

Principles of mystical life in Ibn Arabi's thought

Hassan Mehdipour¹

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

اصول زیست عارفانه در اندیشه ابن عربی

حسن مهدی پور *

چکیده: سبک زندگی عارفانه مشتمل بر اصول و مبانی‌ای است که می‌توان از آن‌ها به‌عنوان مشخصه‌های متمایزکننده آن از سایر سبک‌های زندگی یاد کرد، از این رو یک راه برای فهم زیست عارفانه تبیین این اصول و ارائه آن‌ها در ساختاری نظام‌مند است. براین اساس، در نوشتار حاضر موضوع بحث استخراج اصول زیست عارفانه با تأمل در اندیشه ابن عربی به شیوه توصیفی و تحلیلی است که بر سازنده مؤلفه‌های سبک زندگی عارفی است که با طی کردن فرایند سلوک به مقام تخلق به اخلاق الهی دست یافته است و الگویی از زیستن را هم از لحاظ بینشی و هم از لحاظ عملی عرضه می‌دارد که او را از سایر شیوه‌های زندگی متمایز می‌سازد. از این اصول تحت عناوین «عبودیت و حریت»، «حکمت»، «مکارم اخلاق»، و «عدم نزاع» یاد شد که مترتب بر یکدیگر بوده و ساختار نظام‌مندی را تشکیل می‌دهند. همچنین در ضمن بحث از این اصول از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی تبیین‌کننده آن‌ها نیز سخن به میان آمد.

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

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

رایانامه: mehdi.por@ri-khomeini.ac.ir

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

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؟ ابن عربی 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 سازنده 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 ابن عربی از اینکه عارف کیست؟ اشاره شود، زیرا الگویی که او از زیست عارفانه به‌دست می‌دهد مبتنی بر چنین تصویری از عارف است.

در اندیشه ابن عربی 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 ابن عربی «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» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۳۸۵). بنابراین، عارف کسی است که سلوکش مبتنی بر سیر در احکام اسما است و به تعبیر ابن عربی «مسافر در مقامات به واسطه اسمای الهی است» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۶۱۲). تخلق به اخلاق الله که همان تخلق به اسمای الهی است، علاوه بر دلالت اخلاقی، دلالت هستی‌شناختی به معنای قابلیت وجودی برای مظهریت اسمایی و تخلق به اوصاف الهی نیز دارد، که اولی با ریشه آن یعنی خُلُق به معنای «رفتار یا صفت ویژه» و دومی با لغت خَلَق به معنای 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).

بدین ترتیب، اخلاق عرفانی در اندیشه ابن عربی مبتنی بر هستی‌شناسی و محصول فعلیت‌بخشی به استعدادها و نهفته‌های 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

انسان از کمال نور وجود دارند که هرچه انسان بیشتر واجد آنها باشد از مرتبه وجودی بالاتری، و به تعبیر 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 تحت الشعاع قرار می‌دهد و براساس چنین بینشی به درکی متفاوت از پدیده‌های مختلف عالم و روابط و مناسبات میان آنها دست می‌یابد که نحوه مواجهه، سلوک عملی، واکنش‌ها و رفتارها و به‌طور کلی زیست عارفانه او را در قبال آنها شکل می‌دهد. بدین ترتیب، از مسائل مهمی که درخصوص عرفان ابن عربی می‌توان مطرح کرد، این است که فارغ از همه 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 ابن عربی از عارف به‌دست می‌دهد مبتنی بر مفاهیم عملی با محوریت تخلق به اخلاق الاهی است. با تأمل در آثار و اندیشه‌های ابن عربی 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 مبتنی بر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است که تبیین و توجیه‌کننده آنها در حیات عارفانه است. این نوشتار درصدد است تا با بررسی دو اثر مهم ابن عربی، 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 اندیشه ابن عربی به نگارش درآمده‌اند اغلب متمرکز بر مبانی کلی اخلاق و همچنین اصول تربیت اخلاقی در عرفان ابن عربی هستند و اصول مؤلفه‌های زیست عارفانه آن‌گونه که در حیات اخلاقی یک عارف وحدت وجودی جلوه‌گر می‌شود مطمح نظر واقع نشده است و از این حیث رویکردی که در نوشتار حاضر به اخلاق عرفانی ابن عربی پرداخته می‌شود چندان محل توجه قرار نگرفته است. به چند نمونه از این دست مقالات اشاره می‌شود: ندری ایبانه و مستقیمی (۱۳۹۳) به هویت اخلاقی- عرفانی مدینه فاضله از دیدگاه

فارابی و ابن عربی پرداخته‌اند و ارکان اصلی این مدینه را با ابتدای بر سه مفهوم کمال، عدالت و سعادت ترسیم کرده‌اند. البته آن‌ها ضمن نشان دادن اشتراکات دیدگاه فارابی و ابن عربی 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 ارائه آن اشاره کرده‌اند؛ آرام و فاضلی (۱۳۹۹) از منظر معرفت‌شناسی اخلاقی به تحلیل دیدگاه ابن عربی درباره پنج منبع شناخت حقایق اخلاقی یعنی طبیعت، عقل، قلب، نفس و وحی پرداخته‌اند؛ مختاری و گرجیان (۱۴۰۰) از ضرورت به کارگیری عنصر خیال در کنار عقل و وهم برای تحقق زیست اخلاقی از منظر عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن عربی سخن گفته‌اند، بدین گونه که سالک می‌تواند با تکیه بر توانمندی‌های قوه 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 حریت»

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

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 به حسب اسمی که در وقت او اقتضای حکمی بر او دارد، عبودیتی را برای خداوند برمی‌گزیند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۹۲).

البته این ویژگی در اندیشه ابن عربی ملازم با ویژگی دیگر یعنی «حریت» است و این دو از مشخصه‌های مهم زیست عارفانه هستند. از آنجایی که 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 ابن عربی عبودیت را «بالاترین منزل نزد خدا» و «شریف‌ترین منزل عطا شده به عبد» می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۲). پس هدف غایی عارف «عبودیت محض» حق است، اما طریق آن «حریت» یعنی رهایی از هرگونه سلطه و عبودیت خلق است که از آن به «انقطاع از خلق» نیز تعبیر می‌شود و درواقع باید آن را حریت از هرگونه تعلق و

ارتباط و نسبت با تعینات خلقی یا روی گردانی از آن‌ها و روی آوری 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 سلطه او قرار می‌گیرد و به همین اندازه عبودیتش برای حق نقصان می‌پذیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۶). همچنین، از آنجایی که بنده چیزی بودن به معنای مملوک بودن آن چیز است، حریت مستلزم آن است که انسان مالکی جز خدا نداشته باشد و تنها در این صورت از تمام ماسوی الله آزاد است و بنده غیر او نخواهد بود. ابن عربی از این حالت به «عبودیت محقق» برای خدا یاد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۷). پس حریتی که ابن عربی از آن به عنوان طریق عبودیت سخن می‌گوید حریت مطلق نیست به گونه‌ای که مستلزم رهایی از تقید و تعلق به خداوند باشد بلکه حریت از غیر خداست برای تقید به خدا (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۸). و ابن عربی آن را «اقامه حقوق عبودیت برای خداوند» می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۱).

ابن عربی 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 در برابر 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. نکته جالب توجه در اینجا این است که اگر آزادی از خلق با بندگی در برابر آن‌ها جمع‌شدنی نیست، ابن عربی در خصوص اسباب از بندگی‌ای سخن می‌گوید که با آزادی قابل جمع است و از آن به «عبودیت در عین حریت» تعبیر می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۹). جمع حریت در عین بندگی اسباب به معنای آزادانه خود را تحت سلطه اسباب قرار دادن است، چون وضع اسباب بر اساس حکمت الهی صورت گرفته است و باید در برابر حکمت الهی تسلیم بود؛ پس از لوازم بندگی حق آن است که انسان خود را آزادانه تحت بندگی و حاکمیت اسباب قرار دهد و بدین گونه بندگی اسباب با آزادی سازگار می‌شود، چنان که ابن عربی می‌گوید:

ترک حریت عبودت محض و خالص است به گونه‌ای که اسباب مالک صاحب عبودت می‌شوند به سبب تحقق او به علم حکمت وضع آن‌ها، پس او تحت سلطنت آن‌ها خوار می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۷).

پس نباید درصدد نفی مطلق اسباب برآمد که به معنای نسبت جهل به خداوند است. فقط باید موضع اثبات و نفی آن‌ها را دانست چون اثبات اسباب یعنی به کاربردن آن‌ها در موضعی که خداوند وضع کرده است و نفی آن‌ها در موضعی که باید از آن مواضع نفی شوند و به عبارتی به کار نبردن آن‌ها درجایی که نباید به کار 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 به کار 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 به کار بردن اسباب در موضع شایسته 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 ابن عربی ملامتیه داشته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶)، که از نظر او نمونه 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 بدین گونه 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 آن گونه که شایسته است ادا می‌کند و می‌داند در هر وضع و حالی چگونه حکم کند. معنای دقیق عبد هم از نظر ابن عربی همین است، چنان‌که در توصیف «قطب» به‌عنوان «عبدالله» با ویژگی تخلق به اسمای الاهی، می‌گوید:

او عبد جامعی است که منعت 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 غیر از وجهه حششان 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 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۷۳).

بدین ترتیب، 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 اراده خود با اراده الهی است، چون ظهور اسما در اشیا و فعلیت احکام و آثار اسما در آن‌ها به مشیت الهی است و عبودیت به معنای تبعیت از این مشیت و خواستن آنچه خدا می‌خواهد است. این حالت همان انفعال عبد در برابر اراده الهی است یعنی او مجرای اراده الهی می‌شود تا اثر و فعل حق به واسطه او در هستی جریان یابد که در عین حال حالتی تناقض‌ناست، چون فاعلیت عبد با انفعال محض در برابر 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 رتبه فاعلیت در عالم انفاس بخشید» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۲۰).

ابن عربی همچنین درباره کسانی که به جهت ثبوت و تحقق در مقام عبودیت «اقطاب» نامیده می‌شوند می‌گوید:

هر چه بر آن‌ها وارد می‌شود، طاعت بر آن را به جهت تحقیقشان به عبودیتی که بر آنند ملازم می‌گرداند، پس در مقام عبودیت به واسطه امتثال امر سرورشان قائم بدان [وارد] هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۱).

یعنی افعال اینان به اقتضای نحوه وجودشان که در مقام عبودیت هستند، به صورت خودانگیخته و طبیعی صادر می‌شود و به عبارتی همان گونه عمل می‌کنند که باید عمل کنند و با این نحو عمل ملتزم امور می‌شوند. در نتیجه چنین عبودیتی عارفان در افعالشان چنان هستند که در هر وضع و حالی خود را در نهایت 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 بی آنکه مستقلاً و به اراده خویش عمل کنند. از این رو، ابن عربی 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. همه این احوال به خاطر غلبه و سلطنت حق بر آن‌هاست که هرگونه ادعایی حتی ادعای حرکت را نه تنها در سیر حسی بلکه در سیر معنوی نشانه خودبینی نفس و نقصان آن می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۲).

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 کار بست آن‌ها در مواضع شایسته‌شان و عدم به‌کارگیری آن‌ها در مواضعی است که نباید به‌کار گرفته شوند. از نظر ابن عربی 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 (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۵۰)؛

و در تعریف عملی‌تر می‌گوید: «حکیم کسی است که برای امری شایسته آن‌گونه که شایسته است، به شایستگی عمل می‌کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳). از این رو می‌گوید «چون دانستی که هر موطنی دارای احکامی است، بنابراین به مقتضای آن موطن رفتار کن تا حکیم باشی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: 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 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۷). ابن عربی 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» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۷۹).

اقتضای عملی حکمت، اعطای حق هر صاحب حقی است چنان‌که خداوند از حیث حکیم بودن: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ به هر شیئی آنچه لازمه آفرینش او بود داده و سپس هدایتش کرد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۱۲). پس حکیم به اقتضای حکمت به هر چیزی آنچه بدان استحقاق دارد می‌بخشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۶۵)، یعنی آنچه اشیا ذاتاً و برحسب استعدادشان بدان

محتاج اند و می طلب اند، بدان ها می دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: 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 می کند و این نیز نتیجه تطبیق خودش با حال آن موجود و اقتضای ذاتی آن موجود در زمان و شرایط خاص است که می توان آن را مصداقی از عبودیت اسباب دانست که پیش تر ذکر شد. همان گونه که ابن عربی درباره صفت عارف چنین می گوید:

حق موطن بزرگ و کوچک و متوسط را، با حق جامع این صفات، در یک حال می دهد، از اوزان و مقادیر نیز با خبر است نه زیاده روی می کند و نه کوتاهی می ورزد، به سبب تغییر احوال، با آنات اثر می پذیرد، چیزی از عالم و آنچه حق در آن وقت بر آن است و عالم در زمان حال از او می طلبد از او فوت نمی شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱۷).

اگر عدالت به معنای اعطای حق هر صاحب حق بدون کاستی یا زیادت بر آن باشد، می توان گفت میان حکمت و عدالت پیوند نزدیکی وجود دارد یا معنای عدالت در مفهوم حکمت نهفته است، چنان که چیتیک می گوید:

عدلی که با میزان به دست آید، دقیقاً با حکمت متحد است، عدالت هر چیز را در جای مناسب خود قرار می دهد، و حکمت، عمل مناسب با هر مقام است، می توان فهمید که فعل مناسب بدون ادراک روابط درست ناممکن است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۳۷).

عدالت مستلزم بی غرضی است و از این رو یکی از عللی که عارف حکیم حق هر صاحب حقی را ادا می کند و نسبت به رعایت اقتضائات مقام و مرتبه یا وضع و حالی که هر کسی در آن است التزام می ورزد، بی غرضی او است. یعنی او درباره هر آنچه و هر کسی حکم می کند منافع یا مضار شخص خود را در نظر نمی گیرد و بی طرفانه رفتار می کند؛ از این حیث، ابن عربی در وصف حکیم می گوید: «در هر شیء به غرض و هوای نفس خود حکم نمی کند و اعراض [اغراض] پیش آمده در او اثر نمی گذارند» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۵-۳۶).

به علت همین بی غرضی است که عارف، چنان که گفته شد، خودش را با ماهیت امور و وضع و حال موجودشان تطبیق می دهد نه آنکه امور را بر وضع و حال خود منطبق سازد. این هم بدان دلیل است که عارف حکم حق را در خصوص هر امری می داند و خود را با احکام ظهور یافته از سوی حق برای هر وضعیتی که همان احکام نفس الامری است هماهنگ می سازد؛ پس او هیچ حکمی را

از سوی خود وضع نمی کند بلکه حال خود را با اقتضائات حقیقت هر وضعیتی که در آن واقع است، مطابقت می بخشد. مثلاً اگر اقتضای وضعیتی تعمیم حکم باشد، او نیز به تعمیم حکم اهتمام می ورزد و اگر اقتضای آن تخصیص حکم باشد او نیز چنین می کند. ابن عربی چنین تبعیتی را از لوازم عبودیت می داند؛ 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 می کند و خود را با احکام آن‌ها مطابقت می بخشد نه آنکه خود را صاحب حکم بداند که در این صورت نوعی دعوی ربوبیت و نقص در عبودیت است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۴۳).

بنابراین، حکیم مرتبه و جایگاه هر شیئی را و اینکه آنچه استعدادها و قابلیت‌هایی دارد می داند و در نتیجه می داند از آن چه انتظاراتی باید داشت و چه انتظاراتی نباید داشت. چگونه باید از آن استفاده کرد و آن را در چه اموری به کار بست و در چه اموری به کار نگرفت. همچنین نسبت و ارتباط آن را با امور دیگر و ترتیب تقدم و تأخر آن‌ها را می داند و اینکه آن‌ها چگونه در کنار یکدیگر می توانند به منظور حصول غایتی با یکدیگر تعامل داشته باشند و درجه و میزان نقش و تأثیر هر یک چقدر است. پس هیچ گاه نظم و ترتیب امور را به هم نمی زند، علت آن هم آن است که او نه از منظر شخصی خود بلکه از منظر خداوند به امور نگاه می کند که در آن منظر هر چیزی در جایی است که باید باشد. ابن عربی برخورداری از چنین حکمتی را نیز از اوصاف خاص «ملامتیه» می داند که از نظر او سروران اهل طریقت هستند:

اینان حکمایی هستند که امور را در مواضعشان قرار می دهند و آن‌ها را مستحکم می سازند و اسباب را در اماکن خود برپا می دارند و آن‌ها را در موضعی که شایسته است از آن مواضع نفی شوند، نفی می کنند و در هیچ شیئی از آنچه خداوند در خلق آن ترتیب داده برحسب آنچه آن را ترتیب داده اند، خللی ایجاد نمی کنند... در اشیا به چشمی نظر می کنند که خدا در آن‌ها نظر کرده است و بین حقایق خلط نمی کنند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۶).

۳. اصل «مکارم اخلاق»

مکارم اخلاق از لوازم عملی حکمت است، چنان که «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، آن گونه 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 سفاسف اخلاق انجام می‌دهد می‌توان مراد او را از مکارم اخلاق مشخص کرد. او تمایز اخلاق به مکارم (شریف) و سفاسف (پست) را برحسب مصارف آن‌ها یعنی کاربرد خلیات می‌داند و می‌گوید با شناخت مصارف آن‌ها مکارم از سفاسف بازشناخته می‌شوند؛ از این رو، بر علم مصارف اخلاق که برحسب اختلاف وجوه اختلاف می‌یابد، تأکید می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۶۰). مراد او این است که چه بسا 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 خلیاتی 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 به کار بردن آن‌ها در این مصارف به مکارم اخلاق بدل می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۳). بنابراین، مکارم اخلاق علم شناخت مصارف و کاربردهای صحیح خلیات 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 ردیلت می‌پنداریم، در خود ریشه کن سازیم و آن‌ها را با اوصاف ستوده مقابلشان یا فضیلت جایگزین کنیم، چون در اندیشه انسان‌شناسانه ابن‌عربی اوصاف آدمی از جمله 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

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 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: 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 به معنای علم به مواضع حقیقی امور و حکم کردن درباره 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 از جمله این امور است که باید مواضع کاربرد درستشان را شناخت. بدین ترتیب، عارف به حکم حکمت علم به مصارف مناسب خلقیات دارد و می‌داند که در هر موقعیتی چگونه باید رفتار کند و حق هر خلّقی را آن‌گونه که شایسته آن است ادا کند. از آنجایی که کاربرد خلّقیات آدمی در مواجهه عملی با دیگران ظهور می‌یابد، از پیامدهای آن این است که عارف حکیم با هر کسی آن‌گونه که شایسته اوست و متناسب با شأن و منزلتش رفتار می‌کند و حد و اندازه‌اش را نگاه می‌دارد؛ چنان‌که ابن عربی درباره 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 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۱).

بنابراین لازمه 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 ابن عربی 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، از این‌رو نمی‌توان همه آن‌ها را برآورده کرد و رضایتشان را فراهم آورد. چه‌بسا خشنودی یکی به ناخشنودی دیگری می‌انجامد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۲ و 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. بدین ترتیب آن‌ها حدود

هر امری را آن گونه که حق مقرر کرده بدون زیادی یا کاستی رعایت می کنند و براساس آن با افراد مختلف همان گونه که حکم شده رفتار می کنند. پس او حق هر چیزی یا هر کسی را آن گونه که بر گردنش است ادا می کند و به همین علت هیچ حرکت بیهوده ای از او صادر نمی شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۴۲).

البته اینکه عارف با هر کسی آن گونه که شایسته اش است و متناسب با شأن و منزلتش رفتار می کند به معنای نوعی اخلاق خشک، سخت گیرانه و انعطاف ناپذیر نیست؛ چون، از نظر ابن عربی صاحبان مکارم اخلاق نسبت به اوصاف اخلاقی جامعیت دارند و این جامعیت هم از آن حیث است که مکارم اخلاق اوصافی هستند که اطلاقاتشان بر خداوند سزاوارتر است و آنهایی که متخلق به اخلاق الهی هستند، نیز واجد چنین صفاتی هستند. از مهم ترین این صفات، صفت رحمت است که خداوند با آن به خلقتش نظر می کند و اولیای الهی هم به واسطه علمشان به رابطه خداوند با خلق براساس رحمت، با چشم رحمت بین الهی به خلق می نگرند، یعنی فقط خوبی ها را در انسان ها می بیند و از هر بدگمانی و کینه ای نسبت به آن ها که نتیجه دیدن بدی هایشان است، مبرا هست. ابن عربی اخلاق گروهی از اولیا را چنین توصیف می کند:

مقام ایشان سلامت از تمام شک و شبهه است و خداوند حقد و کینه را از سینه هاشان در این دنیا برکنده است، و مردمان از بدگمانی آنان در امان اند، زیرا آنان را بدگمانی نیست، بلکه اصلاً گمان نمی کنند، برای اینکه صاحبان علم صحیح اند، زیرا گمان برای کسی پدید می آید که به علت اینکه در آنچه بدان علم ندارد، او را علم به نوعی ترجیح دادن نیست، بنابراین آنان از مردمان، جز آنچه از خیر که بر آن هستند نمی دانند، و خداوند بین آنان و بین شریوری که مردم بر آن ها هستند، حجابی انداخته است و بر نسبت هایی که بین خدا و بین بندگانشان است آگاهشان کرده است، چون نظر حق به بندگانش به واسطه 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 (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۰).

افزون براین، با توجه به اینکه یکی از اوصاف الهی، کریم مطلق بودن است و کریم کسی است که جزای بدی (سیئه) را با نیکی (احسان) می دهد و حق به حکم کریمش است که رحمت بر خلق را بر خود واجب ساخته است، متخلق به اخلاق الهی نیز متصف به خُلق «کَرَم» است (ابن عربی، بی تا،

ج ۴: ۳۰۳، یعنی بخشش بدی‌ها و خطاهای دیگران با نیکی کردن در قبال آن بدی‌ها و خطاها بدون آنکه خود مرتکب آن بدی‌ها شوند. همچنین، ابن عربی 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 صرف نظر کردن از خطا و قبول معذرت و بخشیدن تبهکار و امثال این‌ها صادر نمی‌گردد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۴). البته این سخن ابن عربی با مطلب قبلی تفاوت دارد چون در آنجا از ندیدن بدی‌ها از سوی 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 به گونه‌ای با آن‌ها رفتار می‌کند که گویی اساساً مرتکب بدی نشده‌اند یا نظرشان بر خوبی‌ها چنان غالب است که بدی‌ها کمتر به چشمشان می‌آید. به تعبیر ابن عربی 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، ناپینایند، زیرا مأمور به اجتناب از بدی‌ها هستند، چنان‌که از شنیدن زشتی‌ها گریزد، همان‌طور که از بد گفتن گنگ‌اند، اگرچه در بعضی جاها مباح است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: 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» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: 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 الهی است، می‌شناسند و در نتیجه بدون اغراض شخصی، عملشان موافق با طبیعت امور است، یعنی در هر موقعیتی به اقتضای همان موقعیت و آن‌گونه که باید عمل می‌کنند.

از این رو، هیچ چیز و هیچ کس را از مسیر اصلی خود که مقتضای طبیعتش است خارج نمی سازند و مزاحمتی برای آن ها ایجاد نمی کنند. همچنین از آنجایی که آن ها خود را با جریان اصلی امور بدون مزاحمت برای آن ها مطابقت می بخشند هیچ چیزی نیز مزاحمتی برای آن ها ایجاد نمی کند. چنان که ابن عربی در توصیف برخی عارفان می گوید: «نه مزاحم [دیگران] می شوند و نه مزاحمت می پذیرند بلکه بیشتر چیزی که بر زبانشان جاری می شود «ما شاء الله» است،... آنان را اشراف بر بواطن عالم است، پس ملکوت آسمان ها و زمین را دیده اند» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۰۶).

اصل «عدم نزاع»، مبتنی بر اصل بنیانی تر «صراط مستقیم همگانی» است که تبیین کننده ملکوت یا بواطن امور است. بر اساس این اصل که واقعیتهای تکوینی و هستی شناختی است، هیچ موجودی نیست که تحت ربوبیت اسمایی نباشد و هر اسمی تعیین کننده راهی مستقیم و خاص برای مظهر خود و تربیت کننده آن در این راه است؛ از این حیث، به اعتقاد ابن عربی، هر کسی در هر مسیری که حرکت می کند بر صراط مستقیم الهی است، چنان که این آیه بر آن دلالت دارد: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶). پس نه کسی گمراه است و نه مغضوب و اگر هم گمراهی و غضبی دیده می شود ذاتی نیست بلکه عارضی است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۶). قیصری در تبیین این سخن ابن عربی می گوید از آنجایی که خداوند با همه اسماء و مظاهر آن ها همراه است و خود بر «صراط مستقیم» است، اسماء که رب مظاهر خود هستند و هر ربی بر «صراط مستقیم» است و مظاهر آن ها بر راه مستقیم خویش اند. همچنین چون هر مظهري تحت تربیت اسمی است و از آنجایی که هر موجودی که مقتضای طبیعتش عمل می کند، مورد غضب واقع نمی شود، هیچ موجودی داخل در حکم گمراهان و غضب شدگان نخواهد بود. اما اگر گمراهی و غضبی دیده می شود نسبی است نه ذاتی، یعنی مظهري نسبت به اسم یا رب دیگری که مخالف حکم او عمل می کند، گمراه است و مغضوب آن واقع می شود مانند مظهر و عیب اسم «المضل» در مقایسه با مظهر و عیب «اسم الهادی» در صورتی که نسبت به اسم «المضل» گمراهی و غضبی نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۱).

گاهی ابن عربی از صراط مستقیم به «طریق اعتدال» سخن می گوید یعنی طریق خاص و شخصی هر کسی که باید در آن قدم بگذارد و از آن منحرف نشود. همین طریق انسان ها را از یکدیگر متمایز می سازد و از این رو طریق اعتدال طریق واحدی نیست که همگان از آن تبعیت کنند (ابن عربی، بی تا،

ج ۱: ۱۷۵). چنان که در جایی دیگر در معنای آیه: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده: ۴۸) می گوید که هر کسی طریقه‌ای دارد که خداوند برای او معین 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 می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۱۷).

بنابراین، از لوازم اصل «صراط مستقیم همگانی» آن است که نباید با هیچ کس بر سر مسیری که طی می کند به نزاع برخاست و ممانعت و مزاحمتی در مسیر حرکت او بر آن صراطی که بر آن است ایجاد کرد؛ به ویژه 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 همه 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 نمی توان همگان را تحت حکم واحدی قرار داد یا دیدگاه‌های خود را بر آن‌ها تحمیل کرد. پس اصل «صراط مستقیم» و به تبع آن اصل «عدم نزاع» یا «عدم تراحم» می تواند مبنای عملی کارآمدی در رابطه اخلاقی با دیگران باشند.

صراط مستقیم خاص هر انسان که دلالت بر خلقت خاص، منحصر به فرد و همچنین مصلحت نهایی او می کند، بر مبنای قاعده «لَا تَكَرَّرُ فِي تَجَلِيٍّ» یا «خلق جدید» نیز تبیین می شود. 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 می بخشد و با آن خلقت او را از دیگران جدا می سازد و به علت همین جدایی هر یک واجد احدیتی غیر از دیگری است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۸۴). به اقتضای تکرارناپذیری تجلیات الهی هر انسانی مسیر معنوی خاص و متمایزی از دیگری دارد و متناسب با آن تحت تجلیات حق قرار می گیرد. به تعبیر ابن عربی، انسان‌ها هر یک نردبان‌های معراج مخصوص به خود برای تعالی به سوی حق دارند و حق بر حسب همان نردبان اختصاصی‌شان بر آن‌ها تجلی می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۶۷).

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 ابن عربی 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 موطن صور اعتقادی متجلی در بندگان هم تنوع می‌یابد. صور اعتقادی‌ای که حق در عین اینکه جامع آن‌هاست، مقید به هیچ‌یک از آن‌ها نبوده و منزّه از آن‌هاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۶۵). در نتیجه 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 منحصر به فرد او را نشان می‌دهد؛ چنان‌که او با توجه به معنای لفظ اعتقاد یعنی گره و بند و انقیاد می‌گوید:

او/خداوند/ با مقید ساختن خود، به صورت 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، منحصر به فرد است. چون فردیت خاص هر انسان را نشان می‌دهد (چیتیک، ۱۳۹۰: ۶۰۴).

ابن عربی از این صورت اعتقادی به خدای معتقد هر صاحب اعتقادی یاد می‌کند که غیر از خدای معتقد دیگری است. در نتیجه هر کس خدایی را می‌پرستد و تسبیح می‌گوید که می‌پندارد خدای اوست و تصویری از خدا غیر از تصویری را که خود از خدا دارد محال می‌داند و آن را انکار و صاحبش را تکفیر می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۷). بدین گونه صاحبان اعتقاد با کافر خواندن یکدیگر، بر همدیگر لعنت می‌فرستند و به‌خاطر این اعتقاداتی که دربارهٔ خدا دارند با یکدیگر نزاع می‌کنند (رک، ابن عربی، 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 این صورت آن‌ها را اهل باطل و گمراه می‌دانیم. این امر موجب می‌شود

نسبت به کسانی که به شیوه متفاوتی از ما می‌اندیشند و عقایدی متفاوت از ما دارند از لحاظ عاطفی خشم بورزیم، آن‌ها را انکار کنیم و در نتیجه، خشم و انکار دیگران مانع از تسامح و مدارا در قبال آن‌ها می‌شود. اما اگر بتوانیم همه 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 حقی 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 متخیل [در آن‌ها] بر آن‌ها رحمت می‌آورد (جندی، ۱۴۲۳: ۴۶۰).

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

پس مبدا که به عقیده مخصوصی مقید شوی و غیر آن را کفر و رزی 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 عقیده دیگر آن را محصور گرداند... پس همگان [در عقیده خود] بر صواب‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۴-۱۱۳).

چنین آمادگی از ویژگی‌های قلب عارف است. چون، به تعبیر ابن عربی، او صاحب قلبی است که در انواع صورت‌ها و صفات دگرگون می‌شود و دگرگون شدن حق را در صورت‌ها می‌شناسد (ابن عربی، 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 نفی کند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۱). ابن عربی چنین قابلیت 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 حالی که غیر عارف او را جز در صورت معتقد [صورت اعتقادی] خودش نمی‌شناسد و هر گاه برای او در صورتی غیر صورت معتقد

خودش متجلی شود، انکارش می‌کند، همچنان که همیشه نفس خود را با اعتقاد خودش به او مرتبط می‌سازد و اعتقاد غیر خود را منکر می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۳۲).^۱

بدین ترتیب، عارف نه تنها عقاید دیگران درباره خداوند را انکار نمی‌کند بلکه حتی، به بیان چیتیک، همه اعتقادات مقید و محدود درباره 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). ابن عربی نیز ضمن تبیین صدق همه اعتقادات درباره خداوند بر اساس تجلی اسمائی در هر شخص، از ویژگی‌های اهل کشف را تشخیص درستی همه 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 به واسطه تجلیش بر اوست، به گونه‌ای 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 (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۸۵).

عارف با چنین معرفت و پذیرش قلبی با همه انسان‌ها با سعه صدر رفتار می‌کند، عقیده خود را بر دیگران تحمیل نمی‌کند، و هیچ کسی را تنها به دلیل اعتقادی که متفاوت با اعتقاد اوست انکار نمی‌کند و از خود نمی‌راند، چنان که قیصری می‌گوید عارف نه تنها 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 اندیشه عرفانی ابن عربی تحول وجودی عارف با تخلق به اخلاق الهی زیست عارفانه را هم از لحاظ بینشی و هم از لحاظ عملی به گونه‌ای تعین می‌بخشد که آن را از سایر انواع زیستن متمایز می‌سازد. این تمایز مبتنی بر اصولی است که می‌توان آن‌ها را از مشخصه‌های برساننده سنخ حیات عارفانه برشمرد که عبارت‌اند از اصول «عبودیت و حریت»، «حکمت»، «مکارم اخلاق»، و «عدم

نزاع». این اصول که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی عرفانی هستند، بر یکدیگر مترتب‌اند و می‌توان به شکل نظام‌مندی آن‌ها را عرضه کرد. عبودیت که همان سلوک مبتنی بر سیر در اسمای الاهی و تبعیت از احکام آن‌هاست ملازم با حریت از هرگونه تعلق به خلق و رهایی از بندگی، تملک و سلطه حاکمیت آن‌هاست. البته از آنجایی که عبودیت حق به معنای 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 به کاربرد، از این‌رو عارف خود را آزادانه تحت سلطه 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 در نهایت 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 مشیت حق است. این موافقت و مطابقت عارف نیز درواقع همان مطابقت اراده عارف با اراده الاهی است و از آن به انفعال عارف در برابر اراده 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 درباره 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. از آنجایی که 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 به معنای عادل بودن نیز است. البته چون عدالت مستلزم بی‌غرضی است، یعنی حکم کردن درباره 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

مصارف و کاربرد درست خلیات آدمی و عمل به اقتضای این علم یعنی به کاربردن درست آن‌ها در موقعیت‌های مختلف و در مواجهه با افراد گوناگون است؛ از این‌رو 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، به معنای انعطاف‌ناپذیری اخلاقی نیست چون صاحبان مکارم اخلاق واجد اوصاف الاهی مانند رحمت و کرم بر خلق هستند. در نهایت، از لوازم دیگر حکمت التزام به اصل «عدم نزاع» یاد شد که خود مبتنی بر 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 به تبع 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 نحوه تجلی تکرارناپذیر و بی‌همتای حق بر او مقید به قابلیت‌ها و استعدادهای خاص و منحصر به فردی هم از لحاظ عملی و هم از لحاظ علمی است، از این‌رو 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 همه شیوه‌های عملی زندگی تسامح بورزد و هم می‌تواند تمام صورت‌های اعتقادی را در خود جمع کند و خود را به هیچ‌یک از آن‌ها مقید نسازد تا به انکار هر عقیده متفاوت یا مخالف با خود بپردازد؛ چنین قلبی از ویژگی‌های عارف است که براساس آن با انسان‌ها با سعه صدر برخورد می‌کند و هیچ‌گاه شیوه زندگی و عقیده خویش را بر دیگران تحمیل نمی‌کند. او می‌داند که هر کسی به اقتضای عین ثابته‌اش 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. ابن عربی 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 ترجمان‌الاشواق چنین می‌سراید: قلب من پذیرای هر صورتی است، پس چراگاه آهوان و دیر راهبان/ و خانه بت‌ها و

کعبه طواف کنندگان و الواح تورات و کتاب قرآن است / من به دین عشق می گروم و رو به سوی شتران سواری دهنده آن می آورم؛ پس عشق، دین من و ایمان من است (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷).

کتاب نامه:

- آرام، علیرضا و سید احمد فاضلی. (۱۳۹۹)، «منابع معرفت اخلاقی در اندیشه ابن عربی»، *تأملات/اخلاقی*، شماره اول، ۷۱-۱۰۲.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، دوره چهار جلدی، بیروت: دار الصادر.
- (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- (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 جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افزا. چاپ دوم، تهران: جامی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۹۴۶م)، *تعلیقات بر فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- قرآن کریم.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مختاری، مصطفی و محمد مهدی گرجیان. (۱۴۰۰)، «نقش خیال در زیست اخلاقی از منظر عرفان اسلامی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی»، *اخلاق و حیانی*، شماره ۲۰، صفحات ۲۶۵-۳۲۱.
- ندری ابیانه، فرشته و مهدیه السادات مستقیمی. (۱۳۹۳)، «تحلیل مقایسه‌ی دیدگاه فارابی و ابن عربی درباره جایگاه اخلاق و عرفان در جامعه ارمانی»، *خردنامه صدرا*، شماره ۷۷، صفحات ۳۷-۵۲.