یا جنس مورچه که از جنس سوداست و عنصر خاک در آن غلبه دارد. در پستانداران، سگ از سودا آفریده شده و عنصر خاک در آن برتری دارد. گرگ از صفا آفریده شده و عنصر آتش در آن برتری دارد (کردافشار و همکاران: ۲۰). از همین جا می‌توان نکته‌ای را در مورد حشر انسان به شکل برخی حیوانات در سرای آخرت برداشت کرد؛ زیرا برخی انسان‌ها در طول حیات خود، خوی سگی دارند و مزاج خود را اصلاح نکرده؛ در نهایت، هم‌مزاج با سگ خواهند شد و این می‌تواند سبب شکل‌گیری مناسبت و مقارنت بین انسان با حیوانات باشد در سرای آخرت به همان شکل حیوان درمی‌آیند و ادامه حیات می‌دهند.

از دیدگاه مزاج‌شناسی، پرتو سیارات و کائنات نیز می‌تواند در فیزیک عناصر و اشیاء اثر بگذارد و ماهیت آن را دگرگون سازد؛ از این‌رو، تشخیص مزاج زمان‌ها و مکان‌ها را برای انجام افعال گوناگون ضروری می‌پندارند. زمان‌شناسی یا (کرونولوژی) علمی است که ضرورت توجه به این پرتوها را توصیف می‌نماید. برای مثال، شادابی افراد در فصل بهار و پر انرژی شدنشان در ایام سیزده و چهارده ماه قمری، ناشی از این پرتو است. عصبانیت افراد دموی و صفاوی مزاج در همین ایام نیز جلوه دیگری از همین پرتو است. افزایش آن گاهی موجب بروز رفتارهای ناهنجار مانند دعواها، تصادفات، خودکشی‌ها، و جرائم جنون‌آور می‌گردد. اگر از اثر پرتوهای آسمانی بر زمین به همین مثال بسنده کنیم به مزاج رفتارها برخورد می‌کنیم. رفتارها ناشی از پندار انسان‌اند، کسانی که بد فکر می‌کنند، کبد آن‌ها آسیب می‌بیند؛ زیرا تجمع سودا در کبد و قلب باعث می‌شود خضوع و خشوع نداشته باشند و قلب سیاه و غلیظ می‌شود که باید در تمامی فصول سال به وضعیت کبد رسیدگی کرد. نمونه‌ای دیگر؛ وهم است که پنداری نشأت گرفته از گرمی و یا سردی روان است. ما با شنیدن کلمات، شاداب می‌شویم و انرژی در روح و جسممان سرشار می‌شود و کارایی فوق‌العاده‌ای از خود بروز می‌دهیم و یا زمانی که کلمه‌ای خشن و نفرت‌انگیز می‌شنویم ضربان قلب ما کم و بدن سرد می‌شود؛ یأس و ناامیدی بر تن موستولی می‌گردد. در نتیجه، اراده پرداختن به کار و تلاش از ما سلب می‌شود. این‌گونه تظاهرات در

بدن انسان را مزاج رفتاری می‌نامیم. کبر، حسد، حرص، کینه و بخل جلوه‌هایی از پندار سرد و تواضع، مهر، بخشش و سخاوت و... جلوه‌هایی از پندار گرم تعریف می‌شوند.

نقطهٔ اوج کلمات گرم، پیام الهام بخش و امیدوارکننده است و نقطهٔ اوج کلمات سرد جمله‌های یأس‌آور و دورکننده از رحمت الهی است. البته طبع انسان‌ها هرچه باشد به خودی خود منفی نیست. مثلاً فردی که مزاج سرد دارد دلیل بر بدبودن مزاج او نیست و یا فردی که طبع گرم دارد دلیل بر خوبی مزاجش نیست؛ زیرا اولاً هر کدام از مزاج‌ها صفات مثبت و منفی مختص به خود را دارند. پس نمی‌شود یک مزاج به کلی بد و مزاج دیگر به کلی خوب باشد. ثانیاً هر یک از مزاج‌ها زمانی خوب هستند که در تعادل باشند و زمانی که هر مزاجی در حالت غیرمتعادل (افراط و تفریط) قرارگیرد، مضرآتی را برای بدن و روح انسان به دنبال خواهد داشت. در انسانی که مزاج نامتعادل دارد، آثار اسمائی و توجهات روحانی تحت حکم طبیعت و مزاج‌های منحرف ناقص ظهور می‌کند و مغلوب می‌گردد. یعنی غلبهٔ صفات نکوهیده بر آن‌ها ظاهر می‌شود و حکمشان پوشیده و پنهان می‌ماند. مثلاً فردی با مزاج گرم و خشک که نامتعادل نیز باشد، خصوصیات روانی از جمله عصبانیت زود هنگام و پرحرفی پیدا می‌کند و یا افرادی که مزاج نامتعادل سرد و تر دارند از نظر روانی افرادی کم‌انرژی و کند هستند و یا افرادی که دارای مزاج سرد و خشک هستند، فکر و خیال زیاد و اشتباهی کاذب دارند. هر کدام از مزاج‌ها در صورت غلبهٔ خلط دم، صفرا، سودا یا بلغم دچار مشکلات روانی و جسمی خواهند شد؛ اما در حالت طبیعی، هر یک دارای ویژگی‌های مثبت هستند. برای مثال: افراد با مزاج گرم و خشک، پرنرژی و باهوشی هستند و یا افرادی که مزاج سرد و تر دارند، صبور و آرام هستند و کم‌تر عصبانی می‌شوند.

به نظر قونوی، زمانی انسان از عهدهٔ خلافت بر می‌آید که میان قوای طبیعی و نفسانی خود اعتدال ایجاد کند و خلق عدالت کند؛ یعنی در همهٔ امور، اوسط اصول اخلاق را پیش می‌گیرد. برای خلق عدالت نیز باید از لذات دنیا کم کند و به عقل افزایش دهد (قونوی، ۱۴۱۷: ۱۶۹-۱۷۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۷۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

۵.۳. شناخت خواطر و واردات

خاطر یا وارد، آن فکر یا حالتی است که از هر اسمی الهی بر قلب وارد می‌شود. ورود این خاطر یا وارد به روحيات افراد و اموری که قابل‌شمار نیست، بستگی دارد. ابن عربی با توجه به این نکته که هیچ انسانی از آن خالی نیست و هیچ لحظه‌ای بر انسان نمی‌گذرد مگر اینکه خاطری بر دل او مستولی شود و او نقش آن خاطر را گرفته باشد، برای خواطر اقسامی قائل شده است. دل انسان مجموعی از عالم ربوبیت و ملکیت و روحیت و نفس و هوا و شیطننت ذاتی است که هر لحظه با خاطری در هر کدام از این‌ها درمی‌آید و زمانی که به آن خاطر رنگ پذیرد تمام اقوال و افعال و اخلاق و تمام نفس او به آن رنگ درمی‌آید و جاری در افعالش می‌شود؛ چون وقتی قولی یا صورتی از او ظاهر شود. درواقع هیئتی و صورتی از آن خاطر خواهد بود که یا خیر است یا شر. اگر انسان بتواند از خواطر نفسانی خالی شود، آن‌گاه صاحب تجلی و کشف می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۷/۶۶۱).

باید دانست لازمه نفی خواطر که شرط اعظم سلوک است، تنها با مراقبه و توجه به ذکر حاصل می‌شود. به اعتقاد ابن عربی، هر کس مراقب خواطرش از راه‌های خودش (فرشته- شیطان- نفس) باشد، رستگار شده چون می‌داند که آن‌ها را از که گرفته و می‌داند که در کمین‌گاه‌ها، چه کسی متعرض آن است. لذا هر کس که از راه آن‌ها غافل باشد، همان‌گونه که عامه مردم هستند، آن خواطر را در زمان وقوع می‌شناسد سپس عمل به مقتضای آن‌ها می‌کند. می‌توان آن را عمل جاهل به شیء دانست. اگر خیر باشد به حکم تصادف است و اگر شر باشد همین‌طور خواهد بود (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۷/۶۶۳).

۵.۴. مراقبه

مراقبه آن است که سالک تمام اعضا و جوارح خود را از چیزهایی که حذر شده یا مکروهات و حتی اعمال مشکوک منع کلی کند. اگر در اول سلوک است در خلوت خود و اگر میانه یا در انتهای سلوک است در همه وقت مراقب دل خویش باشد که چه خاطری سر بر آورده است (جندی، ۱۳۶۶: ۱۰۴). مراقبه درجات گوناگونی نزد عارفان و صاحبان ادب دارد. به‌طور مثال، مراقبه نزد صاحبان انس و عارفان، هفتصد و چهار درجه است و نزد صاحبان ادب از عارفان سیصد و هفتاد و نه درجه و نزد ملامتیان از اهل انس هفتصد و چهل و سه درجه است. این تفاوت درجات به سبب ظرافت و دقت در مراقبه و نگاه به عوالم پدید آمده است.

اما مراقبه از دیدگاه ابن عربی، سه قسم دارد:

۱- مراقبه پروردگار: از دیدگاه ابن عربی یک قسم از مراقبه برای بنده جایز نیست و آن مراقبه پروردگار است؛ زیرا بنده نه به ذات حق تعالی آگاه است و نه نسبتش را به عالم می‌داند، بنابراین وجود چنین مراقبه‌ای قابل تصور نیست؛ چون این مراقبه موقوف به، علم به ذات مراقبه شونده است؛ یعنی علم به ذات خداوند که محال است. طبق آیه «عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى: بر عرش تکیه زده و استیلا دارد» (طه: ۵) و آیه «وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ: و اوست که در آسمان‌ها و زمین، آشکار و پنهان را می‌داند» (انعام: ۳)؛ ما فقط در این حد از خداوند اطلاع داریم که هر کجا باشیم او با ماست؛ بنابراین تنها در این حد، مراقبه پروردگار می‌کنیم. در این صورت مراقبه ما بر اشیاء عین مراقبه ما بر خداوند است؛ زیرا او باطن هر چیزی است.

۲- مراقبه حیا: طبق کلام خداوند متعال که می‌فرماید: «أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى: مگر نمی‌دانی که خدا می‌بیند؟» (علق: ۱۴)، بنده باید مراقب دیدن خداوند تعالی است و خدا هم مراقب بنده است؛ بنابراین بنده مراقب مراقبه حق تعالی بر خویش است. این نوع از مراقبه مشروع می‌باشد.

۳- مراقبه قلب و نفس: بنا بر این مراقبه، بنده از قلب و نفسش مراقبه می‌کند تا آنکه آثار پروردگار را در آن مشاهده کند و بنابر آن مشاهدات، عمل نماید. همچنین بنده باید مراقب آثاری که در موجودات خارج از خود هستند مشاهده می‌کند باشد تا آثار پروردگارش را که در آنهاست مشاهده کند. این مراقبه در بیان الهی چنین آمده است: «سَنُرِيهِمْ

آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسِهم: به زودی آیات و نشانه‌های خویش را در آفاق (ظاهر) به آن‌ها نشان می‌دهیم» (فصلت: ۵۳) این مراقبه تعلق به حق تعالی دارد؛ زیرا فاعل کسی جز حق تعالی نیست (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۱۲۶-۳۳۷).

۵.۵. تقوا

با رعایت تقوا در مراقبه شبانه روزی از نفس است که می‌توان درگاه‌ها و ورودی‌های خواطر و اعمال را شناخت و به آن آگاه شد سپس با قدرت بیشتر، کنترلش کرد. باتوجه‌به این که تمام افعال و حرکات انسان براساس موازین پنجگانه شرعی تقسیم‌بندی می‌شوند که اعم است از: واجب، مستحب، مباح، حرام و مکروه؛ مراقبه نیز دوام مراعات موازین پنجگانه شرعی است. ابن عربی می‌گوید: «اگر مراقبه کردی، بدان که با آن خودت را شناختی؛ چون آنچه در نفست اتفاق افتاده را شناختی و با تقوا عمل کردی» (همان، ۳۵۰). در تقوای الهی باید به اسماء توسل جست. ابن عربی در این زمینه معتقد است که هیچ اسمی از اسماء الهی که عالم کون به آن تعلق دارد، نیست مگر آنکه امکان سپرگرفتن از آن و بدان هست، یا از جهت بیم از جاداشدن از آن، اگر از اسماء لطفی باشد و یا ترس از فرودآمدنش، اگر از اسماء قهری باشد؛ بنابراین جز از حکم اسماء خداوند سپر گرفتن امکان‌پذیر نیست و مقابل اسماء خداوند جز به واسطه اسمائش سپر گرفته نمی‌شود و آن اسمی که تمامی اسماء را در بر دارد، اسم (الله) است (همان، ۷: ۸۴). گفتنی است تقوا مقامی است که بنده می‌تواند آن را با تلاش کسب کند.

۵.۶. خلوت

یکی دیگر از مفاهیمی که در معرفت نفس حتماً باید به آن توجه داشت، مفهوم «خلوت» است. خلوت در عرفان به معنی سخن گفتن درونی با حق تعالی است؛ به نحوی که در آن توجه تام به خداوند و بریدن از غیر حق باشد و این کار نیازمند ریاضت و تهذیب اخلاق است. در عرفان اسلامی و به خصوص ابن عربی مفهوم «خلوت» دو وجه دارد:

- ۱- خلوت ظاهر: به معنی جاداشدن ظاهری سالک از اجتماع و خلق است. سالک به گوشه‌ای جدا از همگان پناه می‌برد.
- ۲- خلوت باطن: همان خلوت نفس است. این خلوت از درجه مهم‌تری از خلوت ظاهری برخوردار است؛ زیرا سالک در میان اجتماع است و دلش جای دیگر است. در این نوع خلوت، سالک خواطر را رها می‌سازد و دلش را به نور الهام منور می‌گرداند؛ لذا معانی و مفاهیم عالم غیب را درک می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۰).

۵.۷. ذکر

ذکر یک صفت و نعمت الهی است که به دو صورت فردی و جمعی گفته می‌شود. خداوند بنابر آیه «و الذاکرین الله کثیراً و الذاکرات: مردان و زنان بسیار ذکر خداگوی» (احزاب: آیه ۴۱) چیزی را جز ذکر، توصیف به کثرت نکرده است. گفتنی است که ذکر از ناحیه خداست و سرچشمه آن مقام جمع پروردگار است بر نفس خودش به اسم متکلم، سپس از آنجا سریان می‌یابد به مقامات نازل تا به انسان برسد. به طور مثال، به ملائکه مقربین و سپس به ملائکه سماویه و نفوس ناطقه مجرده و از آنجا به ملائکه ارضی و نفوس منطبعه و در آخرین طبقه به ذکر ابدان می‌رسد. لذا بر بنده

لازم است که از باب سپاس به شکر حق پردازد که این شکر با گفتن ذکر با تمام اعضا و جوارح و ظاهر و باطن همراه است تا جلیس حق گردد (قیصری، ۱۳۸۷: ۳۵۸).

در مباحث عرفانی، اذکار را بر اساس اسماء به دو دسته مقید و غیرمقید تقسیم می‌کنند. اسماء مقید اسمائی هستند که به یک صفت از خداوند مقیدند و اسم غیرمقید اسمی است که اسم جامع را دربر دارد و مقید به یک صفت خاص نیست. ابن عربی معتقد است که هر ذکر مقیدی جز به آنچه تقید دارد نتیجه نمی‌دهد و امکان ندارد از آن نتیجه عام گرفت (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۱۴۲: ۴۳۱).

برای اثرگذاری ذکر بر دل می‌توان به مواردی اشاره نمود:

۱. هر طاعت که به اخلاص نزدیک‌تر باشد امید قبول شدنش بیشتر و هرچه از نظر خلق دورتر به اخلاص نزدیک‌تر است. سالک که در طلب خود، صادق باشد، به نفی خواطر و غیر می‌پردازد تا به معنی حقیقی ذکر دست یابد (پارسا، ۱۳۵۴: ۳۲).

۲. سالک طهارت ظاهری و باطنی پیدا کند. برای مثال، زبان را از دروغ و غیبت و حرام نگه دارد تا لایق آن شود که مجرای ذکر حق گردد. هر زبان که به جنایت کذب و غیبت ملوث شود هرگز حقیقت ذکر به آن زبان جاری نمی‌شود آلا به ذکر حروف همراه با غفلت. از طرفی باید بر حواس چشم و گوش را مراقبه داشته باشد. از دیدن و شنیدن ملامتی و مناهای دوری کند و بداند که شاغل‌ترین چیز در بدن که دل را بسیار مشغول می‌کند، دریچه گوش است؛ زیرا چشم اگر برهم نهد و اگر لب فرو بندد می‌تواند که نبیند و نگوید؛ اما گوش دریچه‌ایست گشاده که سالک تا از میان خلق بیرون نرود نمی‌تواند از شنیدن دوری کند و این طریقه عزلت است که مشایخ اختیار می‌کنند (همدانی، ۱۳۷۰: ۵۳۹-۵۴۱).

۳. توجه به معانی ذکر در اول ذکر گفتن است تا بر جان بنشیند و سپس با عمل در طول روزها همراه شود تا ذکر بر قلب آدمی جای گیرد و ملکه گردد.

مقصود از ذکر زبانی توجه کلی به جمیع قوای روحانی و جسمانی است تا با این توجه کلی، نفی خواطر صورت گیرد. از طرفی با مداومت بر آن، به تدریج بر دل نفوذ می‌کند و در نهایت با دوام ذکر قلبی، نوری از انوار الهی متجلی می‌گردد و بنده را مستعد تجلی صفاتی و اسمائی و تجلیات ذاتی می‌گرداند. گفتنی است که این صفای قلب توسط اذکار، خود درجاتی عمیق‌تر، از خوشناسی را در انسان به وجود می‌آورد؛ زیرا لایه‌هایی از قلب و نفس را که تا به حال به سبب غلظت قلب به آن آگاه نبوده، اکنون می‌تواند درک کند.

۵.۸. فکر

بحث تفکر به عنوان یک روش خودشناسی به معنی تدبّر در اولویت‌دادن است. لازم به ذکر است که تفکر نعمتی است که تنها برای انسان وجود دارد که صاحب عبرت است نه موجودات دیگر. بنابه گفته عرفا و حکما با تعقل در علوم آفاقی و انفسی به انسان علمی عطا می‌شود تا جایی که طاقت عقل طاق شود. در این صورت است که با نور وحی و

اسماء به عالم لاهوت سفر می‌کند و از غیب آگاه می‌شود. در اینجا ابن عربی به نکته‌ای ظریف اشاره می‌کند و آن، چنین است که هرگز نباید در مقدرات و اندازه‌گیری‌ها و احکام تکوینی و آفرینش خداوند به تفکر نشست، زیرا فکر را یارای جولان و حرکت در این وادی‌ها نیست (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۱۴۴: ۴۴۱).

راه رو را سالک ره، فکر اوست	فکر کان مستفاد از ذکر اوست
ذکر باید گفت تا فکر آورد	صد هزاران معنی بکر آورد
کار فکر ار لاجرم یک ساعت است	بهتر از هفتاد ساله طاعت است

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۵۹)

این ابیات به این نکته اشاره دارد که ذکر و فکر با هم در تعامل و هر دو معرفت‌زا هستند. یک ساعت تفکر در آیات (نشانه‌های) خداوند بهتر از هفتاد سال عبادت بدون تفکر است؛ زیرا چنین عبادتی معرفت‌زا و تقرّب‌آور است. در مباحث عرفانی بالاترین درجات فکر، ترک گردش و جولان فکر در مخلوقات است. عرفا در مراحل بالاتر سلوک گاهی به ترک فکر پرداخته و مشغول به ذکر می‌شوند؛ زیرا تفکر در مخلوقات، توجه آن‌ها را از خداوند برمی‌گرداند و اگر بنده در حال فکر در آیات (نشانه‌ها) بمیرد، در فکر غیر خدا مرده است. اگرچه آن‌ها را برای خدا طلب می‌کرد ولی مشهود او جز آیات نبودند (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۴۴۰: ۱۴۴). در مرتبه‌ای باید فکر را رها کرد و به ذکر که درجه‌ای بالاتر و مؤثرتر از فکر است مشغول شد؛ زیرا فکر، ما را به اثبات غیرحق مشغول می‌دارد؛ اما ذکر تنها به حق می‌پردازد (همان، ۴۴۱؛ کاشانی، بی تا: ۶۱).

باتوجه به این مطلب می‌توان درجاتی برای تفکر در نظر گرفت:

۱. خواطر و افکار باطل و توهمات نفسانی و شیطنی که مردود است.
 ۲. تفکر در اعمال و احوال روزانه برای تدبیر امور.
 ۳. تفکر در مخلوقات و آفرینش و نشانه‌های الهی بر روی زمین: نشانه‌ها برای تفکر فراوان هستند. حال هر انسانی بنا به لطافت و صفای قلب و دقت نظرش در نشانه‌ها، گیرایی متفاوتی از انسان‌های دیگر خواهد داشت و بهره‌اش از حقایق نیز متفاوت خواهد بود. این نوع تفکر در ابتدای سلوک است؛ زیرا انسان را به حرکت درمی‌آورد و موجب رعایت ادب الهی و تهذیب نفس خواهد شد.
 ۴. تفکر در تجلیات و واردات قلبی و احکام مربوط به آن.
 ۴. تفکر در عین توحید. این نوع از تفکر برای هیچ انسانی مجاز نیست؛ زیرا عقل بشر هیچ‌گاه توان درک ذات حق تعالی را ندارد و تنها می‌تواند درک جلوه‌ای از اسماء و صفات حق را داشته باشد.
- در نهایت، ابن عربی بر این باور است که علوم فکری به هر وجهی که باشند، در بلندی مقام و رفعت و منزلت، قابل مقایسه با مقام علوم ذکری، وحی و علوم لدنی نیستند (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب ۱۴۴: ۴۴۳).

۶. موانع دست‌یابی به معرفت نفس

ریشه‌ای‌ترین مانع در معرفت نفس، مسئله غفلت است. غفلت نیز از جهل آدمی بر می‌خیزد. وقتی انسان از ارزش و جایگاه خود بی‌خبر باشد یا حتی جهل مرکب داشته باشد؛ به این معنی که نداند که از جایگاه رفیع انسانی خود بی‌خبر است، هیچ‌گاه به سمت خودشناسی نخواهد رفت. ذیل همین مسئله، می‌توان به دلایل دیگر از جمله شواغل دنیوی یا مدرنیته و... اشاره کرد.

راه درمان غفلت، تفکر در خلقت خود و عالم و نیز عشق است. باید توجه داشت همان‌گونه که فکر، آگاهی می‌آورد، عشق نیز آگاهی می‌آورد حتی برتر از تفکر، چراکه عشق معرفت زاست. این ماده حیات (عشق) که در جان و تن سرازیر گردد دیگر جایی برای غفلت و بی‌خبری و تن‌پروری باقی نمی‌گذارد. عشق با خود عنصر جهد و تلاش، آگاهی، وسعت قلب و روح را به دنبال خواهد آورد. به نظر می‌رسد راه کسب عشق، عنایت حق تعالی است و از طرف ما انسان‌ها، توجه به ذات و فطرت خود است؛ زیرا عشق صفتی ازلی در فطرت هر بشر است. در پی توجه به فطرت و شناخت آن می‌توانیم به شناخت عمیق‌تری از خود دست یابیم. این معرفت‌افزایی از درون خود ما می‌جوشد. در پی این آگاهی مدام و صیقل دادن جان، انسان لطیف‌تر، آگاه‌تر و عاشق‌تر می‌شود. به بیان دقیق‌تر، انسان آمادگی بیشتری برای دریافت انوار محبت و عشق که در سرتاسر عوالم پراکنده است پیدا خواهد کرد. وقتی استعداد و پذیرش قلب بیشتر شود جذب انوار الهی و عشق از مجرای اسماء و صفات نیز بیش‌تر خواهد شد و عشق را شفاف‌تر و بی‌واسطه دریافت خواهد کرد. نتیجه اینکه تنها مسئله مهم در خودشناسی و کاری که انسان مأمور و مکلف به انجام آن است، ایجاد وسعت در قلب و پذیرش و استعداد است.

اگر انسان سعی در یافتن جوابی برای این سؤال مهم که «من کیستم؟» داشته باشد، مطمئناً به سمت شناخت خود حرکت می‌کند. با توجه به این سؤال که یک سؤال ذاتی و فطری برای همگان است، پس راهی است که اگر از آن غفلت نوزند، طی می‌کنند. در نتیجه، نیاز به ابزار و ادوات خاصی ندارد و از طرفی نیز دست‌بخشنده خداوند، تنگ نیست. انسان با همین مسائل روزمره خود و شناخت حالات درونی و بررسی رفتار خود، می‌تواند نقاط ضعف روحی و اخلاقی خود را بشناسد و ذره ذره پیش رود تا آنجا که هر آن، راه بر او مکشوف شود. در مراتب بالاتر، زمانی که فرد، نیاز به یک راهنما پیدا کرد، خداوند نیز آن راهنما را به نحوی شایسته بر سر راه او قرار خواهد داد؛ زیرا او کسی را که خواهان راهنما باشد رها نمی‌کند. طبق حکمت خداوند و شرایط زندگانی فرد، در زمان و مکان مناسب و به طریق مناسب، راهنما به آن فرد می‌رسد تا با حضور آن راهنما ته‌مانده‌های آلودگی‌های نفس که حتی سالک از وجود آن در خود بی‌خبر بوده و یا توان مقابله با آن را نداشته، با نیرو و راهنمایی آن استاد از بین برود و سرعت در این راه صد چندان شود. لذا لطایف حقایق باطنی بر سالک به مرور آشکار شده تا به مراتب بالای خودشناسی که در ترادف با خداشناسی است برسد.

۷. هنر از دیدگاه ابن عربی

در عصر ابن عربی کلمه هنر، کلمه «فن» به معنای نوع، گونه و صنعت به کار می‌رود. مثلاً در فصل اول از کتاب فصوص الحکم بحثی راجع به چگونگی آفرینش عالم و آدم مطرح می‌کند و بعد می‌گوید این فن از ادراک، تنها از طریق کشف الهی قابل فهم و قابل وصول است؛ و از طریق عقل و نظر، قابل دریافت نیست؛ بنابراین ما در ابن عربی با واژه فن که در عربی امروز به معنای هنر، به معنای خاص کلمه به کار می‌رود، نمی‌توانیم دنبال بحث هنر بگردیم. واژه‌ای که در روزگار ابن عربی و در آثار او دقیقاً به معنای هنر در معنای خاص کلمه، نه معنای اخص به کار می‌رود، کلمه «صنعت» است. واژه «صنعت» در عرفان ابن عربی به خصوص در کتاب فتوحات دقیقاً معادل واژه تخنن یونانی به کار می‌رود. نمی‌خواهم بگویم که ابن عربی زبان یونانی می‌دانسته است.

هنر شامل فضایل و کمالات انسانی هم می‌شود. بعدها هنر در معنایی به کار رفته که تقریباً معادل تخنن یونانی و صنعتی است که ابن عربی به کار می‌برد و دو مؤلفه دارد. در روزگار متأخر، واژه هنر در معنایی به کار می‌رود که یکی از آن دو مؤلفه را تقریباً ندارد؛ یعنی هنر فقط دلالت دارد بر دست ساخت انسان هرچند فاقد زیبایی و هماهنگی باشد، یعنی همان چیزی که انسان در برابر ابژه طبیعی تولید می‌کند. ممکن است منظره غروب آفتاب در کنار دریا بسیار زیبا باشد با ما هنر بر آن اطلاق نمی‌شود؛ چراکه ساخته دست آدمی نیست، اما چیزهایی که انسان می‌سازد هنر اوست اعم از یک تصویر، نقاشی، مجسمه، شعر، معماری، اتومبیل و حتی تلی از زباله و چیزهایی که زائده زندگی انسان است، هنر است. اما در دیدگاه ابن عربی، صنعت و هنر در معنای میانه و خاص کلمه که آن دو مؤلفه را دارد، اطلاق می‌شود. او می‌گوید ما در فضای عرفانی اساساً اهل تعریف نیستیم، اهل بیان ذاتیات و حد ماهوی شیء نیستیم، اگر وارد معرفت و شناسایی اشیاء می‌شویم، بیشتر به لوازم، نتایج، صفات و ویژگی‌های اشیاء می‌پردازیم نه به حد ذاتی آن‌ها. بنابراین در چارچوب عرفان ابن عربی، به هیچ وجه نباید انتظار تعریف صنعت و هنر را از ابن عربی داشت. اما اگر در عین حال از او بخواهیم که برای ما در باب هنر و رمز و راز پیدایی آثار هنری در دنیای انسان‌ها سخن بگوید، در دو نگاه و از دو منظر، ابن عربی صنعت را برای ما توضیح می‌دهد.

او یک نگاه کلی به هنر دارد، یعنی در یکجا به وجودشناسی هنر می‌پردازد، در یکجا هنر را و پیدایی هنر را در عالم از ناحیه انسان، توضیح می‌دهد و بیان می‌کند و در جای دیگر وارد هنر در انسان تاریخی می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر، بحث ادوار تاریخی را مطرح می‌کند که بحث ادوار تاریخی در عرفان او تابع وجودشناسی و جهان‌شناسی خاص ابن عربی است و بیان می‌کند که هنر در ادوار مختلف تاریخی در میان انسان‌ها، به چه معناست (حکمت، ۱۳۹۷). اما به طور اجمال هنر در نظر ابن عربی کاری پیامبرانه و الهی است. بحث درباره هنر از مسائل اصلی و مهم در عرفان ابن عربی نیست. او درباره هنر کتاب مستقلی ندارد، فقط در کتاب فتوحات مباحث زیادی را راجع به هنر مطرح کرده است (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۹۱).

نتیجه‌گیری

از آنجا که محی‌الدین ابن‌عربی شناخت خود را مهم‌ترین مسئله و هدف آدمی در زندگی می‌دانند، نهایت خودشناسی را در رسیدن به خداشناسی می‌پندارد. او تنها راه رسیدن به این امر را از درون انسان می‌جوید و راه‌هایی برای معرفت نفس ارائه می‌دهد که از مطالعه آثار ایشان به عواملی از جمله تزکیه نفس، درمان بیماری‌های نفس و مزاج طبیعی انسان، مراقبه، تقوا، شناخت خواطر، خلوت، ذکر و در نهایت به فکر می‌توان دست یافت. به‌نظر می‌رسد راهکارهای عینی و متعارف که در دسترس یا در خور فهم انسان باشند سهم بیشتری را در راه شناخت خود در اختیار دارند و همگی این‌ها به‌خصوص مراقبه و تزکیه نفس و مزاج در این راه بسیار مؤثر هستند. در نهایت، مهم‌ترین مانع در رسیدن به خودشناسی، غفلت خود انسان است و نه عوامل بیرونی نظیر وراثت یا مکان زندگی و

ابن‌عربی نه‌تنها نسبت به معنا و مفهوم «فن» و «صناعت» اندیشه‌ای خنثی نداشته و با مفاهیم مذکور در زمان خود آشنا بوده است، بلکه در بُعد نظری، صناعات محسوس و یا آثار هنری را در یکی از مهم‌ترین آثار خود مورد مذاقه قرار داده و به ساحت نظری هنر و زیبایی ورودی متأملانه و جدی داشته است. از سوی دیگر، تأملات نظری وی در ساحت هنر و زیبایی نشان‌دهنده آن است که این دو مفهوم، در سیطره مطلق مکتب «وحدت وجودی» ابن‌عربی قرار داشته‌اند.

فهرست منابع و مآخذ:

کتاب‌ها

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۲۹۳ ق). الفتوحات المکیه. بولاق.

----- (۱۳۸۸). تهذیب اخلاق. تهران: جامی.

----- (۱۳۷۵). رساله وجودیه. مصحح: نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

----- (۱۳۸۱). ریاضت سالکین. به اهتمام: ع-ف. قم: آل علی (ع).

----- (۱۳۸۵). فصوص‌الحکم. ترجمه و تحلیل: محمد علی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.

----- (۱۳۹۶). مجموعه رسائل عرفانی. تصحیح دکتر ابراهیم مهدی. تهران: جامی.

----- (۱۳۹۷). نفائس‌العرفان. تحقیق: سعید عبدالفتاح. تهران: مولی.

پارسا، خواجه محمد. (۱۳۵۴). قدسیه. محقق: احمد طاهری عراقی. تهران: طهوری.

جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۶). نفعه الروح و نفعه الفتوح. محقق: نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

حکمت، نصراله. (۱۳۸۴). حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حسرت)، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

حکیم، سعادت. (۱۳۹۴). دانشنامه اصطلاحات ابن عربی. تهران: مولی.

راضی، مجیدالدین. (۱۳۷۹). مرصادالعباد. تهران: علمی و فرهنگی.

سعیدی، گل بابا. (۱۳۹۲). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی. تهران: زوار.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۵). مصیبت‌نامه. تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران: سخن.

عمید، حسن. (۱۳۵۶). فرهنگ فارسی. تهران: نشر امیر.

قونوی، صدرالدین. (۱۴۱۷ ق). اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن. ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

----- (۱۳۷۵). نفعات‌الهیة. تهران: مولی.

----- (۱۳۸۱). آفاق معرفت. محقق: نجف قلی حبیبی، قم: اشراق.

قیصری، داود. (۱۳۶۳). شرح قیصری بر فصوص‌الحکم. تهران: نشر بیدار.

----- (۱۳۸۷). شرح فصوص‌الحکم. تهران: حکمت.

کاشانی، عبدالرزاق. (بی تا). شرح منازل السائرين. تهران: بیدار.

کرد افشار، غلامرضا؛ محمدی کناری، حوریه؛ اسماعیلی، سعید و مقیمی، مریم. (۱۳۹۳). تغذیه در طب ایرانی - اسلامی، تهران: نشر نسل نیکان.

مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۶). بحار الانوار. قم: ناشر اسلامی.

مقری، احمد. (۱۳۸۸). نفع الطیب. به کوشش: احسان عباس، بیروت.

همدانی، سید علی. (۱۳۷۰). شش رساله. مصحح: محمد ریاض، پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.