Pazhuheshnameh Irfan
N.27, autumn and winter 2022-2023
Pages: 213- 235

Principles of mystical life in Ibn Arabi's thought

Hassan Mehdipour[1]

Abstract : Mystical lifestyle consists of principles and bases that can be mentioned as its distinguishing features from other lifestyles, so one way to understand mystical life is to explain these principles and present them in a systematic structure. According to this, in the present article, the subject of discussion is the extraction of mystical life's principles by reflecting on Ibn Arabi's thought in a descriptive and analytical manner, which constructs the components of a mystic's lifestyle that has achieved the status of assuming the Divine character by going through the process of progression in the path and offers a model of living in terms of vision and also practicality that sets it apart from other lifestyles. These principles were referred to as "worship and freedom", "wisdom", "noble character traits", and "non-conflict", which are arranged together and form a systematic structure. While discussing these principles, the ontological and anthropological foundations that explained them were also discussed.
Keywords: mystical life, assuming the Divine character, worship and freedom, wisdom, noble character traits, non-conflict

1. Academic staff of Department of Mysticism, The Research Institute of Imam Khomenini and Islamic Revolution
e-mail:Logos_57@hotmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال چهاردهم، شماره بیست‌وهفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۳۵-۲۱۳

اصول زیست عارفانه در اندیشه ابن‌عربی

حسن مهدی‌پور*

چکیده: سبک زندگی عارفانه مشتمل بر اصول و مبانی‌ای است که می‌توان از آن‌ها به‌عنوان مشخصه‌های متمایزکننده آن از سایر سبک‌های زندگی یاد کرد، ازاین‌رو یک راه برای فهم زیست عارفانه تبیین این اصول و ارائهٔ آن‌ها در ساختاری نظام‌مند است. براین‌اساس، در نوشتار حاضر موضوع بحث استخراج اصول زیست عارفانه با تأمل در اندیشهٔ ابن‌عربی به شیوهٔ توصیفی و تحلیلی است که برسازنده مؤلفه‌های سبک زندگی عارفی است که با طی‌کردن فرایند سلوک به مقام تخلق به اخلاق الاهی دست یافته است و الگویی از زیستن را هم ازلحاظ بینشی و هم ازلحاظ عملی عرضه می‌دارد که او را از سایر شیوه‌های زندگی متمایز می‌سازد. از این اصول تحت عناوین «عبودیت و حرّیت»، «حکمت»، «مکارم اخلاق»، و «عدم نزاع» یاد شد که مترتب بر یکدیگر بوده و ساختار نظام‌مندی را تشکیل می‌دهند. همچنین درضمن بحث از این اصول از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی تبیین‌کننده آن‌ها نیز سخن به میان آمد.

کلیدواژه‌ها: زیست عارفانه، تخلق به اخلاق الاهی، عبودیت و حریت، حکمت، مکارم اخلاق، عدم نزاع

---

* استادیار گروه عرفان پژوهشکدهٔ امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

رایانامه: mehdipor@ri-khomeini.ac.ir

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۹/۱ ؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۲

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

مقدمه:

یکی از مسائل مهمی که در مواجهه با آثار عرفانی همیشه مطمح نظر است آن است که در آن‌ها چه تصویری از زیست عارفانه ترسیم می‌شود و اصول حاکم بر چنین شیوه‌ای از زندگی چیست؟ ابن‌عربی در آثار خود ولو به شکل پراکنده به این موضوع پرداخته است و نشان می‌دهد که عارف چه شیوه‌ای از زندگی را در پیش می‌گیرد و مؤلفه‌های سازندهٔ آن به‌عنوان مشخصه‌های زیست عرفانی چیست؟ در این نوشتار سعی می‌شود مهم‌ترین اصول و مؤلفه‌ها استخراج و نظام‌مند شود. پیش از ورود به این بحث ابتدا لازم است تا به تصور ابن‌عربی از اینکه عارف کیست؟ اشاره شود، زیرا الگویی که او از زیست عارفانه به‌دست می‌دهد مبتنی‌بر چنین تصوری از عارف است.

در اندیشه ابن‌عربی عارف کسی است که در فرایند سلوک مقام «تخلق به اخلاق الاهی» و در تعبیری دیگر «تشبه به الله»، را در خود محقق ساخته است، فرایندی که در طی آن عارف منشأ آثار اسمای الهی در عالم می‌شود؛ به بیان ابن‌عربی «ظهور عبد به صفت حق در تکوین و پیدایی آثار از همت اوست؛ و این تشبه به الله است که از آن به تخلق به اسما تعبیر می‌کنند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۸۵). بنابراین، عارف کسی است که سلوکش مبتنی‌بر سیر در احکام اسما است و به‌تعبیر ابن‌عربی «مسافر در مقامات به‌واسطهٔ اسمای الهی است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۱۲). تخلق به اخلاق الله که همان تخلق به اسمای الهی است، علاوه‌بر دلالت اخلاقی، دلالت هستی‌شناختی به‌معنای قابلیت وجودی برای مظهریت اسمایی و تخلق به اوصاف الهی نیز دارد، که اولی با ریشه آن یعنی خُلق به‌معنای «رفتار یا صفت ویژه» و دومی با لغت خَلق به‌معنای آفرینش مرتبط است و دومی مبنای وجودی برای تحقق اولی است؛ چنان‌که چیتیک در تبیینی هستی‌شناسانه از اوصاف و فضایل اخلاقی می‌گوید:

> *این اوصاف موقعیت انسان را در یک معنای هستی‌شناسانه تعریف می‌کنند. تنها با فعلیت‌بخشی به چنین اوصافی، انسان می‌تواند در کمال وجودی شرکت جسته و اوصاف هستی مطلق را متجلی سازد* (چیتیک، ۱۳۹۰: ۷۶).

بدین‌ترتیب، اخلاق عرفانی در اندیشه ابن‌عربی مبتنی‌بر هستی‌شناسی و محصول فعلیت‌بخشی به استعدادهای نهفته انسانی برای ظهور اوصاف الهی است و وقتی از مکارم اخلاقی سخن می‌رود نه اوصاف اضافی‌ای که انسان آن را کسب می‌کند، بلکه آن‌ها اشاره به حالات وجودی و بهره‌مندی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

انسان از کمال نور وجود دارند که هرچه انسان بیشتر واجد آن‌ها باشد از مرتبهٔ وجودی بالاتری، و به‌تعبیر دیگر، وجود شدیدتری برخوردار خواهد بود (رک چیتیک، ۱۳۹۰: ۷۸).

عارف با تخلق به اخلاق الاهی و تحول وجودی‌اش صاحب بینشی می‌گردد که کل حیات او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و براساس چنین بینشی به درکی متفاوت از پدیده‌های مختلف عالم و روابط و مناسبات میان آن‌ها دست می‌یابد که نحوهٔ مواجهه، سلوک عملی، واکنش‌ها و رفتارها و به‌طورکلی زیست عارفانه او را در قبال آن‌ها شکل می‌دهد. بدین‌ترتیب، از مسائل مهمی که درخصوص عرفان ابن‌عربی می‌توان مطرح کرد، این است که فارغ از همهٔ مباحث نظری صرف، چه الگویی از زیست عرفانی به تصویر کشیده می‌شود که انتظار می‌رود در حیات عینی و عملی عارف وحدت وجودی بروز یابد، به‌ویژه آنکه تعریفی که ابن‌عربی از عارف به‌دست می‌دهد مبتنی‌بر مفاهیم عملی با محوریت تخلق به اخلاق الاهی است. با تأمل در آثار و اندیشه‌های ابن‌عربی می‌توان اصول حاکم بر این زیست عارفانه را برشمرد که از آن‌ها می‌توان به‌عنوان مؤلفه‌ها و مشخصه‌های اصلی چنین زیستی یاد کرد، البته این اصول مبتنی‌بر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است که تبیین و توجیه‌کنندهٔ آن‌ها در حیات عارفانه است. این نوشتار درصدد است تا با بررسی دو اثر مهم ابن‌عربی، یعنی *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم*، به روش توصیفی-تحلیلی به مهم‌ترین این اصول در قالبی نظام‌مند و همچنین مبانی آن‌ها بپردازد تا نشان داده شود که بینش عارف وحدت وجودی مستلزم چه نوع زیستی است که آن را از سایر اشکال حیات انسانی متمایز و ممتاز می‌سازد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها و مقالاتی که با موضوع اخلاق عرفانی در اندیشهٔ ابن‌عربی به نگارش درآمده‌اند اغلب متمرکز بر مبانی کلی اخلاق و همچنین اصول تربیت اخلاقی در عرفان ابن‌عربی هستند و اصول و مؤلفه‌های زیست عارفانه آن‌گونه که در حیات اخلاقی یک عارف وحدت وجودی جلوه‌گر می‌شود مطمح نظر واقع نشده است و از این‌حیث رویکردی که در نوشتار حاضر به اخلاق عرفانی ابن‌عربی پرداخته می‌شود چندان محل‌توجه قرار نگرفته است. به چند نمونه از این دست مقالات اشاره می‌شود: ندری ابیانه و مستقیمی (۱۳۹۳) به هویت اخلاقی- عرفانی مدینه فاضله از دیدگاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

فارابی و ابن‌عربی پرداخته‌اند و ارکان اصلی این مدینه را با ابتنای بر سه مفهوم کمال، عدالت و سعادت ترسیم کرده‌اند. البته آن‌ها ضمن نشان دادن اشتراکات دیدگاه فارابی و ابن‌عربی به اختلافات آن‌ها از حیث مبانی فلسفی و عرفانی، تعیین مصداق ریاست، چگونگی اعتقاد به لزوم تحقق عینی مدینه فاضله و زبان و ادبیات تبیین و ارائهٔ آن اشاره کرده‌اند؛ آرام و فاضلی (۱۳۹۹) از منظر معرفت‌شناسی اخلاقی به تحلیل دیدگاه ابن‌عربی دربارهٔ پنج منبع شناخت حقایق اخلاقی یعنی طبیعت، عقل، قلب، نفس و وحی پرداخته‌اند؛ مختاری و گرجیان (۱۴۰۰) از ضرورت به‌کارگیری عنصر خیال در کنار عقل و وهم برای تحقق زیست اخلاقی از منظر عرفان اسلامی با تأکید برآرای ابن‌عربی سخن گفته‌اند، بدین‌گونه که سالک می‌تواند با تکیه بر توانمندی‌های قوهٔ خیال به مشاهده معانی اخلاقی متمثل در عالم خیال منفصل راه یابد و از طریق آن در جهت ایجاد انگیزه و اراده اخلاقی زیستن و تحصیل اخلاق توحیدی بهره‌گیرد.

۱. اصل «عبودیت و حریّت»

اشاره شد که سلوک عارفان مبتنی‌بر سیر در اسمای الاهی و تبعیت از احکام آن‌هاست که ابن‌عربی از آن به عبودیت اسما تعبیر می‌کند، عبودیتی که مقتضی احکام اختصاصی برای اسما است و هر یک از عارفان از این حیث رابطهٔ وجودی خاصی با اسما برقرار می‌کنند، به تعبیر ابن‌عربی:

> *در میان مردان الاهی، کسانی هستند که خداوند اسما را از حیث عبودیتی که هر اسم از این عبد طلب می‌کند، به آن‌ها شناسانده است. پس این ولی عارف به‌حسب اسمی که در وقت او اقتضای حکمی بر او دارد، عبودیتی را برای خداوند برمی‌گزیند* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۹۲).

البته این ویژگی در اندیشهٔ ابن‌عربی ملازم با ویژگی دیگر یعنی «حریّت» است و این دو از مشخصه‌های مهم زیست عارفانه هستند. ازآنجایی‌که عارف تمام روابط و مناسبات خود با امور مختلف در اوضاع و احوال گوناگون را براساس این دو ویژگی تنظیم می‌کند، توجه به معنا و چگونگی آن‌ها حائز اهمیت است، به‌ویژه آنکه ابن‌عربی عبودیت را «بالاترین منزل نزد خدا» و «شریف‌ترین منزل عطا شده به عبد» می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۲). پس هدف غایی عارف «عبودیت محض» حق است، اما طریق آن «حریّت» یعنی رهایی از هرگونه سلطه و عبودیت خلق است که از آن به «انقطاع از خلق» نیز تعبیر می‌شود و درواقع باید آن را حرّیت از هرگونه تعلق و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034.14.27.213]

ارتباط و نسبت با تعینات خلقی یا روی‌گردانی از آن‌ها و روی‌آوری به حق دانست، چون انسان به هر مخلوقی روی آورد حقی را برای او اثبات می‌کند و به میزان آن حق، خود را عبد او می‌سازد و تحت سلطهٔ او قرار می‌گیرد و به‌همین اندازه عبودیتش برای حق نقصان می‌پذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۹۶). همچنین، ازآنجایی‌که بندهٔ چیزی بودن به‌معنای مملوک بودن آن چیز است، حریّت مستلزم آن است که انسان مالکی جز خدا نداشته باشد و تنها در این صورت از تمام ماسوی الله آزاد است و بندهٔ غیر او نخواهد بود. ابن‌عربی از این حالت به «عبودت محقَّق» برای خدا یاد می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۲۷). پس حریّتی که ابن‌عربی از آن به‌عنوان طریق عبودیت سخن می‌گوید حریت مطلق نیست به‌گونه‌ای‌که مستلزم رهایی از تقید و تعلّق به خداوند باشد بلکه حریت از غیر خداست برای تقید به خدا (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۷۸). و ابن‌عربی آن را «اقامه حقوق عبودیت برای خداوند» می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۳۱).

ابن‌عربی از بندگی خلق و آزادی از آن دو معنا مراد می‌کند؛ یک معنا که معنای متعارف است «عبودیت ملک» است یعنی بندگی و بردگی یک انسان دربرابر انسانی دیگر و تحت تملک آن در آمدن است و حریت در اینجا آزاد شدن از این بردگی و خروج از تملک آن‌هاست؛ اما معنای دوم بسیار عام‌تر است و عبارت است از بندگی اسباب با آنکه ممکن است انسان از تملک انسان‌های دیگر آزاد شده باشد. نکتهٔ جالب توجه در اینجا این است که اگر آزادی از خلق با بندگی دربرابر آن‌ها جمع‌شدنی نیست، ابن‌عربی درخصوص اسباب از بندگی‌ای سخن می‌گوید که با آزادی قابل جمع است و از آن به «عبودیت در عین حریّت» تعبیر می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۹۹). جمع حریت در عین بندگی اسباب به‌معنای آزادانه خود را تحت سلطهٔ اسباب قرار دادن است، چون وضع اسباب براساس حکمت الهی صورت گرفته است و باید دربرابر حکمت الهی تسلیم بود؛ پس از لوازم بندگی حق آن است که انسان خود را آزادانه تحت بندگی و حاکمیت اسباب قرار دهد و بدین‌گونه بندگی اسباب با آزادی سازگار می‌شود، چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید:

> *ترک حریت عبودت محض و خالص است به‌گونه‌ای که اسباب مالک صاحب عبودت می‌شوند به‌سبب تحقق او به علم حکمت وضع آن‌ها، پس او تحت سلطنت آن‌ها خوار می‌شود* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۲۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

پس نباید درصدد نفی مطلق اسباب برآمد که به‌معنای نسبت جهل به خداوند است. فقط باید موضع اثبات و نفی آن‌ها را دانست چون اثبات اسباب یعنی به‌کاربردن آن‌ها در موضعی که خداوند وضع کرده است و نفی آن‌ها در مواضعی که باید از آن مواضع نفی شوند و به‌عبارتی به‌کار نبردن آن‌ها درجایی‌که نباید به‌کار روند، پس باید موضع کاربرد صحیح بایسته و شایسته و مقاصد و اهداف آن‌ها را دانست. چنان‌که برخی مقتضی دنیا و برخی مقتضی آخرت هستند و اسباب دنیا نباید برای آخرت و اسباب آخرت نباید برای دنیا به‌کار روند. قدرت تشخیص این امر و درنیامیختن حقایق منوط به آن است که با چشمی در اشیا نظر شود که خداوند به آن‌ها نظر می‌کند. البته اثبات اسباب غیر از اعتماد به آن‌هاست، زیرا اثبات آن‌ها پذیرش علم و حکمت الهی و به‌کار بردن اسباب در موضع شایستهٔ آن‌ها است؛ اما اعتماد به اسباب یعنی به آن‌ها به‌عنوان امور مؤثر و مستقل از خداوند دیدن که عین شرک است، لذا باید این موضع دوگانه اثبات اسباب درعین بی‌اعتمادی به آن‌ها را حفظ کرد. موضعی که از نظر ابن‌عربی ملامتیه داشته‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۶)، که از نظر او نمونهٔ بارز عارفان هستند. همچنین با توجه به اینکه حق وجه باطنی اشیا است و حکم و اثر باطن در ظاهر ظهور می‌یابد، عبودیت اسباب درنهایت همان عبودیت حق است و بدان بازمی‌گردد و بدین‌گونه کسی که از اسباب پیروی می‌کند و آن‌ها را در وضع خاص خود قرار می‌دهد، تحت حکم و اثر حق و اسمای او در اشیا است و حق هرچیزی را از امور طبیعی و روحانی و از خوبی‌ها و بدی‌ها آن‌گونه که شایسته است ادا می‌کند و می‌داند در هر وضع و حالی چگونه حکم کند. معنای دقیق عبد هم از نظر ابن‌عربی همین است، چنان‌که در توصیف «قطب» به‌عنوان «عبدالله» با ویژگی تخلق به اسمای الاهی، می‌گوید:

او عبد جامعی است که منعوت به جمیع اسما هم از حیث تخلق و هم از حیث تحقق است و آئینه حق و مجلی نعوت مقدس و مجلای مظاهر الهی است...حق طبیعت را در حد مشروع و حق روحانیت را در حد الهی ادا می‌کند. میزان‌ها را وضع می‌کند و بر مقدار معین تصرف می‌کند....زشت را زشت و نیک را نیک می‌داند... از اشیا غیراز وجهه حقشان را نمی‌بیند. اسباب را در جایگاه خود وضع و اقامه می‌کند و بر آن‌ها دلالت می‌نماید و به حکم آن‌ها حرکت و دربرابر آن‌ها تواضع می‌کند، تا بر او حکم رانند و در او تأثیر کنند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۷۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

بدین‌ترتیب، عبد کسی است که با قرار گرفتن در جریان طبیعی اسباب و امور بدون دخل و تصرف از آن‌ها پیروی می‌کند، چنین پیروی از اسباب همان مطابقت ارادهٔ خود با ارادهٔ الهی است، چون ظهور اسما در اشیا و فعلیت احکام و آثار اسما در آن‌ها به مشیت الهی است و عبودیت به‌معنای تبعیت از این مشیت و خواستن آنچه خدا می‌خواهد است. این حالت همان انفعال عبد دربرابر ارادهٔ الهی است یعنی او مجرای ارادهٔ الهی می‌شود تا اثر و فعل حق به واسطهٔ او در هستی جریان یابد که درعین‌حال حالتی تناقض‌نماست، چون فاعلیت عبد با انفعال محض دربرابر حق تحقق می‌یابد، چنان‌که: «محمد(ص) اصالتاً عبد آفریده شد...پیوسته منفعل بود تا اینکه خدا هستی را با او ایجاد کرده و به وی رتبهٔ فاعلیت در عالم انفاس بخشید» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۲۲۰).

ابن‌عربی همچنین دربارهٔ کسانی که به جهت ثبوت و تحقق در مقام عبودیت «اقطاب» نامیده می‌شوند می‌گوید:

> *هرچه بر آن‌ها وارد می‌شود، طاعت بر آن را به جهت تحققشان به عبودیتی که برآنند ملازم می‌گرداند، پس در مقام عبودیت به‌واسطهٔ امتثال امر سرورشان قائم بدان [وارد] هستند* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۰۲-۲۰۱).

یعنی افعال اینان به‌اقتضای نحوهٔ وجودشان که در مقام عبودیت هستند، به صورت خودانگیخته و طبیعی صادر می‌شود و به‌عبارتی همان‌گونه عمل می‌کنند که باید عمل کنند و با این نحو عمل ملتزم امور می‌شوند. درنتیجهٔ چنین عبودیتی عارفان در افعالشان چنان هستند که در هر وضع و حالی خود را درنهایت سکون و آرامش و منفعلانه بر جریان امور و مسیری وفق می‌دهند که در آن سیر می‌کنند تا به غایتشان برسند و عملشان در ظاهر و باطن در مطابقت با آن چیزی است که امور می‌طلب‌اند و اقتضا دارند بی‌آنکه مستقلاً و به ارادهٔ خویش عمل کنند. ازاین‌رو، ابن‌عربی از گروهی از آنان همچون راکبانی یاد می‌کند که خود ساکن‌اند و حرکتشان به حرکت مرکبشان است، یعنی حرکتشان را نه به خود بلکه به غیر خودشان یعنی حق نسبت می‌دهند. همهٔ این احوال به خاطر غلبه و سلطنت حق بر آن‌هاست که هرگونه ادعایی حتی ادعای حرکت را نه‌تنها در سیر حسی بلکه در سیر معنوی نشانهٔ خودبینی نفس و نقصان آن می‌دانند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۰۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

۲. اصل «حکمت»

از خصوصیات دیگر عارف که از لوازم تحقق او در مقام «عبودیت» و التزام به احکام آن است، «حکمت» و حکیمانه رفتار کردن است، چون اشاره شد که عبودیت مستلزم موافقت با اقتضائات احکام و آثار اسباب و امور و عمل برطبق آن‌ها و کاربست آن‌ها در مواضع شایسته‌شان و عدم به‌کارگیری آن‌ها در مواضعی است که نباید به‌کار گرفته شوند. از نظر ابن‌عربی این همان معنای «حکمت» است، چنان‌که می‌گوید:

> *حکیم کسی است که اشیا را در مواضع خودشان قرار می‌دهد، و از آنچه حقایق اشیا با صفات خودشان اقتضا می‌کنند و می‌طلب‌اند عدول نمی‌کند، بنابراین حکیم آگاه به ترتیب [امور] است* (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۱۵۰)؛

و در تعریف عملی‌تر می‌گوید: «حکیم کسی است که برای امری شایسته آن‌گونه که شایسته است، به شایستگی عمل می‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۶۳). ازاین‌رو می‌گوید «چون دانستی که هر موطنی دارای احکامی است، بنابراین به مقتضای آن مواطن رفتار کن تا حکیم باشی» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۳۸).

باتوجه به توضیحات فوق حکمت متشکل از دو وجه علمی و عملی است و حکیم هم عالم به مواضع اشیا است و هم، در عمل، اشیا را در مواضع خاص خودشان آگاهانه قرار می‌دهد. علم عارف به مواضع امور، چیزی غیر از علم او به نسبت‌های اسمائی امور نیست و براساس آن می‌فهمد که هر امری ضرورتاً در مطابقت با عالم الوهیت همان‌گونه‌ای ظهور یافته است که هست و باید باشد و تغییری هم در آن راه پیدا نمی‌کند و حکمت درواقع درک این حقیقت است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۲۷). ابن‌عربی درخصوص وجه عملی، حکمت را با خصلت «تدبیر» پیوند می‌زند، چون از نظر او کسی که صاحب تدبیر است «مواطن را می‌داند و با آن‌ها به اموری که مواطن آن‌ها را می‌طلب‌اند رفتار می‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۷۹).

اقتضای عملی حکمت، اعطای حق هر صاحب حقی است چنان‌که خداوند از حیث حکیم بودن: «**أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**» (طه: ۵۰)؛ به هر شیئی آنچه لازمهٔ آفرینش او بود داده و سپس هدایتش کرد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۱۲). پس حکیم به اقتضای حکمت به هر چیزی آنچه بدان استحقاق دارد می‌بخشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۶۵)، یعنی آنچه اشیا ذاتاً و برحسب استعدادشان بدان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034.14.27.213]

محتاج‌اند و می‌طلب‌اند، بدان‌ها می‌دهد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۶۹). همچنین او از میزان دقیق این حق آگاه است و به همین دلیل حق هر چیزی را نه کمتر از آنچه شایسته است و نه بیشتر از آن اعطا می‌کند و این نیز نتیجهٔ تطبیق خودش با حال آن موجود و اقتضای ذاتی آن موجود در زمان و شرایط خاص است که می‌توان آن را مصداقی از عبودیت اسباب دانست که پیش‌تر ذکر شد. همان‌گونه که ابن‌عربی دربارهٔ صفت عارف چنین می‌گوید:

> *حق مواطن بزرگ و کوچک و متوسط را، با حق جامع این صفات، در یک حال می‌دهد، از اوزان و مقادیر نیز با خبر است نه زیاده‌روی می‌کند و نه کوتاهی می‌ورزد، به‌سبب تغییر احوال، با آنات اثر می‌پذیرد، چیزی از عالم و آنچه حق در آن وقت بر آن است و عالم در زمان حال از او می‌طلبد از او فوت نمی‌شود* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۷).

اگر عدالت به‌معنای اعطای حق هر صاحب حق بدون کاستی یا زیادت بر آن باشد، می‌توان گفت میان حکمت و عدالت پیوند نزدیکی وجود دارد یا معنای عدالت در مفهوم حکمت نهفته است، چنان‌که چیتیک می‌گوید:

> *عدلی که با میزان به‌دست آید، دقیقاً با حکمت متحد است، عدالت هر چیز را در جای مناسب خود قرار می‌دهد، و حکمت، عمل مناسب با هر مقام است، می‌توان فهمید که فعل مناسب بدون ادراک روابط درست ناممکن است* (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۳۷).

عدالت مستلزم بی‌غرضی است و ازاین‌رو یکی از عللی که عارف حکیم حق هر صاحب حقی را ادا می‌کند و نسبت به رعایت اقتضائات مقام و مرتبه یا وضع و حالی که هر کسی در آن است التزام می‌ورزد، بی‌غرضی او است. یعنی او دربارهٔ هرآنچه و هرکسی حکم می‌کند منافع یا مضار شخص خود را در نظر نمی‌گیرد و بی‌طرفانه رفتار می‌کند؛ ازاین‌حیث، ابن‌عربی در وصف حکیم می‌گوید: «در هر شیء به غرض و هوای نفس خود حکم نمی‌کند و اعراض [اغراض] پیش آمده در او اثر نمی‌گذارند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۵-۳۶).

به علت همین بی‌غرضی است که عارف، چنان‌که گفته شد، خودش را با ماهیت امور و وضع و حال موجودشان تطبیق می‌دهد نه آنکه امور را بر وضع و حال خود منطبق سازد. این هم بدان دلیل است که عارف حکم حق را درخصوص هر امری می‌داند و خود را با احکام ظهور یافته ازسوی حق برای هر وضعیتی که همان احکام نفس‌الامری است هماهنگ می‌سازد؛ پس او هیچ حکمی را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

ازسوی خود وضع نمی‌کند بلکه حال خود را با اقتضائات حقیقت هر وضعیتی که در آن واقع است، مطابقت می‌بخشد. مثلاً اگر اقتضای وضعیتی تعمیم حکم باشد، او نیز به تعمیم حکم اهتمام می‌ورزد و اگر اقتضای آن تخصیص حکم باشد او نیز چنین می‌کند. ابن‌عربی چنین تبعیتی را از لوازم عبودیت می‌داند؛ زیرا، تجلی حق بر عارف با درجه عبودیتش تناسب دارد و از طریق این تجلی است که عارف به حق و اراده و احکامی که برای امور در نظر گرفته است شناخت حاصل می‌کند و خود را با احکام آن‌ها مطابقت می‌بخشد نه آنکه خود را صاحب حکم بداند که دراین‌صورت نوعی دعوی ربوبیت و نقص در عبودیت است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۴۳).

بنابراین، حکیم مرتبه و جایگاه هر شیئی را و اینکه آنچه استعدادها و قابلیت‌هایی دارد می‌داند و درنتیجه می‌داند از آن چه انتظاراتی باید داشت و چه انتظاراتی نباید داشت. چگونه باید از آن استفاده کرد و آن را در چه اموری به‌کار بست و در چه اموری به‌کار نگرفت. همچنین نسبت و ارتباط آن را با امور دیگر و ترتیب تقدم و تأخر آن‌ها را می‌داند و اینکه آن‌ها چگونه در کنار یکدیگر می‌توانند به منظور حصول غایتی با یکدیگر تعامل داشته باشند و درجه و میزان نقش و تأثیر هر یک چقدر است. پس هیچ‌گاه نظم و ترتیب امور را به هم نمی‌زند، علت آن هم آن است که او نه از منظر شخصی خود بلکه از منظر خداوند به امور نگاه می‌کند که در آن منظر هرچیزی در جایی است که باید باشد. ابن‌عربی برخورداری از چنین حکمتی را نیز از اوصاف خاص «ملامتیه» می‌داند که از نظر او سروران اهل طریقت هستند:

> *اینان حکمایی هستند که امور را در مواضعشان قرار می‌دهند و آن‌ها را مستحکم می‌سازند و اسباب را در اماکن خود برپا می‌دارند و آن‌ها را در مواضعی که شایسته است از آن مواضع نفی شوند، نفی می‌کنند و در هیچ شیئی از آنچه خداوند در خلق آن ترتیب داده برحسب آنچه آن را ترتیب داده‌اند، خللی ایجاد نمی‌کنند...در اشیا به چشمی نظر می‌کنند که خدا در آن‌ها نظر کرده است و بین حقایق خلط نمی‌کنند* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

۳. اصل «مکارم اخلاق»

مکارم اخلاق از لوازم عملی حکمت است، چنان‌که «احسان» که از مهم‌ترین جلوه‌های مکارم اخلاق است از اقتضائات رفتار حکیمانه آن است؛ یعنی انجام شایسته و بایسته هر کاری در هر موقعیتی خاص، آن‌گونه که قیصری در بیان ارتباط حکمت و احسان چنین می‌گوید:

احسان فعلی است که شایسته است انجام شود، و حکمت قرار دادن (وضع) شیء در جایگاه (موضع) آن است. پس هر دو از وادی واحدی هستند و نیز حکمت مستلزم احسان بر هر شیء است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸۲).

بنابر تفکیکی که ابن‌عربی در اخلاق‌شناسی خود میان مکارم اخلاق و سفساف اخلاق انجام می‌دهد می‌توان مراد او را از مکارم اخلاق مشخص کرد. او تمایز اخلاق به مکارم (شریف) و سفساف (پست) را برحسب مصارف آن‌ها یعنی کاربرد خلقیات می‌داند و می‌گوید با شناخت مصارف آن‌ها مکارم از سفساف بازشناخته می‌شوند؛ ازاین‌رو، بر علم مصارف اخلاق که برحسب اختلاف وجوه اختلاف می‌یابد، تأکید می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۶۰). مراد او این است که چه‌بسا صفت خلقی واحدی در موقعیت‌های مختلف ارزش‌های مختلفی پیدا کند. مثلاً، صداقت در جایی پسندیده و در جایی دیگر ناپسند باشد و این نوع کاربرد آن در اوضاع و احوال مختلف است که ارزش صداقت را تعیین می‌کند. از این منظر، بسیاری از خلقیاتی که ما آن‌ها را اوصاف ناپسند و نکوهیده می‌دانیم مانند حرص و حسد و بخل و شره و ...که در طبیعت انسان سرشته شده‌اند، با دانستن مصارف درست و به‌کار بردن آن‌ها در این مصارف به مکارم اخلاق بدل می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۶۳). بنابراین، مکارم اخلاق علم شناخت مصارف و کاربردهای صحیح خلقیات آدمی است و درواقع سلوک اخلاقی داشتن به این معنا نیست که با مجاهدت و ریاضت اوصاف نفسانی را که در عرف نکوهیده و ناپسند یا رذیلت می‌پنداریم، در خود ریشه‌کن سازیم و آن‌ها را با اوصاف ستوده مقابلشان یا فضیلت جایگزین کنیم، چون در اندیشه انسان‌شناسانه ابن‌عربی اوصاف آدمی ازجمله غضب، جبن، بخل، طمع، حسد، حرص، تکبر، سخن‌چینی و قهر و .... از اوصاف جبلی، ذاتی و تغییرناپذیر انسان هستند که عدم آن‌ها محال است. پس، نباید این اوصاف را که مقتضی طبیعت آدمی است، ناشایست دانسته و با رنج و مشقت درصدد زائل ساختن آن‌ها برآمد، بلکه آنچه حائز اهمیت است شناخت کاربردهای مناسب آن‌ها و تحقق بخشیدن به این کاربردهاست و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

همچنین کاری که انسان باید انجام دهد این است که مانع از این شود اغراض نفسانی بر نفس و اوصاف آن حاکم شوند و آن‌ها را از کاربردهای مناسبشان منحرف سازند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۹۶ و ۶۸۷).

با توجه به تعریف مذکور از مکارم اخلاق پیوند آن با حکمت مشخص می‌شود و درحقیقت می‌توان گفت مکارم اخلاق از جلوه‌ها یا مصادیق حکمت است. چون گفته شد که حکمت به‌معنای علم به مواضع حقیقی امور و حکم کردن دربارهٔ آن‌ها براساس این علم و قرار دادنشان در آن مواضع است که به عمل شایسته عارف حکیم در مواجهه با هر امری تعبیر شد و خلقیات آدمی نیز ازجمله این امور است که باید مواضع کاربرد درستشان را شناخت. بدین‌ترتیب، عارف به حکم حکمت علم به مصارف مناسب خلقیات دارد و می‌داند که در هر موقعیتی چگونه باید رفتار کند و حق هر خُلقی را آن‌گونه که شایسته آن است ادا کند. ازآنجایی‌که کاربرد خُلقیات آدمی در مواجهه عملی با دیگران ظهور می‌یابد، از پیامدهای آن این است که عارف حکیم با هر کسی آن‌گونه که شایستهٔ اوست و متناسب با شأن و منزلتش رفتار می‌کند و حد و اندازه‌اش را نگاه می‌دارد؛ چنان‌که ابن‌عربی دربارهٔ اهل فتوت که صاحب تمام مکارم اخلاق هستند می‌گوید:

شایسته نیست کسی فتی [جوانمرد] نامیده شود مگر آنکه ... با هر موجودی بر حسب قدر و اندازه‌اش رفتار کند و آن کس را که شایسته است مقدم باشد، مقدم دارد و آن کس را که شایسته است مؤخر باشد، مؤخر دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۴۱).

بنابراین لازمهٔ مکارم اخلاق آن نیست که عارف با همگان به یکسان رفتار کند و خود را با خواسته‌های آن‌ها تطبیق دهد که نه ممکن است و نه مطلوب؛ همان‌گونه که ابن‌عربی درباره فتیان می‌گوید که آن‌ها در مواجهه با انسان‌ها فارغ از اغراض و اهداف و خواسته‌ها یا خوشایندها و بدآیندهای‌شان آنچه بایسته و شایسته است انجام می‌دهند ولو آنکه موافق خواسته و غرض آن‌ها باشد یا نباشد؛ چون اغراض و خواسته‌های انسان‌ها متفاوت و متضاد است، ازاین‌رو نمی‌توان همهٔ آن‌ها را برآورده کرد و رضایتشان را فراهم آورد. چه‌بسا خشنودی یکی به ناخشنودی دیگری می‌انجامد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۴۲و ۲۴۳). افزون‌براین، فتیان به حکم مقام عبودیتشان از حق فقط رضایت او را می‌طلب‌اند و تنها آنچه را انجام می‌دهند که او بر آن‌ها تکلیف ساخته است و تابع هوای نفس یا حکم غیر حق نیستند، بلکه فقط پاس حق و حقیقت را دارند. بدین‌ترتیب آن‌ها حدود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034.14.27.213]

هر امری را آن‌گونه که حق مقرر کرده بدون زیادی یا کاستی رعایت می‌کنند و براساس آن با افراد مختلف همان‌گونه که حکم شده رفتار می‌کنند. پس او حق هر چیزی یا هر کسی را آن‌گونه که بر گردنش است ادا می‌کند و به همین علت هیچ حرکت بیهوده‌ای از او صادر نمی‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۴۲).

البته اینکه عارف با هر کسی آن‌گونه که شایسته‌اش است و متناسب با شأن و منزلتش رفتار می‌کند به‌معنای نوعی اخلاق خشک، سخت‌گیرانه و انعطاف‌ناپذیر نیست؛ چون، از نظر ابن‌عربی صاحبان مکارم اخلاق نسبت به اوصاف اخلاقی جامعیت دارند و این جامعیت هم از آن حیث است که مکارم اخلاق اوصافی هستند که اطلاقشان بر خداوند سزاوارتر است و آن‌هایی که متخلق به اخلاق الاهی هستند، نیز واجد چنین صفاتی هستند. از مهم‌ترین این صفات، صفت رحمت است که خداوند با آن به خلقش نظر می‌کند و اولیای الهی هم به‌واسطهٔ علمشان به رابطهٔ خداوند با خلق براساس رحمت، با چشم رحمت‌بین الهی به خلق می‌نگرند، یعنی فقط خوبی‌ها را در انسان‌ها می‌بینند و از هر بدگمانی و کینه‌ای نسبت به آن‌ها که نتیجه دیدن بدی‌هایشان است، مبرّا هست. ابن‌عربی اخلاق گروهی از اولیا را چنین توصیف می‌کند:

> *مقام ایشان سلامت از تمام شک و شبهه است و خداوند حقد و کینه را از سینه‌هاشان در این دنیا برکنده است، و مردمان از بدگمانی آنان در امان‌اند، زیرا آنان را بدگمانی نیست، بلکه اصلاً گمان نمی‌کنند، برای اینکه صاحبان علم صحیح‌اند، زیرا گمان برای کسی پدید می‌آید که به‌علت اینکه در آنچه بدان علم ندارد، او را علم به‌نوعی ترجیح دادن نیست، بنابراین آنان از مردمان، جز آنچه از خیر که بر آن هستند نمی‌دانند، و خداوند بین آنان و بین شروری که مردم بر آن‌ها هستند، حجابی انداخته است و بر نسبت‌هایی که بین خدا و بین بندگانشان است آگاهشان کرده است، چون نظر حق به بندگانش به‌واسطهٔ رحمتی است که بدان رحمت پدیدشان آورده، پس هر خیری که در خلق است از آن رحمت است و همان از بندگان خدا مشهود ایشان است* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۰).

افزون‌براین، با توجه به اینکه یکی از اوصاف الهی،کریم مطلق بودن است و کریم کسی است که جزای بدی (سیئه) را با نیکی (احسان) می‌دهد و حق به حکم کرمش است که رحمت بر خلق را بر خود واجب ساخته است، متخلق به اخلاق الهی نیز متصف به خُلق «کَرَم» است (ابن‌عربی، بی‌تا،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

ج۴: ۳۰۳)، یعنی بخشش بدی‌ها و خطاهای دیگران با نیکی کردن در قبال آن بدی‌ها و خطاها بدون آنکه خود مرتکب آن بدی‌ها شوند. همچنین، ابن‌عربی می‌گوید از اخلاق کسانی که متخلق به اخلاق الهی هستند آن است که از آن‌ها «جز مکارم اخلاق از احسان به نیکوکار و گذشت از بدکار و چشم‌پوشی از لغزش و صرف‌نظر کردن از خطا و قبول معذرت و بخشیدن تبهکار و امثال این‌ها صادر نمی‌گردد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۸۴). البته این سخن ابن‌عربی با مطلب قبلی تفاوت دارد چون در آنجا از ندیدن بدی‌ها ازسوی عارف سخن می‌گوید و در اینجا از دیدن بدی‌ها و چشم‌پوشی‌شان حرف می‌زند. شاید این دو سخن را بتوان این‌گونه جمع کرد که عارف درعین اینکه بدی‌ها را می‌بیند این بدی‌ها در چگونه رفتار کردن او با دیگران تأثیری نمی‌گذارد یا به‌گونه‌ای با آن‌ها رفتار می‌کند که گویی اساساً مرتکب بدی نشده‌اند یا نظرشان بر خوبی‌ها چنان غالب است که بدی‌ها کمتر به چشمشان می‌آید. به‌تعبیر ابن‌عربی آن‌ها در هر چیزی که نگاه می‌کنند جز به خوب‌ترین چیزی که در آن است، نمی‌نگرند؛ آنان از بدی‌های خلق، و البته نه از بدی‌ها، نابینای‌اند، زیرا مأمور به اجتناب از بدی‌ها هستند، چنان‌که از شنیدن زشتی‌ها کَرند، همان‌طور که از بد گفتن گنگ‌اند، اگرچه در بعضی جاها مباح است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۲۶).

بنابراین، همگان فارغ از کفر و ایمانشان از اینان که در مقام عبودیت محض تحقق دارند نفع می‌برند، چون صاحب عبودیت محض «مانند زمین است که نیکوکار و بدکار آن را لگدکوب می‌کنند و منفعتش را به مؤمن و کافر می‌بخشد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۲۷).

۴. اصل «عدم نزاع»

از لوازم دیگر حکمت و رفتار حکیمانه عارفان که پیامدهای اجتماعی بارزی دارد، التزام به اصل «عدم نزاع» است و مراد از آن این است که عارفان نه در مقام نظر و نه در مقام عمل با دیگران به نزاع و تخاصم برنمی‌خیزند. یعنی هم نسبت به عقاید دیگران و هم نسبت به رفتارهایشان با مدارا و تسامح برخورد می‌کنند. دلیل عدم نزاع عارفان با دیگران آن است که آنان با برخورداری از نعمت حکمت، علم به باطن یا ملکوت امور دارند و با این علم طبیعت امور را آن‌گونه که هستند و باید باشند و مطابق با خواست الاهی است، می‌شناسند و درنتیجه بدون اغراض شخصی، عملشان موافق با طبیعت امور است، یعنی در هر موقعیتی به اقتضای همان موقعیت و آن‌گونه که باید عمل می‌کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

ازاین‌رو، هیچ‌چیز و هیچ‌کس را از مسیر اصلی خود که مقتضی طبیعتش است خارج نمی‌سازند و مزاحمتی برای آن‌ها ایجاد نمی‌کنند. همچنین ازآنجایی‌که آن‌ها خود را با جریان اصلی امور بدون مزاحمت برای آن‌ها مطابقت می‌بخشند هیچ‌چیزی نیز مزاحمتی برای آن‌ها ایجاد نمی‌کند. چنان‌که ابن‌عربی در توصیف برخی عارفان می‌گوید: «نه مزاحم [دیگران] می‌شوند و نه مزاحمت می‌پذیرند بلکه بیشتر چیزی که بر زبانشان جاری می‌شود «ما شاء الله» است،...آنان را اشراف بر بواطن عالم است، پس ملکوت آسمان‌ها و زمین را دیده‌اند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۰۶).

اصل «عدم نزاع»، مبتنی‌بر اصل بنیانی‌تر «صراط مستقیم همگانی» است که تبیین‌کنندهٔ ملکوت یا بواطن امور است. براساس این اصل که واقعیتی تکوینی و هستی‌شناختی است، هیچ موجودی نیست که تحت ربوبیت اسمایی نباشد و هر اسمی تعیین‌کنندهٔ راهی مستقیم و خاص برای مظهر خود و تربیت‌کنندهٔ آن در این راه است؛ از این حیث، به اعتقاد ابن‌عربی، هر کسی در هر مسیری که حرکت می‌کند بر صراط مستقیم الهی است، چنان‌که این آیه بر آن دلالت دارد: «ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّي عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶). پس نه کسی گمراه است و نه مغضوب و اگر هم گمراهی و غضبی دیده می‌شود ذاتی نیست بلکه عارضی است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۶). قیصری در تبیین این سخن ابن‌عربی می‌گوید ازآنجایی‌که خداوند با همهٔ اسما و مظاهر آن‌ها همراه است و خود بر «صراط مستقیم» است، اسما که رب مظاهر خود هستند و هر ربی بر «صراط مستقیم» است و مظاهر آن‌ها بر راه مستقیم خویش‌اند. همچنین چون هر مظهری تحت تربیت اسمی است و ازآنجایی‌که هر موجودی که مقتضای طبیعتش عمل می‌کند، مورد غضب واقع نمی‌شود، هیچ موجودی داخل در حکم گمراهان و غضب‌شدگان نخواهد بود. اما اگر گمراهی و غضبی دیده می‌شود نسبی است نه ذاتی، یعنی مظهری نسبت به اسم یا ربّ دیگری که مخالف حکم او عمل می‌کند، گمراه است و مغضوب آن واقع می‌شود مانند مظهر و عبید اسم «المضل» در مقایسه با مظهر و عبید «اسم الهادی» در صورتی‌که نسبت به اسم «المضل» گمراهی و غضبی نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۱).

گاهی ابن‌عربی از صراط مستقیم به «طریق اعتدال» سخن می‌گوید یعنی طریق خاص و شخصی هر کسی که باید در آن قدم گزارد و از آن منحرف نشود. همین طریق انسان‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و ازاین‌رو طریق اعتدال طریق واحدی نیست که همگان از آن تبعیت کنند (ابن‌عربی، بی‌تا،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

ج۱: ۱۷۵). چنان‌که در جایی دیگر در معنای آیه: «لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً» (مائده: ۴۸) می‌گوید که هر کسی طریقه‌ای دارد که خداوند برای او معیّن کرده است و باید آن را بپیماید و اگر طریقی غیر آن را اختیار کند از راه مستقیمی که خداوند برای او مقرر کرده، منحرف می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۱۷).

بنابراین، از لوازم اصل «صراط مستقیم همگانی» آن است که نباید با هیچ‌کس بر سر مسیری که طی می‌کند به نزاع برخاست و ممانعت و مزاحمتی در مسیر حرکت او بر آن صراطی که بر آن است ایجاد کرد؛ به‌ویژه آنکه از علل نزاع‌های انسان‌ها با یکدیگر و عدم تسامح و مدارا، اعتقاد بر باطل یا گمراه بودن دیگران و اعتقاد بر درستی تنها یک شیوه از سلوک و نادرستی همهٔ شیوه‌های دیگر است که از نتایج چنین عقیده‌ای آن خواهد بود که باید دیگران را از راهی که بر آن هستند بازگرداند و تابع راه خود کرد. اما براساس اصل «صراط مستقیم همگانی» مسیرها و مقاصد معنوی انسان‌ها و همچنین مصلحت و مفسدت‌شان در این مسیرها و مقاصد متفاوت از یکدیگر است و نمی‌توان همگان را تحت حکم واحدی قرار داد یا دیدگاه‌های خود را بر آن‌ها تحمیل کرد. پس اصل «صراط مستقیم» و به‌تبع آن اصل «عدم نزاع» یا «عدم تزاحم» می‌توانند مبنای عملی کارآمدی در رابطه اخلاقی با دیگران باشند.

صراط مستقیم خاص هر انسان که دلالت بر خلقت خاص، منحصربه‌فرد و همچنین مصلحت نهایی او می‌کند، برمبنای قاعده «لاتکرار فی تجلی» یا «خلق جدید» نیز تبیین می‌شود. براساس این قاعده هیچ دو شخصی در تجلی با هم مشترک نیستند ولو آنکه در ظاهر شبیه به یکدیگر باشند، اما این شباهت توهمی بیش نیست. به حکم تجلی‌ای که اختصاص به هر شخصی دارد خداوند به هر یک خلقت خاصی با ویژگی‌های مخصوص به او می‌بخشد و با آن خلقت او را از دیگران جدا می‌سازد و به علت همین جدایی هر یک واجد احدیتی غیر از دیگری است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۸۴). به اقتضای تکرارناپذیری تجلیات الاهی هر انسانی مسیر معنوی خاص و متمایزی از دیگری دارد و متناسب با آن تحت تجلیات حق قرار می‌گیرد. به تعبیر ابن‌عربی، انسان‌ها هر یک نردبان‌های معراج مخصوص به خود برای تعالی به‌سوی حق دارند و حق بر حسب همان نردبان اختصاصی‌شان بر آن‌ها تجلی می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

از مصادیق مهمی که تجلی حق در صور گوناگون خود را در آن نشان می‌دهد، تنوع و اختلاف انسان‌ها از حیث عقایدشان به‌ویژه دربارهٔ خداست. به اعتقاد ابن‌عربی خداوند در صورت‌های مختلف برای انسان‌ها تجلی می‌کند و تحول می‌یابد. این اختلاف در تجلیات به اختلاف در احوال بندگان برمی‌گردد که هر یک را موطنی است که با تنوع این مواطن صور اعتقادی متجلی در بندگان هم تنوع می‌یابد. صور اعتقادی‌ای که حق در عین اینکه جامع آن‌هاست، مقیّد به هیچ‌یک ازآن‌ها نبوده و منزّه از آن‌هاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۶۵). درنتیجه هر یک از انسان‌ها تصور و اعتقادی متفاوت از دیگری دربارهٔ پروردگار خود پیدا می‌کند و به تعبیر چیتیک، باید گفت اعتقادات هر شخص وجه یگانه و منحصربه‌فرد او را نشان می‌دهد؛ چنان‌که او با توجه به‌معنای لفظ اعتقاد یعنی گره و بند و انقیاد می‌گوید:

> *او[خداوند] با مقید ساختن خود، به‌صورت گره‌ای درآمده و با اعتقادات مخلوقات تناسب پیدا می‌کند. تحول خداوند در اعتقادات صورت می‌گیرد. چون عقائد، نام دیگری برای قیود فردی است که بنیاد مخلوقات است. اعتقاد، تصور قابل شناخت مخلوق از تجلی است. هر اعتقاد شخصی، منحصربه‌فرد است. چون فردیت خاص هر انسان را نشان می‌دهد* (چیتیک، ۱۳۹۰: ۶۰۴).

ابن‌عربی از این صورت اعتقادی به خدای معتقَد هر صاحب اعتقادی یاد می‌کند که غیر از خدای معتقَد دیگری است. درنتیجه هر کس خدایی را می‌پرستد و تسبیح می‌گوید که می‌پندارد خدای اوست و تصوری از خدا غیر از تصوری را که خود از خدا دارد محال می‌داند و آن را انکار و صاحبش را تکفیر می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲۷). بدین‌گونه صاحبان اعتقاد با کافر خواندن یکدیگر، بر همدیگر لعنت می‌فرستند و به‌خاطر این اعتقاداتی که دربارهٔ خدا دارند با یکدیگر نزاع می‌کنند (رک، ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۲). اما اگر انسان‌ها بدانند که منشأ اختلاف و نزاع‌های عقیدتی آن‌ها چیست و هر انسانی یا گروهی از انسان‌ها اعتقاداتی دارند که مناسب با اقتضائات عین ثابته آن‌ها و مطابق با احکام اسمایی است که در آن‌ها ظهور یافته است، نسبت به یکدیگر با تسامح و مدارای بیشتری رفتار خواهند کرد، چه آنکه یکی از موانع مهم تسامح و مدارا اختلاف عقیدتی است و اینکه گمان کنیم اولاً عقاید ما تنها عقاید صحیح است؛ دوماً همه انسان‌ها باید عقاید ما را بپذیرند و بدان التزام بورزند، در غیر این‌صورت آن‌ها را اهل باطل و گمراه می‌دانیم. این امر موجب می شود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

نسبت به کسانی که به شیوهٔ متفاوتی از ما می‌اندیشند و عقایدی متفاوت از ما دارند ازلحاظ عاطفی خشم بورزیم، آن‌ها را انکار کنیم و درنتیجه، خشم و انکارِ دیگران مانع از تسامح و مدارا در قبال آن‌ها می‌شود. اما اگر بتوانیم همهٔ آن‌ها را بهره‌مند از حق بدانیم دیگر چنان پس‌زدگی عاطفی نسبت به آن‌ها نخواهیم داشت و با سعه صدر همگان را پذیرا خواهیم بود، چون به تعبیر جندی باید دانست:

حق با سعه حقیّ خود همه آن صور اعتقادی را فرا می‌گیرد و تمام آن صور حق هستند و روح حقی با رحمت و سعه‌اش در آن‌ها دمیده شده است، پس حق بر حسب صحت معاملاتشان با وجود حق مجعول و متخیّل [در آن‌ها] بر آن‌ها رحمت می‌آورد (جندی، ۱۴۲۳: ۴۶۰).

با آگاهی از این حقیقت می‌توان آمادگی پذیرش همه اعتقادات را داشت، چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید:

پس مبادا که به عقیدهٔ مخصوصی مقید شوی و غیر آن را کفر ورزی که در آن صورت خیر بسیاری را از دست می‌دهی بلکه علم به آنچه در واقع هست از دست تو می‌رود. پس در نفس خود هیولایی باش که پذیرای تمام صورت معتقدات هستی، چون خداوند تعالی وسیع‌تر و بزرگ‌تر از آن است که عقیده‌ای غیر از عقیدهٔ دیگر آن را محصور گرداند...پس همگان [در عقیدهٔ خود] بر صواب‌اند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۳-۱۱۴).

چنین آمادگی از ویژگی های قلب عارف است. چون، به‌تعبیر ابن‌عربی، او صاحب قلبی است که در انواع صورت‌ها و صفات دگرگون می‌شود و دگرگون شدن حق را در صورت‌ها می‌شناسد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۲). پس قلب عارف پذیرای همه صورت‌هایی است که حق در آن‌ها تجلی می‌کند، در نتیجه حق را در هیچ‌یک از آن صورت‌ها مقید نمی‌سازد تا با تقید او در صورتی او را اثبات و صورت‌های دیگر را از او نفی‌کند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۱). ابن‌عربی چنین قابلیتی را از وجوه تمایز عارف کامل از دیگران معرفی می‌کند:

پس عارف کامل او را در هر صورتی که در آن تجلی می‌کند و در هر صورتی که در آن تنزل می‌یابد، می‌شناسد؛ در حالی‌که غیرعارف او را جز در صورت معتقَد [صورت اعتقادی] خودش نمی‌شناسد و هر گاه برای او در صورتی غیرصورت معتقد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034.14.27.213]

خودش متجلی شود، انکارش می‌کند، همچنان‌که همیشه نفس خود را با اعتقاد خودش به او مرتبط می‌سازد و اعتقاد غیر خود را منکر می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۳۲).[۱]

بدین‌ترتیب، عارف نه‌تنها عقاید دیگران دربارهٔ خداوند را انکار نمی‌کند بلکه حتی، به بیان چیتیک، همهٔ اعتقادات مقید و محدود دربارهٔ خداوند را درست می‌داند و خود را به هیچ اعتقاد خاصی مقید نمی‌سازد، چون عارف می‌داند که خداوندی که منزّه از هر قید و حدی است، در صورت‌های اعتقادی گوناگون تجلی و خود را مقید ساخته است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۶۲۳). ابن‌عربی نیز ضمن تبیین صدق همهٔ اعتقادات دربارهٔ خداوند بر اساس تجلی اسمائی در هر شخص، از ویژگی‌های اهل کشف را تشخیص درستی همهٔ اعتقادات در عین اختلاف برمی‌شمارد:

هر ناظری در خدا تحت حکم اسمی از اسماء الهی است و این اسم برایش متجلی است و همان اعطاکننده آن اعتقاد به او به‌واسطه تجلّیش بر اوست، به‌گونه‌ای که آگاهی نیابد، و تمام اسماء الهی نسبت‌شان به حق صحیح است، پس رؤیت او در هر اعتقادی در عین اختلاف صحیح است و در آن رؤیت هیچ خطایی نیست، این چیزی است که کشف اتم آن را می‌بخشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۸۵).

عارف با چنین معرفت و پذیرش قلبی با همهٔ انسان‌ها با سعهٔ صدر رفتار می‌کند، عقیده خود را بر دیگران تحمیل نمی‌کند، و هیچ‌کسی را تنها به‌دلیل اعتقادی که متفاوت با اعتقاد اوست انکار نمی‌کند و از خود نمی‌راند، چنان‌که قیصری می‌گوید عارف نه‌تنها حق را در هیچ صورتی که برای غیر او تجلی کرده است انکار نمی‌کند، بلکه آن کسی را هم که چنین تجلی‌ای برایش حاصل شده، انکار نمی‌کند، بر عکس هم صورت‌های متجلی شده و هم صاحبان آن صورت‌ها را، چه اهل ظاهر باشند چه اهل باطن بزرگ می‌دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۵).

نتیجه:

در اندیشهٔ عرفانی ابن‌عربی تحول وجودی عارف با تخلق به اخلاق الاهی زیست عارفانه را هم از لحاظ بینشی و هم از لحاظ عملی به‌گونه‌ای تعیّن می‌بخشد که آن را از سایر انواع زیستن متمایز می‌سازد. این تمایز مبتنی‌بر اصولی است که می‌توان آن‌ها را از مشخصه‌های برسازنده سنخ حیات عارفانه برشمرد که عبارت‌اند از اصول «عبودیت و حریّت»، «حکمت»، «مکارم اخلاق»، و «عدم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034.14.27.213]

نزاع». این اصول که مبتنی‌بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی عرفانی هستند، بر یکدیگر مترتب‌اند و می‌توان به شکل نظام‌مندی آن‌ها را عرضه کرد. عبودیت که همان سلوک مبتنی‌بر سیر در اسمای الاهی و تبعیت از احکام آن‌هاست ملازم با حریّت از هرگونه تعلق به خلق و رهایی از بندگی، تملّک و سلطه حاکمیت آن‌هاست. البته ازآنجایی‌که عبودیّت حق به‌معنای تسلیم شدن به حکمت الاهی است و حق به حکم حکمت خویش اسباب و امور مختلف را در عالم وضع کرده که هر یک کارکرد شایسته و مواضع اثبات و نفی خاص خود را دارند، باید آن‌ها را شناخت و در مواضع درستشان به‌کاربرد، ازاین‌رو عارف خود را آزادنه تحت سلطهٔ اسباب قرار می‌دهد، یعنی به اثبات اسباب و امور و کاربرد آن‌ها در موضع مناسبشان اهتمام می‌ورزد. تحقق این مقام در حیات عارف بدین‌نحو است که او خود را درنهایت سکون و آرامش بر جریان طبیعی اسباب و امور برای حصول غایتشان بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی وفق می‌دهد و اعمالش در ظاهر و باطن مطابق اقتضائات طبیعی آن‌هاست. با توجه به اینکه جریان طبیعی امور همان ظهور احکام و آثار اسمای الاهی در اشیا به مشیّت حق است. این موافقت و مطابقت عارف نیز درواقع همان مطابقت ارادهٔ عارف با ارادهٔ الاهی است و از آن به انفعال عارف دربرابر ارادهٔ الاهی یاد شد که همچنین عین فاعلیت عارف است، چون تنها از این طریق او واسطه جریان آثار و افعال حق در عالم می‌شود. از لوازم مهم تحقق عارف در مقام عبودیت، «حکمت» ذکر شد؛ چون حکمت که متشکل از دو وجه علمی و عملی است به معنای آگاهی از مواضع حقیقی اشیا، حکم کردن دربارهٔ اشیا براساس این علم و قرار دادن آن‌ها در آن مواضع است و از این امر به عمل شایسته عارف حکیم در مواجهه با هر امری تعبیر شد. ازآنجایی‌که از اقتضائات عملی حکمت، اعطای حق هر صاحب حق است و حکیم هر آنچه را که هر شیء و هر کسی برحسب استعدادش مقتضی آن است بدو می‌بخشد، حکمت با عدالت پیوند نزدیکی دارد و عارف حکیم بودن به‌معنای عادل بودن نیز است. البته چون عدالت مستلزم بی‌غرضی است، یعنی حکم کردن دربارهٔ امور بدون لحاظ منافع یا مضار شخصی، از ویژگی‌های مهم عارف بی‌غرضانه و بی‌طرفانه حکم و رفتار کردن است. علت آن هم این است که عارف آگاه به حکم حق در امور مختلف و عالم به استعدادها و قابلیت‌های اشیا است و بدون آنکه هیچ حکمی را از سوی خود و موافق با نفس خود وضع کند، خودش و احوالش را با آن‌ها هماهنگ می‌سازد. یکی از مهم‌ترین لوازم یا مصادیق عملی حکمت، مکارم اخلاق است که علم به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034.14.27.213]

مصارف و کاربرد درست خلقیات آدمی و عمل به اقتضای این علم یعنی به کاربردن درست آن‌ها در موقعیت‌های مختلف و در مواجهه با افراد گوناگون است؛ ازاین‌رو عارف حکیم که صاحب مکارم اخلاق است می‌داند با دیگران چگونه رفتار کند و رفتار شایسته و بایسته با آن‌ها چیست. البته چنین تلقی از مکارم اخلاق، به‌معنای انعطاف‌ناپذیری اخلاقی نیست چون صاحبان مکارم اخلاق واجد اوصاف الاهی مانند رحمت و کرم بر خلق هستند. درنهایت، از لوازم دیگر حکمت التزام به اصل «عدم نزاع» یاد شد که خود مبتنی‌بر اصل تکوینی «صراط مستقیم همگانی» است. مبنای این اصل همان مظهریت اسمایی همه انسان‌ها است و براساس آن همه انسان‌ها تحت ربوبیت اسمایی حق هستند و به‌تبع این مظهریت و ربوبیت طریقی خاص با اهداف و مقاصد معین دارند که بر صراط مستقیم الاهی است. همچنین هر انسانی با توجه به عین ثابته‌اش و نحوهٔ تجلی تکرارناپذیر و بی‌همتای حق بر او مقید به قابلیت‌ها و استعدادهای خاص و منحصربه‌فردی هم ازلحاظ عملی و هم ازلحاظ علمی است، ازاین‌رو نباید با انسان‌ها در شیوه‌های مختلف عملی زندگی‌شان و در مواجهه با عقاید متفاوتشان به نزاع پرداخت. تحقق این امر مستلزم قلبی است که وسعتش برای پذیرش صورت‌های تجلیات حق چنان است که هم می‌تواند نسبت به همهٔ شیوه‌های عملی زندگی تسامح بورزد و هم می‌تواند تمام صورت‌های اعتقادی را در خود جمع کند و خود را به هیچ‌یک ازآن‌ها مقیّد نسازد تا به انکار هر عقیده متفاوت یا مخالف با خود بپردازد؛ چنین قلبی از ویژگی‌های عارف است که براساس آن با انسان‌ها با سعهٔ صدر برخورد می‌کند و هیچ‌گاه شیوهٔ زندگی و عقیدهٔ خویش را بر دیگران تحمیل نمی‌کند. او می‌داند که هر کسی به اقتضای عین‌ثابته‌اش همان است که هست و آنچه را انجام می‌دهد که باید انجام دهد، پس هیچ‌گاه از در نزاع و ستیزه با کسی بر نمی‌آید.

پی‌نوشت:

۱. ابن‌عربی با توجه به آگاهی از این حقیقت است که قلب خود را پذیرای هر دینی می‌داند و هیچ دین و آئینی را بی‌بهره از حق ندانسته و انکار نمی‌کند، چون می‌داند که هر یک از آن‌ها تجلی از تجلیات حق هستند و حق محصور در هیچ‌یک از آن‌ها نیست، چنان‌که در *ترجمان الاشواق* چنین می‌سراید: قلب من پذیرای هر صورتی است، پس چراگاه آهوان و دیر راهبان/ و خانه بت‌ها و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]

کعبه طواف‌کنندگان و الواح تورات و کتاب قرآن است/ من به دین عشق می‌گروم و رو به‌سوی شتران سواری‌دهنده آن می‌آورم؛ پس عشق، دین من و ایمان من است (ابن‌عربی، ۱۳۷۸: ۵۷).

کتاب‌نامه:

- آرام، علیرضا و سید احمد فاضلی. (۱۳۹۹)، «منابع معرفت اخلاقی در اندیشه ابن‌عربی»، *تأملات اخلاقی*، شماره اول، ۱۰۲-۷۱.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، دوره چهار جلدی، بیروت: دار الصادر.
- .....(۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.
- ..... .(۱۳۸۷)، *ترجمان الاشواق*، تصحیح و شرح رینولد آلین نیکلسون، ترجمه گل بابا سعیدی، چاپ دوم. تهران: روزنه.
- جندی، مویدالدین. (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمه مهدی نجفی‌افزا. چاپ دوم، تهران: جامی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۹۴۶م)، *تعلیقات بر فصوص الحکم*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.
- قرآن کریم.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مختاری، مصطفی و محمدمهدی گرجیان. (۱۴۰۰)، «نقش خیال در زیست اخلاقی از منظر عرفان اسلامی با تأکید بر دیدگاه ابن‌عربی»، *اخلاق وحیانی*، شماره ۲۰، صفحات ۳۲۱-۲۶۵.
- ندری ابیانه، فرشته و مهدیه السادات مستقیمی. (۱۳۹۳)، «تحلیل مقایسه‌یی دیدگاه فارابی و ابن‌عربی دربارهٔ جایگاه اخلاق و عرفان در جامعه ارمانی»، *خردنامه صدرا*، شماره ۷۷، صفحات ۵۲-۳۷.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034.14.27.213]