

جایگاه مطالعه در تهذیب اخلاق از نظر گاه محیی الدین ابن عربی

محمد خندان

دانشجوی دکتری علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه تهران

khandan@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۵/۲

چکیده

هدف: هدف از انجام این پژوهش، گشودن راه‌های بدیل به سوی فهمی متفاوت از نسبت انسان با «مطالعه» است. این مقاله درصدد نشان‌دادن این نکته است که ورای نسبت کارافزایانه با مطالعه، که آن را به ابزاری برای ایجاد تغییر در جهان خارج تبدیل می‌کند، می‌توان نسبتی فضیلت‌محور با آن داشت.

روش: در این مقاله، پدیده مطالعه به‌عنوان پدیده‌ای اطلاعاتی و ارتباطی در نظر گرفته شده و در بررسی آن، روش انجلیتیک (پیام‌شناسی هرمنوتیکی - تاریخی) به کار رفته است.

یافته‌ها: ابن عربی، مطالعه را ابزاری مقدماتی برای آماده کردن نفس ناطقه در پیرایش رذائل و پرورش فضائل می‌داند. مطالعه در نظر وی، در نسبت با فضیلت واجد ارزش می‌شود. این تلقی از مطالعه، که می‌توان آن را در سراسر عهد سنتی دینی ردگیری کرد، بر اساس تجربه بنیادین انسان سنتی - «بودن در جهان» به‌مثابه «بودن در معبد» و لزوم تزکیه نفس برای اقامت مؤمنانه در معبد جهان - معنی می‌یابد و با تلقی مدرن از مطالعه، که آن را امری عرفی و معطوف به نتایج می‌داند نه معطوف به فضائل، متفاوت است.

اصالت/ارزش: اصالت و ارزش مقاله حاضر در این است که از طریق خوانش تاریخی متون، تاریخمندی پدیده مطالعه را نشان می‌دهد و تفاوت نگاه مدرن و سنتی در اینباره را نمایان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مطالعه، تهذیب اخلاق، محیی الدین ابن عربی، هرمنوتیک، انجلیتیک.

مقدمه

از منظری تبارشناسانه^۱، مبانی نظری پژوهش‌های کتابداری و اطلاع‌رسانی از دل جدال‌های معرفت‌شناسانه‌ای برآمده‌اند که در نهایت به غلبه نگاه تجربه‌انگارانه^۲ و تحصیل‌انگارانه^۳ منتهی شده است (خندان، ۱۳۸۸). در نتیجه غلبه رهیافت تجربی - تحصیلی به معرفت، بینش تاریخی در رشته کتابداری و اطلاع‌رسانی به حاشیه رانده شده است. این امر باعث شده پژوهش‌هایی که در این رشته انجام می‌شوند، نوعاً فاقد جهت‌گیری انتقادی^۴، خوداندیشانه^۵ و رهایی‌بخش^۶ باشند. از منظری معرفت‌شناسانه، رهیافت تاریخی در نقطه مقابل رهیافت تجربی - تحصیلی قرار می‌گیرد. رهیافت تاریخی، دارای جنبه انتقادی و رهایی‌بخش است، زیرا در نتیجه چنین رهیافتی به این بصیرت می‌رسیم که «امروز اینطور است، ولی به‌هیچ‌وجه همیشه چنین نبوده است» (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱). جنبه رهایی‌بخش این گزاره، همانا زیرسؤال‌بردن وضع موجود و مطلق‌ندانستن و طبیعی‌برنشمردن آن است. نگاه تاریخی، به انسان مجال می‌دهد با نظرگاه‌های رقیب درباره امور «ممکن» و «ناممکن» مواجهه حاصل کند (اسمیت، ۱۳۸۶) و بر اساس مواجهه با «امر متفاوت»، از سیطره وضع موجود رهایی یابد. نهادهای اجتماعی در یک دوره تاریخی خاص، اموری طبیعی نیستند، بلکه تحت تأثیر نیروهای تاریخی خاصی شکل گرفته‌اند و تقدیر تاریخی خاصی را نمایندگی می‌کنند. همانطور که نویمان می‌گوید «در موقعیت‌های مختلف تاریخی، امکاناتی که آدمی برای تعیین دادن به خودش پیدا می‌کند، متفاوت است» (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰). تذکر به نیروها و پیش‌شرط‌هایی که وجود انسان را تعیین می‌بخشند، از نتایج نگاه تاریخی است. بر این اساس است که طرفداران علم اطلاعات انتقادی^۷ (در تعبیر قاره‌ای^۸) یا کتابداری مترقی^۹ (در تعبیر امریکایی)، بر لزوم ترویج و تحکیم نگاه تاریخی در کتابداری و اطلاع‌رسانی پای می‌فشارند. چراکه، به بیان فیلسوف شهیر آلمانی، ویلهلم دیلتای^{۱۰}، «آگاهی تاریخی از محدودیت هر پدیده تاریخی و هر وضعیت انسانی یا اجتماعی، ... گام نهایی به سوی آزادی انسان‌هاست» (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۴۵۹).

1. genealogy

4. Critical

7. critical information science

10. Wilhelm Dilthey

2. empiricist

5. reflective

8. continental

3. positivist

6. emancipator

9. progressive librarianship

بر این اساس، باید اذعان کرد که تا به حال در رشته کتابداری و اطلاع‌رسانی، درباره «مطالعه»^۱ بیشتر بر مبنای رهیافت تجربی - تحصیلی پژوهش شده است. در این میان، سنجش سرانه مطالعه سهم بیشتری داشته است. این قبیل پژوهش‌ها، یک وضع اجتماعی خاص را مفروض می‌گیرند و بدون آنکه درباره قوام تاریخی کنش‌های مطالعه^۲ در آن وضع خاص تأمل کنند، درصدد توصیف کمی «مطالعه» برمی‌آیند. در سنجش‌های رایج، از مبدأ و مقصد مطالعه، محرک‌ها و انگیزه‌های مطالعه و به‌طور کلی صورت‌های تاریخی کنش‌های مطالعه پرسش نمی‌شود. اتخاذ نظرگاه و رهیافت تاریخی در پژوهش‌های مربوط به «مطالعه»، محقق را با پرسش‌های خاصی مواجه می‌کند. به‌عنوان مثال، در رهیافت تاریخی به «مطالعه» می‌پرسیم که آیا تلقی‌ای که ما امروزه از مطالعه داریم، همان تلقی‌ای است که پیشینیانمان داشته‌اند؟ چگونه می‌توان تاریخمندی^۳ پدیده مطالعه را مورد تحقیق قرار داد؟ آیا می‌توان با ردیابی مفهوم مطالعه نزد متفکران گذشته، تاریخمندی آن را نشان داد؟ با توجه به این توضیحات، مسئله پژوهش حاضر بررسی این است که «به نظر ابن‌عربی، نقش مطالعه در تهذیب اخلاق چیست؟». از رهگذر پاسخ به این پرسش، سعی می‌شود تلقی مسلمانان قرون گذشته در باب مطالعه، مورد بحث قرار گیرد و تاریخمندی آن نشان داده شود و تفاوت چنان تلقی‌ای با تلقی غالب در عصر حاضر بررسی شود.

هدف پژوهش

هدف از انجام این پژوهش، گشودن «راه‌های بدیل» به سوی فهمی متفاوت از نسبت انسان با «مطالعه» است. مطالعه از موضوعاتی است که می‌توان به آن از زوایای مختلف نگریست. در عصر جدید، عمدتاً از نظرگاه «اصالت صلاح عملی»^۴ به آن نگاه شده است. بر اساس این نوع نگاه، باید به افراد فنون و مهارت‌هایی را آموزش داد که به کمک آن بتوانند با صرف وقت و انرژی کمتر، بیشترین حجم مطالب را برای مرتفع کردن نیازهای عملی‌شان (فی‌المثل نیازهایی که نهادهای بهنجارساز از قبیل مدرسه، دانشگاه، دولت یا بازار به آنها تحمیل می‌کنند) بخوانند. این نگاه به مطالعه، از اقتضانات نظم جهان مدرن است. در جهان مدرن، چیزی مفید دانسته می‌شود که خصلت کارافزایی داشته باشد و مطالعه هم از این امر مستثنی نبوده است (مطالعه کنیم تا شهروند بهتری باشیم؛ مطالعه کنیم تا کارگر/ کارمند/ مدیر موفق‌تری باشیم و

1. Reading

2. reading practice

3. Historicity

4. pragmatism

گزاره‌های دیگری شبیه به اینها که نهایتاً مطالعه را به‌مثابه وسیله‌ای برای جابجایی انرژی و نیرو در جهان خارج تصویر می‌کنند).

گفتمان^۱ «یادگیری مادام‌العمر»، به‌طور خاص پشتیبانی‌کننده این نگاه به مطالعه بوده است. گفتمان یادگیری مادام‌العمر، حیطة خصوصی افراد را تابع اقتضانات نظم سیاسی و اقتصادی مدرنیته کرده است. در نظم جهان مدرن، انسان‌ها بسیار مطالعه می‌کنند و در این کار هم آزاد هستند، اما آزادی‌شان در محدوده همین نظم معنی می‌یابد؛ آنها خودبخود آنگونه مطالعه می‌کنند و آن چیزی را می‌خوانند که در هماهنگی با سیستم است. اگر آنها بخواهند تلقی دیگری از مطالعه داشته باشند و نسبت^۲ دیگری با کتاب‌ها و سایر انواع اطلاعاتی برقرار کنند، نظم جهان مدرن آن را پس می‌زند. ساکنان جهان مدرن، حق دارند در چارچوب گزینه‌های محدودی که این جهان به آنها پیشنهاد می‌کند، دست به انتخاب بزنند، اما کمتر مجال دارند که درباره خود گزینه‌ها و سازوکار انتخابشان و گزینه‌های جایگزین^۳ به‌چون و چرا بپردازند. در مورد مطالعه نیز اوضاع به همین منوال است. تلقی‌ای که ما امروزه از مطالعه و انگیزه‌ها، شیوه‌ها و ثمرات آن داریم، تلقی‌ای است که مبتنی بر اصالت‌دادن به وضع موجود شکل گرفته است. در این تلقی، که در آرمان‌های عصر روشنگری^۴ ریشه دارد، مطالعه باید در خدمت اومانیته باشد. تعابیری از این دست که «مطالعه باید به تربیت شهروندانی آگاه و مشارکت‌پذیر بینجامد» یا «مطالعه باید به رشد حرفه‌ای کمک کند»، بیانگر چنین تلقی‌ای هستند. در نظم «فایده‌باورانه»^۵ اخلاق مدرنیستی، مطالعه باید در خدمت کارافزایی باشد. بدین ترتیب، پرسش از نسبت مطالعه و فضیلت، بی‌وجه و نامشروع شمرده می‌شود. هدف اصلی مقاله حاضر این است که از طریق رجوع به مآثر تاریخی مسلمانان، «امر متفاوت» را به صحنه بیاورد و نشان دهد که وراى نسبت کارافزایانه با «مطالعه»، که آن را به ابزاری برای ایجاد تغییر در جهان خارج تبدیل می‌کند، می‌توان نسبتی فضیلت‌محور با آن داشت.

اهمیت پژوهش

به عقیده برخی از صاحب‌نظران (کاپورو^۶، ۱۹۹۶) در نظریه‌های کنونی اطلاعات، توجه

1. Discourse
4. Enlightenment

2. Relation
5. Utilitarian

3. Alternative
6. Capurro

اندکی به ساختار اساطیری، شعری و تئولوژیک دریافت و ابلاغ پیام‌ها می‌شود و تفاوت نقش پیام‌رسانی در جوامع اساطیری و تئولوژیک با پیام‌رسانی در یک جامعه اطلاعاتی سکولار مورد توجه قرار نمی‌گیرد. در واقع ما در عرصه تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی، به واسطه غلبه نگاه فایده‌باورانه به علم و پژوهش، خود را به افق جهان مدرن محدود کرده‌ایم. ما پدیده‌های اطلاعاتی را تنها در بستر مدرن تکنولوژی چاپ و تکنولوژی الکترونیکی مورد مطالعه قرار می‌دهیم. پدیده‌های اطلاعاتی در بستر دین، اسطوره و متافیزیک، تأویل و تفسیر دیگری داشته‌اند، لیکن ما به این بسترها کمتر می‌پردازیم. آنچه مانع توجه ما به ابعاد تاریخی نظام‌های پیام‌رسانی و اطلاعاتی می‌شود، نهاد قدرت است. در اینجا، نهاد قدرت به مثابه نقض‌کننده آزادی پژوهش ظاهر می‌شود. به‌ویژه باید توجه کرد که آزادی پژوهش، غیر از آزادی سیاسی است. امروزه اکثر افراد، آزادی را به آزادی سیاسی و آزادی سیاسی را به آزادی قانونی تحویل^۱ می‌کنند. تلقی شایع این است که آزادی یعنی نبودن اجبار: هرچه اجبار سیاسی کمتر باشد، آزادی بیشتر است. اجبار هم به گونه‌ای تعریف می‌شود که فقط دولت منشأ آن به نظر برسد (نویمان، ۱۳۷۳). این تلقی، که از ایدئولوژی‌های دولت‌های لیبرال‌دموکرات نیز به‌شمار می‌رود، مبتنی بر این پیشفرض نادرست است که دولت تنها منبع خطر برای آزادی است. بر اساس این ایدئولوژی، ضامن آزادی، فقط یک دولت لیبرال‌دموکرات است. اما باید توجه داشت که اعمال اجبار، منحصر به دولت نیست. قدرت، ستاد ندارد، بلکه در کل سیستم اجتماعی منتشر است. پایگان‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، به حدود و بقای قدرت مدد می‌رسانند. همچنین قدرت را نباید با اعمال اجبار یکی گرفت. قدرت صرفاً از طریق اجبار و سلطه عمل نمی‌کند. قدرت صرفاً جنبه سلبی ندارد، بلکه جنبه سازنده و پرورش‌دهنده نیز دارد. قدرت، به‌ویژه در جامعه مدرن که با نهاد دانش پیوند می‌یابد، از طریق پرورش سوژه‌ها عمل می‌کند. قواعد سخنگویی در جوامع علمی، یکی از تکنولوژی‌های انضباطی محسوب می‌شود که مانع از آزادی پژوهش است. از این حیث، اهمیت پژوهش حاضر در این است که خود را از چارچوب گفتمان پژوهشی رایج در باب «مطالعه» خارج می‌کند و می‌کوشد پدیدار اطلاعاتی «مطالعه» را در بستر تئولوژیک مورد بررسی قرار دهد. رواج این قبیل پژوهش‌ها می‌تواند

1. reduction

توازن پژوهشی را به رشته کتابداری و اطلاع‌رسانی بازگرداند و میدان آزادی پژوهش را برای «انسان دانشگاهی»^۱ شاغل در رشته کتابداری و اطلاع‌رسانی هرچه فراخ‌تر نماید.

روش پژوهش

بینش تاریخی، مستلزم همدلی است. برای شناختن وضعیت تاریخی یک پدیده، باید به آن نگاه همدلانه داشته باشیم. درست نیست که به بینش‌ها و کنش‌ها و تجربه زیسته^۲ مردمان در یک دوره تاریخی خاص، معنایی غیر از آنچه که خودشان برای آن قائل بودند، نسبت دهیم. باید با توجه به ساختار کلی و با لسان و منطق آن دوره تاریخی، و از دریچه نگاه مردمان همان عصر به بینش‌ها و کنش‌ها و تجربه زیسته آن مردم نظر کنیم. چنین رهیافتی را می‌توان رهیافت پدیدارشناسی هرمنوتیکی^۳ به تاریخ نامید. این رهیافت متأثر از آراء ویلهلم دیلتای و مارتین هایدگر^۴ است.

دیلتای عقیده داشت که هر دوره تاریخی‌ای ساختار خاص خود را دارد و «روش، همیشه عبارت است از آفرینش مفاهیمی که ماهیت متمایز اعصار را نشان دهد» (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۴۵۳). به‌عنوان مثال، قرون وسطی با مفاهیمی از قبیل پادشاهی در نظام فئودالی و اطاعت از مسیح از دیگر اعصار متمایز می‌شود. محتوای اصلی این مفاهیم عبارت است از حاکمیت روح بر طبیعت و انکار نفس. به نظر دیلتای، علوم انسانی با استفاده از روش هرمنوتیک، باید بکوشند معنی تجارب زیسته آدمیان را مورد فهم قرار دهند (دیلتای، ۱۳۸۹).

در تلقی هایدگر از پدیدارشناسی نیز هرمنوتیک نقش مهمی ایفا می‌کند. پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر، به فهم زیست‌جهان^۵ معطوف است و درصدد است تجربه زیسته انسان را به‌عنوان موجودی جهان‌مند که با اشیاء نسبت خاصی برقرار می‌کند، مورد بررسی قرار دهد. از این منظر، آگاهی، از جهان منفک نیست. آگاهی، در نسبت با تجربه زیسته تاریخی انسان شکل می‌گیرد. آگاهی دارای خصلت تاریخمندی است. تاریخمندی یعنی زیستن در شبکه‌ای از نسبت‌ها و روابط که فهم خاصی از هستی را برای انسان ممکن می‌کند. دانش گزاره‌ای^۶ ما، با اتکا به این فهم بسیط پیش‌ازبانی^۷ شکل می‌گیرد (لاورتی^۸، ۲۰۰۳).

1. homo academicus
4. Martin Heidegger

2. lived experience
5. life-world

3. hermeneutic phenomenology
6. propositional knowledge

سیستم‌های اطلاع‌رسانی و پیام‌رسانی، که می‌توان «مطالعه» را هم عنصری از عناصر تشکیل‌دهنده آنها دانست، تنها در نسبت با پیش‌فهم‌ها^۱ یا مقاصدی از پیش معین برای به‌کارگرفته‌شدن در یک زیست‌جهان خاص، معنی می‌یابند. از یک طرف، سیستم‌های اطلاع‌رسانی، منعکس‌کننده پیش‌فهم‌های ایجادکنندگانشان هستند و از طرف دیگر، کاربران با گرفتن اطلاعات و معنی، در واقع پیشفرض‌های خود را به سیستم فرامی‌افکنند. ما می‌توانیم اینها را فرایندهایی هرمنوتیکی بدانیم (تاکنوچی^۲، ۲۰۰۴). لذا پژوهش درباره سیستم‌های اطلاع‌رسانی، از حیث تاریخ‌مندیشان، به‌منظور بر ملاکردن افق‌های معنایی‌ای که شرط پیدایش آنها بوده‌اند، می‌تواند با استفاده از پدیدارشناسی هرمنوتیکی انجام شود. این، همان چیزی است که کاپورو (۲۰۰۰، ۲۰۰۳) برای اشاره به آن، اصطلاح انجلتیک^۳ را به کار برده است. انجلتیک با مطالعات رسانه^۴، نشانه‌شناسی^۵ و هرمنوتیک پیوند دارد و می‌کوشد ماهیت پیام‌آورانه ارتباطات^۶ را مورد بررسی قرار دهد. از نظرگاه انجلتیک، فرایندهای انتقال پیام بر وضعیتی هرمنوتیکی مبتنی‌اند که در آن، فرستنده و گیرنده مبنای تفهیمی مشترکی دارند. پس تحقیق درباره این مبنای تفهیمی مشترک و به‌عبارتی، تحقیق درباره تاریخ‌مندی پیام‌ها و پیام‌رسانان، هدف انجلتیک است. بر این اساس، باید خاطر نشان کنم که روش من در بررسی پدیده «مطالعه»، به‌عنوان پدیده‌ای اطلاعاتی و ارتباطی، روشی انجلتیکی خواهد بود.

چرا ابن‌عربی؟

ابوبکر محمد بن علی، محیی‌الدین الحاتمی‌الاندلسی، مشهور به ابن‌عربی، در شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ ه.ق. برابر با بیست و هشتم ژوئیه سال ۱۱۶۵ م. در شهر مُرسیه واقع در جنوب شرقی اندلس، در خانواده‌ای با گرایش‌های صوفیانه، از تبار قبیله «طی»، که نسبشان به حاتم طائی می‌رسید به دنیا آمد (ابوزید^۷، ۱۳۸۷؛ عدّاس^۸، ۱۳۸۷؛ لاندائ^۹، ۱۳۸۸؛ مظاهری، ۱۳۹۰). خانواده ابن‌عربی، خانواده‌ای اشرافی، پارسا و از خانواده‌های بنام عصر خود بودند (آسین پالاسیوس^{۱۰}، ۱۳۸۵؛ جهانگیری، ۱۳۹۰؛ عدّاس، ۱۳۸۷). پدرش علی بن محمد از بزرگان فقه و حدیث و تصوف و از دوستان ابن‌رشد فیلسوف و از صاحب‌منصبان دربار محمد بن سعید

1. pre-understanding

4. media studies

7. Nasr Hamid Abuzayd

10. Miguel Asin Palacios

2. Takenouchi

5. semiotics

8. Claude Addas

3. angeletics

6. message-bearing nature of communication

9. Rom Landau

بن مردنیش، امیر مرسیه، بود (ابوزید، ۱۳۸۷؛ جهانگیری، ۱۳۹۰). مادرش، نور، نیز از خانواده‌ای بزرگ و شریف و نجیب، از قبیله «خولان» بوده و به انصار انتساب داشته است (جهانگیری، ۱۳۹۰؛ محمدی، ۱۳۸۶). عبدالله بن محمد، عموی ابن عربی، نیز در سلک عرفان بود. یحیی بن یغان، دایی ابن عربی، حاکم تلمسان بود که تحت تأثیر شیخی به نام ابو عبدالله التونسی سیاست را رها کرد و اهل عبادت و زهد شد. ابومسلم خولانی، دایی دیگر وی، نیز از عابدان زمان بود (اولوداغ^۱، ۱۳۹۰). همسرش، مریم بنت محمد که به خاندانی اصیل به نام بنی عبدون تعلق داشت، نیز اهل عرفان و پارسایی بود و ابن عربی از او به عنوان «خمسه باطنه»، یعنی پنجمین بانوی بزرگ عالم باطن و معنی، پس از آسیه، مریم، خدیجه و زهرا - سلام الله علیهن - یاد می‌کند (جودی نعمتی، ۱۳۸۹). ملاحظه می‌شود که خانواده ابن عربی از اعتبار بالایی برخوردار بوده و زمینه قدم نهادن وی در طریق عرفان، از درون مراودات خانوادگی مهیا شده و کم‌کم بعد از آشنایی با مشایخ طریقت، سیر وی در مسیر سلوک به کمال رسیده است (اولوداغ، ۱۳۹۰). ابن عربی تا هشت سالگی، یعنی تا ۵۶۸ را در زادگاهش، مرسیه، گذراند. سپس همراه خانواده‌اش به اشبیلیه (سویل)، پایتخت اندلس، رفت و تا ۳۰ سالگی، یعنی تا سال ۵۹۰ در آنجا ماند. وی در سال ۵۸۰ در پی مُبَشَّرَه‌ای که مشاهده کرد، به سلک تصوف درآمد و این، سرآغاز سیر و سلوکش بود (جهانگیری، ۱۳۹۰). وی پس از سفرهای مکرر به شرق و غرب جهان اسلام، و همنشینی با عالمان و عارفان، و اثرگذاری عمیق فکری و سلوکی در سراسر عالم اسلامی، در سال ۶۳۸ در دمشق وفات کرد و جسدش را در دامنه کوه قاسیون در شمال دمشق به خاک سپردند (نصر، ۱۳۸۲).

تربیت ادبی و دینی ابن عربی، بسیار جالب توجه است. وی از همان موقع که وارد اشبیلیه شد، نزد اساتید قرآن و حدیث و فقه و تاریخ و اصول نظری تصوف به تلمذ پرداخت که از جمله می‌توان به این افراد اشاره کرد: ابوبکر محمد بن خلف لخمی، ابوالقاسم عبدالرحمن غالب الشراط القرطبی، ابوالحسن شریح بن محمد بن شریح رُعینی، قاضی ابومحمد عبدالله بازلی، قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن ابی حمزه، قاضی ابوعبدالله محمد بن سعید بن ذریون، ابومحمد عبدالحق بن عبدالرحمن بن عبدالله اشبیلی، عبدالصمد بن محمد بن ابی الفضل بن حرّستانی، یونس بن یحیی بن ابوالحسن عباسی هاشمی، مکین‌الدین ابوشجاع زاهر بن رستم

1. Suleyman Uludag

اصفهان‌ی بزّاز، برهان‌الدین نصر بن ابی‌الفتوح بن عمر حصری، سالم بن رزق‌الله افریقی، محمد ابوالولید بن احمد بن محمد بن سیبل، ابوالوابل بن العربی، ابوالثناء محمود بن مظفر اللّبان، محمد بن محمد بکری، ضیاء‌الدین عبدالوهاب بن علی بن علی بن سکیته، ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی، ابوطاهر احمد بن محمد بن ابراهیم، ابوطاهر سلّفی اصفهان‌ی، جابر بن ایوب حَضْرَمی، محمد بن اسماعیل بن محمد قزوینی، ابن عساکر، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی، ابن مالک. در واقع، این افراد از اساتید ابن‌عربی در علوم ظاهر هستند. همچنین ابن‌عربی در علوم باطن و سیر و سلوک عملی در طریقت عرفان از محضر مشایخی بنام بهره گرفت که از جمله می‌توان این افراد را نام برد: ابوالعبّاس عُرینی، ابوعمران موسی بن عمران میرتُلی، ابوالحجّاج یوسف بن شُبْرُتلی، ابویعقوب یوسف بن یخْلُف الکومی، ابوعمران موسی سدرانی، ابویحیی صَنهاجی ضریر، صالح عَدوی، ابوعلی حسن شِکّاز، ابو عبدالله محمد شَرَفی، ابو عبدالله محمد خیاط، ابوالعبّاس احمد اشبیلی، ابو عبدالله محمد بن جمهور، ابو عبدالله بن مجاهد، ابو عبدالله بن قَسّوم، صالح الخِرّاز، عبدالله خیاط، ابوالعبّاس احمد بن هَمّام، ابواحمد سَلاوی، ابوالعبّاس بن تاجه، ابو عبدالله بن زَین یابری، ابوالعبّاس احمد بن مُنذِر، ابوکیل میمون بن تونسسی، ام‌الزهره، فاطمه قُرطُبی بنت ابن المُنثی، ابو عبدالله قَسَطیلی، محمد حدّاد (جهانگیری، ۱۳۹۰).

از آنجا که ابن‌عربی به جمع بین کشف و شهود و تفکر و تفقّه و به عبارتی، جمع بین حضور و حصول توفیق یافته است، شخصیتی استثنایی و کم‌نظیر در جهان اسلام است. او ریاضت و عرفان باطنی را با کسب معارف حصولی قرین کرده و ذوق و کسب را چونان دو رفیق شفیق در کنار هم نشانده است. بسیاری از عرفا چندان اهل تألیف کتاب و تعلیم علوم کسبی نبوده‌اند، اما ابن‌عربی همه معارف عصر خود را فراگرفت و آنها را با واردات قلبی همراه کرد و برای انتقال مفهومی آنها، دست به تألیفات گسترده زد (مددپور، ۱۳۸۶). ابن‌عربی را می‌توان از پرکارترین و پرمایه‌ترین نویسندگان در عالم اسلام دانست. هیچ‌یک از نویسندگان جهان اسلام، از قبیل فارابی، ابن‌سینا، غزالی و ملاصدرا در کثرت تألیف و تصنیف با وی برابری نمی‌کند. برخی محققان تا چند صد جلد تألیف به او نسبت داده‌اند. ابن‌عربی در نامه‌ای که خود از دمشق به کیکاوس اول نوشته است، ۲۴۰ تألیف خود را نام برده است (بدیعی، ۱۳۸۴). در این میان، از نامه‌ها و رساله‌های چند صفحه‌ای تا کتاب پر حجمی همچون «فتوحات مکیه» وجود

دارد. از رساله‌های عرفان نظری تا منظومه‌های صوفیانه که در آنها عرفان به زبان عشق بیان شده است، در مجموعه آثار وی دیده می‌شود. از حیث موضوعی نیز تنوع شدیدی در آثار ابن عربی به چشم می‌خورد. از الهیات و جهان‌شناسی و معرفت‌الذات گرفته تا تفسیر قرآن و زندگینامه صوفیان. هدف اصلی در تمامی این آثار، بیان معانی حقیقی و درونی اسلام بوده است (نصر، ۱۳۸۲). از جمله آثار او می‌توان به «فصوص الحکم»، «فتوحات مکیه»، «ترجمان الأشواق»، «التدبیرات الإلهیه»، «الإسراء إلى مقام الاسری»، «روح القدس»، «مواقع النجوم»، «إنشاء الدوائر»، «عقله المستوفز» اشاره کرد. در اهمیت ابن عربی همین بس که بنا به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران، معنای باطنی اسلام با آثار وی به صورتی منظم و منسجم بیان شده است. کتب و آراء ابن عربی، مبنای اصلی عرفان اسلامی از قرن هشتم تا عهد حاضر بوده و بر بسیاری از متفکران پس از وی، اثر گذاشته است (بدیعی، ۱۳۸۴). ابن عربی، تفکرات عرفانی را که تا آن زمان به صورت ضمنی در سخنان مشایخ طریقت مندرج بود، به صورت صریح تدوین کرد. جنبه باطنی اسلام توسط او آشکارا بیان شد و مرزهای جهان معنوی آن، در قالب نظریه‌ای جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه به روشنی توضیح داده شد (نصر، ۱۳۸۲). می‌توان ابن عربی را نمونه‌ای دانست که عناصر اصلی نگرش باطنی اسلام در آثار وی تجلی یافته است. بر این اساس، و با توجه به مسئله پژوهش حاضر، ابن عربی «به خودی خود» جذابیتی برای ما ندارد، بلکه از آن جهت مورد توجه ما قرار گرفته است که آثار و آراء وی، افق معنوی جهان اسلامی را باز می‌نمایاند. در واقع، ابن عربی سخنگوی افق تاریخی‌ای است که با هستی-ایزدشناسی^۱ متأثر از اسلام مشخص می‌شود. انتخاب او برای پژوهش حاضر، مبتنی بر همین امر بوده است.

نظریه اخلاقی ابن عربی

مبنای بحث من در مقاله حاضر، کتاب «تهذیب اخلاق» (ابن عربی، ۱۳۸۸) است. به نظر ابن عربی، خلق، حالت نفس است، به گونه‌ای که انسان به موجب آن، کارهای خود را خود بخود و بی‌اختیار انجام می‌دهد. بر این اساس، اختلاف خلق و خوی انسان‌ها با یکدیگر، به اختلاف در حالات نفسانشان راجع است. او نفس را واجد سه نیرو می‌داند و از هر یک با عنوان «نفس» یاد

1. onto-theology

می‌کند، لیکن مراد او «قوه» است: نفس شهوانی (قوه شهوت)، نفس غضبی (قوه خشم) و نفس ناطقه (قوه فکر).

نفس شهوانی، نیرویی است که همه لذت‌های جسمانی، از قبیل خوردن، آشامیدن و آمیزش جنسی از آن منشأ می‌گیرد. تفاوت مردمان در شهوت و عفت، به اختلاف احوال نفس شهوانی برمی‌گردد. این نفس بسیار قوی است و اگر تأدیب نشود، بر فرد تسلط می‌یابد و وی را به مرتبه حیوانات تنزل می‌دهد. بی‌حیایی، تجاوزکاری، جماعت‌گریزی، دشمنی با اهل علم و ورع و زهد، دوستی با بدان، غلبه شوخی و هزل، و در حالات پیشرفته، فسق، فجور، فحشا و دزدی و در یک کلام، بدکاری و بدکرداری از مشخصات چنین افرادی است. اما اگر نفس شهوانی تحت تسلط نفس ناطقه درآید، فضائلی همچون عفاف و پاکدامنی در فرد شکل می‌گیرد. پس لازم است که آدمی با جدّ و جهد بر شهوت غلبه یابد و آن را تحت تربیت نفس ناطقه درآورد و در نیازهای ضروری به کار گیرد (ابن عربی، ۱۳۸۸).

نفس غضبی، نیرویی است که منشأ خشم، جرأت و حبّ غلبه است. علتی که باعث اختلاف مردم در خشم و مهر شده است، اختلاف ایشان در زمینه احوال نفس غضبی است. ستم، پرده‌داری، تجاوز، کینه‌ورزی، جسارت، انتقام‌گیری، پرخاش، افراط در سزادادن، توهین، دشنام، نیرنگ‌بازی برای رسیدن به قدرت، حسد و لجاجت از اوصاف کسی است که نفس غضبی بر وی چیره است. چنین فردی بیشتر به درندگان شباهت دارد تا انسان. اما اگر این نفس توسط نفس ناطقه تأدیب شود، فضائلی همچون شجاعت، بردباری، صبر، وقار، دوری از امور پست، دوست‌داشتن ریاست حقیقی و طلب رتبه‌های بالا در فرد ایجاد می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۸).

نفس شهوانی و غضبی بین انسان و سایر جانوران مشترک است. آنچه که فصل‌میز انسان از سایر جانوران است، همانا نفس ناطقه یا قوه فکر و تشخیص است. این نفس، نیرویی است که ذکر، تمیز، فهم و تشخیص نیکی از بدی توسط آن صورت می‌گیرد. انسان به کمک نفس ناطقه می‌تواند نفس شهوانی و غضبی را تأدیب و تهذیب کند. در واقع، اختلاف آدمیان در فضائل و رذائل، از اختلاف احوالات نفس ناطقه ایشان ناشی می‌شود. اگر نفس ناطقه، نفس شهوانی و غضبی را تحت هدایت و نظارت درآورد، صاحب آن، خیرخواه، دادگر و نیک‌سیرت خواهد بود. اما اگر نفس ناطقه بد و پلید باشد و دو نفس دیگر را به خود واگذارد،

صاحب آن، بدکردار، پلید و نادان خواهد بود. لذا واجب است که انسان «فکر خود را به کار بیندازد» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۳۸) و اخلاق خود را واریسی کند و خوی‌های نیک و زیبا و پسندیده را در خود پرورد و خصلت‌های بد و زشت و ناپسند را از خود دور کند. این امر از طریق تقویت نفس ناطقه ممکن است.

خوی‌های بد و ناپسندی که در نتیجه غلبه شهوت و غضب در آدمی پدیدار می‌شوند، بسیارند. ابن عربی (۱۳۸۸) از جمله به اینها اشاره می‌کند: بدکاری یا غرق شدن و اسراف در شهوات، آز^۱ یا حرص در کسب مال، ابتدال، سفاهت، خرق^۲، عشق، قسوت، غدر^۳، خیانت، افشای راز، کبر، ترشروی، دروغ، پلیدی^۴، بخل، بزدلی، حسد، داد و فریاد در هنگام سختی، کم‌همتی، و ستم. در نقطه مقابل اینها، اخلاق خوب و پسندیده قرار دارد که در نتیجه غلبه نفس ناطقه بر نفس شهوانی و غضبی در فرد نضج می‌گیرد. ابن عربی از مهم‌ترین این اخلاق، به اینها اشاره می‌کند: عفت، قناعت، تصون (خودنگهداری)، حلم، وقار، دوست‌داشتن، مهرورزی^۵، وفا، ادای امانت، رازداری، تواضع، خوشرویی، رُک‌گویی، سلامت نیت، سخاوت، شجاعت، رقابت در فضائل، صبر در هنگام سختی، همت بزرگ، و دادگری. از بین این موارد، خصلت‌های پسندیده، فضائل است و خصلت‌های ناپسند، رذائل. کمتر اتفاق می‌افتد که کسی واجد همه فضائل باشد یا کسی وارسته از تمامی رذائل. بر آدمی است که نفس خود را بررسی کند و عیوب و رذائل خود را بشناسد و با ریاضت و تمرین، نفس شهوانی و غضبی را تابع نفس ناطقه گرداند، چراکه مردمان، بر اساس فضائل با هم مقایسه می‌شوند و برتری یکی بر دیگری، برتری از حیث فضیلت است (ابن عربی، ۱۳۸۸).

۱. البته ابن عربی در این مورد و برخی موارد دیگر، به نحو مطلق حکم نمی‌کند. به‌عنوان مثال، وی معتقد است که آز (جمع آوری مال از هر راه؛ پس‌انداز کردن زیاد و ذخیره نمودن اشیاء) در هر کسی که باشد، ناپسند است، الا در پادشاهان، زیرا زیادی اموال و ذخایر و اشیاء، مایه قوام مملکت‌داری است.

۲. ابن عربی پرحرفی و جنب‌وجوش بی‌دلیل، پرخنده‌بودن، و دریدگی را از مصادیق خرق می‌داند. به‌عقیده وی، این خصلت برای همه مردم زشت است، اما برای اهل علم و انسان‌های ارجمند و شریف، زشت‌تر است.

۳. ابن عربی غدر را اینگونه تعریف می‌کند: بازگشتن انسان از آنچه می‌بخشد و وفا به آن را تضمین می‌کند.

۴. ابن عربی پلیدی را به معنی پنهان‌سازی شرّ و بدی نسبت به دیگری و اظهار خیر برای آنان و به‌عبارت دیگر، به‌کارگیری فریب، مکر و نیرنگ در تعاملات می‌گیرد.

۵. ابن عربی مهرورزی را ترکیبی از دوست‌داشتن و اندوه می‌داند؛ چیزی شبیه به تیمار.

ابن‌عربی به همین مقدار بسنده نکرده و سعی کرده است روش ایجاد خوی‌های پسندیده و زدودن خوی‌های ناپسند را نشان دهد. اگر کسی به تهذیب اخلاقی خود مایل باشد و بفهمد که خصلت ناپسندی در وی وجود دارد، چه بسا رهایی از آن در وهله اول برایش مشکل باشد و نتواند از آن رها شود و طبع وی در این کار از او تبعیت نکند. همچنین ممکن است کسی خصلتی را پسندیده بداند و بفهمد که آن خصلت در او نیست و بخواهد آن را در خود ایجاد کند، اما عادت وی خواسته او را اجابت نکند و به مراد خود نرسد. پس باید راه‌هایی را برای چنین کسانی ترسیم کرد که با تمرین آن، بتوانند کم‌کم به کمال سوق پیدا کنند. ابن‌عربی روش «عادت تدریجی» را برای این مهم پیشنهاد می‌کند و معتقد است عدول از خصلت‌های زشت و پذیرش خصلت‌های زیبا، از طریق رام کردن اندک‌اندک شهوت و غضب میسر است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸).

ابن‌عربی، راه برکنندن نفس شهوانی را دارای مراحل می‌داند. اول اینکه انسان در هنگامه هجوم شهوت و میل به لذت، به یاد بیاورد که می‌خواهد نفس شهوانی خود را رام کند تا از این طریق، نفس از تمایل به شهوات پست منصرف شود و به سوی شهوات نیک که او را راضا می‌کنند، روی آورد. با این کار، نفس وی شکسته و معطل می‌شود و با تکرار آن، نفس به این کار خو می‌گیرد. دیگر اینکه با پارسایان، زاهدان، پرهیزکاران و رؤسای علم و دین همدم شود. این کار او را به خودنگهداری، پاکدامنی و خودآرایی برای این افراد می‌کشاند، چراکه آنها شخص مشهور به عفت را بزرگ می‌دارند. همچنین باید از مجالس افراد شهوتران، سفیه، پرده‌در و اهل لهو و لعب پرهیز کند. دیگر اینکه «به‌طور مداوم به کتاب‌های اخلاق و سیاست، اخبار پارسایان، راهبان، زاهدان و پرهیزکاران بنگرد» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ص ۶۶). همچنین از مستی به‌شدت دوری کند، زیرا مستی نفس شهوانی را تحریک و تقویت می‌کند. به‌علاوه، لازم است از مجلس می‌گساری و همنشینی با کسانی که علناً شراب می‌نوشند و مست می‌شوند و شهوترانی می‌کنند، دوری گزینند. سر مسئله در این است که آنچه باعث می‌شود انسان از رذائل پرهیز کند و به فضائل روی آورد، قوه عقل و تمیز است و شرابخواری و مستی باعث می‌شود که این قوه ذائل شود. دیگر اینکه باید سماع (ترانه و آواز)، به‌ویژه سماع زنان و جوانان آراسته، را ترک کند، زیرا سماع قدرت زیادی در برانگیختن شهوات دارد. میانه‌روی در خوردن و

آشامیدن نیز بسیار مهم است. شایسته است که انسان از پرخوری بپرهیزد و تنها برای دفع درد گرسنگی غذا بخورد و غذایش از جنسی باشد که انسان از آن پدید آمده و به آن انس و عادت دارد. در مجموع، کسی که می‌خواهد بر شهوت غلبه یابد و عفاف ورزد، باید همواره بیدار باشد و به یاد داشته باشد که چه زیان و قباح و ننگی به فرد فاجر، پرخور، حریص و پرده‌در می‌رسد. در این صورت، نفس وی از شهوات بیزار می‌شود، به پاکی و قناعت می‌گراید و هنگام عدول از فواحش با وجود توان بر انجام آنها، شادمان است و احساس راحتی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۸).

رام کردنِ نفسِ غضبی نیز مستلزم تلاشِ تدریجی و مرحله به مرحله است. کسی که می‌خواهد نفسِ غضبی را تأدیب و رام کند، ابتدا باید به مشاهده محیط پیرامون خود بپردازد تا دریابد که سفیهانی که در خشم زیاده‌روی می‌کنند و به زیردستان و رقیبان و دشمنان دشنام می‌دهند و به ایشان حمله‌ور می‌شوند و آنها را کتک می‌زنند، چه صحنه زشتی را خلق می‌کنند. اگر زشتی این صحنه‌ها را به یاد داشته باشد، هنگام خشم، از شدت خشم وی کاسته می‌شود و از دشنام و حمله به طرف مقابل خودداری می‌کند و چه بسا کاملاً از این کارها دست بکشد. دیگر اینکه هنگام خشم، خود را به جای طرف مقابل بگذارد و ببیند که آیا اگر خودش جای آن شخص بود، مستحق مجازات و عقوبت سنگین بود یا نه؟ با این کار، در انتقام زیاده‌روی نمی‌کند و در خشم، کار خود را به جای بد و زشت نمی‌کشد. همچنین باید از حمل سلاح، حضور در میداین جنگ، جاهای فتنه‌خیز، همنشینی با اشرار، همدمی با سفها و نشست و برخاست با فرومایگان خودداری ورزد، زیرا اینها قساوت قلب می‌آورند و مهر و رأفت را از دل بیرون می‌کنند و در نتیجه موجب تقویت نفس غضبی می‌شوند. در مقابل، باید با اهل دانش، افراد متین، استادان علم، رؤسا، بزرگان، افراد کم‌خشم، صبور و باوقار همنشینی کند. همچنین باید از شراب دوری کند، زیرا شراب نفس غضبی را بیش از نفس شهوانی تحریک می‌کند و چه بسا باعث شود نوشنده آن، بی‌اختیار عربده بکشد، همنشینان و اطرافیان را تحقیر کند، به آنها بد بگوید و به آنها حمله‌ور شود. به‌طور کلی، کسی که می‌خواهد قوه خشم و شهوت خود را رام کند باید در هر کاری از فکر بهره بگیرد و پیروی از اندیشه را عادت خود قرار دهد، زیرا اندیشه و نیک‌اندیشی، سَفَه، خشم سریع، غرق‌شدن در شهوات و پیروی از لذایذ را در نظر او زشت می‌نمایند. وقتی هم که آنها را زشت دانست، ترکشان برایش آسان می‌شود.

جایگاه مطالعه در تهذیب اخلاق

اشاره شد که ابن‌عربی (۱۳۸۸)، قدرت فکر و تشخیص را وجه ممیز انسان از سایر جانوران می‌داند. به عقیده او، این قوه باعث می‌شود که انسان به کمال گرایش داشته باشد، زیرا به موجب قوه فکر، رسیدن به شریف‌ترین درجات، مطلوب آدمی می‌شود. ابن‌عربی خاطر نشان می‌کند که از لوازم کمال انسان، تخلق به اخلاق نیک و پرهیز از خلق و خوی زشت و به عبارتی، عمل کردن بر اساس قانون فضائل و انصراف از راه رذائل است. در این میان، نقش اصلی را نفس ناطقه یا همان قوه فکر ایفا می‌کند، پس طبیعی است که از لوازم اخلاق نیک، بیدار نمودن و آگاه کردن نفس ناطقه برای سیر در مسیر کمال است و مطالعه کتاب‌های اخلاق و سیاست، در کنار پند و اندرز و موعظه شفاهی، یکی از ابزارهای مقدماتی این کار محسوب می‌شود.

به نظر ابن‌عربی، خلق، اعم از زیبا و زشت، در برخی افراد به صورت غریزه و طبع و عادت وجود دارد و در برخی دیگر، با تمرین و تلاش (ریاضت) ایجاد می‌شود. کسانی که بر اخلاق زیبا سرشته شده‌اند، اندک‌اند و در مقابل، کسانی که بر اخلاق زشت سرشته شده‌اند، اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند. از آنجا که شر بر طبیعت انسان غالب است، «اگر انسان با طبع خود همراهی کند و قوه فکر، تمیز و حیا و خودداری را به کار نگیرد، اخلاق بهایم بر وی غالب است» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ص ۲۳). به عقیده ابن‌عربی، انسان‌ها از حیث نحوه برخوردشان با خوی‌های زشت و عزم و اراده‌شان برای تهذیب اخلاق، پنج دسته‌اند. دسته اول کسانی‌اند که خوی‌های زشت را علنی می‌کنند و از آنها پیروی می‌نمایند. این افراد، بدترین افراد هستند. دسته دوم کسانی‌اند که با به کارگیری قوه فهم و تمیز، از زشتی این خوی‌ها آگاه می‌شوند و از آنها دوری می‌کنند. اینها طبعی ارجمند و جانی شریف دارند. دسته سوم آنهایی‌اند که از زشتی این خوی‌ها آگاهی ندارند، اما اگر آگاه کرده شوند، زشتی آنها را حس می‌کنند و چه بسا خود را به ترک آنها مجبور سازند. دسته چهارم کسانی هستند که اگر از عیوب موجود در خود آگاهی یابند یا از آن آگاه کرده شوند و بخواهند از آنها دست بردارند، ترک آنها برایشان مشکل است. این دسته، به ریاضت و تمرین نیاز دارند تا کم‌کم خلق پسندیده یابند. دسته پنجم افرادی هستند که از خلق‌های پست اطلاع می‌یابند، اما به دوری از آنها نمی‌گرایند، بلکه با وجود اطلاع از آنها، راه اصرار در پیش می‌گیرند. برای تهذیب این دسته، راهی جز ترهیب، زور و عقوبت

وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۸). بر این اساس، مطالعه برای تهذیب اخلاق همگان مناسب نیست، بلکه برای افرادی است که اهل آگاهی و تذکر هستند و در آنها اراده و عزم برای تهذیب اخلاق وجود دارد و می‌توانند بار ریاضت و تمرین را به دوش کشند؛ یعنی برای گروه‌های دوم و سوم و چهارم از افراد، آنچنان که ابن عربی آنها را دسته‌بندی کرده است.

تأکیدی که ابن عربی بر نقش آگاهی در تهذیب اخلاق دارد، ناشی از این است که وی ملاک تهذیب اخلاق و مهار نفس شهوانی و غضبی را تقویت نفس ناطقه می‌داند، زیرا همه تدبیرها توسط نفس ناطقه صورت می‌گیرد. تقویت نفس ناطقه، باعث می‌شود که فرد از چند جهت توانا شود، از جمله اینکه برای دو نفس دیگر برنامه‌ریزی کند، آنها را از زشتی‌ها بازدارد و به پیروی از مکارم اخلاق بگردد. بنابراین، اولین کاری که فرد باید انجام دهد، تربیت این نفس و تقویت آن است، و تقویت آن نیز:

صرفاً با علوم عقلی امکان‌پذیر است، به طوری که اگر شخص در علوم عقلی نظر کند و به‌دقت این کار را انجام دهد، کتاب‌های اخلاق و سیاست^۱ را نیز مطالعه و بررسی نماید و این کار را به‌صورت مداوم انجام دهد، نفس [ناطقه] او بیدار می‌شود، آگاه می‌گردد و از خموشی خود بیرون می‌آید، فضائل خود را احساس می‌کند، از ذائل سر باز می‌زند (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۷۳-۷۴).

ابن عربی، علوم عقلی، به‌ویژه علوم عقلی دقیق را از جمله فضائل نفس ناطقه می‌داند و معتقد است اگر انسان در این علوم ورزیده شود، نفسش ارجمند، هم‌تث بزرگ و فکرش قوی می‌شود، بر نفس خود توانایی می‌یابد، اخلاقش را در کنترل می‌گیرد، قادر به اصلاح آن می‌شود و رام کردنِ قوه شهوانی و غضبی بر وی آسان می‌گردد. بر این اساس:

فردی که دوست دارد برای اخلاق خود برنامه‌ریزی کند، اولین چیزی که باید انجام دهد، مطالعه کتاب‌های اخلاق و سیاست و سپس ورزیده کردنِ خود با علوم حقایق است. چون ارجمندترین حالت نفس،

۱. در اینجا منظور از «سیاست»، معنی بعضاً سخیفِ امروزی آن نیست، بلکه امور مدنی‌ای است که مایهٔ «سعادت» جمعی اهل مُدُن است. بر این اساس، علم اخلاق وظیفهٔ نشان‌دادنِ راه‌های تحقق فضائل در فرد و علم سیاست (علم مدنی) وظیفهٔ نشان‌دادنِ راه‌های تحقق فضائل در اجتماع را عهده‌دار است و لذا، اخلاق و سیاست، از هم جدا نیستند و همگرایی دارند.

وقتی است که حقایق امور را درک کند و بر حالت [حقیقی] موجودات
إشراف پیدا کند. وقتی هم که نفس انسان شرافت و اعتلا یافت، به
مراتب اهل فضل ارتقا می‌یابد (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ص ۷۴).

استدلال دیگر وی این است:

اگر نفس ناطقه با علوم حقیقی ورزیده شود و بیدار گردد و ارج پیدا
کند، از عادت‌های زشت سر باز می‌زند و از آلوده‌شدن به آنها برحذر
می‌ماند (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

در این صورت، ادبار از عادات ناپسند و اقبال به عادات پسندیده برای فرد آسان می‌شود.
اما مطالعه، تنها راه تقویت نفس ناطقه نیست، بلکه علاوه بر آن، همنشینی با اهل علم، رفت و
آمد با ایشان و پیروی از اخلاق و عادات آنها نیز می‌تواند نفس ناطقه را اصلاح و تقویت کند.
از بین اهل علم، وی نقش خاصی برای «علوم حقایق» قائل است و معاشرت با آنها را مؤثرتر
می‌داند که بیدارند و در همه کارهای خود، کاری را انجام می‌دهند که علمشان اقتضا می‌کند و
عقلشان الهام می‌بخشد (ابن‌عربی، ۱۳۸۸).

اما کسب علوم عقلی و دقت در آن، برای همگان میسر نیست، لذا ابن‌عربی برای تقویت
نفس ناطقه، راه دیگری هم پیش پای ما می‌نهد و آن عبارت است از: دقت فکر، مجاهده نفس،
جداسازی عادات زشت از عادات زیبا، تأمل کردن در اینکه کدام‌یک برای انسان بهتر،
کدام‌یک سودمندتر و کدام‌یک خوش‌عاقبت‌تر و ماندگارتر است. اگر کسی نفس خود را
مورد محاسبه قرار دهد و قوه فکر خود را به حرکت درآورد، خواهد دانست که در خصلت‌های
بد، ضرر بیش از نفع است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸).

در مجموع، اگر مطلوب‌نهایی تهذیب اخلاق را پرورش انسان کاملی بدانیم که کاونده
وجود خویش و آگاه از عیوب خویش و مانع از ورود نقائص به خویش و خواستار سیرت
کمال خویش است، ابن‌عربی برای رسیدن به چنین مقامی، پیشنهاد می‌کند که انسان:

۱. واضح است که مراد از اهل علم را باید با توجه به «روح زمانه» ابن‌عربی دریافت. اهل علم در نزد ابن‌عربی، «انسان دانشگاهی»
عصر ما نیست، بلکه اهل علوم حقیقی مد نظر است. اهل علم را نمی‌توان در بین «کارمندان پژوهشی» عصر حاضر یافت، بلکه مراد
از اهل علم کسانی است که از نور علم الهی در سینه‌شان هست و علم را با عمل درآمیخته و از آن مرکب سیر آفاق و انفس
ساخته‌اند.

عنایت خود را بر مطالعه علوم حقیقی متمرکز نماید، هدف خود را احاطه بر ماهیات امور موجود و کشف علل و اسباب آن و جستجوی غایت آنها قرار دهد. در نقطه خاصی از علم خود به عنوان غایت توقف نکند، بلکه به مراتب فراتر از آن غایت نظر و هدف داشته باشد، شعار شبانه‌روزی او مطالعه کتاب‌های اخلاق، بررسی سرگذشت‌نامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها باشد. خودش را به استفاده از اموری ملزم دارد که اهل فضل به بهره‌گیری از آنها فرمان داده‌اند و حکمای پیشین/پیشکسوت به عادت کردن به آنها اشاره نموده‌اند. همچنین به دانستن بخش‌هایی از ادبیات و بلاغت برخوردار باشد، از آیین فصاحت و سخنوری و خطابه بهره‌مند باشد، همواره در مجلس اهل علم و حکمت حضور داشته باشد و همیشه با اهل وقار و پاکدامن همدمی و ملازمت کند (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۸۰).

از آراء ابن عربی می‌توان چنین استفاده کرد که در ارتباط با مطالعه کتاب‌های مناسب برای تهذیب اخلاق، مردم سه دسته‌اند: مبتدیان، متوسطان و کاملان. مطالعه، بر هر یک از این گروه‌ها تأثیر خاص خود را دارد. تأثیر مطالعه بر مبتدیان، آشناسازی، اهتدا، شوق‌افزایی و تنبه و تذکر است. اثرش بر متوسطان تشویق است و بر کاملان، لذت و شادی و استمرار و دوام است (ابن عربی، ۱۳۸۸). تفصیل این مطلب در ادامه می‌آید.

● آشناسازی: به عقیده ابن عربی، مبتدی‌ای که در جستجوی کمال است و به وصول به آن تمایل دارد، چه بسا از برخی خصائل نیک ناآگاه باشد و یا نتواند آنها را از خوی‌های زشتی که قصد پرهیز از آنها را دارد، تشخیص دهد. پس باید درباره اخلاق گفت و نوشت و خواند، تا بتوان خصائل نیک و بد را شناخت و این شناخت، تازه اول راه است. باید توجه داشت که ابن عربی معتقد نیست که کسی صرفاً با مطالعه کتاب‌های اخلاقی اهل فضیلت می‌شود، بلکه بالعکس، مطالعه امری مقدماتی است و پس از حصول آشنایی با اوصاف نیک و بد، باید با تلاش و تمرین (ریاضت)، نفس را به صفات نیک

- عادت داد و با اراده و عزم راسخ در این مسیر پایداری کرد تا به تدریج فضائل در نفس شکل بگیرند و رذائل از آن زدوده شوند.
- **اهتدا:** کسانی که تازه در راه کمال‌جویی گام نهاده‌اند، علاوه بر اینکه باید رذائل و فضائل را بشناسند تا از رذائل دوری کنند و به فضائل آراسته شوند، باید «روش» دوری از رذائل و الفت با فضائل را نیز بیاموزند. بنابراین مطالعه می‌تواند این روش را به آنها بیاموزاند. به عبارت بهتر، مطالعه به «اهتدا» در مسیر کمال‌جویی کمک می‌کند.
 - **شوق‌افزایی:** همچنین، مطالعه کمک می‌کند که فرد مبتدی، اوصاف انسان کامل دارای اخلاق تهذیب‌شده و صفات نیکو و روش رسیدن چنین فردی به مرتبه کمال و روش حفظ آن را بشناسد و از این طریق، مشتاق صورت آن انسان کامل شود و به دنباله‌روی او مایل گردد.
 - **تنبه و تذکر:** از دیگر آثار مطالعه برای مبتدیان راه فضیلت این است که کسی که عیوبی دارد که بر وی مشتبّه شده‌اند و با این حال گمان می‌کند که در اوج کمال است، متنبه می‌شود، زیرا اگر به‌طور مکرر اخلاق ناپسند برای آن فرد ذکر شود، نسبت به آنچه در وی هست بیدار گشته و از آن پاک می‌گردد و برای ترک آن، تلاش می‌کند.
 - **تشویق:** تأثیر مطالعه بر متوسطان، تشویق است. ابن‌عربی معتقد است که اگر درباره نیکی‌های اخلاقی کتاب نوشته شود و اخلاق پسندیده از این طریق نمایان گردد، چه بسا کسی که واجد بیشتر آنها و فاقد برخی از آنهاست، نسبت به آراسته‌شدن به آن مقدار که فاقد است، پیشقدم شود و برای دربرگرفتن همه آنها تشویق گردد.
 - **لذت و شادی:** کاملان، یعنی کسانی که در اوج کمال‌اند و از فضائل بهره تام دارند نیز می‌توانند از مطالعه کتاب‌های مناسب بهره ببرند و به لذت و شادی برسند، زیرا کسی که اخلاق مهذب و نیکی‌های جامع دارد، اگر ذکر خوی‌های زیبا و صفات گرانبها را بشنود و ببیند که آنها در وی تحقق دارند، به لذت و شادی می‌رسد.

• *استمرار و دوام*: همچنین، فردی که به‌نحو کامل از فضائل بهره‌مند است، وقتی ببیند اخلاق او در کتاب‌ها تدوین شده و به حسن و نیکی متصف است، انگیزه می‌یابد تا بر سیره خود استمرار داشته باشد و بر روش خود مداوم بماند.

بنا به آنچه گذشت، باید به یاد داشته باشیم که مطالعه، صرفاً یکی از راه‌های اصلاح و تقویت نفس ناطقه و مقدمه بیداری (یقظه) و هوشیاری (انتباه)، آن هم برای گروه‌های خاصی از مردمان، است، گرچه از بهترین راه‌هاست. مطالعه، مرحله‌ای میانی است که مشاهده نفس و مجاهده نفس، به ترتیب در پیش و پس آن قرار دارند. آگاهی‌ای که با مشاهده نفس و مطالعه کتاب‌های اخلاق و سیاست حاصل می‌شود، باید با مجاهده نفس تکمیل شود. در این صورت «اگر عزیمت انسان صادقانه باشد و چنان که شایسته است تلاش کند» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۷۹) می‌تواند به کمال غایی خود برسد، و آن، دستیابی به سعادت، انسانیت و ریاست حقیقی است.

نتیجه‌گیری: تاریخ‌مندی مطالعه

پیشتر اشاره شد که در پژوهش حاضر، ابن عربی «به خودی خود» برای ما اهمیتی ندارد، بلکه از آنجا که مظهر زیست جهان خاص عالم سنتی اسلامی است، برای ما جذابیت دارد. همچنین بیان شد که هدف ما، نشان‌دادن تاریخ‌مندی پدیده «مطالعه» است تا از طریق به‌میان‌آوردن امر تاریخی متفاوت، تلقی‌های بدیل از «مطالعه» در کانون توجه قرار گیرد. در واقع، هدف، برقرار کردن رابطه بین جزء و کل بوده است؛ یعنی برقراری رابطه بین مطالعه و کلیت تاریخ دوره اسلامی. در نتیجه بحث‌های خود به اینجا رسیدیم که در نزد ابن عربی، مطالعه ابزاری مقدماتی برای رسیدن به فضیلت است. بدین ترتیب، نظم فضیلت‌محور جهان سنتی دینی، «مطالعه» را نیز در میدان مغناطیسی خود جذب کرده و به آن، شأنی قدسی بخشیده است. انسان کامل ابن عربی، انسانی است که آماده سیر و سلوک معنوی است، و جستجوی فضیلت، بخشی از این سیر و سلوک است. زدودن نفس از رذائل و تحقق بخشیدن به فضائل، از شرایط اقامت مؤمنانه در «معبد جهان» است، زیرا انسان از این طریق، هدف از «در معبد بودن»^۱ که همانا فرار

1. being-in-the-temple

از ملاً جهان بیرون و تأمل در خلأ جهان درون (لینگر، ۱۳۹۱) و نهایتاً غرقه‌شدن در امر قدسی است را محقق می‌سازد. مطالعه، یکی از ابزارهایی است که به تحقق چنین تجربه‌ای کمک می‌کند.

تجربه انسان سنتی، بر اساس مواجهه مستقیم با امر قدسی سامان می‌یابد و «مطالعه» از آن مستثنی نیست. در واقع، تجربه «مطالعه» بر اساس تقابل امر قدسی و امر عرفی معنی می‌یابد. «قدسی» و «عرفی»، صرفاً دو مقوله ذهنی نیستند، بلکه دو نحوه «در جهان بودن»^۱ و دو موقعیت هستی‌شناسانه‌اند. این تفاوت هستی‌شناختی، در همه شئون زندگی نمود دارد، از جمله در نسبت انسان با مکان. از منظر انسان دینی، مکان متجانس نیست، بلکه برخی از مکان‌ها کیفیاً با مکان‌های دیگر متفاوتند. بر این اساس، نوعی مکان مقدس، نافذ و پرمعنی وجود دارد که با همه مکان‌های دیگر، یعنی گستره بی‌شکل و فاقد نظم پیرامون آن، تفاوت دارد. این تجربه از مکان، یعنی تجربه عدم‌تجانس آن، تجربه‌ای آغازین و مشابه با «بناکردن جهان» است، زیرا همین گسیختگی و شکاف در مکان است که اجازه می‌دهد جهان ساخته شود و نقطه ثابت، یعنی محور مرکزی همه جهت‌یابی‌های آینده آشکار شود و در گستره همانند و متجانس بی‌کرانه که در آن هیچ مرکز ثقلی موجود نیست و لذا هیچ نوع جهت‌یابی‌ای را نمی‌توان اثبات کرد، نقطه‌ای ثابت، مطلق و مرکزی متجلی گردد. بدون چنین جهت‌یابی‌ای (قبله)، هیچ چیز نمی‌تواند آغاز گردد یا انجام شود و هر جهت‌یابی‌ای، بر یافتن یک نقطه ثابت دلالت دارد. به همین دلیل است که انسان دینی همواره کوشیده تا منزلگاه خود را در «مرکز عالم» بنا نهد (الیاده، ۱۳۹۰). این مرکز، به‌طور عام «معبد» نامیده می‌شود، گرچه ممکن است در هر یک از ادیان، مصداق خاص خود را داشته باشد. به‌عنوان مثال، برای مسلمانان، «کعبه» چنین شأنی دارد. بنا بر روایات اسلامی، کعبه، در مرکز زمین^۲ واقع شده و زمین از نقطه مرکزی کعبه امتداد یافته است. همچنین گفته شده که کعبه قرینه زمینی بیت‌المعمور - معبدی در آسمان که فرشتگان بر گرد

1. being-in-the-world

۲. در روایتی از پیامبر اسلام (ص) آمده است: شَمَّيتِ الْكَعْبَةَ كَعْبَةً لِأَنَّهَا وَسَطُ الدُّنْيَا؛ یعنی کعبه از اینرو کعبه نامیده شده که مرکز جهان است. در اینجا بحث از «صدق» علمی (سنجش بر اساس طول و عرض جغرافیایی) این قبیل روایات فاقد موضوعیت است، بلکه معنی «رمزی» (symbolic) آنها تعیین‌کننده است. «صدق» این قبیل گزاره‌های رمزی، منوط به «مطابقت با جهان خارج» نیست. زبان رمز، برای حکایت معانی معقول در قالب نشانه‌های محسوس وضع می‌شود و از این طریق، حیات انسان را با مراتب عالی وجود پیوند می‌زند.

آن طواف می‌کنند- است؛ یادگاری از حضرت حق در زمین که انسان را به عهد الهی‌اش متذکر می‌کند و خاطره‌ازلی را به یاد او می‌آورد. خانه کعبه، نوعی «ماندالا»ست که ساختمان مربع‌شکل کعبه در مرکز آن، نمادی از تجسم الهی و دوایر متحد‌المرکز پیرامون آن، نمادی از گردش آسمان به دور مرکز عالم محسوب می‌شود (بلخاری‌قهی، ۱۳۸۸). در سایر ملل و نحل نیز نظایر همین پدیده را شاهدیم. به‌عنوان مثال، در مصر باستان، «مقبره-معبد»، نوع اصلی بنا محسوب می‌شد و تجسمی از نظم پایدار و سرمدی جهان و تداوم حیات پس از مرگ بود. معماری یونان باستان نیز عموماً با معبد ملازمت داشت و یونانیان معبد دلفی را مرکز عالم می‌دانستند (نوربرگ-شولتس، ۱۳۸۹).

به‌طور کلی، در عهد قدیم، جهان همچون معبدی دانسته می‌شد که انسان در آن حضور امر قدسی را به جان می‌آزمود. از چنین منظری، عالم محضر خداست و انسان، باید ادب این حضور را، از طریق پالایش رذائل و پرورش فضائل، رعایت کند. عمل کردن بر اساس قانون فضائل و پرورش «منش فاضلانه»، از اقتضائات زیستن در معبد جهان است. جهان، محل تحصن و اعتکاف مؤمنانه است و برای رسیدن به مقام امن، نباید محل تحصن را ترک کرد، بلکه باید مؤمنانه در آن باقی ماند و از وسوسه‌ها دوری کرد. حدیث قدسی مشهور «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» که ایمان را به «پناه گرفتن در دژ» تشبیه کرده، بیانگر همین معنی است (لینگز، ۱۳۹۱).

آیا ممکن است ساکنان جهان سنت‌محور- جهانی که در آن، معبد چونان نمودار نظم کیهانی و قدسی برپا می‌شود؛ جهانی که در آن، «در جهان بودن» به‌مثابه «در معبد بودن» است- در کی عرفی از «مطالعه» داشته باشند؟ اگر این بصیرت هرمنوتیکی را پیش چشم داشته باشیم که آگاهی، از جهان منفک نیست و در نسبت با تجربه زیسته تاریخی انسان شکل می‌گیرد، به این پرسش پاسخ منفی خواهیم داد. در چنان جهانی، مطالعه و علم‌آموزی نیز ذیل تجربه «در معبد بودن» معنی می‌یافت. از حیث ظاهری نیز در جوامع سنتی دینی، معابد عمده‌ترین مراکز آموزشی بودند. آموزش و پژوهش، با دین و زندگی در معابد ارتباط وثیق داشت. معبد، مهم‌ترین محل برای حفظ دانش‌ها بود. کاهنان، موبدان و روحانیان، نوشته‌های مقدس را در معابد نگه می‌داشتند، و لذا کتابخانه بخش مهمی از معبد بود. به‌عنوان مثال، هکاتائوس

می‌نویسد که «کتابخانه مقدس»، بخش مهمی از معبد رامسس در شهر تب بود و بر سر در آن نوشته شده بود «محل تزکیه نفس» (العبادی، ۱۳۷۹). این بدان معنی است که در جوامع دینی سنتی عهد قدیم، اعم از اسلامی و غیراسلامی، کتابخانه شأنی اخلاقی داشت و غایتش، نه نظم‌دهی به دانش مکتوب جهت تسهیل بازیابی آن، بلکه کمک به پرورش فضائل، اعم از فضائل نظری و فضائل عملی (به بیانی ارسطویی) در انسان بود. «مطالعه»، در دل چنین روابطی معنی می‌یافت.

حتی در عهد متافیزیک فلسفی یونان، آکادمی افلاطون و لوقیوم ارسطو نیز با معبد پیوند داشتند. این مدرسه‌ها در نزدیکی مقبره «موسه»^۱ها بودند. لازم به توضیح است که یونانیان به فرشتگانی^۲ که گانه به نام موسه اعتقاد داشتند. این الهه‌ها فرزندان زئوس^۳ و منه‌موسونه^۴ به شمار می‌آمدند و هریک عهده‌دار یکی از هنرها و علوم بودند: کالیوپ^۵ (شعر حماسی)، کلیو^۶ (تاریخ)، اراتو^۷ (شعر غنایی)، ائوترپ^۸ (موسیقی)، ملپومنه^۹ (تراژدی)، پلیمنیا^{۱۰} (سرودهای دینی)، ترپسیخور^{۱۱} (رقص)، تالیا^{۱۲} (کمدی) و اورانیا^{۱۳} (ستاره‌شناسی) (دیکسون کندی، ۱۳۸۵). مدارس فلسفی آن، در واقع زیارتگاه موسه‌ها بودند. عقیده عمومی این بود که افکار فلسفی و هنری را به موسه‌ها نسبت دهند. به‌عنوان مثال، فیثاغورث معتقد بود که اگر موسه‌ها به او الهام نمی‌بخشیدند، او نمی‌توانست به کشفیات خاص در ریاضیات نائل آید و لذا شکر و ثنای خود را نثار موسه‌ها می‌کرد (العبادی، ۱۳۷۹).

واژه یونانی «موسیون»^{۱۳} که به معنی دارالعلم بوده بیانگر چنین پیوندی است. از مشهورترین موسیون‌ها در جهان سنتی، «موسیون اسکندریه» (که ما آن را با نام «کتابخانه اسکندریه» می‌شناسیم) بود که توسط بطلمیوس سوتر، مؤسس سلسله بطالسه در مصر بنیان نهاده شد (تامپسون، ۱۳۸۷). بر این اساس باید اذعان کرد که کتابخانه در مقام موسیون، با کتابخانه در تحقق امروزش ماهواً متفاوت است. در واقع، کتابخانه در مقام موسیون، متعلق به موسه‌ها و نیایشگاه و پرستشگاه آنها بود. موسه‌ها فرشتگان الهام بودند که در معبد مقدس خود حضور داشتند و در آن پرستش می‌شدند و به پرستندگانشان الهامات غیبی می‌بخشیدند. موسیون صرفاً

1. Musae

4. Calliope

7. Euterpe

10. Terpsichore

13. mouseion

2. Zeus

5. Clio

8. Melpomene

11. Thalia

3. Mnemosyne

6. Erato

9. Polymnia

12. Urania

محل گردآوری مکتوبات و اسناد علمی نبود، بلکه محلی بود که هنرمند و شاعر و دانشمند و فیلسوف در آنجا به کسب فیض از موسسه‌ها می‌پرداخت (ملاصالحی، ۱۳۸۴). بدین ترتیب، تجربه مطالعه، علم‌آموزی و استفاده از کتابخانه‌ها در جهان سنتی، ذیل تجربه «در معبد بودن» معنی می‌یافت و این تجربه، در تلقی ابن عربی از مطالعه نیز دیده می‌شود.

تلقی سنتی دینی از «مطالعه»، به نحو ماهوی با درک مدرن از آن تفاوت دارد. در این میان، سه تفاوت از همه برجسته‌تر است. اول اینکه در عصر مدرن «مطالعه» مورد قدس‌زدایی واقع شده و به امری عرفی بدل گشته است، حال آنکه در عهد سنتی دینی، «مطالعه» در نسبت با امر قدسی تحقق می‌یافته است. دوم اینکه در تلقی مدرن، به پدیده «مطالعه» به عنوان یک امر «بنیادین» برای «تکامل فردی و اجتماعی» نگاه می‌شود. به عنوان مثال، در ماده ۱ «سند نهضت مطالعه مفید» (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۹)، مطالعه دارای نقشی «والا و حساس» در «تکامل فردی و اجتماعی» انسان و واجد اهمیتی «بنیادین» برای «پرورش ابعاد کمال‌آفرین و آسمانی روح بشر» دانسته شده است. صرف نظر از اینکه تأکید بر مقوله «تکامل اجتماعی»، تا چه حد متأثر از افکار عصر روشنگری است، باید توجه داشت که اساساً در جهان سنتی، «مطالعه» چنین جایگاه مبالغه‌آمیزی نداشته و فقط ابزاری مقدماتی برای پرورش فضائل بوده است. گرچه در تلقی قدمایی، مطالعه دارای اهمیت بوده، اما اهمیت «بنیادین» نداشته و حتی در قیاس با عواملی نظیر «استعداد»، «عزم»، «ریاضت» و «مصاحبت با اولیاءالله»، رتبه پایین‌تری داشته است. و سومین تفاوت، این است که تلقی مدرن از «مطالعه»، تلقی‌ای کارافزایانه است. در این تلقی، آنچه‌آنچه که به عنوان مثال در ماده ۲ «سند نهضت مطالعه مفید» (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۹) مشاهده می‌شود، مطالعه‌ای مفید است که معطوف به «دستاورد، اثر و نتیجه» باشد. در چنین تلقی‌ای، آثار قلبی مطالعه هم در نهایت نوعی نتیجه یا خروجی یا دستاورد است، حال آنکه در تلقی سنتی، مطالعه در نسبت با فضائل واجد ارزش می‌شود، نه در نسبت با نتایج. در تلقی مدرن، اراده معطوف به قدرت در کار است که به موجب آن، انسان‌ها به مثابه ابژه‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که باید از طریق مطالعه مفید، خروجی‌های مشخصی را ایجاد کنند، اما در تلقی سنتی، خروجی مشخصی مدنظر نیست، بلکه مهم این است که انسان، اهل فضیلت شود و انسان اهل فضیلت هم لزوماً انسان کارساز و سبب‌افزا نیست. اراده معطوف به قدرت، می‌خواهد مطالعه را به «نتایج» گره بزند، و این، از اساس با تلقی قدمایی از مطالعه ناسازگار است.

منابع و مأخذ

- آسین پالاسیوس، میگوئل (۱۳۸۵). *زندگی و مکتب ابن‌عربی* (حمیدرضا شیخی، مترجم). تهران: اساطیر (نشر اثر اصلی ۱۹۶۵).
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (۱۳۸۸). *تهذیب اخلاق* (زاهد ویسی، مترجم). تهران: جامی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷). *چنین گفت ابن‌عربی* (سید محمد راستگو، مترجم). تهران: نی.
- اسمیت، دنیس (۱۳۸۶). *برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی* (سید هاشم آقاچری، مترجم). تهران: مروارید.
- العبادی، مصطفی (۱۳۷۹). *زندگی و سرنوشت کتابخانه باستانی اسکندریه* (علی شکویی، مترجم). تهران: دبیرخانه هیأت امنای کتابخانه‌های عمومی کشور.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۰). *مقدس و نامقدس؛ ماهیت دین* (بهزاد سالکی، مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (نشر اثر اصلی ۱۹۵۹).
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۹۰). *ابن‌عربی* (داوود وفاپی، مترجم). تهران: مرکز.
- بدیعی، محمد (۱۳۸۴). *احیاگر عرفان: پژوهشی در زندگی و مذهب محیی‌الدین ابن‌عربی*. تهران: پازینه.
- بلخاری‌قهی، حسن (۱۳۸۸). *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*. تهران: سوره‌مهر.
- تامپسون، جیمز (۱۳۸۷). *تاریخ اصول کتابداری* (محمود حقیقی، مترجم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی (نشر اثر اصلی ۱۹۷۷).
- جودی نعمتی، اکرم (۱۳۸۹). *شیخ شورآفرین* (مروری بر زندگی، آراء و آثار محیی‌الدین ابن‌عربی). تهران: همشهری.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). *محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- خندان، محمد (۱۳۸۸). *تبارشناسی معرفت در کتابداری و اطلاع‌رسانی مدرن*. در محمد خندان (مؤلف و مترجم)، *سیری فلسفی در سپهر اطلاعات: جستارهایی پیرامون اطلاعات، اطلاع‌رسانی و تکنولوژی اطلاعات* (ص ۱۱-۳۹). تهران: چاپار؛ نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور.
- دیکسون‌کندی، مایک (۱۳۸۵). *دانشنامه اساطیر یونان و روم* (رقیه بهزادی، مترجم). تهران: طهوری (نشر اثر اصلی ۱۹۹۸).
- دیلنای، ویلهلم (۱۳۸۹). *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی* (منوچهر صانعی دره‌بیدی، مترجم). تهران: ققنوس (نشر اثر اصلی ۲۰۰۲).
- شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۸۹). *سند نهضت مطالعه مفید*. بازیابی ۲۵ تیر ۱۳۹۱، از http://www.pcci.ir/index.php?option=com_content&view=article&id=1072:1390-02-10-05-46-03&catid=276:1389&Itemid=498
- عدّاس، کلود (۱۳۸۷). *در جستجوی کبریت احمر: زندگانی ابن‌عربی* (فریدالدین رادمهر، مترجم). تهران: نیلوفر.
- لاندا، رام (۱۳۸۸). *حکمت محیی‌الدین* (علی اشرف امامی، مترجم). تهران: بصیرت.
- لینگز، مارتین (۱۳۹۱). *رمز و مثال اعلی: تحقیقی در معنای وجود* (فاطمه صانعی، مترجم). تهران: حکمت (نشر اثر اصلی ۲۰۰۶).
- محمدی، کاظم (۱۳۸۶). *ابن‌عربی بزرگ‌عالم عرفان نظری*. کرج: نجم کبری.

- مددپور، محمد (۱۳۸۶). شیخ اکبر: نظری اجمالی به سیر و سلوک و حیات معنوی محیی‌الدین ابن‌عربی. تهران: مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۹۰). اندیشه ابن‌عربی. تهران: علم.
- ملاصالحی، حکمت‌الله (۱۳۸۴). جستاری در فرهنگ، پدیده موزه و باستان‌شناسی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوربرگ-شولتس، کریستیان (۱۳۸۹). معنا در معماری غرب (مهرداد قیومی بیدهندی، مترجم). تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن»، فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران (نشر اثر اصلی ۱۹۷۵).
- نویمان، فرانتس (۱۳۷۳). آزادی و قدرت و قانون (عزت‌الله فولادوند، مترجم). تهران: خوارزمی (نشر اثر اصلی ۱۹۵۷).

- Capurro, R. (1996). On the Genealogy of Information. In K. Kornwachs & K. Jacoby (Eds.), *Information: New Questions to a Multidisciplinary Concept* (pp. 259-270). Berlin: Akademie Verlag. Retrieved June 4, 2012, from <http://www.capurro.de/cottinf.htm>
- Capurro, R. (2000). *What is angeletics?*. Retrieved May 17, 2012, from <http://www.capurro.de/angeletics.html>
- Capurro, R. (2003). Angeletics: A Message Theory. In H. H. Diebner & L. Ramsay (Eds.), *Hierarchies of communication: An inter-institutional and international symposium on aspects of communication on different scales and levels* (pp. 58-71). Karlsruhe: Verlag ZKM. Retrieved May 17, 2012, from http://www.capurro.de/angeletics_zkm.html
- Laverty, S. M. (2003). Hermeneutic phenomenology and phenomenology: A comparison of historical and methodological considerations. *International Journal of Qualitative Methods*, 2 (3), 21-35.
- Takenouchi, T. (2004). Capurro's hermeneutic approach to information ethics: Ethos in the information society and the development of angeletics. *International Journal of Information Ethics (IJIE)*, 1 (1), 1-8.

به این مقاله این‌گونه استناد کنید:

- خندان، محمد (۱۳۹۱). جایگاه مطالعه در تهذیب اخلاق از نظرگاه محیی‌الدین ابن‌عربی. *تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی*، ۱۸ (۱)، ۱۶۵-۱۹۰.