

Freedom from "Alienation" or "Insan al-heywan"; Emphasizing Ibn Arabi's Epistemological Solutions

Marzieh Teimouri¹ \ Abbas Bakhshandeh Bali²

Abstract

One of the problems of modern human being is "Alienation". This cognitive disease includes all individual and social human pains. The solutions of Western thinkers have not been effective because of relying on the sense cognition and empirical experience and the weakness in cognitive resources. Ibn-Arabi believes that the only way to liberation is intuitive knowledge and entering the path of mystical conduct. From his point of view, using reason and sense instead of intuition limits human to material and tangible things and makes him neglect to pay attention to celestial kingdom (Malakout) and prevents the principle of conduct, which results in alienation of human from his true self. In the mysticism of Ibn-Arabi, such a person is called "Insan al-heywan". In this way, one should remove dark barriers and try to turn the darkness of the heart into light with austerities and sincere worship. Therefore, in this article, which was written with a descriptive-analytical method, an attempt was made to draw a movement line from "Insan al-heywan" to "Insan al-Kamil" which is the result of freedom from alienation.

Keywords: Ibn-Arabi, alienation, Insan al-heywan, Insan al-kamil, intuitive knowledge.

-
- 1 - A graduate of the Theoretical Foundations of Islam, University of Mazandaran,
teymoorimarzieh2016@gmail.com
2 - Associate professor of philosophy and Islamic theology, University of Mazandaran, (Corresponding
author), a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

رهایی از «از خودبیگانگی» یا «انسان الحيوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

مرضیه تیموری^۱ / عباس بخشنده بالی^۲

چکیده

یکی از مشکلات انسان مدرن، «از خودبیگانگی» است. این بیماری شناختی، شامل تمامی دردهای فردی و اجتماعی انسان می‌شود. راهکارهای اندیشمندان غربی، تکیه بر ابزار حس و تجربه دارد و بر اثر ضعف موجود در منابع شناختی، کارساز واقع نشده است. ابن عربی تنها راه رهایی را درک معرفت شهودی و ورود به مسیر سلوک عرفانی می‌داند. از نظر او استفاده از عقل و حس به جای شهود، انسان را به مادیات و محسوسات محدود می‌نماید و از توجه به ملکوت غافل ساخته و از اصل سلوک جلوگیری می‌کند که نتیجه‌ی آن بیگانگی انسان از خود حقیقی خویشتن است. چنین انسانی در عرفان ابن عربی، انسان الحيوان نامیده می‌شود. در این مسیر باید به زدودن حجاب‌های ظلمانی پرداخت و تلاش نمود با ریاضت‌ها و عبادهای خالصانه، تاریکی‌های دل را به روشنایی تبدیل کرد. لذا در این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی نگارش شده تلاش گردید سیری معرفتی از «انسان الحيوان» به «انسان کامل» که همان خروج از از خودبیگانگی است ترسیم شود.

کلیدواژه‌گان: ابن عربی، از خودبیگانگی، انسان الحيوان، انسان کامل، معرفت شهودی.

teymoormarzieh2016@gmail.com
a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

۱ - دانش‌آموخته مدرسی میانی نظری اسلام، دانشگاه مازندران،
۲ - دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، (نویسنده مسئول)

۱-مقدمه

از خودبیگانگی معادل Alienation یک واژه لاتین است (Trumble, 2002: 46) که مفهوم آن ریشه در فلسفه غرب دارد (حیدری فر و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۵) و نخستین بار هگل آن را طرح نمود. بسیاری از متفکران و محققان غربی مانند مارکس و اریک فروم متناسب با بینش خود به آن پرداختند. اریک فروم در جایگاه یک روانکاو اجتماعی، یکی از مهم‌ترین مسائل انسان مدرن را «بیگانگی از خویش» می‌داند. از نظر فروم، بیگانگی حالتی است که فرد تحت تاثیر نیروی بیرونی یا تمایلات درونی که متوجه هدف‌های بیرونی است، شخصیت خود را به منزله‌ی کانون اعمال خویش از دست می‌دهد؛ نفس و خود درونی برایش مفهومی ندارد و خود را عامل فعال نیروها و موهبت‌ها نمی‌داند. در مقابل، خود را شیئی بینوا تلقی کرده که به قدرت‌هایی خارج از خود وابسته است که جوهر هستی خویش را به آنها واگذار کرده است. اندیشه‌ورزی، خلاقیت و حرکت آزاد از فرد گرفته شده، فرد تبدیل به موجودی منفعل، غیر مولد و بی‌قدرت تبدیل می‌گردد و حس من بودن را از دست می‌دهد. احساس ناامنی و نارضایتی، بی‌زاری و نگرانی در وی تشدید می‌شود و یکی از دو بعد عقلانیت یا حساسیت در فرد قوت می‌گیرد و بعد دیگر کم رنگ می‌شود (ر.ک: فروم، ۱۳۶۸: ۱۳۷-۱۳۵).

با اینکه متفکران و نظریه‌پردازان غربی به تحلیل این مسئله پرداخته و راهکارهایی را جهت درمان آن ارائه کرده‌اند، هیچ‌کدام از آنها به راه صواب نرفته‌اند و آدمی را به غلط در ورطه‌های هولناک اصالت سود، اصالت لذت، مادی‌گرایی، انسان‌مداری و اومانیزم قرار داده‌اند و به این صورت، انسان‌ها روز به روز از خود بیگانه‌تر می‌شوند. برای حل این معضل و برون‌رفت از این مشکلات اولاً ما نیازمند نسخه‌ای هستیم که با گرایش‌های فطری انسان و حقیقت اصیل او همخوانی داشته باشد. ثانیاً از آنجا که از خودبیگانگی در درجه اول یک بیماری شناختی محسوب می‌شود و انسان از خودبیگانگی، شناخت و معرفت درستی از حقیقت خویش ندارد، ضرورت می‌یابد که سنگ بنای معرفت‌شناسی در انسان به درستی شکل بگیرد. با بهره‌گیری از ابزار صحیح معرفتی و شناختی، انسان به حقیقت راستین وجودی خویش دست یابد و با ایجاد تغییری آگاهانه، به نقطه‌ی اول خودیابی و خودشناسی برسد. آموزه‌های اصیل الهی که در رأس آنها در دین مبین اسلام متبلور گشته، به واسطه همخوانی با نیازهای فطری انسان نه تنها باعث از خودبیگانگی نگشته بلکه مسیر کاروان انسانی را برای رسیدن به کمال واقعی هموار ساخته و رهنمودهای لازم را فرا روی او قرار می‌دهند. در این میان، محی‌الدین ابن‌عربی بنیان‌گذار عرفان نظری آثار برجسته‌ای در مباحث معرفت-شناسی و خودشناسی دارد. ما در این مقاله قصد داریم با خوانشی نو از آثار و متون، ابتدا هندسه‌ی معرفتی ابن‌عربی را بررسی کنیم و سپس به تبیین مفهوم از خودبیگانگی و معرفی انسان از خودبیگانه در عرفان ابن‌عربی بپردازیم و سرانجام، راهکارهای رهایی و نجات از «از خودبیگانگی» را استخراج کنیم.

پیرامون تطبیق دیدگاه ابن‌عربی در مورد مسئله از خود بیگانگی بر پایه‌ی مبانی معرفتی، سابقه‌ای وجود ندارد و برای اولین بار است که در مورد مسئله از خودبیگانگی نوشتاری صورت می‌گیرد، ولی در ذیل به

برخی از نوشته‌هایی که پیرامون کلیت بحث از خود بیگانگی پرداخته شده است اشاره می‌شود: «بررسی تطبیقی از خودبیگانگی از دیدگاه مولوی وملاصدرا»، نوشته انسیه ماهینی و عبدالحسین خسروپناه و ابوالفضل کیاشمشکی. این مقاله به طور کلی به مسئله از خودبیگانگی در نگاه ملاصدرا و مولوی پرداخته است. «خداباوری، خودیابی یا از خودبیگانگی»، نوشته مهدی گنجور و مجید صادقی. نویسندگان در این مقاله قصد دارند ثابت کنند که برخلاف نگاه اکثر فیلسوفان غربی، خداباوری موجب از خودبیگانگی نمی‌شود، بلکه باعث رهایی و نجات از آن است. با توجه به موارد بالا، مسئله اصلی تحقیق حاضر با آنچه در نوشتار مرتبط بررسی شده تفاوت‌های فراوانی دارد و دارای نوآوری می‌باشد.

۲- از خودبیگانگی در عرفان ابن عربی

اصطلاح از خودبیگانگی اگرچه لاتینی است و ریشه در غرب دارد، اما مشابه این واژه در آثار محققان دینی، به‌وفور به چشم می‌آید. به عنوان نمونه آیت‌الله جوادی آملی درباره از خودبیگانگی می‌گوید: «برای انسان هویتی حقیقی و واقعی در نظر گرفته می‌شود که حرکت در مسیر مخالف آن به غفلت و فراموشی آن حقیقت می‌انجامد، تا جایی که موجودی فروتر از خویش را خود می‌پندارد و کلیه تلاشهای وی در راستای آن موجود فروتر شکل می‌گیرد. انسان به مرور زمان در بعد روانی دچار تردید عملی، افسردگی و اضطراب، فقدان آرامش و اطمینان خاطر و از خودبیگانگی و به تعبیری بی‌خویشنتی می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳). خودفراموشی منفی یعنی فرد در اثر فرورفتگی در لذت‌های زودگذر، خود برین حقیقی را فراموش می‌کند (همان، ص ۶۶).

در آثار ابن عربی اصطلاح از خودبیگانگی به طور مستقیم و با صراحت به کار نرفته است، اما با تکیه بر تعریف محققان معاصر از خودبیگانگی و تمرکز بر مسائل عرفانی معادل و تحلیل آنها از چشم‌اندازی نو، می‌توان به تبیین مفهوم از خودبیگانگی در عرفان پرداخت. عارفان معتقدند که انسان‌ها برخلاف سایر موجودات از مرتبه و مقام معین و معلومی برخوردار نیستند، بلکه هر انسانی دارای مرتبه‌ی وجودی منحصر به فردی نسبت به سایر انسان‌هاست. مراتب وجودی آنها دارای شدت و ضعف است، به طوری که بی‌نهایت مرتبه از اعلی‌علیین تا اسفل‌السافلین را شامل می‌شود. ادعای ما این است که از خودبیگانگی نیز مرتبه‌ای از مراتب انسان‌هاست. شهید مطهری معتقد است: «انسان دارای نفس واحد ذومراتبی است که قابل تقسیم به دو مرتبه می‌باشد: الف) مرتبه دانی؛ این مرتبه از نفس، بعد حیوانی انسان را تشکیل می‌دهد و با سایر حیوانات مشترک است. کارهایی مانند خوردن، نوشیدن، ارضای غریز و... مربوط به همین مرتبه نفس می‌باشد. ب) مرتبه عالی؛ این مرتبه از نفس، تشکیل دهنده حقیقت و انسانیت انسان می‌باشد». (مطهری، ۱۳۷۳: ج ۱۳، ۲۹۴). در علم عرفان طبق قاعده وحدت شخصی وجود، هستی حقیقی، وجود حق تعالی است که وجود مطلق، واحد، نامتناهی و کامل است و سایر موجودات همه از مظاهر و تجلیات آن وجود

یگانه هستند که در این میان، انسان از جایگاه خاصی برخوردار است. از نظر اهل عرفان حقیقت هستی دایره‌وار است؛ دایره‌ای که از دو نیم‌دایره و دو قوس صعود و نزول تشکیل شده است. یک نیمه به فعلیت محض و کمال مطلق و وجود واجب تعالی منتهی می‌شود که قوس صعود نام دارد و نیمه‌ی دیگر به قوه محض و مقام انفعال و پذیرش صرف یعنی هیولا می‌رسد که در فاصله بین این دو، مراحل و مراتب متوسط وجودی انسان قرار دارد. عارفان معتقدند که انسان در آغاز پیدایش و خلقت خود در قوس نزول قرار دارد و تمام مراتب و کمالات قوس صعود را بالقوه در خود به ودیعت گرفت و در قوس نزول تا نشئت عنصری به همراه خود آورد. البته سؤال اینجاست که علت این مراتب و مقامات متفاوت در انسان به چه چیزی برمی‌گردد؟ بی‌شک در هر دانشی با توجه به ملاک معرفت‌شناسی و تعریفی که از حقیقت انسان ارائه می‌شود، معیارها متفاوت است. ابن عربی برای تمام مخلوقات جهان من جمله انسان مراتب و مقاماتی در نظر می‌گیرد. از نگاه او اگر انسان مقید به ایمان و طاعت و بندگی و تفکر و تعقل نباشد، مقامش از حیوان، نبات و جماد کمتر است. چون ابن عربی مرتبه و ارزش کل مخلوقات عالم را در ارتباط با معرفت به خداوند متعال می‌داند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۵) یعنی انسان با طی موقعیت‌های مختلف شهودی و با سیر و سلوک عرفانی است که در نهایت به بالاترین مقام معرفت که همان شناخت ذات اقدس اله است دست می‌یابد. پس مرتبه و شدت وجودی انسان از پیوند عمیقی با شدت درک و معرفت شهودی برخوردار است و کمال و مرتبه‌ی هر انسانی در گرو کمال و مقام معرفت‌یست که حاصل می‌کند. او معتقد است که بین انسان‌ها در اصل چگونگی ایجاد و کیفیت تکون از عوالم بالاتر، تفاوتی نخواهد بود. پس از آنکه در قوس نزول و در آخرین مرتبه تنزلات وجود نوبت به ایجاد نوع انسانی رسید، مصادیق بسیار متعددی از افراد انسان موجود می‌شوند که همه در حقیقت و اصل نشئه انسانی مشترکند، اما برخی از آنها در مسیر تکاملی قرار گرفته و با طی قوس صعود، دایره وجود را به اتمام می‌رسانند (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۳؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸۳). برخی دیگر، هر چند در این مسیر قرار گرفته و مقداری از قوس صعود را پیموده اند، ولی به نقطه کمال نرسیده و دایره را به اتمام نمی‌رسانند. بسیاری دیگر نیز اصلاً پا در این مسیر نگذاشته و از این وادی بی‌خبرند (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۳).

ابن عربی در یک تقسیم‌بندی کلی، انسان را به دو قسم «انسان کامل» و «انسان حیوان» تقسیم می‌کند. معمولاً مراد از انسان کامل، انسانی است که در مسیر کسب معرفت شهودی و سیر و سلوک عرفانی، مراحل تکاملی را در قوس صعودی دایره هستی طی کرده و وجود انسانی خود را ارتقا بخشیده است، اما انسان غیر کامل در قاموس ابن عربی با نام «انسان حیوان» شناخته می‌شود. اگر انسان از وادی معرفت و سلوک عرفانی بیگانه شود، مظهر ربوبیت الهی نخواهد بود. در این صورت از حقیقت خویش دور افتاده و درجه حیوانی تنزل خواهد کرد. به این حالت، بیگانگی از خود حقیقی اطلاق می‌شود. وی درباره انسان کامل می‌گوید: «انسان کامل مظهری اتم و اکمل از صفات و اسمای جامع الهی است و با مقام معرفتی مشاهده، به پرستش و عبادت معبود می‌پردازد» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ج ۱، ۴۸). در وجود چنین انسانی

۱۲. رهایی از «خودبیگانگی» یا «انسان الحيوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

ذره‌ای از حجاب و غفلت پیدا نمی‌شود و قیصری در این باره می‌گوید: منظور از کامل در مفهوم انسان کامل، کمال معرفت حق تعالی است؛ البته معرفتی که از راه کشف و تعریف الهی حاصل آید. انسان کامل انسانی است که همه‌ی استعدادها و کمالات در او به فعلیت رسیده است و جمیع صفات جمالی و جلالی حق تعالی مگر وجوب ذاتی خداوند، به‌وسیله‌ی او ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۰). انسان کامل و انسان حیوان در واقع دو مرتبه از مراتب وجود انسانی می‌باشند، منتها اولی در حالت کامل‌ترین مرتبه رشد معرفتی و معنوی است که مظهریت ربوبیت کاملاً و بالفعل در او محقق شده است و در مرتبه‌ی اعلیٰ علیین است و دومی از حیث معرفت و وجود در پایین‌ترین و ضعیف‌ترین حالت و در اسفل السافلین قرار می‌گیرد.

ابن عربی در فرازی دیگر در توضیح ملاک و معیار انسان کامل با اشاره به حدیث خلق انسان بر صورت الهی (ابن عربی، بی‌تا: ج ۷، ۲۴۲)، ویژگی انسان کامل را آینه تمام‌نما بودن برای حق متعال می‌داند؛ زیرا انسان کامل مظهر تمام اسمای الهی و متحقق به همه آنهاست. خداوند متعال می‌تواند تمام کمالات و اسماء خود را در آینه زلال و شفاف او ببیند؛ اما مشکل انسان الحيوان نداشتن آینه نیست. او نیز نمونه‌ای از آن آینه را در وجود خود دارد، با این تفاوت که آینه او صیقل لازم را نیافته است و زنگارهای متراکم شده بر روی آن مانع از اظهار کمالات الهی شده است. به عبارت دیگر، قوه و استعداد مظهریت برای اسما و صفات الهی در همه انسانها هست، اما در این میان، تنها انسان کامل است که این استعداد خود را به فعلیت رسانده و با این فعلیت، آینه وجودی خود را برای اظهار اسما و صفات حضرت حق، صیقل داده است (همو، بی‌تا: ج ۴، ۸۵). بنابراین انسان الحيوان نیز به لحاظ استعداد، ویژگی‌های انسان کامل را در خود دارد، با این تفاوت که آن‌ها را به فعلیت نرسانده است؛ چون اصلاً پا در مسیر سیر و سلوک عرفانی نمی‌گذارد و از این وادی معرفت، در بی‌خبری محض است. در نگاه ابن عربی احکامی که برای انسان کامل، بالفعل حاصل است، برای انسان الحيوان نیز بالقوه قابل اثبات است. «علم رتبة الإنسان الحيوان و مزاحمة الإنسان الكامل بالقوة فيما لا يكون من الإنسان الكامل إلا بالفعل» (همان: ج ۳، ۳۵۷).

باتوجه به توضیحات فوق می‌توان ادعا کرد که انسان از خودبیگانه در عرفان ابن عربی همان انسان حیوان است. پس انسان از خودبیگانه در عرفان ابن عربی عبارتست از کسی که به حقیقت و کمالات وجودی خود هیچ شناختی نداشته باشد و با وادی معرفت عرفانی و شهودی ناآشنا و بیگانه است. او با زنگار حجاب و غفلتی که بر ذهنش نقش بسته، دچار خودفراموشی می‌شود و خود حیوانی و دانی خویش را جایگزین خود اصیل و ملکوتی خویش می‌کند و به دیگر سخن، با حقیقت راستین خویش بیگانه می‌شود. در سایه‌ی همین معرفت غلط و خطاست که در عمل و رفتار هم به راه صواب نرفته و در مسیر زندگی دنیوی هم نهایت هدفش در جهت ارضای خواسته‌ها و پاسخ به نیازهای خود حیوانی و دانی خواهد بود و هیچ‌گاه قدم در سیر عرفانی نخواهد گذاشت و به کل از وادی کمالات و معرفت حقیقی بی‌خبر است.

۳- ریشه‌های بیگانگی از خود

حجاب‌های ظلمانی در عرفان همان عوامل از خود بیگانگی هستند که موجب تیرگی و زنگار قلب و مانعی در راه رسیدن به معرفت هستند. برای رسیدن به معرفت عرفانی، بدون شک باید این حجاب‌ها را درید تا معارف کشفی بر قلب عارف جلوه کند. حجاب در لغت به معنای ستر است؛ از این رو، هر چه سبب شود شیئی از شیء دیگر پوشیده و پنهان گردد، حجاب نامیده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱، ۲۹۸). در معنایی عام هرگونه مانع میان دو چیز را حجاب نامیده‌اند (همان، ج ۱، ۲۹۸). در عرفان اسلامی، حجاب به معنای متناظر با معنای لغوی آن به کار رفته است (ابن عربی، بی تا: ج ۴، ۲۱۵). معنای اصطلاحی حجاب و مرادف‌های آن در نسبت با سه رکن اساسی آموزه‌های عرفانی یعنی ذات حق، عالم و انسان، روشن می‌شود. حجاب چیزی است که مطلوبیت را از دیدگاه می‌پوشاند (همو، ۱۳۸۸: ج ۶، ۵۴۶). حجاب در واقع پرده و مانعی بین طالب و مطلوب است و در واقع هر چیزی است که سالک را از حق باز دارد (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷۲). غزالی معتقد است با زدودن حجاب، حقیقت در سالک متجلی و نمایان می‌شود و نورهای معارف از باطن دل پدید می‌آید. او ریاضت و تعلم را از عوامل رفع حجاب می‌داند (غزالی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۶۱). وی در فتوحات معتقد است حجاب‌ها به طور کلی به دو قسم معنوی و حسی تقسیم می‌شود و درباره جهل معتقد است که از بزرگ‌ترین حجاب‌های معنوی محسوب می‌شود: «الحجب حجابان حجاب معنوی و حجاب حسی و أعظم الحجب حجابان حجاب معنوی و هو الجهل و حجاب حسی و هو أنت علی نفسک» (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۲۱۴)، زیرا در عرفان اسلامی علم آموزی مجاهده‌ای تلقی شده است که آدمی را از شرک می‌رهاند (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۸) و در سلوک الی الله علم برای رهرو به مانند آتشی است که خیالات فاسد و اندیشه‌های باطل را از بین برده و موجب رستگاری او می‌شود (نسفی، ۱۳۵۹: ۳۳). در واقع علم ظاهر ایمان و ایمان باطن علم است. قوت و ضعف ایمان به زیادت و نقصان علم است. به تعبیر غزالی، غذای دل، علم و حکمت است و حیات او بدان است (غزالی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۲). عارفان هیچ آفتی را بدتر از جهالت نمی‌دانند. البته همان طور که قبلاً اشاره شد، ابن عربی تنها معرفت عرفانی یعنی کشف و شهود را علم و معرفت واقعی می‌داند و نزد او سایر علوم چون عقل و حس و تجربه، نه تنها فاقد اعتبار و ارزش و محدود و ناقص است بلکه حجابی بر سر راه وصول به معرفت عرفانی است. برخی بزرگان عرفان معاصر نیز در تأیید منظومه معرفتی ابن عربی، علم استدلال و برهان را حجاب اکبر می‌دانند. امام خمینی (ره) در فرازی از تفسیر سوره حمد می‌فرماید: «الْعِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ»؛ یک حجاب بزرگ همین علم است؛ سرگرم می‌کند انسان را به همین مفاهیم کلیه عقلیه و از راه بازش می‌دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۳۸) و در جای دیگر می‌فرماید: علم و استدلال و برهان، حجاب‌های ظلمانی هستند. کثرت اشتغال به علوم برهانی سبب ظلمت و کدورت قلب است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۵۴۴). ابن عربی از دو حجاب غفلت و شتاب صحبت می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۸: ج ۶، ۳۷۹). در برخی احادیث، غفلت نیز جزو حجاب‌های ظلمانی شمرده شده و حتی آن را منشأ و سرآغاز سایر حجاب‌ها ذکر کرده‌اند: «الغفلة سبب كل حجاب»

۱۴ ■ رهایی از «خودبیگانگی» یا «انسان الحیوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

(مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۰، ۱۱۰)؛ پس غفلت از مهم‌ترین عامل از خودبیگانگی است و خطرناک‌ترین مانع و حجاب معرفتی خواهد بود. اگر ذره‌ای غفلت به قلب سالک راه یابد، نه تنها به هیچ معرفتی دست نخواهد یافت، بلکه هستی و حیات خود را نیز از دست خواهد داد.

مراد از غفلت آن است که آدمی نسبت به امور حقیقی و سیر و سلوک عرفانی غفلت بورزد و به چیز دیگری دل ببندد که در حقیقت از اصالت برخوردار نیست. اگر غفلت سبب همه حجاب‌های ظلمانی است، می‌توان ادعا کرد که یاد خدا و رفع غفلت نیز باعث خرق همه حجاب‌های ظلمانی است. حجاب‌های نورانی خارق حجاب‌های ظلمانی و راه مبارزه و مقابله با آن است؛ چرا که واجد معرفت و شهود و ادراک اند؛ اما نقش آن‌ها نسبت به مقام ذات یا همان مقام تحیر، مانعیت و بازدارندگی است. در متون عرفانی، به اقسام مختلفی از حجاب‌های نورانی اشاره شده است که مهم‌ترین و پرتکرارترین این حجاب‌ها عبارتند از: حجاب عزت، حجاب اسماء و صفات الهی، حجاب عبادت، حجاب مقامات و کرامات، حجاب عقل و علم، حجاب رسولان و پیران معرفتی، حجاب خوف و رجا، حجاب رضا، حجاب بهشت و جهنم، حجاب ذکور، حجاب محبت و عشق، حجاب مباحات و مستحسنان سلوکی. تواضع، خلوت، تفکر. ابن عربی حجاب‌های نورانی را مربوط به روح، و ناشی از اسامی باطنی خداوند می‌داند و اموری مانند معارف و علوم را اغیار نورانی معرفی می‌کند که دل انسان را در حجاب نگه می‌دارند (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۴). پس حجاب نورانی علم کاشف حجاب ظلمانی جهل است. همچنین حجاب نورانی تواضع کاشف حجاب ظلمانی تکبر است. حجاب نورانی تفکر کاشف حجاب ظلمانی تقلید است.

۴- نقش معرفت عرفانی

هندسه‌ی معرفتی ابن عربی به شکل مثلثی است که سه رأس دارد. یک رأس آن شریعت، رأس دوم آن کشف و شهود و رأس سوم آن، عقل است. از نگاه او هیچ درک یا کشفی بالاتر از شریعت نیست و پیامبر اسلام دارای عالی‌ترین درجه از معرفت است؛ اما معلوماتی که از دو راه دیگر یعنی کشف و عقل حاصل می‌شود تا زمانی مورد اعتماد است که با شریعت موافق باشد و در غیر اینصورت معتبر نیست. میزان شریعت را هم باید قرآن کریم و سنت نبوی دانست که بالاترین ملاک و راهنما محسوب می‌شوند. ابن عربی می‌نویسد: «شرع میزان کشف است» (همو، بی‌تا: ج ۳: ۸). با این سخن مشخص می‌شود که از منظر او ملاک و معیار سنجش هر معرفتی، شریعت است و حجیت معرفت‌های حاصل شده از راه‌های دیگر براساس موافقت با شریعت است و خود را ملتزم‌ترین فرد به شریعت می‌داند. فاخوری در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی در این باره می‌نویسد: «محمی‌الدین بن عربی صوفی مسلمانی است که نخستین سرچشمه الهامش قرآن است و می‌گوید: «نوشتم آنچه نوشتم و من با سپاس خداوند اقرار می‌کنم که سخنی بیرون از شرع نگفتم و از طریق کتاب و سنت پای بیرون نگذاشتم، بلکه از آن دو مدد جست‌ام و بدان دو راه

خود را روشن ساخته‌ام.» در جای دیگر بیان می‌کند که «هر که ترازوی شریعت را حتی یک لحظه از دست نهاد هلاک شد» (فاخوری، ۱۳۷۳: ۳۰۶). شناخت از راه کشف و شهود اصلی‌ترین منبع برای کسب معرفت عرفانی است. معرفت در عرفان اسلامی احاطه به عین شیء (کما هو) و ادراک حقیقت شیء به لحاظ وجود عینی است، نه به لحاظ ادراک ذهنی و علم ارتسامی (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۶۵). از نظر ابن عربی حقیقت علم حصول صورت معلوم نزد عالم نیست، بلکه درک مطابق با واقعیت عینی معلوم خارجی لازم است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۹۱). معرفت حکما بر نظر عقلی استوار است، ولی معرفت صوفیه بر ذوق و انجذاب به سوی موضوع معرفت و اتصال روحی به آن قرار دارد. در این روش ذوقی عارفانه، هیچ عنصر عقلی وجود ندارد، اگر چه می‌تواند از عناصر عقلی ترکیب شود. عارفان هرگونه معرفتی را تنها از طریق کشف و شهود و اتصال به مبادی عالی و تجربه درونی قابل تحصیل می‌دانند. به همین جهت اهل نظر و فلاسفه را به اشتغال بیهوده در مفاهیم و ذهنیات منسوب داشته و آن‌ها را از ادراک حقیقی اشیا محروم می‌شمارند. برای کسی که به مشرب اهل ذوق راه یافت یقینی که از این طریق به دست می‌آید به مراتب قطعی‌تر و جازم‌تر از یقینی است که از علم اهل قال حاصل می‌شود. از این رو صوفی وجود خدا را اثبات نمی‌کند، آن را احساس می‌کند (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۱۲۳).

به‌طور کلی در عرفان نظری از معرفت عرفانی با عنوان کشف عرفانی یاد می‌شود. اصولاً همه‌ی عرفان حول مفهوم کشف سامان می‌یابد؛ زیرا بسیاری از اصطلاحات عرفانی مانند کرامت، ذوق سکر، فنا، حضور، قرب و... به طور مستقیم یا غیرمستقیم با آن مرتبط است و از لوازم کشف محسوب می‌شوند. کشف یکی از مراتب معرفت، حکمت و بصیرت است که انسان با ممارست زیاد در ذکر و فکر به مقام مکاشفه دست می‌یابد. صاحب‌اللمع معتقد است کشف از مراتب یقین یا همان مرتبه و مقام مکاشفه است (سراج، ۱۹۶۰: ۱۰۲). قیصری می‌گوید: «کشف عرفانی عبارت از اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی است که از روی وجود (حق‌الیقین) یا از روی شهود (عین‌الیقین) و رای حجاب قرار دارد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). همچنین او در مقدمه رساله‌ی التوحید و النبوة و الولاية روش اهل عرفان را شهود و مکاشفه می‌داند و استناد به برهان را از باب جدل و همزبانی با خصم قلمداد می‌کند. او می‌گوید: «کشف عرفانی در واقع همان معرفت خاصی است که به واسطه‌ی مکاشفه، الهام و وحی، نیل به آن امکان پذیر خواهد بود» (همو، ۱۳۸۱: ۷). بدین سبب، معرفت عرفانی معرفت ذوقی، انجذابی، شهودی و حضوری است. سیدحیدر آملی که از بزرگان تصوف اسلامی شیعی است در تعریف معرفت عرفانی می‌نویسد: «فالعلم عندهم عبارة عما یکشف لهم من الله خاصة، بطریق الوحی و الإلهام او الکشف و الکشف عبارة عن رفع الحجاب عن وجه المعلوم المطلوب لهم» (آملی، ۱۳۵۲: ۴۷۲). به‌طور کلی باید بگوییم نظام فکری ابن عربی نیز مانند سایر عارفان بر پایه‌ی کشف و شهود و القائات روحانی به قلب انسان بنا نهاده شده است. ابن عربی معرفت خود را از نوع معارف عقلی نمی‌داند، بلکه «از قلم خداوندی و لوح محفوظ می‌داند» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۴۵۶). قیصری در شرح عبارت فوق می‌گوید: «معرفت عرفانی از سنخ طور و رای عقل می‌باشد؛ یعنی عقل

۱۶ ■ رهایی از «خودبیگانگی» یا «انسان الحيوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

از راه فکر و نظر نمی‌تواند به آن حقایق راه یابد. کشف -یا همان درک شهودی- موهبتی الهی است و محتاج به نور ربانی، که قلب با زدودن زنگارها و رفع حجابها و پرده‌ها محل قابلی برای کسب حقیقت آن می‌شود» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴-۳۶). او توانایی عقل را صرفاً در حوزه طبیعت و معیشت می‌داند، اما در قلمرو ماوراء طبیعت و درک ذات اقدس اله، آن را عاجز تلقی می‌کند؛ زیرا عقل مقید است و مقید را بر مطلق راهی نیست و اساساً مواد معرفتی عقلانی سنخیتی با معارف عالم ماوراء ندارد. او در کتاب فتوحاتش درباره عقل اینگونه می‌نویسد: «قال العارف من عبد الله من حيث ما شرع لا من حيث ما عقل من طريق النظر وقال العقل قيد موجدة و الشرع و الكشف أرسله و هو الحق و قال للهوى في العقل حكم خفي لا يشعر به إلا أهل الكشف و الوجود و قال أثر الأوهام في النفوس البشرية أظهر و أقوى من أثر العقول» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۴، ۴۰۹). البته عقل هم در حوزه معرفت به‌ویژه در کلام فیلسوفان، از جایگاه رفیعی برخوردار است و از عقل و کشف، هر دو می‌توان برای دستیابی به حقایق عالم بهره جست، اما در نظر عارفان منزلت عقل در مقایسه با کشف و شهود، خیلی ناچیز است و برخلاف فیلسوفان معتقدند که نباید معرفت عقلی را از محدوده خود فراتر ساخت و فقط به آن روش اکتفا کرد و به آن بالید و در عوض، درک برتر از آن را که همان معرفت عرفانی و قلبی است، انکار کرد. البته محی‌الدین نیز جایگاه عقل را در معرفت الهی محفوظ می‌داند و به فایده آن در محدوده خویش اقرار می‌کند ولی معتقد است که در نوعی از ادراکات، عقل کاربری لازم را ندارد و در آنجا تنها شهود است که مفید فایده می‌باشد. این نوع از معارف، ورای طور عقل به حساب می‌آیند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۳۱)، پس در نظر این عارف مشهور جایگاه عقل در علوم رسمی معتبر و محترم است و در عین حال، وصول به مقام یقین را از طریق آن نمی‌پذیرد (همان، ج ۱، ۵۶).

۵- شناسایی بُعد اصلی خود

اصولاً وضعیت تمامی انسان‌ها از این دو حالت خارج نیست: یا با انجام حرکت‌های تکاملی در هر «آن» در حال «خودیابی» هستند و از «خودِ دانی» به سوی «خودِ عالی» حرکت می‌کنند که در نهایت به مقام انسان کامل نائل می‌شوند و یا با انجام حرکت‌های تنزلی، در هر آن، دچار خودفراموشی می‌شوند و از خودِ عالی به خودِ دانی سقوط می‌کنند و به یک انسان حیوان یا انسان از خودبیگانه تبدیل می‌شوند. از خودبیگانگی دردی است که شامل تمامی دردهای فردی و اجتماعی انسان می‌شود؛ زیرا انسانی که از خود حقیقی و ارزش و منزلت ملکوتی خویش غافل بماند و حقیقت دروغین را به جای اصل و ذات راستین خود بپذیرد، حاضر است تن به هر ذلت و خفتی بدهد تا خواسته‌ها و نیازهای خودِ دانی و حیوانی خویش را برآورده سازد. از نظر ابن عربی درد انسان حیوان و انسان از خودبیگانگه درد بی معرفتی و جهل است درد تکیه بر منابع معرفتی محدودی چون عقل و حس و تجربه است که منجر به دریافت شناختی ضعیف و

غیرواقعی می‌شود. تنها راه نجات آن ورود به مسیر سلوک و کسب معرفت عرفانی است. شجره طوبای معرفت آنگاه که به ثمر نشیند و شاخ و برگ گسترده خود را در ژرفای هستی انسانی راسخ کند، نهال وجود آدمی جوانه زده شکوفا می‌شود و نخل باسق می‌گردد؛ آن زمان میوه شیرین کمالات و فضایل را به بار می‌نشانند.

معرفت بنیادی ترین مفهوم در عرفان اسلامی است و جایگاه آن به قدری اهمیت دارد که همین واژه‌ی عرفان برگرفته از این اصطلاح است و عارفان بزرگان خود را اهل معرفت خطاب می‌کردند. نظام فکری صوفیه حول محور معرفت می‌چرخد و دلیل اهمیتش این است که معرفت، نقطه‌ی پیوند انسان با وجود، خدا و جهان است. از نظر عرفان، انسان در سایه یاد خدا، خود را می‌یابد «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۲). ابن عربی در بخش‌های مختلف فصوص و فتوحات به این روایت تکیه کرده است. بیشترین استفاده وی از میان روایات، همین روایت است؛ به گونه‌ای که بیش از پنجاه بار به طور مستقیم این روایت را ذکر می‌کند و به نحو غیرمستقیم نیز فراوان از مضمون آن بهره می‌برد. وی بهترین دلیل بر وجود خداوند و بلکه محکم‌ترین شیوه معرفت به حق تعالی را نفس انسان می‌داند و شناخت خدا را وابسته به شناخت خود می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴). در جایی دیگر ابن عربی خودشناسی را مادر همه‌ی علوم و معارف می‌داند (همو، بی‌تا: ج ۲، ۳۰۸). بنابراین، نسخه‌ی عرفانی ابن عربی برای نجات و درمان انسان از خودبیگانگی، کسب معرفت عرفانی و رسیدن به خودشناسی و خودیابی است که از طریق کشف و شهود و با تقویت این موقعیت شناختی بدست می‌آید. زیرا از طرفی او برخلاف ابن سینا و پیروانش معتقد است که استفاده از عقل و حس به جای شهود، انسان را محدود به مادیات و محسوسات می‌نماید و از توجه به ملکوت عالم غافل می‌سازند و از اصل سلوک جلوگیری می‌کند و نمی‌گذارند شخص به سفر الی الله بپردازد. آنها سدی در برابر وصول و دست‌یابی به معرفت عرفانی هستند که نتیجه‌ی آن، بیگانگی انسان از خود حقیقی‌اش می‌باشد. از طرف دیگر ابن عربی وجه تمایز حیات انسانی از حیات انواع دیگر موجودات عالم را همین قابلیت برخوردارگی از کشف و شهود می‌داند، یعنی همان بهره‌مندی از علم حقیقی یا علم ذوقی (همان، ج ۳، ۴۸۹). بنابراین، انسانی که از این استعداد و قابلیت ذاتی خود غافل می‌شود و آن را منفعل رها می‌کند، چه فرقی با سایر موجودات و حیوانات دارد؟! پس در حد همان انسان حیوان یا به تعبیر امروزی انسان از خودبیگانگی تنزل پیدا می‌کند. چه بسا که حیوانات هرکدام در مسیر کمال خود در حرکتند، اما انسانی که با وجود این همه فیض و استعداد، مسیر کمال را رها می‌کند از حیوان هم پست‌تر و حقیرتر است. به تعبیر قرآن کریم در آیه ۴۴ سوره فرقان که می‌فرماید: «کالانعام بل هم اضل». پس برای درمان از خودبیگانگی باید سراغ خودشناسی رفت و خودشناسی در عرفان تنها با تقویت زمینه‌های دریافت معرفت شهودی به وجود می‌آید.

راهکارهای ابن عربی برای درمان درد بی‌معرفتی راهکارهایی عملی است که در بستر تهذیب و تزکیه‌ی قلب پدید می‌آید. او معتقد است برای دریافت معرفت کشفی و بهره‌مندی از موقعیت‌های شناختی شهودی،

۱۸ ■ رهایی از «خودبیگانگی» یا «انسان الحیوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

باید هرآنچه موجب صیقل و طهارت و صفای قلب می‌شود را تقویت و حجاب‌های ظلمانی و هرآنچه که در قلب موجب قساوت، زنگار و تیرگی می‌شود را برطرف کرد؛ زیرا ابن عربی قلب را محل اصلی دریافت معرفت شهودی می‌داند. هر چه که قلب، از پاکی و صفای بیش‌تر برخوردار باشد، از معرفتی زلال‌تر و کشف و شهود و حضوری برتر بهره‌مند خواهد شد و هر چه قلب با آسیب و آفت مواجه شود، سالک از این معرفت زلال محروم خواهد شد. طبق عرفان از خودبیگانگی یک نوع بیماری شناختی و باطنی است که نوعی از غفلت و حجاب می‌باشد بنابراین درمان آن یک فرآیند تدریجی است که باید مرحله به مرحله حجاب‌های غفلت را از قلب معنوی کنار زد تا در نهایت انسان با تغییری آگاهانه به خودشناسی حقیقی دست یابد و از بیگانگی با خود نجات یابد. با عملی کردن راهکارهای زیر می‌توان امید داشت که این بیماری باطنی درمان شود. مرحله‌ی اول بهره‌گیری از شناخت شهودی است. ابن عربی معتقد است راه رسیدن به معرفت عرفانی و شناخت شهودی از راه عمل، تقوا و سلوک حاصل می‌شود نه از طریق دیگر (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۲۹۷-۲۹۸).

مرحله‌ی دوم فراهم کردن زمینه مناسب برای کسب شناخت شهودی است که انسان با شناخت قلب و قابلیت و جایگاه آن و انجام کارهایی که موجب تقویت طهارت و صفای قلب و زدودن تیرگی و زنگار و حجاب‌های ظلمانی است می‌تواند به معرفت کشفی و شهودی دست یابد.

۶- نقش محوری قلب در معرفت

ابن عربی قلب را محل اصلی کسب معرفت حقیقی و شناخت واقعی می‌داند. او معتقد است هر که تجلیات خداوند را با قلب خود شهود نکند، منکر آنها خواهد شد؛ زیرا عقل و دیگر قوای آدمی مقید هستند. تنها قلب است که هیچ قیدی ندارد و در هر لحظه سریع منقلب می‌شود. خداوند در آیه‌ی ۳۷ سوره قاف می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» در این آیه‌ی کریمه سخن از قلب است نه عقل یا چیز دیگری (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ۱۶۷). این قلب است که باید جایگاه ایمان حقیقی باشد که خداوند در قرآن کریم آیه ۳۳۲ سوره نساء، خواستار آن است و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا». یعنی از کسانی که با ادله نظری ایمان آورده‌اند می‌خواهد که با علم دیگری غیر از طریق فکر، ایمان بیاورند؛ همان قسم علمی که محل کسب آن قلب است. ابن عربی معتقد است که قلب انسان تنها عضو و قوه‌ای است که ظرفیت و گنجایش جلال و جمال و عظمت الهی را دارد؛ زیرا قلب همانند تجلیات الهی بر یک حال باقی نیست و دائماً در حالات متفاوت، منقلب می‌شود. از این رو پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: «قلب بندگان در دستان خداوند رحمان است و به هرگونه‌ای که بخواهد آن را منقلب می‌سازد» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۲۸۹)؛ لذا حقیقت انسان را قلب او معرفی می‌کند و باور دارد که محل این صورت و نفخ الهی، همان قلب انسان است که فصل حقیقی انسان از سایر مخلوقات می‌باشد. ابن عربی قلب را محل اصلی دریافت معرفت

عرفانی می‌داند، لذا هر آنچه را که موجب تقویت طهارت و صفا و صیقل قلب می‌شود، در درمان از خودبیگانگی موثر می‌داند. انسانی که به این ارزش والای خود آگاه نباشد و از حقیقت قلب خود غافل شود و به جای سعی و تلاش در جهت صفای باطن و صیقل قلبش، کارهایی را انجام دهد و اعمالی را مرتکب شود که موجب تیرگی و قساوت قلب شود. آنگاه به تدریج با غرق شدن در اشتباهات و اعمال ناشایست، نقاط سیاه فراوانی درون قلبش ایجاد میشود که منجر به خودفراموشی و جدایی و بیگانگی از حقیقت واقعی می‌شود و به وجودی تنزل یافته قانع می‌شود و همین وجود تنزل یافته را خود حقیقی خویش می‌پندارد که در این صورت انسان، به اصطلاح دچار از خودبیگانگی خواهد شد. ابن عربی می‌گوید قلب آینه صیقل خورده‌ای است که با سرگرم شدن به علم اسباب و تعلق خاطر به پلیدی‌ها زنگ می‌زند، همانطور که آهن زنگ می‌زند و این سرگرمی‌ها مانع تجلی حق تعالی می‌شود؛ زیرا تجلی حق دائمی است و هیچ‌گونه حجابی در حقیقت روا نیست (همان: ج ۱، ۹۱).

در اینجا به برخی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در کارایی قلب اشاره می‌شود. پیامبر (ص) فرمود: «آنکه چهل روز اخلاص بورزد، چشمه‌های حکمت از قلب بر زبانش جاری می‌شود» (همو، ۱۴۲۱: ج ۳، ۲۴۹). ابن عربی در تفسیر اخلاص می‌گوید: «إِلَّا عِبَادَكَ أَيُّ: المخصوصين بك، الذين أخلصتهم من شوائب صفات النفس و طهّرتهم من دنس تعلق الطبيعة و جردتهم بالتوجه إليك من بقايا صفاتهم و ذواتهم أو الذين أخلصوا أعمالهم لك من غير حظ لغيرك فيها هذا صراطٌ عليّ حق نهجه و مراعاته مُستقيمٌ لا اعوجاج فيه و هو أن لا سلطان لك على عبادي المخلصين إلا الذين يناسبونك في الغواية و البعد عن صراطي فيتبعونك» (همو، ۱۴۲۲: ج ۱، ۳۵۳). بنابراین، مخلصانه بودن عمل بر تکامل نفس و سعادت ابدی انسان دارای تأثیری طبیعی و تکوینی است و عمل بدون نیت خالص، کالبد بی‌جان است و این انگیزه است که بین رفتار بیرونی و جان و روح فاعل، پیوند برقرار می‌کند. ابن عربی بهترین راه طهارت قلب را خواندن قرآن می‌داند و احادیثی از پیامبر را که بر مسواک زدن تأکید می‌کنند به تلاوت قرآن که مسواک زدن قلب است تأویل کرده است (همو، بی‌تا: ج ۱، ۴۶۸). غفلت از تلاوت و مناجات موجب می‌شود که قلب طهارت خود را از دست بدهد «و أما إذا غفل عن تلاوته و تدبرها و مناجاة ربه بزكائه و لهوه و أمثال ذلك مما يخرج عن الحضور مع الله ... و جب عليه استئناف طهارة قلبه مرة أخرى» (همان، ص ۳۵۶).

۷- نتیجه‌گیری

گرچه «از خودبیگانگی» به طور صریح در عرفان ابن عربی به کار نرفته، اما با تحقیقی که انجام شد می‌توان ادعا کرد که انسان الحيوان که او در آثار خود از آن نام می‌برد، همان انسان از خودبیگانه است. انسان الحيوان یعنی انسانی که از قابلیت و استعداد خود غافل شده و آن را رها کرده است. چنین انسانی فرقی با دیگر حیوانات ندارد، بلکه شاید از آنها هم پست‌تر شود. درمان آن یک فرآیند تدریجی است که

۲۰ ■ رهایی از «خودبیگانگی» یا «انسان الحيوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

باید مرحله به مرحله حجاب‌های غفلت را از قلب معنوی کنار زد تا در نهایت انسان با تغییری آگاهانه به خودشناسی حقیقی دست یابد و از بیگانگی خود نجات یابد. وی معتقد است برای عبور از انسان الحيوان یا انسان از خودبیگانگی، باید آسیب‌شناسی را به طور ریشه‌ای انجام داد. ریشه‌های آن عبارت است از حجاب‌های ظلمانی که انواع مختلفی دارد. مطلب دیگر، رهایی از بیگانگی است. وی معتقد است اگرچه عقل دارای مقامی مهم است، ولی بدون شریعت و شهود کاربردی ندارد. انسانی که قصد عبور از بیگانگی از خود دارد، باید وارد وادی سلوک شود و طریقت را بییماید. مطلب دیگر اهمیت قلب در مسیر عرفانی و شناخت شهودی است که می‌توان با خلوص نیت و عبادت آن را آماده گذر از مرحله انسان الحيوان و رهنمون شدن به سوی مقام انسان کامل نمود.

منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۹)، *مقدمه مشارق الدراری*، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۵۲)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تهران، انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
۵. ———، (۱۴۲۱ ق)، *مجموعه رسائل ابن عربی: مواقع النجوم و مطالع أهلة الأسرار و العلوم*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
۶. ———، (۱۴۲۲ ق)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. ———، (۱۹۴۶ م)، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
۸. ———، (۱۳۸۸)، *فتوحات مکیه باب معارف*، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، مولی.
۹. ———، (۱۳۶۷ ق)، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۱۱. ارسطو، (۱۹۸۰ م)، *فی النفس*، بیروت، دار القلم.
۱۲. بالی‌زاده، مصطفی بن سلیمان، (۱۴۲۲ ق)، *شرح فصوص الحکم لابن عربی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۳. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، تصحیح: هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، *تفسیر انسان به انسان*، قم، نشر اسراء.
۱۵. حیدری‌فر، مجید و همکاران، (۱۳۹۶)، «خودفراموشی و زمینه‌های آن با تاکید بر آیه ۱۹ سوره حشر»، *مطالعات تفسیری*، سال هشتم، شماره ۲۹، ۱۰۵ - ۱۲۲.
۱۶. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۴۴)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، انتشارات آریا.

۲۲. رهایی از «خودبیگانگی» یا «انسان الحيوان»؛ با تأکید بر راهکارهای معرفتی ابن عربی

۱۷. سراج طوسی، ابونصر سراج، (۱۹۶۰)، *اللمع*، تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، دارالکتب الحدیث.
۱۸. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۶)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح: حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۹. فاخوری، حنا، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، بی‌جا، بی‌نا.
۲۰. فروم، اریک، (۱۳۶۸)، *جامعه سالم*، ترجمه: اکبر تبریزی. تهران، بهجت.
۲۱. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، تهران، مولی.
۲۲. قیصری، داود، (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. گنجور، مهدی و صادقی، مجید، (۱۳۸۹)، «خداپاوری، خودیابی یا از خودبیگانگی»، *الهیات تطبیقی*، شماره ۱.
۲۵. ماهینی، انسیه؛ خسروپناه، عبدالحسین و کیاشمشکی، ابوالفضل، (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی از خودبیگانگی از دیدگاه مولوی وملاصدرا»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۴۴.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۲۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۹. ———، (۱۳۷۵)، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. نسفی، عزیزبن محمد، (۱۳۵۹)، *الانسان الكامل*، کوشش: ماریتزان موله، تهران، انجمن ایران و فرانسه.
۳۱. هجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، کوشش: محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، سروش.
32. Trumble, William R, Angus Stevenson and Lasley Broen, eds (2002), Shorter Oxford English Dictionary, A-M, Vol. 1, Oxford University press.