

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۸ - ۲۵۹

## وجوه مختلف عادت ستیزی و مظاهر گوناگون آن در اشعار عرفانی ابن عربی

شهبلا نوروزی راد<sup>۱</sup>

ناصر حسینی<sup>۲</sup>

اردشیر صدرالدینی<sup>۳</sup>

### چکیده

عادت ستیزی یکی از ویژگی‌های بارز عرفان راستین در همه اعصار بوده، و عارف در دو سطح زبان و معنا، همواره شگردهایی اتخاذ کرده است تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند و تبیین این دورا نشان دهد. ترک عادات و رسوم و تعارفات از شرایط لازم برای سلوک عرفانی می‌باشد. عادت ستیزی عرفا در ساحت‌های مختلف چون کبر و غرور، تقلید، تعصبات موروثی، توجه به باورهای غلط و غیره خود را نشان داده است. در حوزه زبان شطحیات عرفا اوج عادت ستیزی زبانی را به تصویر کشیده و آن را از قالب روزمره خارج ساخته است. در ساحت اجتماع نیز عادت ستیزی نمودهای مختلف پیدا کرده است، بطوری که این اقسام عادت ستیزی را در اشعار ابن عربی نیز می‌توان مشاهده نمود. پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین وجوه مختلف عادت ستیزی در اشعار عرفانی ابن عربی نگارش شده، یافته‌ها را از آن است که، عادت ستیزی در اشعار ابن عربی به صورت بینش و گفتار و همچنین کنش و احوال نمایان است و عادت ستیزی و واقعی زمانی حاصل می‌شود که دارای هر دو ویژگی باشد. از دیدگاه ابن عربی، حقیقت زمانی پدیدار می‌شود که از عادت خارج شود، زیرا عادت بزرگترین حجاب در همه شئون حیات انسان به شمار می‌رود. از دیدگاه وی لازم است ذهن بشر از عادات، تقلید و تعصب رها شود تا حقایق را آنطور که وجود دارد، مشاهده نکند.

### واژگان کلیدی

سلوک عرفانی، عادت ستیزی، وجوه عادت ستیزی، ابن عربی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: shahlarad30@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Naserhosseini210@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: Ardashir.sadraddini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۹

## طرح مسأله

عادت ستیزی یکی از ویژگی‌های بارز عرفان راستین در همه اعصار بوده و عارف در دو سطح زبان و معنا، همواره شگردهایی اتخاذ کرده است تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند و تباین میان این دو را نشان دهد. ترک عادات و رسوم و تعارفات از شرایط لازم برای سلوک عرفانی می‌باشد. و دور انداختن امور اعتباری که سالک را از طیّ طریق منع می‌کند (عطارنیشاپوری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۸). برخی از مردم پیوسته غرق در مراسم اجتماعی بوده و فکر و ذکر آنها دوست‌یابی بوده و برای حفظ شخصیت خود از هر گونه آداب و رفت و آمدهای مضرّ یا بی‌فائده دریغ نمی‌کنند و صرفاً بر اساس عادت و حفظ آبروی ظاهری اعتباری، خود را به سختی می‌اندازند و چه بسا به ناراحتیهای سخت دچار میشوند و تحسین و تقبیح عامّه مردم را که توده عوام هستند میزان و معیار قرار داده، حیات و عمر خود را بر این معیار در معرض تلف قرار می‌دهند و کشتی وجودشان دستخوش امواج متلاطم رسوم و عادات اجتماعی شده هر کجا امواج آداب و اخلاقیات عمومی حرکت کند به دنبال آن روان می‌گردند، این دسته از مردم در برابر اجتماع اراده‌ای از خود نداشته تبع محض می‌باشند (عطارنیشاپوری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۹). در مقابل این دسته گروهی از مردم هستند که از جماعت کنار می‌روند و هرگونه عادت و ادب اجتماعی را ترک کرده خویشتن را عاری از مزایای اجتماع نموده‌اند، با مردم مراوده و معاشرت ندارند و در کنج خلوت آرمیده‌اند به طوری که انگشت‌نمای مردم شده و به عنوان گوشه نشینی اشتهار یافته‌اند. سالک برای آنکه بتواند به مقصد نائل گردد باید مشی معتدلی بین رویه این دو گروه اختیار نماید و از افراط و تفریط بپرهیزد و در صراط مستقیم حرکت کند. و این حاصل نمی‌شود مگر آنکه معاشرت و مراوده را با مردم تا آن مقدار که ضروری اجتماعی است رعایت کند. به طور کلی می‌توان گفت که سالک باید در هر امری از امور اجتماعی نفع و ضرر آن را سنجیده و بی‌جهت خود را تابع أهواء و آراء توده مردم قرار ندهد.

این عربی نیز در اشعار عرفانی خود معایب عادت پرستی را نیز برمی‌شمارند، که عبارتند از: «عادت» کمین‌گاه شیطان است، عادت پرست در اصل بت پرست است، «عادت» اصول راستین مذاهب را منسوخ می‌کند، و... از منظر آن عارف بزرگ، عادت ستیزی با مراقبه حاصل می‌شود. مراقبه یکی از مهم‌ترین تمرین‌های سلوکی بسیاری از نحله‌های عرفانی است. ابوالقاسم قشیری در تعریف مراقبه به هوشیاری سالک نسبت به اطلاع حق بر اعمال وی اشاره می‌کند: «مراقبه دانش بنده بود به اطلاع حق بر وی و استدامت این علم مراقبت خدای بود... [کسی به این مرتبه می‌رسد که] مراعات دل و انفاس خویش با خدای نگاه دارد و در همه احوال داند که حق او را می‌بیند و به دل او نزدیک است».

این نگرش و سخنانی که برخاسته از این حوزه‌اند، در حقیقت، جلوه‌ای بیرونی برای

دگرگون نگریستن و عصیان درونی آنان بر ضد کلیشه‌ها و سنت‌های رایج بوده است که نظیر این نوع نگاه و تفکر را در اندیشه‌ها و شعر شاعر و عارف ابن عربی، نیز می‌بینیم. و پژوهش حاضر در پی بازشکافت این نکته است که از منظر ابن عربی عادت ستیزی چگونه انجام می‌گیرد؟ و مراحل آن چگونه است؟ آیا برای همه انسان‌ها امکان پذیر است؟ و یا اختصاص به افراد خاصی دارد؟ ابزار عادت ستیزی از دیدگاه ابن عربی چیست؟ بدون عادت، باید هر بار همه چیز را دوباره بیاموزیم و این به مختل شدن چرخه زندگی می‌انجامد، از اینرو، شاید روا باشد با اندکی تسامح پذیرفت که اگر آدمی برده عادت نباشد، باری عادت، فارغ از نیک و بد آن، تاروپود حیات رفتاری بشر است. روشن است که مراد از عادت در این سخن، عادات ارادی است نه عادات غیر ارادی و فیزیولوژیکی مانند نفس کشیدن، ضربان قلب و... بدین ترتیب در مقاله حاضر تلاش بر آن است ضمن تحلیل «عادت ستیزی» در اشعار ابن عربی به سؤالات مطرح شده مذکور، پاسخ مناسب ارائه شود.

### مفهوم شناسی عادت ستیزی

عادت از مصدر عود به معنی بازگشتن به امر نخستین می‌باشد. عادت یعنی کاری را تکرار کردن و جمع آن عادات و عاد می‌باشد در عربی گویند «اعاد الشيء» یعنی دوباره کاری را انجام دادن و این معنی اعاده نماز است، یعنی یک بار دیگر نماز را بجای آوردن. همچنین عبارات (اعتاد) و (تعوده) به معنی (صارَ عادته له) یعنی عادتی برای او شد، بکار رفته و در حدیث آمده: «الزموا التقوی و استعیدوها» یعنی تقوی را پیشه خود سازید و بر آن عادت کنید (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۲). در فرهنگ نفیس در معنی و مفهوم عادت چنین آمده: عاده - خوی مأخوذ از تازی - خوی، رسم و آیین و قاعده و قانون و هر چیز معمول و ممتداول (فرهنگ نفیس ذیل واژه عادت) و در فرهنگ عمید هر خوی و رسمی که ترک آن ممکن نباشد، عادت و رسم یاد شده است (عمید، ۱۳۶۸: ۷۱۵). «جرجانی» در تعریف آن می‌نویسد: «العاده ما استمر الناس علیه علی حکم المعقول و عادوا الیه مره بعد اخری» (جرجانی، ۱۴۱۱: ۶۴-۶۳). از نظر معنای اصطلاحی، عادت رفتاری، کاری است که انسان بارها به آن باز می‌گردد و تکرار می‌کند. رفتاری که بارها و بارها تکرار می‌شود تا به یک معنا جزء طبیعت ثانوی انسان در می‌آید، می‌تواند خوب یا بد باشد. گاه چنان انسان گرفتار عادت رفتاری است که ترک آن دشوار خواهد بود و اگر به زور و اجبار ترک داده شود، موجب بیماری می‌شود (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۲۸۹).

عادت ستیزی نیز عبارت است از: خرق عادت، یا ترک عادت، از اصول پذیرفته شده عرفی عرفاست. ارزش خرق عادت و ترک آن تا اندازه‌ای است که اصل ناشناس ماندن را عرفا به خاطر ایجاد امکان رفتارهای خلاف عادت پذیرفته‌اند. البته فلسفه‌های دیگری هم دارد اما این از مهم‌ترین آن است. در عرفان عادت به کارهای مثبت تأیید نشده است و اصولاً هر کار مثبت

چنانچه به «عادت» تبدیل شد بخشی از ماهیت خود را از دست می‌دهد که همانا خودآگاهانه بودن است. عادت، تاثیر اعمال را کاهش می‌دهد زیرا انگیزه به مرور زمان محو می‌شود و تنها خود عمل به صورتی نمادین و متناسک برجای می‌ماند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۹). چنانچه، خداوند درباره افرادی که به سبک زندگی نیاکان خویش عادت کرده و گرفتار محافظه‌کاری سنت‌های اجدادی شده، می‌فرماید: و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند، نه بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم پیروی می‌کنیم، آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند باز هم در خور پیروی هستند، و مثال دعوت‌کننده کافرانی این چنین، پایبند عادت‌های نیاکان، چون مثل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی مبهم چیزی نمی‌شنود، بانگ می‌زند! آری کردند لالند کورند و در نمی‌یابند (بقره/۱۷۰-۱۷۱).

### چهارچوب نظری پژوهش

#### ۱. عادت ستیزی در ادبیات عرفانی

در ادبیات عرفانی، عموماً قدم گذاشتن در راه طریقت با خروج از عادات روزمره محقق می‌شود. طریقت و تصوف خروج از زیستن در رسم و عادات شریعت است (مراد شریعت ورزی و عبادات از روی روزمرگی و عادت به آن داشتن بدون نیت که شخص بی‌آنکه تأملی کرده باشد، تقلیداً آنها را از طریق محیط و جامعه کسب می‌کند. هم اقرار به لسان هم تصدیق به قلب و هم عمل به ارکان در یک جامعه اسلامی خودبه‌خود و بطور طبیعی بر اندیشه و اعمال شخص حاکم می‌گردد. از همان لحظه که شخص دست ارادت به پیری می‌دهد، به خانقاه می‌رود، ذکر و خلوت نشینی آغاز می‌کند و دست به ریاضت می‌زند، ترک عادت شروع می‌شود. این ترک عادت که هم جنبه صوری دارد و هم در کوشش برای ارتباط شخصی با خدا به تحول معنوی و ترک عادت‌های ذهنی منجر می‌گردد، افق ذهنی و روحی خاصی به وجود می‌آورد که با افق ذهنی زیستن در رسم و عادات شریعت متفاوت است (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۸۸). عرفا و صوفیه با شطحیات خود و انتخاب پارادوکسیال زبانی به شکستن این عادت‌های کلامی دست‌یازیده و بدین ترتیب با نگاهی هنری و زیبایی‌شناسانه به دین و الهیات در قلمرو زبانی بشری می‌کوشند. نوجویی و نوخواهی عارف و ابن‌الوقت بودن صوفی که مولانا انرا فریاد می‌زند همگی در راستای این عادت ستیزی و عادت شکنی هنجاری است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).

با این نوع نگاه نقادانه به ادبیات عرفانی است که دکتر شفیعی کدکنی جنبه‌های انسانی آموزش‌های عرفایی مانند بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، مولانا و عطار نیشابوری را که مجموعه‌ء تصوف خراسان می‌نامد، دارای ارزش دانسته و می‌گوید که این نگاه زیبا انگارانه به جهان زبانی و قلمرو عاطفی، انسان را کم‌تعصب بار آورده و دوستی انسان‌ها را

بدون قید و شرط کرده و شعله نفس انانیت و خودخواهی را در ادمی فروکاسته و او را اجتماعی بار می آورد، درست بر خلاف عرفان محافلی و نشریه ای از نوع شیخ محی الدین ابن عربی و اتباع او که به بازی با الفاظ مشغول شده و پیچیدگی زبان را مساوی عرفان عمیق می انگارد در حالیکه در این قلمرو عرفانی جایی برای حضور انسان و انسانیت نیست و در مقام تفکری آنان اگر تمام این مملکت ویران هم شود، یک تجلی از ذات احدیت خواهد بود در مقام اسم قهار حضرات خمس! (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۵۱۸).

از طرف دیگر اگر بپذیریم که عرفان و تصوف در معنای حقیقی و راستین آن ریشه در کتاب الهی و سنت رسول الله و ائمه هدی دارد و همچنین عرفا و متصوفه به معنای عم کلمه را با توجه به همین معیار به سه گروه طبقه بندی کنیم که عبارت باشند از:

الف) کسانی که در فهم و عمل به آداب طریقتی شان انطباق تام با موازین شرعی و دین الهی را داشته یا سعی و اهتمامشان بر این بوده که از چشمه زلال قرآن و سنت بنوشند.

ب) کسانی که مخلوطی از آداب و موازین دینی به همراه آموزه های دیگر مکاتب را با خود داشته این گروه چون خود را از زلال معرفت و حقیقت محروم و آن را با جایگزینی و تلفیق با دیگر مکاتب مخلوط ساخته جزء متوسطانند که مراتبی از فهم حقایق را درک می کنند.

ج) گروهی که اساساً مبنایشان قرآن و سنت نبوده و صرفاً از روی جهل و جو وارد فضای عرفان و تصوف شده که بعضاً نیت درست و خیرخواهانه ایی هم داشته ولی به دلیل عدم آشنایی و تطابق با حدودالله راه به خطا رفته اند، آن موقع می توانیم عادت ستیزی های عرفا را براساس میزان انطباقشان با قرآن و سنت طبقه بندی کنیم که لازمه آن فهم عادت ستیزی در نگاه آیات و روایات است (قشیری، ۱۳۵۹: ۱۶۴).

## ۲. عادت ستیزی در نگاه ابن عربی

مهمترین اصلی که جهان بینی عرفانی ابن عربی بر آن استوار است عادت ستیزی است. ترک عادت های موروثی و نگاه کهن به هستی و خالق آن است، این خصیصه بارز به عارفان نوعی ویژگی منحصر به فرد در نگرش عرفانی آنان بخشیده و حجم عظیمی از شعرهای شاخص و خصیصه عارفان را نیز به وجود آورده است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۷). عادت گریزی و گام نهادن در فراسوی عادت ها و کلیشه های رایج روزگار، از کهن ترین و عمیق ترین مضامینی است که همواره اهل عرفان از آن سخن رانده اند و در دو سطح زبان و معنا همواره شگردهایی اتخاذ کرده اند تا با پس زدن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۸).

ابن عربی برای به تصویر کشیدن ناهنجاری های اجتماعی به شیوه ای خاص عمل کردند. آنان با ایجاد نظام فکری متفاوت در اجتماع آن روز به نوعی مخالفت غیر مستقیم با تفکر حاکم بر جامعه پرداختند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۹۱). این نظام فکری در واقع در دو بعد اساسی

سلوک رفتاری و زبان عرفانی نمود یافت. آنان در سطح رفتار، با ایجاد نظامی متفاوت از اصول اخلاقی فردی و اجتماعی، با آداب مبتنی بر عرف و عادت و تقلید به مخالفت پرداختند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۹۲). در نگاه ابن عربی، در حوزه زبان، عارفان زبان اشارت را در مقابل زبان عبرت به وجود آوردند و با شکستن هنجارهای عرف و عادت، سعی کردند ادراک خودکار مردم را از جهان و زندگی ضعیف کرده، درکی متفاوت در ذهنیت اجتماعی به وجود آورند. زیرا بر این عقیده بودند که درک مبتنی بر عادت، پذیرش و تسلیمی بی چون و چرا در برابر بایدها و نبایدهای دیکته شده را به همراه می آورد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۶). انواع تناقض، پارادوکس، منطق شکنی، سخنان خلاف عرف و عادت، طنز، هزل، هجو و وارونه سازی معنایی از جمله شگردهایی است که برای ضربه زدن به مفاهیم جبری مطلق شده در اذهان مردم بکار گرفته می شد تا با شکستن عظمت آنها وحشت عمومی نسبت به آن نیز زایل شود و در نتیجه ذهن به سوی آزادسازی خود از قیدهای اسارت بار توفیق یابد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۷).

### ۳. عادت پرستی مساوی با بت پرستی

عین القضاة همدانی، در «نامه‌ها» عادت پرستی را بت پرستی می داند (همدانی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۵۶). شفیعی کدکنی در این باره می گوید: «یکی از ظریف ترین نکاتی که در اندیشه بزرگان عرفان ما نهفته است همین مسأله رابطه معکوس میان عادت و حقیقت است. در نظر عرفا، هرچه به عادت نزدیک شویم از حقیقت دورتر شده ایم و با شکستن عادت هاست که می توان به حقیقت رسید (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۸).

در یکی از تمثیل های فریدالدین عطار نیشابوری از زبان ابلیس حکایتی آمده که عین این اندیشه را به زیباترین وجه ممکن، تصویر می کند. خلاصه مطلب به زبان ساده این است که مسیح، ابلیس را مشغول سجده خداوند دید، گفت: این چه کاری است که می کنی؟ گفت: من از عهد قدیم (روزگار وصل حق) چنین عادت کرده ام. مسیح در پاسخ او می گوید: آگاه باش که آنچه از سر عادت برخاسته باشد در درگاه او ارجی ندارد و آن را با حقیقت سروکاری نیست در نگاه ابن عربی نیز خروج از عادت، انفعال دوگانه ای را در مخاطبان برمی انگیزد. از طرفی آنان را به مقاومت در برابر آنچه خلاف عادت است، وا می دارد، چون ترک عادت دشوار است و از طرف دیگر خلاف عادت سبب می شود توجه آنان به موضوع جلب و ذهن آنان برای آنچه غریب می نماید، فعال شود (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۰۲).

### ۴. سلوک عرفانی راهی برای عادت ستیزی در اندیشه ابن عربی

ابن عربی سلوک را از انتقال معنایی و صوری و علمی می داند. در معنا از منزل عبادتی به منزل عبادتی منتقل شدن، یعنی معنای عبادات را کامل تر از قبل درک کردن، در صورت برای نزدیکی به خدا فعل یا ترک فعلی را عمل کردن و یا ترک کردن، و در علم منتقل شدن از مقامی

به مقامی دیگر و از اسمی الهی به اسمی دیگر و از یک تجلی حق به تجلی دیگر (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۳۸۰).

مقصد نهایی عارف رسیدن به حق است، بنابراین لازم است به سفری روحانی برود. سالکی که قدم به راه می گذارد «مرید» نامیده می شود، زیرا اراده وصول به معرفت حق کرده و یا اراده خود را تسلیم حق کرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۵۳). این معنای مرید در مقابل «مراد» است که مقصود از آن حق تعالی است. گاهی به سالک «مراد» نیز اطلاق می شود که در این معنا موضوع اراده حق تعالی است و خداوند که سالک را جذب می نماید «مرید» نامیده می شود. در واقع، اراده آغاز سلوک الی الله است و مرید کسی است که اراده ای نداشته باشد. زیرا مادام که اراده آدمی از بین نرود «مرید» نخواهد بود. اولین مقام مرید این است که حق تعالی اراده او را اسقاط کند.

از دیدگاه ابن عربی سالکان بر چهار گروه اند:

۱) سالک به خود، کسی است که با انجام واجبات و مستحبات که موجب محبت الهی می شود، تقرب به خداوند را در نظر دارد و تمام کوشش خود را برای انجام تکالیف و اوامر پروردگار به کار می گیرد.

۲) سالک به پروردگار، کسی است که به مقتضای حدیث قرب نوافل، محبوب حق واقع شده و خداوند چشم و گوش و تمام قوای او گشته است.

۳) سالک به مجموع، سالک به خود است پس از تحقق به مقام قرب نوافل<sup>۱</sup> و درک اینکه حق تعالی سمع و بصر اوست. چنین کسی بدون اینکه نفس خود را بطور مشخص شهود کند، علم به سلوک خویش دارد.

۴) سالک غیر سالک، کسی است که حق تعالی در او تجلی کرده و در سلوک، خود را در میان نمی بیند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۳۸۱-۳۸۲).

ابن عربی، ضمن فخر به ارتباطش با خداوند، به مدارج سلوک خویش اشاره می کند و منزلت ابتدایی و فرودین خویش را یادآور می شود تا از سویی به مخاطبان گوشزد کند که برای هر کس ممکن است به آن مدارج عالیہ برسد و از سوی دیگر، نسبت به آن مقامی که بدان دست یافته، شکرگزاری کند. ابتدا خود را بنده ای می داند که هوای نفس بر او حاکم بوده و امروزه بالاتر از آن است که در قالبی از آن اسمها بگنجد. او خود را بنده پروردگاری می داند که همانندی ندارد. او نسبت خویش را به خداوند مانند فلک و قطب می داند. وی از جانب خداوند این خبر را دریافت

۱. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لایزال العبد یتقرب الی بالتواقل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش به و رجله الذی یمشی به».

کرده است که او در قلب بنده مؤمنش جای دارد. سپس خداوند را تسبیح می‌گوید. او را دست‌نیافتنی می‌داند و معتقد است وجود او نیز به دلیل ارتباطش با خداوند دست‌نیافتنی گشته است. نکته قابل توجه و مهم در گفتار فوق این است که شاعر در کنار افتخار خویش به ارتباطش با خداوند و دست یافتن به همه ارزش‌ها و متعالی گشتن، به نقص و کمبود گذشته خویش اعتراف می‌کند و این اعتراف، زمینه‌ای مطلوب جهت دستیابی به آن کمالات است، آنجا (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۷۰) که می‌گوید:

قد كنت عبداً و الهوی حاکمی	فالیوم أولى أن أسمى به
لأننی عبداً لرب یری	و ما له فی الخلق من مشبه
أصبحت منه فلکاً حاویاً	یدور بالحکم علی قطبه
لأنه قال لنا مخبراً	بأنه فی العبد فی قلبه
سبحانه عز و عزت به	أنفسنا و الكل منه به

خودشناسی از نتایج سلوک: هدف از سیر و سلوک رسیدن به سعادت است. از نظر عارفان سعادت واقعی، شناخت خویشتن است. تمام عباراتی که در عرفان برای شرح سعادت و غایت سیر و سلوک بیان شده است، از ثمرات خودشناسی است. در حالیکه، ابن عربی تنها کشف و شهود را در شناخت حقایق، خالی از خطا می‌داند. «علم حاصل از کشف ضروری است و انسان در وقت کشف آن را در خودش در می‌یابد و در آن شک و شبهه روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سوای آنچه در خودش یافته، نمی‌شناسد تا به آن استناد جوید» (شیستر، ۱۳۷۱: ۷۴). از نظر وی تفکر و استدلال حجابی است که مانع شناخت می‌شود و لذا خطاهای اهل فکر و نظر از صوابشان بیشتر است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۳۷).

ابن عربی با تمایز قائل شدن میان «معرفت» و «نظر گری» بیان می‌کند که معرفت که منجر به عادت ستیزی می‌شود، تنها از طریق عمل و تقوی و سلوک حاصل می‌شود و ثمره آن کشف حقیقی است که هیچگاه شبهه‌ای بر آن وارد نمی‌شود، برخلاف علم نظری که دائم در معرض شبهه و اشکال است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۳۷). بنابراین یکی از امهات معارفی که ابن عربی بدان اشاره می‌کند، علم انسان به نفس خویش است (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۳۴۰). به واسطه چنین علمی است که انسان «رب» خویش را می‌شناسد، امر او را اطاعت می‌کند و «عبدالله» می‌شود.

از نظر ابن عربی، انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد، مگر اینکه عقل و صفات عقلانی که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است در او محو شود (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۸). وی در فقراتی از فتوحات بیان می‌کند که بزرگی و علو انسان زمانی است که خود را به مرتبه حیوان و نبات و جماد - که پایین تر از خود می‌داند - ملحق کند (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۹). و در



فصوص الحکم می گوید:

فلا خلق من جماد و بعده      نبات علی قدر یکون و اوزان  
و ذو الحس بعد التبت فالکل عارف      بخلافه کشفاً و ایضاح برهان  
فاما المسمی آدم فمقیّد      بعقل و فکر او قلادة ایمان

(ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۹).

«مقصود این است که کشف و شهود حکم می کند که حق تعالی در هر شیئی متجلی و با احدیت خویش در هر موجودی ساری است. هر موجودی عین صورت و علم حق است و هر اسمی از اسماء حق موصوف جمیع اسماء است و لذا هر موجودی دارای علم و عقل است. جماد و نبات در باطن (و نه در ظاهر و جسد) حی و مدرک هستند. حیوان و انسان که حساس اند و دارای حکم و وهم هستند، نفس خود را به واسطه قوای بدنی درک می کنند و همین «انانیت» حجاب آنهاست که موجب خطا در حکم می شود اما جماد و نبات که حس و نفس ندارند، بر فطرت (عبودیت) خویش باقی اند» (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۶۹).

بنابراین از منظر ابن عربی تنها علم کشفی است که می تواند نقاب از رخ حقیقت بگشاید. کشف در لغت به معنای رفع حجاب است و «در اصطلاح صوفیان اطلاع بر ماورای حجاب است از معانی غیبی و امور حقیقی، خواه وجودی باشد یا شهودی» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۳: ۳۴۰). البته، ابن عربی میان کشف و مشاهده تفاوت قائل است: «ان المکاشفة متعلقها المعانی و المشاهدة متعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمی، و المکاشفة لحکم الاسماء» (همان: ۳۴۲)، وی مکاشفه را برتر از مشاهده می داند، زیرا مشاهده ذات حق، امکان پذیر نیست (ابن عربی: ۳۴۰-۳۴۳). به علاوه، مشاهده طریقی به علم است و کشف غایت آن طریق است که همان حصول علم در نفس می باشد (ابن عربی، ج ۲: ۱۳۲).

## ۵. مقامات و احوالات انسان در عادت ستیزی از دیدگاه ابن عربی

انسان بر صورت حق آفریده شده و لذا در عین وحدت شخصی، دارای کثرت است، همچنان که حق عالی وجودی واحد و اسمای کثیری دارد و با جمع بین اضداد شناخته می شود (قیصری، ۱۳۹۵: ۴۴۷).

ابن عربی در فصوص الحکم می گوید: «خرز رحمة الله علیه که یکی از وجوه حق و زبان های اوست می گوید که الله تعالی شناخته نمی شود مگر با نسبت دادن همزمان اضداد به او. او اول است و او آخر است و او ظاهر است و او باطن است. اوست عین آنچه ظهور یافته و اوست عین آنچه باطن است در حال ظهورش... اوست که بنام ابوسعید خراز و نام های دیگر امور حادث نامیده می شود. باطن می گوید «نه» چون ظاهر می گوید «من» و ظاهر می گوید «نه» چون باطن می گوید «من». و این در هر امر متضادی است. در حالی که متکلم یکی است که همان

شنونده است. پیامبر (ص) فرمود: «آنچه را که نفس‌های آنها به آنها گفتند» پس نفس‌ها هم سخنگو هستند و هم شنونده و داننده آنچه خود گفته‌اند. عین یکی است گرچه احکام متفاوت است» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۷).

مراتب و مقامات انسان بدین گونه است: انسان الهی، انسان قلبی (یا به تعبیر ملاصدرا انسان عقلی)، انسان خیالی (و یا مثالی) و انسان طبیعی. انسان در مرتبه طبیعی از خود خبر می‌دهد که در این مکان یا این زمان است. و در مرتبه مثالی در عالم برزخ با اولیاء و انبیاء محشور می‌شود (اشجاری، ۱۳۸۸: ۲۲۵). و در مرتبه عقلی از خود خبر می‌دهد که در ملکوت سیر می‌کند و دارای مکاشفات قلبی است و به حسب اصل الهی از خود خبر می‌دهد که «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸: ۳۹). روح انسان قادر است که با غلبه بر طبیعت خود و به تسخیر درآوردن آن به اوصاف حق تعالی متخلق گردد و به مقامی ورای مجردات تام و رتبه خلافت کبرای الهی برسد، یعنی صاحب رتبه وحدت حقیقه ظلّیه گردد. زدودن حجاب از نظر ابن عربی: حجاب‌ها از منظر سیر و سلوکی، از طرفی به عرفان عملی و طی کردن مقامات و احوال برمی‌گردد و از جهتی نیز به عرفان نظری و مباحث کشف و شهودی ارتباط می‌یابد. درواقع انسان چون از عالم علوی و عالم غیب به عالم سفلی و عالم ماده رسیده است، یک قوس نزولی را پیموده است و در نتیجه بین او و خداوند، حجاب‌هایی قرار گرفته است. سالک می‌تواند با پیمودن مقامات و با مرگ اختیاری که در این جهان به آن دست می‌یابد، این حجاب‌ها را کنار زند، زدودن این حجاب‌ها به کشف و شهود و ورود معانی از عالم غیب به قلب او می‌انجامد. درواقع زدودن حجاب درسیروسلوک ممکن است، اما گنجایش سالک در پیمودن این سیر و سلوک از نکات درخور توجه است. نکته مهم دیگر آن است که وجود این حجاب‌ها ضروری و لازم است، زیرا باعث می‌شود که سالک در سلوک قالب تهی نکند و از دیدار یک‌باره خداوند به حیرت و سرگستگی دچار نشود. سرانجام می‌توان گفت حجاب‌های معرفت‌شناختی با سلوک - البته به کشف نیز می‌انجامد - و حجاب‌های هستی‌شناختی با معرفت زوده می‌شوند (قیصری، ۱۳۹۵: ۴۹۷).

ابن عربی به بحث زدودن حجاب بسیار توجه نشان می‌دهد و سخنان به‌ظاهر متضاد و ناسازگاری درباره رفع حجاب بیان می‌کند. او بنابر حدیث هفتاد هزار حجاب که آن را هفتاد هزار عالم می‌داند، معتقد است که برپایه هر عالم، برای انسان دیده‌ای وجود دارد که با آن دیده می‌تواند آن عالم را مشاهده کند، او از آن به «کشف» یاد می‌کند، به این صورت که با گذر از هر حجاب، برای انسان دیده‌ای متناسب با آن مقام گشوده می‌شود. او همه عوالم را در دو عالم غیب و شهادت، نوروظلمت، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، جسمانی و روحانی و دنیا و آخرت می‌گنجاند (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲۵). برای اینکه بتوان به تفکر ابن عربی درباره رفع حجاب پی برد، بهتر است

که زدودن حجاب در سه محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سیر و سلوکی بررسی شود. ابن عربی بر این باور است که حجاب غفلت مانع کسب مقام عبودیت خالص می‌شود و زدودنی هم نیست. اومی گوید غیرممکن است که برای همیشه، با وجود ترکیب، زدوده شود، خواه در معانی باشد و یا در اجسام، زیرا اگر این حجاب زدوده گردد، سرربوبیت درباره این شخص باطل می‌شود و این همان سری است که سهل بن عبدالله تستیری و یا دیگری گفته است که ربوبیت را سری است که اگر آشکار شود، ربوبیت باطل می‌گردد؛ اما با نظر به نفس آن، دستیابی به آن امکان‌پذیر است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۳۷۹).

ابن عربی از هفتاد یا هفتاد هزار حجاب، بنابر حدیث پیامبر (ص)، نام می‌برد که در واقع این حجاب‌ها همان اسماء الهی هستند که دو بخش‌اند: بخشی تمامش انوار است و آنها اسمایی هستند که بر امور وجودی دلالت می‌کنند و بخشی تمامش ظلمت است و آنها اسمایی هستند که بر تنزیه دلالت دارند. اگر خداوند اسماء الهی را بزدايد، این حجاب‌ها و پرده‌ها نیز برطرف می‌گردد و اگر حجاب‌هایی که اسماء الهی‌اند برطرف گردد، احدیت ذات آشکار خواهد شد و هر دیده‌ای که متصف به وجود است در مقابل احدیت ذات، تاب مشاهده نخواهد داشت، در آن صورت وجود اعیان ممکنات نبود می‌گردد و به وجود توصیف نمی‌شوند، زیرا آنها اتصاف به وجود را جز به واسطه این اسماء نپذیرفته‌اند، پس ممکنات از آن سوی این حجاب و پرده‌ها، به جانب مرتبه امکان، هستند، پس آن تجلی ذاتی است که اتصاف به وجود را از آن سوی حجاب اسماء الهی به جای می‌گذارد، بنابراین علم به خدا برای اعیان ممکنات فقط در حد این اسماء است، چه از نظر عقل و چه شرعی (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۴۴۹).

ابن عربی معتقد است که اگر حجاب بین انسان و خداوند زدوده گردد - از آن نظر که موصوف به سبحات و انوار وجهی هستی است - آنچه را که دیده آدمی به وسیله سبحات و انوار وجهت درک می‌کند، می‌سوزاند؛ به واسطه نور ظهور عالم صورت گرفته است و آن، وجود وی است، چگونه کسی که حقیقتش ایجاد است معدوم می‌گردد؟ اینجا آن حیرت و سرگشتگی دست می‌دهد. او در ادامه خطاب به حضرت حق چنین می‌گوید: چون خودت را بنابر دو امر (اعدام و ایجاد) داخل حکم محدودیت کردی و این را آن نیروی عقلی که ناظر به صفت فکری است و در ما باز نهاده‌ای انکار می‌ورزد، در صورتی که برای ما جز حس و عقل چیز دیگری نیست، با حس ادراک نمی‌شوی و به عقل هم دریافته نمی‌گرددی، پس محدودیت واقع شد. اگر تو پشت حجاب‌ها و پرده‌ها هستی، پس محدودی و اگر از حجاب به ما نزدیک‌تری، باز هم محدودی، اگر هستی، تو به نفی حد و محدودیت نزدیک‌تری؛ برای چه خویش را در محدودیت انداختی؟ چون ما را هشدار دادی که بین ما و بین تو و بین تو و ما حجاب‌ها و پرده‌هایی چند (هفتادگانه) مانع است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۷: ۹۲ - ۹۳). از دیدگاه ابن عربی، سالک با ترک عادات و پیمودن

مقامات و احوال، در همین دنیا به موت اختیاری می‌تواند دست یابد و بقای بالله برای او حاصل شود.

مراقبه: مراقبه در عرفان اسلامی، مقدمه رسیدن به انواعی از کشف و شهود است. محی الدین عربی به تفصیل درباره آنچه در مراقبه کشف می‌شود سخن می‌گوید که خلاصه آن از این قرار است: مراقبه عبد از نظر ابن عربی، در سه بخش قرار می‌گیرد:

الف) مراقبه حیا، یعنی حاضر دیدن خداوند و حیا کردن از حضور او براساس آیه کریمه «الم يعلم بان الله یری؟» (علق/۱۴).

دوم) مراقبه قلب برای مشاهده آیات الهی در آن، براساس آیه کریمه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم...» (فصلت/۵۳).

سوم) مراقبه نسبت به انجام وظایف شرعی. همه موازین شرعی از نظر او بخاطر مراقبه نسبت به خداوند وضع شده است (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۲۰۸-۲۰۹).

از نظر ابن عربی، مهمترین شرط رسیدن به شهود قلبی ساده کردن درون و بیرون آمدن از تشویق ذهنی است. وی در باب کشف تام محمدی (ص) و علل آن می‌گوید: «فکان له الکشف الاتم فیری ما لاتری و لقد نبه (ص) علی امر عمل علیه اهل الله فوجدوه صحیحاً قوله: لولا تزئید فی حدیثکم و تمریح فی قلوبکم لرأیتم ما ری و لسمعتم ما اسمع»: «کشف تام و کامل مخصوص پیامبر (ص) است. وی چیزهایی مشاهده می‌کند که ما نمی‌بینیم و او به امری آگاهی داده است که اهل الله بدان دستور عمل کردند و آن را صحیح یافتند. فرمایش او این است: اگر در سخنانتان حشو و زواید نمی‌بود (از لغو و لهو کلام پرهیز می‌کردید) و اگر در دل هایتان آشوب و آشفتگی نبود، همانا آنچه را من می‌بینم می‌دیدید و آنچه را من می‌شنوم شما هم می‌شنیدید» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۱۴۷). طبیعی است که رهایی از آشوب و آشفتگی درونی و متوجه شدن به عوالم غیب راه و روشی خاص می‌طلبد و نمی‌توان انتظار داشت بدون مقدمه، سالک بتواند به چنین ملکه و مقامی نایل شود. آنچه ابن عربی در این مورد پیشنهاد می‌کند «خلوت» است.

از نظر ابن عربی، اصل خلوت اعراض از هر چیزی است که سالک را از حق مشغول می‌کند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۳۲) و کمال خلوت، که خلوت عارف است، به این معناست که جهان عارف تا ابد خلوت است و چیزی غیر از الله در آن وجود ندارد حتی خود عارف هم حضور ندارد (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۵۱). مدت خلوت از نظر ابن عربی براساس میقات حضرت موسی (ع) در کوه طور با خداوند، ۳۰ روز است و از قرآن اتخاذ گردیده است که البته برای تکمیل ده روز به آن اضافه شده است (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۴۶۰). ابن عربی در «رساله الانوار فی ما یمنح صاحب الخلوه من الاسرار» مقدمات خلوت نشینی را عادت ستیزی و داشتن نیت خالص در تقرب

به سوی خداوند، داشتن علم کافی در زمینه شریعت و بی توجهی به علوم دیگر و تسلط بر وهم و خیال می داند و همچنین تمرین برای داشتن صفات پسندیده، به ویژه دوری از خودپسندی و تمرین تحمل تنهایی را به عنوان مقدمه خلوت لازم می داند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۵۹-۱۶۰)، چرا که مشاهدات حاصل شده در اثنای خلوت می تواند باعث غرور سالک شود و عدم آمادگی برای تنهایی طولانی می تواند باعث ترس و خیال بافی و یا حتی در موارد استثنایی، باعث جنون سالک شود.

همچنین وی درباره شرایط خلوت برای عادت ستیزی، معتقد است که در خلوت، باید سالک بطور کلی از هذیانات خلق فاصله بگیرد و گوش و چشم و قوای ظاهری و باطنی او ظرف سخنان و حوالات مردم و وقایع خارجی نباشد و باید مراقب اعتدال مزاج و سلامتی ذهن خود باشد تا دچار خیالات نشود و از لحاظ خوراک باید اعتدال را رعایت کند و هرچند بهتر است غذای او چرب باشد، نباید از اجزای بدن حیوان تهیه شده باشد (لزوم ترک حیوانی) (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۶۰). نکته ای که در اینجا دارای اهمیت فراوان است، این است که از نظر ابن عربی، باید در خلوت، ذکر معنوی گفته شود نه ذکر لفظی با تصور حروف و کلمات لا اله الا الله، چون تصور این کلمات هم صوری است که باید از ذهن پاک شود. ذکر معنوی ذکر قلب است که کمال مطلوب در خلوت و اربعین با آن حاصل می شود (و از نظر او، درک چگونگی تمثیل معانی در قالب صور گوناگون در خیال به این ترتیل حاصل می شود) (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۱۵۲). به این ترتیب ملاحظه می شود که از نظر ابن عربی، نتیجه مراقبه و عزلت خاص رسیدن به عوالم مافوق ماده و انواع بسیار متنوعی از مکاشفات است و در نهایت نیز از این رهگذر، شخص سالک به فنای فی الله و بقای پس از فنا نائل خواهد شد. اما مهمترین شرط این سلوک درونی در اثنای راه این است که تا رسیدن به نهایت نباید به مشاهدات التفات کرد و ذکر را باید به قوت و اراده تام ادامه داد و اما بعد از رسیدن به بقای پس از فنا توجه به مشهوات باطنی بدون ضرر و بلا مانع می باشد.

عشق: کلمه حب و عشق دارای بار معنایی زیادی است. تا جایی که به واقع این وسعت بسیار آن در جایی تضاد می نمایاند. پس بهتر است آن را به سه بخش تقسیم کرد:

الف) عشق (حب) طبیعی: این حب ناشی از بیان رابطه بین طبیعت محب و محبوب است. در حب طبیعی بخاطر طبیعت متفاوت نوع انسانی (مرد و زن) جنبه های طبیعت لحاظ می شود. و چون این نوع در شعر امروزی تجلی بسیاری دارد، همچنین در مقسم های دیگر حب (روحانی و الهی) دیده می شود.

ب) حب روحانی: در این حب می توان گفت حقیقت و روح حب است که حکم فرماست. از خصوصیات این حب اتحاد ارواح است. در این زمینه حلاج گفته است:

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدننا  
(من همانم که دوست دارد و کسی که دوست دارد منم. ما دو روحیم که در کالبد واحدیم).  
در این حب روحانی دیگر اتحاد عاشق با معشوق است که به قول شیخ اکبر فراقی نیست.  
اما در حب طبیعی به علت معارضت طبیعت عاشق و معشوق دیگر این اتفاق نمی افتد .

ج) حب الهی: این حب از سخت‌ترین انواع حب و مشمول‌ترین و عمومی‌ترین نوع حب است. محب با فنا اسم و رسم و وجود مستعار خود در محبوب (حق تعالی) دیگر هیچ نشانی از او نمی ماند. در این هنگام است که غلبه حب و تخلق به صفات محبوب، او به چنان حب لطیفی می رساند که حق تعالی را در هر صورت و مجلی مشاهده می کند. و سریان وجود حق را در عالم مشاهده می کند. اینجاست که حب و عشق مساوی وجود می گردد و در هر وجودی و هر عینی حق تعالی را می بیند و حقیقت حب ساری او را در تمامی اعیان عالم به نظاره می نشیند. اینجاست که ابن عربی می گوید: «فعین وجودی عین صورته ...»، پس عین وجود من همان عین صورت محبوب است (که در عالم سریان دارد). پس از تقسیمات سه گانه فوق، این نکته را دوباره یاد آور شویم که به علت سریان حب و لطافت آن، ممکن است که شناخت و تفکیک این سه مرحله مشکل باشد. اما یک نکته مهم می باشد که مرحله بالایی خالی از مراحل پایین تر نیست نه بالعکس. اما آیا می توان گفت کسی که حب طبیعی، یا روحانی دارد «این را به حب الهی ربط دهد» یعنی خود را الهی بداند. بهتر است یکی از نظرات شیخ را در این مورد بدانید: و شایسته نیست که گوینده، شعری را - چه نسیب (نوعی شعر) باشد و چه مدحت - در حق خداوند بسراید ولی در اول وضع شعر، آن را برای غیر او سروده باشد و این بمنزله آن است که کسی با نجاست برای نزدیکی به خداوند وضو کند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۹۶-۳۹۸). پس مشخص می شود که اگر کسی حب طبیعی یا روحانی خود را که در شعرش به ظهور نشسته، بخواهد به خداوند نسبت دهد گویی با نجاست، وضو گرفته و بدو تقرب جسته است. پس فرق حب طبیعی از آن نظر که طبیعی است و حب الهی که در طبیعت تجلی کرده است، مشخص می شود.

ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می کند که عشق بر نفوس چیره تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می سازد در حالیکه از اوصاف عشق گمراهی و سرگستگی (حیرت) است و حیرت با عقل ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی اوست (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۱۱۲). در این میان ابن عربی با تأکید بر اینکه اخبار الهی را بیاورد هیچ کس خدا را نمی شناخت و اگر انسان با ادله عقلی به ذات حق رهنمون می شد هرگز به خدا عشق نمی ورزید، زیرا ادله عقلی حاکی از سلب صفات مخلوقات از خداست که چنین امری نمی تواند عامل دوست داشتن خدا شود و تنها اخبار شریعت

که صفات خدا را به نحو ایجابی معرفی می کند، می تواند حب خدا را در جان انسان ایجاد کند هرچند صفات ایجابی خدا با دلایل عقلی تناقض داشته باشد و لذا انسان خدا را به سبب صفات ثبوتی او که در شرع آمده دوست دارد و رحمت و رأفت خداوند که در اخبار شریعت آمده باعث محبت انسان به خداوند می شود. و به این ترتیب انسان در دلش و در خیالش خدا را چنان تصور می کند که گویی او را می بیند، نه در بیرون از خود بلکه در درون خویش خدا را مشاهده می کند و به این ترتیب خداوند خود را به انسان شناسانده است نه اینکه او با نظر خود خدا را شناخته باشد (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۳۲۶ و ۱۱۴). رسیدن به وصال معشوق و اتحاد با او تعبیر دیگری است که به عنوان نتیجه معراج روحانی بیان می شود. از نظر ابن عربی وجود، واحد است:

فما ثم الا الله ليس سواه و كل بصير بالوجود يراه

(ابن عربی، ۱۲۹۳: ج ۳: ۳۲۹)

و تمام کائنات جلوه های مختلف آن یک وجود - حق تعالی - هستند. از طریق عشق اصل وجود است و در تمام عالم جاری است، آفرینش عالم مبتنی بر عشق است «طفیل هستی عشقند آدمی و پری». و خبر صحیح در صحیح مسلم وارد شده که «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» و چون جز او جمیلی نبود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس عالم را بر صورت جمال خویش خلق نمود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس علم را بر صورت جمال خویش خلق نمود و بدان نظر کرد، پس آن را دوست داشت و در نتیجه خداوند، عالم را جز بر صورت خویش خلق نمود، پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۳-۲۴).

هر موجود زیبایی جلوه ای از جمال مطلق الهی را داراست و هر معشوقی جلوه معشوق اول است. اگر عشق در قلب انسانی جای گیرد، جز صورت معشوق نمی بیند و جز سخن معشوق نمی شنود.

غیر معشوق ار تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود

(۵: ۵۸۷)

در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است

در دل عاشق به جز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست

(۸۰-۲۶۷۹: ۶)

فما ثم الا الله ليس سواه و كل بصير بالوجود يراه

بنابراین سالک عاشق از روی عشق و کسب رضای معشوق - و نه بخاطر خوف از آتش دوزخ یا طمع در نعمت های بهشت - جز به اوامر معشوق عمل نمی کند. غایت سلوک عاشقانه این است که ذات معشوق عین ذات عاشق و ذات عاشق عین ذات معشوق گردد. و این سعادت عظمایی است که هدف سالک الی الله است.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت  
تیغ لا در قتل غیر حق براند  
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت  
در نگران زان پس که بعد لا چه ماند  
ماند الا الله باقی جمله رفت  
شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت  
(۹۰-۵۸۸: ۵).

در واقع سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. از نظر ابن عربی نهایت سلوک، رسیدن به «فناء تام» است که در این عالم برای عارف قابل دسترسی نیست، زیرا آدمی به هر مرتبه‌ای از فنا برسد، هیچگاه کاملاً از نفس خویش جدا نیست و آثار عبودیت در وی محو نخواهد شد و لذا ابن عربی به صوفیان توصیه می‌کند که بر عبودیت خویش باقی بمانند و ادعای مقام ربوبیت نکنند:

فوقتاً یکون العبد ربا بلاشک و وقتاً یکون العبد عبداً بلا افک  
.... فکن عبد رب لا تکن رب عبده فتذهب بالتعلیق فی النار و السبک

(ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۰).

ابن عربی در این ابیات دو جهت حق (ربوبیت) و خلق (عبودیت) را در انسان شرح می‌دهد، دو جهت اعتباری که گاهی لاهوت و ناسوت نامیده می‌شوند. در حال فنا تمایزی میان عبد و رب باقی نیست که «این مقام جمع یا قرآن» است. در غیر حال فنا، عبد و رب متمایز از هم هستند که «مقام فرق یا فرقان» نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۹۰).

ترک ابلیس و خطا: صوفیه طراز اول از جمله‌گی بر همین اعتقادند. چنانکه ابن عربی گوید: «لان ابلیس مظهر اسم المضل»: زیرا ابلیس مظهر اسم مضل است و اسم «مضل» نیز تحت اسم قهار است (جامی، بی تا: ۱۰۹).

از دیدگاه ابن عربی لازمه مضل بودن ابلیس، مظهر قهر بودن اوست، در حقیقت قهر مجرای ست که ضلال و گمراهی از آن می‌گذرد، از یک طرف مظهر قهر است و از طرف دیگر مظهر نورانی مضل و از اینروست که عرفا از جمله ابن عربی گفته‌اند که نور ابلیس سیاه است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۶۱). در نگاه عادت ستیزی ابن عربی در بطن صفت ملعونی ابلیس، عاشق جوانمرد و پاک‌باخته‌ای را نشان می‌دهد که پشت چهره نافرمان خود، عاشقی موحد را پنهان نموده است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۶۱).

از دیدگاه ابن عربی، بروز خطا در علم شهودی که مانع عادت ستیزی می‌شود، به دو علت زیر امکان‌پذیر است:

الف) اولین علت مربوط به منبع واردات است، به این صورت که دسته‌ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست، بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی هستند. (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۴: ۲۸۱).



ب) دومین علت بروز خطا در علم شهودی، برداشت نادرست از مشاهدات است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری (مانند مشاهده ارواح به صورت متجسد) است که در عالم مثال یا خیال و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. در نگاه ابن عربی نور سبب کشف و ظهور است و خداوند خیال را نوری قرار داده که به واسطه آن تصویر هر چیزی درک می‌شود. به همین دلیل است که خیال هرگز خطا نمی‌کند، اما همچنان که گاهی فکر در تعبیر حس دچار خطا می‌شود، عقل هم ممکن است در تعبیر خیال خطا کند و ادراک نادرستی از کشف و مشاهده دریافت نماید (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۱۸-۴۱۹).

ترک حرص: در کتاب‌های عرفان و تصوف از الفاظ مختلفی برای بیان مفهوم حرص استفاده شده است. مثلاً حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳)، (متوفی ۲۴۳)، (محاسبی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۵۷)، ضمن ذکر مطالبی درباره قناعت و تواضع، مفاهیم متضاد آن‌ها را، به ترتیب، مُکَاثَرَةٌ (افزون طلبی در مال) و کبر بیان کرده است و به گفته او، زیاده روی در غذا خوردن موجب «شَرَه و رَغْبَةٌ» می‌شود (محاسبی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۱۲).

به اعتقاد ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۹۸)، حرص در معنای مثبت آن، از مقامات (و نه حالات) عرفانی است و در نتیجه همواره به همراه انسان خواهد بود. (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۸)، وی با استفاده از آیات و روایات، دو طرف محمود و مذموم برای حرص در نظر گرفته و طرف محمود آن را از صفات «عالِم وارث کامل» که رهبر امت است و پیوسته بر صلاح ایشان اهتمام می‌ورزد معرفی کرده است.

## نتیجه‌گیری

با بررسی آثار ابن عربی دیده می‌شود که مفهوم عادت ستیزی در اندیشه‌های وی به گونه‌ای صریح مطرح شده است. ابن عربی برای عادت ستیزی در پی غباررویی از مفاهیم و پدیده‌ها بوده به گونه‌ای که دیده مخاطبان را به روی واقعیات پشت غبار نشسته، باز نماید و از خواب غفلت و تقلید بیدارشان کند. از نظر ابن عربی، عادت‌ها چشم‌ها را نابینا می‌کند، ترک عادت‌ها، موجب درک حقایق است. وی عاشقانه نگرستن را توصیه می‌کند و برآن است تا از این طریق، چشم‌های عادت زده را از غبارها بشوید و به دیدن اسرار رهنمون سازد.

همچنین حاصل شد، ویژگی‌های هنری و زبانی نهفته در متون عرفانی را نیز می‌توان نتیجه‌گرایش آموزه‌های عرفانی به زدودن عادات از دریافت‌های روزمره انسان دانست. بازتاب این گرایش‌ها در متن آشنایی زدایی از ادراک عادی و عادات زبانی خواننده آن (در اثر برخورد با زبان و شگردهایی نو) را در پی دارند. مؤلفه‌هایی چون مکاشفه، عادت‌گریزی و... در اندیشه عرفانی ابن عربی را می‌توان به عنوان مهم‌ترین بسترهای متون عرفانی وی نام برد. از دیدگاه ابن عربی، انسان با قرار داشتن در این بسترهای فکری در اثر چند لایه‌ای دیدن جهان، زدودن غبار عادت از قوه ادراک، تلاش برای مراقبت از حالات و لحظه‌ها، باور به تجلی دائم خداوند و نو شدن پی در پی هستی و نگاه به پدیده‌ها در زمینه‌ها و از نظرگاه‌های مختلف، هر آن با جلوه‌ای نو و غیر منتظره از پدیده‌ها رو به رو می‌شود.

## فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۰). انشاء الدوائر. لیدن.
۲. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۶۷). التجلیات الالهیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۹۷). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
۴. ابن عربی. (۱۲۹۳)، الفتوحات المکیه، مصر: بولاق.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۸). فصوص الحکم، شرح خواجه محمد پارسا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۵). کتاب المسائل، مقدمه. تصحیح، ترجمه و تعلیق: سید محمد دامادی، تهران: بی نا.
۷. انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). عرفان اسلامی. قم: دارالعرفان.
۸. حارث محاسبی، رساله المسترشدين، چاپ عبد الفتاح ابوغده، قاهره ۱۹۹۸/۱۴۰۹
۹. حارث محاسبی، الوصایا، چاپ عبد القادر احمد عطا، قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۴
۱۰. جامی، عبید الرحمن. (بی تا). اشعه اللغات. تهران: گنجینه.
۱۱. جرجانی، میر سید الشریف. (۱۴۱۱). شرح مواقف. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۷). تصوف اسلامی در کمنظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
۱۳. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
۱۴. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۱). مجموعه آثار شیخ شبستری. تهران: طهوری.
۱۵. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، فصلنامه هستی، ش ۳، ص ۲۸-۱۲
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷). تذکره الاولیاء. تهران: صفی علیشاه.
۱۷. عمید، حسن. (۱۳۶۸). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۱۸. عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. عین القضاء همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۷). نامه ها. تهران: اساطیر.
۲۰. طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. ترجمه عذرا مرادی و همکاران. تهران: مهر ظاهر.
۲۱. قشیری، عبدالکریم بن هوارن. (۱۳۵۹). ترجمه رساله قشیریه، تهران: بی نا.
۲۲. قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: زوار.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث

