

اخلاق سلسله مراتبی (تشکیکی) در نگاه عارفان؛ با تأکید بر دیدگاه ابن عربی

سعید رحیمیان* 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲

چکیده

اخلاق سلسله مراتبی یا تشکیکی عبارت است از اخلاقی که بایست‌ها و نبایست‌ها و شایسته‌ها و نا شایسته‌هایی خاص برای برخی درجات و طبقات از انسان‌ها قائل است، یعنی بر حسب ظرفیت‌های مختلف افراد و درجات ایشان جایز می‌داند که خصلتی ویژه برای برخی فضیلت و برای برخی دیگر رذیلت به حساب آید؛ یا خصلت‌هایی برای افرادی شایسته‌تر و برای دیگرانی کمتر شایسته یا ناشایست محسوب شود. عارفان، به لحاظ مبنای اخلاقی «فضیلت‌گرا» هستند و بر این باورند که ارزش عمل و خصلت‌ها به صرف خیری است که ملازم با فعل و رفتار خاص است، اما در عین حال، به حسب ظرفیت افراد و تشکیک و سلسله مراتب در اخلاقیات نیز ملتزم‌اند. در این مقاله، ابتدا به مبانی و اصول اخلاق مدرّج و مشکّک عرفانی – از دیدگاه ابن عربی – پرداخته شده و در ادامه، به مصادیق و مواردی که این مبانی و اصول بر آنها تطبیق شده‌اند – یکی بُعد درجات و مراتب عرفانی، دوم درباره فضایل و خصلت‌های اخلاقی یا افعال اخلاقی – اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق سلسله مراتبی، اخلاق تشکیکی، اخلاق عرفانی، فضیلت‌گرایی، ابن عربی، مکتب ابن عربی.

علمی - پژوهشی



* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. | srahimian@shirazu.ac.ir

۱. مقدمه؛ تعریف اخلاق سلسله‌مراتبی

«اخلاق سلسله‌مراتبی» یا «تشکیکی» عبارت است از اخلاقی که به‌رغم اعتقاد و التزام به مبانی عام و شامل بر همه اصناف و درجات مردم؛ به احکام و بایست‌ها و نبایست‌ها و شایسته‌ها و نا شایسته‌هایی خاص برای برخی درجات و طبقات از انسان‌ها قائل است، یعنی بر حسب ظرفیت‌های مختلف افراد و درجات ایشان جایز می‌داند که خصلتی ویژه برای برخی، فضیلت و برای برخی دیگر رذیلت به حساب آید و یا خصلت‌هایی برای افرادی شایسته‌تر و برای دیگرانی کمتر شایسته یا ناشایست محسوب شود. برخی صورت‌های این نوع اخلاق حاوی تبعیض و غیرعادلانه و آشرفی یا نخبه‌گرا و به تعبیری، «اخلاق خدایان» دانسته شده است. برای مثال، اینکه برای بردگان فضیلت‌هایی دال بر وضعیت پست آنها تعریف شود و برای اشراف فضایی دال بر رفعت ایشان، اما هنگامی که عارفان به چنین اخلاق سلسله‌مراتبی/تشکیکی اشاره کرده‌اند، مقصودشان این بوده که برای منازل و مراتبی از سیر و سلوک فضیلت‌هایی تعریف می‌شود که برای دیگر مراتب و منازل یا دارای فضیلتی کمتر تلقی می‌شود یا فضیلتی محسوب نمی‌شود یا آنکه اساساً رذیلت تلقی می‌شود (مثل سکوت یا عزلت‌گزینی) و به عکس چیزی برای مرتبه‌ای از سفر روحانی غیر مجاز دانسته می‌شود، اما برای مرتبه دیگر مجاز تلقی می‌گردد (مثل ترک ذکر یا ترک مستحبات) مبنای چنین اخلاقی، نه نسبت عام اخلاقی، بلکه تناسب فضایل و رذایل با درجات و مراتب افراد است و این تناسب خود همیشگی و مطلق است؛ نه نسبی. به تعبیر مولانا:

گر ولی زهری خورد نوشی شود ورخورد طالب سیه‌پوشی شود (مولوی، ۱۳۹۰).

به دیگر تعبیر، مبنای این اخلاق در سازگاری برخی اعمال، رفتار، فضایل و خصلت‌ها با درجات و مراتبی خاص است و ناسازگاری آنها با دیگر مراتب. در تمایز آن از اخلاقیات فلسفه و «حکمت عملی» گفته می‌شود که به خلاف اخلاق فلسفی و حکمت عملی که افقی است و رذایل و فضایل برای همه به نحوی واحد تعریف می‌شوند، «اخلاق عرفانی» عمودی است و بر این اساس، برای هر منزل به نوعی جلوه می‌کند. نکته دیگر آن است که در اخلاق عرفانی، سه مرحله (۱) اخلاق پیش از سلوک؛ (۲) اخلاق حین سلوک؛ (۳) اخلاق پس از سلوک، از یک‌دیگر متمایز می‌شوند (نک: رحیمیان، ۱۳۹۵، فصل دوم، ص ۳۸-۴۲).

آیا اخلاق سلسله‌مراتبی/تشکیکی با نسبت در اخلاق تلازم دارد؟ به رغم تصور برخی که می‌پندارند قائل شدن به اخلاق صنفی یا اخلاق جنسیتی به نسبت در اخلاق می‌انجامد، به نظر نمی‌آید که چنین باشد؛ چنانکه زیست‌شناس اگر برای جاندارانِ هوازی اکسیژن را لازم و برای

جانداران غیر هوازی غیر لازم بدانند، به نسبت در حقیقت نشده است؛ چون هر دو حکم می‌تواند دائمی باشد. همچنین اعتقاد به اینکه در صنفی فضیلت «الف» لازم و ضروری است و باید بیشتر رشد کند و در صنفی دیگر فضیلت «ب»، با اعتقاد به فضیلت‌گرایی اخلاقی و نیز مطلق بودن اخلاق ناسازگار نیست.

به نظر می‌رسد از سه مکتب اصلی اخلاق، یعنی فضیلت‌گرایی، پیامدگرایی، و وظیفه‌گرایی، «اخلاق ظرفیت» با دو قسم نخست سازگار است،^۱ اما با وظیفه‌گرایی نه؛ (نک: گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱-۲۹۲؛ ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۲۹۳-۲۹۷) چون پیامدهای فعل اخلاقی - چه دارای ارزش ذاتی بر اساس رشد اخلاقی و پیامدی درونی به نام فضیلت بدانیم و چه بر اساس ارزش‌ها و پیامدهای بیرونی مانند نفع و فایده ارزیابی کنیم - هر دو قابلیت درجه‌بندی و امکان کم و افزون شدن را دارند، اما در مکتب وظیفه‌گرایی که در واقع، ناپایامدگرا است و ارزش عمل را بدون هیچ نیت یا پیامدی و تنها و تنها به خاطر امر وجدانی یا امر الهی ارزیابی می‌کند (نک: هولمز، ۱۳۸۲، ص ۲۱۹) استثنایی در مورد افراد یا درجات حسن و قبح یک عمل به حسب پیامدهای درونی و بیرونی‌اش متصور نیست و امردائر بین صفر و صد است.

همچنین درجه‌بندی و تدریج افزون بر مکاتب غایت‌گرایی، فایده‌گرایی، و فضیلت‌گرایی با برخی دیگر از مکاتب و مبانی اخلاقی مانند لذت‌گرایی («خوب»، یعنی خوشایند فرد) و طبیعت‌گرایی («الف» خوب است، یعنی بقای فرد یا نوع انسان مرهون «الف» است) و فراطبیعت‌گرایی (نظریه امر الهی؛ «الف» خوب است، یعنی خدا «الف» را می‌خواهد) همچنین «نسبی‌گرایی اخلاقی» سازگار است. البته، مبنا و مکتب عارفان در مقاله مشخص شده است.

در مباحث فرااخلاق، این بحث مطرح است که اصولاً مفاهیم اخلاقی بر خلاف مفاهیم حقوقی، مفاهیمی تشکیکی و مدرّج‌اند و این که ما از شجاع و شجاع‌تر، و شجاع‌ترین یا عقیف و عقیف‌تر و مانند آن سخن می‌گوییم بر مدرّج بودن این مفاهیم دلالت دارد.

اگر بر تناسب هر یک از درجات این مفاهیم اخلاقی با درجه‌ای خاص از افراد سخن گفتیم به نوعی اخلاق سلسله‌مراتبی / تشکیکی قائل شده‌ایم و خواهیم دید که برخی عارفان هر فضیلت یا مقام یا حال را به سه قسم مربوط به سه گروه عام، خاص، و خاص‌الخاص تقسیم کرده‌اند. برای مثال، صبر عام، صبر خاص، و صبر خاص‌الخاص؛ توبه عام، توبه خاص، و توبه خاص‌الخاص هر یک را

۱. در ارتباط با دو مکتب اخلاقی نخست، نک: ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۳۹۱-۳۹۷ و ۲۶۱-۲۷۳؛ خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۴۹؛

پیک‌حرفه، ۱۳۹۴، ص ۴۵-۴۵؛ مور، ۱۳۶۶، ص ۲۸-۱.

تعریفی کرده و مربوط به درجه‌ای از افراد دانسته‌اند. می‌توان گفت مبنای اخلاق تشکیکی در بُعد فرااخلاق همین است. از منظر اخلاق هنجاری نیز این گزاره که «الف» خوب است، منافاتی با «الف» بهتر است، ندارد و آنجا که گزاره اول را برای فردی و دومی را برای فردی دیگر (یا در رتبه‌ای دیگر) به کار ببریم، ملاک صحت هر دو گزاره نیز تناسب بین موضوع و محمول گزاره اخلاقی خواهد بود.

از آنچه گذشت واضح شد که اخلاق تشکیکی و سلسله‌مراتبی نه تلازمی با شکاکیت اخلاقی دارد و نه با نسبیت اخلاقی؛ همچنان که با آنچه اخلاق طبقه‌ای یا اشرافی خوانده می‌شود نیز سنخیتی ندارد. اخلاق تشکیکی و سلسله‌مراتبی تا حدی با اخلاق صنفی و حرفه‌ای قابل مقایسه است که در عین قول به شمول احکام عام اخلاقی نسبت به همه اصناف و مردمان؛ برخی خلقیات را برای بعضی از اصناف ضروری‌تر می‌داند چنان که در اخلاقیات اجتماعی صوفیه تحت عنوان «فتوت» و «جوانمردی» با فتوت‌نامه‌هایی مواجه می‌شویم که مربوط به اصناف خاص مانند آهنگران یا بزازان یا ... است (نک: افشاری، ۱۳۹۴).^۱

۲. مسلک عارفان در اخلاق سلسله‌مراتبی

عارفان - به لحاظ مبنای اخلاقی - فضیلت‌گرا هستند، یعنی معتقدند ارزش عمل و خصلت‌ها به صرف خیری است که ملازم با فعل و رفتار خاص است، اما در عین حال به تدریج و تشکیک و سلسله‌مراتب در اخلاقیات نیز ملتزم‌اند. ایشان در باب مستند سخن خود، گاه از قرآن و روایات سخن به میان آورده‌اند و گاه به مبانی شهودی یا عقلانی خویش تمسک جستند.

از جمله درجاتی که در قرآن کریم به آن اشاره شده است «ابرار» و «مُقربان» است که گروه دوم از گروه اول برترند. همچنین در قضیه موسی (ع) و عبد صالح خداوند در سوره کهف از افعالی یاد می‌شود که برای یک نبی مذموم و نامجاز تلقی شده و برای دیگری مجاز و یا ممدوح.

عارفان سخنی را که گاه آن را به عنوان حدیث و گاه به عنوان قول مشایخ نقل کرده‌اند، مستند این نوع اخلاق شمرده‌اند؛ «حَسَنَاتُ الْاِبْرَارِ سِنَاتُ الْمُقَرَّبِينَ»^۲ آنچه برای ابرار حسن و نیک تلقی می‌شود برای مقربان گناه به حساب می‌آید؛ چنان که یک نقاشی ساده برای فرد مبتدی کمال و برای

۱. افشاری در کتاب فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه، ۱۷ رساله از فتوت‌نامه‌های اصناف مختلف را تصحیح و منتشر کرده است.

۲. در ارتباط با نظر عارفان در این باب، نک: ابن عربی، فتوحات مکیه (طبع ۴ جلدی) ج ۲، ص ۱۳۶ و ج ۳، ص ۱۰۹، آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۲، کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۶۹، طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴، مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۱، نجم الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۷۵، سهروردی، عوارف المعارف، ج ۱، ص ۴۳، نسفی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۷، شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۶.

نقاشی حرفه‌ای نقطه ضعف تلقی می‌شود.

نکته دیگر مراتب فعل مجاز در برابر یک جرم یا سیئه می‌تواند سیئه‌ای مثل همان عمل انجام داد یا عفو کرد یا فعلی نیکو در مقابل آن انجام داد و اینها دارای درجاتی از حُسن‌اند که هم در قرآن و هم در روایات بدان اشارت رفته است.

در این مقاله ابتدا به مبانی و اصول اخلاق مدرّج و مشکّک عرفانی از دیدگاه عارفان مسلمان سده‌های ششم و هفتم هجری، یعنی ابن عربی و مولانای رومی - به عنوان نماینده دو مکتب عرفانی، یعنی عرفان وحدت وجودی و عرفان خراسانی - پرداخته می‌شود و سپس به مصادیق و مواردی که این مبانی و اصول بر آنها تطبیق شده است، یکی در بُعد درجات و مراتب عرفانی و دوم درباره فضایل و خصلت‌های اخلاقی یا افعال اخلاقی اشاره می‌شود.

۳. مکتب ابن عربی در ارتباط با اخلاق تشکیکی (سلسله‌مراتبی) عارفان

ابن عربی در باب‌های ۷۴ تا ۱۵۱ فتوحات مکیه همان‌طور که فضای اخلاقی عرفانی و حالات و منازل متفاوت آن مانند توبه، مجاهده، تفکر، سکوت، عزلت، تقوا، غیرت و ... را شرح می‌دهد، به حالات مقامات و منازلی مانند ترک توبه، ترک تفکر، ترک عزلت و مانند آن نیز اشاره می‌کند و هر یک را مربوط به درجه‌ای از درجات سیر و سلوک سالک می‌داند و آن را تبیین می‌کند. با تأمل در این موارد می‌توان به مصادیقی از اخلاق سلسله‌مراتبی و تشکیکی دست یافت و سرّ عدم تناسب فضیلت‌هایی مانند تفکر، توبه، زهد و مانند آن با برخی مقامات یا مدارج را دریافت و افزون بر مصادیق، مبانی اخلاق تشکیکی عارفانه را نیز بدست داد. او همچنین در فصوص الحکم و دیگر آثارش بین سه مرتبه عارفان، یعنی مقام فرق، مقام جمع و مقام جمع الجمع تمایز قائل می‌شود و معارف مربوط هر یک را که احیاناً با معارف مربوط به دیگری متفاوت یا حتی ناسازگار است، توضیح می‌دهد. در فتوحات مکیه - چنانکه خواهیم دید - برخی فضایل و مقامات یا حالات مربوط به عارف ساکن در مقام فرق یا جمع است که برای عارف ساکن در مقام بالاتر، یعنی جمع الجمع چه بسا ردیلت تلقی شود و ترک آن لازم می‌گردد و همچنین است مسئله درجات ایمان، اسلام، احسان یا شریعت، طریقت، و حقیقت که هر یک را اقتضایی خاص است و در ادامه، به همین مبانی با نمونه‌های آن اشاره می‌کنیم.

سؤال این است که چرا برای سالکی در مقامی «توکل» لازم است و برای دیگری ترک توکل؟ چرا برای فردی «خلوت» تجویز می‌شود، اما اقتضای مقامی دیگر ترک خلوت است؟ چرا و به چه معنا و برای چه مقامی ترک «غیرت»، یک فضیلت به حساب می‌آید؟ چرا فضیلت «تفکر» برای کاملان

نقص شمرده می‌شود؟ آیا ترک صبر با ترک مراقبه برای منزلی از منازل یا مقامی از مقامات به عنوان فضیلت مطرح شده است؟ پاسخ این سؤالات و بسیاری سؤالات مشابه در اخلاق مدرّج و سلسله مراتبی عارفان را در ذیل به نقل از فتوحات مکیه ابن عربی خواهیم آورد.

۱.۱.۳. اصول و مبانی مکتب ابن عربی

۱.۱.۳.۱. مبانی هستی‌شناختی

۱. وحدت وجود: حکم آن کسی است که به این حقیقت رسیده که در وجود جز حق تعالی موجودی نیست با آن کس که این حقیقت را در نیافته متمایز است (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۲۸۰-۲۸۸).

۲. اسماء الهی و اقتضائات آنها: بسته به ظهور اسماء و صفات الهی در اولیاء حکم اخلاقی ایشان متفاوت است (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۳۷۰).^۱

۳. توحید افعالی: بحسب تقطن به این که افعال همه اشیا و اعمال همگان فعل الهی است؛ هرچند به سبب بینی یا مسبب بینی بندگان منسوب باشد، حکم اخلاقی ایشان متفاوت است (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۲۸۸-۲۹۰ و ص ۱۸۸-۱۸۹).

۴. ظاهر و باطن: جهان را ظاهری است و باطنی و بر اساس اسارت افراد در جنبه ظاهر یا ورودشان به ساحت باطن احکام اخلاقی متمایزی بر آنها مترتب می‌گردد (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۵۵۵).

۲.۱.۳. مبانی معرفت‌شناختی

۱. تنزیه و تشبیه: حکم اخلاقی آن کس که خداوند را در قالب صفات تنزیهی محض می‌شناسد با آن کس که او را با صفات تشبیهی شناخته متفاوت است و حکم آن دو با کاملی که خدای را در جمع بین تنزیه و تشبیه می‌یابد متمایز است (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۲۵۴-۲۵۵).

۲. نقص و کمال معرفت: هر چه معرفت سالک والاتر رود و شهود او قوی‌تر شود و به سر توحید و وحدت واقف‌تر شود، احکامی متمایز برای او تعریف می‌شود (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۳۰۱-۳۰۲).

۳. حیرت و یقین: سالکی که در مقام حیرت است محکوم به حکمی است و کسی که از آن به سر منزل یقین رسیده حکمی دیگر دارد (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۶۳۵-۶۳۶؛ رحیمیان، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸-۱۲۰).

۱. ابن عربی در مورد معرفت مربوط به اولیائی که مظهر هر اسم الهی‌اند در کتاب العباد له شرحی مستوفی ارائه کرده است.

۳.۱.۳. مبانی سلوکی در ارتباط با تفاوت حالات، مقامات و مواطن و نازل

ابن عربی، در این بخش، احکام سالکانی که در سه‌گانه‌های ذیل واقع‌اند را از هم متمایز می‌داند (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۳۰۵-۳۰۴ و ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷ و ج ۱۳، ص ۴۰۰-۴۰۱).

۱. شریعت، طریقت، حقیقت؛

۲. اسلام، ایمان، احسان؛

۳. فرق، جمع، جمع الجمع (اهل کثرت، اهل وحدت، اهل وحدت در کثرت)؛^۱

۴. عوام، ابرار، مُقَرَّبان؛

۵. عام، خاص، اخص؛^۲

برای مثال، صبرِ اهل شریعت با همین خصلت از اهل طریقت یا حقیقت متمایز است و در درجات تشکیکی و سلسله‌مراتبی قرار می‌گیرد. همچنین توکل عوامِ دیگر است و توکل ابرار بالاتر و توکل مُقَرَّبین از سنخی دیگر نیز توبه عوام با توبه خواص و توبه اخص‌الخواص گونه‌گونه است و رضای اهل جمع و رضای جمع الجمع در یک مرتبه نیست؛ بدانسان که چه‌بسا صبر اهل شریعت برای اهل حقیقت ردیلت محسوب شود و یا توبه عوام برای خواص خود گناه تلقی شود یا توکل ابرار برای مُقَرَّبان سیئه دانسته شود یا رضای اهل جمع برای کاملان اهل جمع الجمع نقص محسوب شود. به نحو عام‌تر، به حسب ملاک‌های ذیل نیز هر یک از اهل سلوک در موضعی قرار می‌گیرند که دارای احکامی متمایز و ذو درجات هستند:

۱. تجلّی خداوند بر طبق اعتقاد اهل سلوک (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۲۵۵-۲۵۶)؛

۲. اقتضای مواطن و احوال و استعداد و توان اهل سلوک؛ (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۳۴۳-۳۴۴ و ۵۶۷-۵۶۸)؛^۳

۳. عواقب و نتایج گوناگون ملکات یا افعال به اهل سلوک (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۴۰۳-۴۰۵)؛

۱. در ارتباط با شرح تفصیلی این سه مقام، نک: رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۵۸-۶۰؛ قیصری، ۱۳۶۳؛ فص‌نوحی و فص‌محمدی (ص).
۲. در سراسر منازل السائرین خواجه عبد‌الله انصاری، تقسیم عوام خواص و اخص‌الخواص برای احوال و مقامات سالکان به چشم می‌خورد. کاشانی، شارح منازل السائرین برای هر یک از مقامات و فضایل عرفانی در صد مقام و فضیلتی که در ده باب منازل آمده خود ده درجه را توضیح داده و تعداد مدارج را از ۱۰۰ به ۱۰۰۰ رسانده است.
۳. در باب اقتضای مواطن، ابن عربی صدق و سخن راست گفتن را مثال می‌آورد که هر چند «صدق» فضیلت و عبادت است، اما همه جا ممدوح نیست و برای مثال، در غیبت و سخن‌چینی که هر چند سخن صادق باشد، اما مذموم است و از همین‌رو، بحسب مواطن عرفی و شرعی حکم آن متفاوت است. کاشانی نیز - در کتاب تأویلات (تفسیر ابن عربی) - به تناسب عمل و صلاح و فساد آن با شأن افراد اشاره می‌کند (نک: کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۸).

۴. اقتضای ادب مع الله در هر ساحت و مرحله‌ای از سلوک؛ (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۲۲۶-۲۲۷)؛
۵. تمایزی که بین اهل ایمان و اهل علم در برخی حالات مثل توازن بین خوف و رجا حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۶۲۵-۶۲۷).

۲.۳. نمونه‌ها

در این بخش، مصادیقی از تأثیر هر یک از مبانی پیش گفته در تمایز و تفاوت احکام اخلاقی یا حال یا مقامی از حالات و مقامات عرفانی در نزد اهل سلوک یا اختلاف حکم ایشان با عوام به نقل از آثار ابن عربی و به ویژه کتاب فتوحات مکیه ذکر خواهد شد.

۱.۲.۳. نمونه‌های مرتبط با مبانی هستی‌شناختی

۱. «عبودیت» بالاترین فضایل را دارد، اما ابن عربی در توضیح مقام ترک عبودیت می‌گوید این مقام برای کسی ثابت است که به وحدت وجود قائل است، یعنی آن کس که به وجودی جز خداوند قائل نیست و ما سوی را مظاهری که حق در آنها ظاهر شد می‌بیند (بدون هیچ وجودی و هیچ اثری). در این پایه از شهود، عین و اثری از عبودیت نمی‌ماند (سالیه بانتفاء موضوع به تبع نفی تمایز عابد و معبود خواهد بود). او ضمن اینکه در علم الهی نزد اهل معرفت مسئله‌ای را غامض‌تر و پیچیده‌تر از همین «وحدت وجود» نمی‌داند؛ تحریر این مسئله و به عبارت آوردن آن را جداً دشوار می‌یابد و مصداق فرد واصل به این پایه را پیامبر (ص) می‌داند که به حسب آیه شریفه «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (سوره انفال، آیه ۱۷) به تبع نفی اثبیت عبودیت و نفی آن را یکسان داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۸۰-۲۸۸).

۲. بحسب سیطره اسم خاص الهی بر سالک، او به خلوت یا به جلوت کشیده می‌شود. ابن عربی در محبت مقام ترک خلوت می‌گوید: دو اسم الهی اول و باطن سالک را به سوی خلوت می‌کشد و در مقابل دو اسم الهی آخر و ظاهر او را به سوی جلوت و ترک خلوت دعوت می‌کند. آنچه برای سالک محکوم دو اسم اول مناسب است برای سالکان محکوم دو اسم اخیر نامناسب خواهد بود؛ هرچند او در نهایت دو اسم آخر و ظاهر را برتر می‌داند؛ چون خلوت دنیایی است، اما جلوت اخروی و آخرت از دنیا بهتر است (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۶۹-۳۷۱).

۳. «شکر» از فضایل، حالات و مقامات ارجمند است و به تعبیر ابن عربی، از عبادات است و عبادات ترک نمی‌شوند و از همین‌رو، مقصود از ترک شکر ترک توحید در شکر است؛ نه ترک اصل

شُکر. توضیح مطلب اینکه بعضی مردم سبب بین مُنعم (نعمت‌دهنده) را سبب می‌انگارند و آن را شکر می‌کنند و بعضی موحّدان که مسبّب بین‌اند، تنها خدا را منبع می‌دانند و او را شُکر می‌گذارند (توحید در شُکر)، اما کاملان (صاحبان مقام جمع الجمع) هم خداوند یعنی مسبّب را و هم سبب را می‌بینند و از همین‌رو، هم او را شُکر می‌کنند و هم اسباب را؛ چنانکه خداوند در قرآن کریم هم می‌فرماید: «ان اشکر لی و لوالدیک» (سوره لقمان، آیه ۶). بر این اساس، فهم توحید افعالی و دیدن یا ندیدن سبب یا مسبّب یا چگونه دیدن آن، در نحوه تحقّق فضیلت شُکر مؤثر است.

۴. بر حسب آیات قرآن و احادیث و به حسب تعمیم عرفا، هر امری را ظاهری است و باطنی، حدی، و مطلعی. برخی فضایل، مبتنی بر روایات ظاهر امور است و ترک آنها مبتنی بر رؤیت باطن آن. مثال آن نزد ابن عربی «ورع» است و پرهیز از حرام و شبهات. او می‌گوید: مقام «ورع» اقتضای حکم بر ظاهر دارد و ترک «ورع» مربوط به باطن است و در تقریر این سخن می‌گوید: مقصودم از مقام ترک «ورع» آن نیست که صاحب این مقام حرام‌خواری می‌کند یا مال شبهه‌ناک تصاحب می‌کند پس از آن که به این حرام و شبهه علم داشته باشد، بلکه مقصود آن است که فرد در عین مقام (ترک ورع) با ارائه حق متعال حلال را می‌بیند و در آن تصرف می‌کند و از همین‌رو، به مردم سوء ظن پیدا نمی‌کند و مال ایشان را شبهه‌ناک توصیف نمی‌کند و اقتضای «ورع» را حُسن ظن به بندگان خدا می‌داند. او تأکید می‌کند که اگر کسی بدون نشانه‌ای از جانب خداوند مصاحبت با مردم را ترک کند، فریب‌خورده نفس خویش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۵۵۵-۵۵۸).

۲.۲.۳. نمونه‌های مرتبط با مبانی معرفت‌شناختی

۱. ابن عربی مقام «عبودیت» را مناسب با معرفت تنزیهی حق تعالی و شناخت استعلائی او بر همه ماسوی می‌داند؛ زیرا «عبودیت» مقام ذلت و افتقار است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۷۴). از سوی دیگر و چنانکه پیش‌تر بیان شد، مقام ترک «عبودیت» را حاصل معرفت جمع بین تشبیه تنزیه حق متعال قلمداد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۸۰-۲۸۸).

۲. ابن عربی «توبه» را «رجوع» معنا می‌کند و آن را برای مردمان عادی که از معیت خداوند و احاطه او بر عالم غافل‌اند مستحسن می‌داند، اما برای کسی که به حسب کمال معرفت خداوند را همواره حی و حاضر و محیط با اشیاء دانسته به معیت او قائل است، چیزی از او دور و غائب نشده یا از او چیزی دور نشده تا دوباره بازگردد یا رجوع کند، پس عارف جز حق تعالی نمی‌بیند تا از او روی‌گردان شده باشد و دوباره به سوی او روی بگرداند. از این‌رو - چنانکه خواهد آمد -

اگر برای آنها توبه‌ای مقصود باشد، به معنایی دیگر خواهد بود و این مقام ترک توبه است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰۵-۳۰۰).

۳. در مورد «حُزن و فَرَح» نیز ابن عربی می‌گوید: اگر سالک در مقام حیرت و بُهت قرار گیرد، نه حُزنی او را در برمی‌گیرد و نه فَرَحی؛ چون از موجب حزن و فرح فارغ شده است و این مقام ترک حزن و فرح هنگامی است که از چنگ زمان و استیلاي آن فارغ شده باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۶۳۶-۶۳۳).

۳.۲.۳. نمونه‌های مرتبط با مبانی سلوکی

۱. «توبه» در ساحت شریعت رجوع از مخالفت شریعت به موافقت با آن است، اما در ساحت کشف (و طریقت) در درجه‌ای بالاتر، یعنی توبه از خواهد بود، یعنی رجوع از حق به سوی حق تعالی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰۶-۳۰۵). همچنین مقام «توکل» از آن صاحب مقام جمع است که غیر حق را نفی می‌کند و این مقامی والا است که مستلزم فنای ایشار است و مربوط به مقام فنای خود، اما صاحب مقام جمع الجمع که در مقام تبعات فنا و بقا را با هم دارد. از این‌رو، به مقام ترک توکل رسیده است و به تعبیر ابن عربی، حَقِّ فنا را در مقام فنا و بقا را در مقام بقا می‌گذارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷).

۲. در تجویز ترک مراقبه برای برخی درجات و مقامات گوید؛ چون مراقبه نماد تَقَرُّب الی اللّٰه است و این فرع شناخت حقیقی خداوند (هدف تَقَرُّب) است، اما عالمان باللّٰه می‌دانند که خداوند به قید خاصی در نمی‌آید و در هر اعتقادی حضور دارد و به رنگ هر اعتقادی درمی‌آید. از همین‌رو، مراقبه و تَقَرُّب خاص با حیثیت اطلاق ناسازگار است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۵۵-۲۵۷).

۳. در باب ترک زهد و تجویز آن برای برخی سالکان و از آنجا که زاهد خود مدعی ترک است بنابراین، ترک «زهد» رجوع به چیزی است که زاهد آن را ترک کرده بود، یعنی دنیا و ماسوی. ابن عربی، می‌گوید: این رجوع به دنیا به حسب احوال گوناگون، دلایل متفاوت دارد. برخی برای این که دنیا را به نیازمندانش برسانند به آن رجوع می‌کنند، برخی به واسطه نوع کشف و علم به این که زهد در واقع، اخذ کثیر است به واسطه ترک قلیل و زاهد واقعی دنیا طلبان هستند که دنیا را که متاع قلیل است گرفته و آخرت را رها کرده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۵۶۶-۵۶۸).

۴. در باب مقام «ترک رجا» (امید) ضمن تأیید این که نیمی از ایمان «خوف» است و نیمی «رجاء»، متعلق هر دو را امر عدمی می‌داند (خوف از آنچه که گذشته و چه بسا که مضر باشد و امید به آنچه

نیامده و چه بسا مفید باشد) او می‌گوید: مبنای هر دو وصف، ایمان است؛ نه علم. به دیگر تعبیر، مبنای آن دو ایمان تقلیدی بوده است؛ نه علم شهودی^۱ و کسی که به تعلیم الهی به گذشته و آینده دانا شده باشد، خوف یا رجائی برای او متصور نیست (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۳، ص ۶۲۵-۶۲۶).

۵. درباره مقام ترک تفکر گوید: کسانی که مستغرق در خدایند از تفکر دوری می‌کنند؛ چون اندیشه دو حالت دارد یا در مخلوق است یا در خالق، اما تفکر در مخلوق برای دلالت به سوی خالق ارزش دارد که برای مستغرقان، تحصیل حاصل است. به علاوه که مایه اشتغال آنها از یاد و ذکر الهی است و عواقبی هم که برای آن متصور است برای ایشان ناگوار است؛ چون اگر در آن حال تفکر در آیات از دنیا بروند در حال اندیشه در غیر خداوند از دنیا رفته‌اند و اگر تفکر و اندیشه در خالق باشد تا به عنوان دلیلی برای مخلوق لحاظ شود که این مصداق سوء ادب و بی ادبی است که عالی را وسیله‌ای برای دانی قرار دهند و اگر او را دلیل بر خودش قرار دهند که نادرست است مگر به نحو سهوی که در آن ساحت، دیگر تفکر راه ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۰۲-۴۰۴).

این مورد اخیر، نمونه‌ای از پرهیز از سوء ادب مع الله و نقش آن در ترک فضیلتی خاص به حساب می‌آید برای حفظ فضیلتی والا^۲.

جمع‌بندی

در این مقاله به مبانی و اصول اخلاق سلسله‌مراتبی، مدرّج و مشکّک عرفانی از دیدگاه ابن عربی پرداخته شد سپس به مصادیق و مواردی که این مبانی و اصول بر آنها تطبیق شده است - هم در بعد درجات و مراتب عرفانی و هم درباره فضایل و خصلت‌های اخلاقی یا افعال اخلاقی - اشاره شد.

در حیطه عرفان ابن عربی، از مبانی هستی‌شناختی او از جمله وحدت وجود، اسماء الهی و اقتضائات آنها، توحید افعالی و مسئله ظاهر و باطن یاد شد و در ناحیه مبانی معرفت‌شناختی سخن از تزیه و تشبیه، نقص و کمال معرفت مسئله حیرت و یقین سخن رفت و در ادامه، مبانی سلوکی او

۱. نظر او در مورد رابطه علم و ایمان آن است که «ایمان» از سنخ «تقلید» است که با «علم» منافات دارد، مگر آن که تقلید از خبر دهنده‌ای باشد که نزد مؤمن، معصوم تلقی شود و بی‌واسطه از او اخذ کند. در این صورت، علم و ایمان جمع‌شدنی‌اند؛ چون علم فرد به دلیل صحت خبر معصوم به محتوای آن نیز سرایت می‌کند و بدینسان متعلق ایمان او متعلق علم او هم خواهد بود و این مختص اهل کشف و وجود است..

۲. ابن عربی در جای جای رساله «مالا یعول علیه از فنون»، از فضایل یا حالاتی سخن گفته که برای کاملان، دیگر اعتباری ندارد (نک: رحیمیان، ۱۳۹۹).

در ارتباط با تفاوت حالات، مقامات و مواطن و منازل تشریح شد. ابن عربی احکام سالکانی که در سه‌گانه‌های ذیل واقع‌اند را از هم متمایز دانسته است: شریعت، طریقت، حقیقت؛ اسلام، ایمان، احسان؛ فرق، جمع، جمع الجمع؛ اهل کثرت، اهل وحدت، اهل وحدت در کثرت؛ عوام، ابرار، مُقربان؛ عام، خاص، اخص. به نحو عام‌تر نیز در عرفان ابن عربی به حسب ملاک‌های ذیل نیز هر یک از اهل سلوک در موضعی قرار می‌گیرند که احکامی متمایز و ذودرجات دارند:

۱. تجلّی خداوند بر طبق اعتقاد اهل سلوک؛
۲. اقتضای مواطن و احوال و استعداد و توان اهل سلوک؛
۳. عواقب و نتایج گوناگون ملکات یا افعال به اهل سلوک؛
۴. اقتضای ادب مع الله در هر ساحت و مرحله‌ای از سلوک؛
۵. تمایزی که بین اهل ایمان و اهل علم در برخی حالات مثل توازن بین خوف و رجاء حاصل می‌شود.



فهرست منابع

- ابن عربی، محی الدین محمد (۱۳۷۵). رسائل ابن عربی (ترجمه فارسی). (چاپ دوم). کوشش نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی.
- ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۳۷۰). فصوص الحکم. (چاپ دوم). به کوشش ابوعلاء عفیسی. تهران: انتشارات الزهراء.
- ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۴۱۴ق). الطريق الى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الاکبر، (محمود محمود الغراب). دمشق: دار الکاتب العربی.
- ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۹۴۸). مجموعة الرسائل لابن العربي. المطبوع في حیدرآباد عام.
- ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۹۶۹ م). رساله العبادله. (تصحیح: عبدالقادر عطا). قاهره: مکتبه القاهره.
- ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۹۸۵-۱۹۹۴). فتوحات مکيه. (تصحیح: عثمان یحیی). طبع قاهره (۱۴ جلد)، افست بیروت.
- ابن عربی، محی الدین محمد. (بی تا). فتوحات مکيه. بیروت: دارالصادر.
- ابوالخیر میهنی، ابوسعید. (۱۳۸۶). أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید. (ج ۱). چاپ هفتم. به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: نشر آگاه.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی. (۱۴۱۷ق). قوت القلوب. (به کوشش باسل عیون السود). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ادواردز، پل. (۱۳۹۲). دانشنامه فلسفه اخلاق. (چاپ دوم). ترجمه: انشاالله رحمتی. تهران: انتشارات سوفیا.
- افشاری، مهران. (۱۳۹۴). قوت نامه ها و رسائل خاکساریه. تهران: نشر چشمه.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). منازل السائرين. (چاپ دوم). ترجمه: عبد الغفور روان فرهادی. تهران: نشر مولی.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). مقدمات النصوص. (چاپ دوم). تصحیح: عثمان یحیی. تهران: انتشارات فردوسی.
- بلخی رومی، جلال الدین محمد (مولوی). (۱۳۶۲). فيه ما فيه. (به کوشش بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بلخی رومی، جلال الدین محمد (مولوی). (۱۳۷۶). دیوان شمس تبریزی. (به کوشش بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بلخی رومی، جلال الدین محمد (مولوی). (۱۳۹۰). مشوی معنوی. (به کوشش رونالد نیکلسون). تهران: نشر هرمس.
- پیک حرفه، شیرزاد. (۱۳۹۴). فایده گرایی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹). اخلاق فضیلت. تهران: انتشارات حکمت.
- خطیبی بکری، محمد بن حسین (بهاء ولد). (۱۳۳۳). معارف. (تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۱). دفتر دانایی (کتاب المعرفه). تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۵). مبانی عرفان نظری (ویرایش دوم). تهران: انتشارات سمت.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۷). مبانی عرفان عملی. تهران: انتشارات سمت.

- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۹). دامگه راه و رهنمای سلوک (شرح رساله ما لا یعول علیه) (ویرایش دوم). تهران: نگاه معاصر.
- سراج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف. (ترجمه: مهدی محبتی). تهران: نشر اساطیر.
- سراج طوسی، ابو نصر. (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف. (به کوشش رینولد نیکلسون). لیدن: مطبعة بریل.
- شمس تبریزی، محمد بن ملکداد. (۱۳۶۹). مقالات شمس. (تصحیح محمد علی موحد). تهران: خوارزمی.
- طوسی، نصیر الدین محمد. (۱۳۶۱). اوصاف الاشراف. تهران: انتشارات هدی.
- عبدالرزاق کاشانی. (۱۳۷۲). شرح منازل السائرين. (تصحیح: بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
- عبدالرزاق کاشانی. (۱۳۷۷). اصطلاحات الصوفیه. (ترجمه: محمد خواجوی). تهران: نشر مولی.
- عبدالرزاق کاشانی. (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیه. (به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- عبدالرزاق کاشانی. (بی تا). تأویلات (تفسیر ابن عربی). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن (امام القشیری). (۱۳۷۴). رساله قشیریه. (چاپ چهارم. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، شرف الدین داوود. (۱۳۶۳). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
- کبری، نجم الدین. (۱۳۶۳). الاصول العشره. تصحیح: نجیب مایل هروی. تهران.
- گنسلر، هری. جی. (۱۳۸۵). در آمدی جدید به فلسفه اخلاق، (ترجمه: حمیده بحرینی). تهران: نشر آسمان خیال.
- مور، جی. ادوارد. (۱۳۶۶). اخلاق. (ترجمه: اسماعیل سعادت). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- نسفی، عزیز الدین. (۱۳۶۲). الانسان الکامل. (تصحیح: ماریژان موله). تهران: انتشارات طهوری.
- هجویری. علی ابن عثمان. (۱۳۸۹). کشف المحجوب (چاپ پنجم. به کوشش محمود عابدی). تهران: انتشارات سروش.
- هولمز، رابرت. ال. (۱۳۸۲). مبانی فلسفه اخلاق. (ترجمه: مسعود علیا). تهران: نشر ققنوس.