پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وچهارم،
بهار و تابستان ۱۴۰۰،
صفحات ۲۰-۱

اندیشهٔ عرفانی و نسبی‌گرایی اخلاقی

علیرضا آرام*

چکیده: در متن حاضر با روش توصیفی- تحلیلی، اعتبار نسبی‌گرایی اخلاقی را از منظر اندیشه عرفانی بررسی می‌کنیم. با تمرکز بر نسبی‌گرایی معرفتی و هنجاری، ابتدا به نظر می‌رسد درونی بودن تعالیم و تساهل در رفتار، عرفان را به تأیید نسبی‌گرایی اخلاقی متمایل می‌کند. اما با تحلیل مبانی، منابع و معیارهای معرفتی عرفان و با در نظر داشتن مراحل دشوار سلوک و به‌ویژه با ملاحظهٔ سفر پایانی عارفان، پذیرش نگاه نخست را دشوار می‌یابیم. درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که نقد تفسیر نسبی‌گرایانه از تأثیرات عرفان بر اخلاق، مسیری برای تثبیت اخلاق عرفانی، با دو وصف عینییت‌باوری معرفتی و فضیلت‌مداری هنجاری است. در وجه معرفتی، تصدیقات و تمایلات مشترک و فطری، امکان تشخیص امور سازگار و ناسازگار با هستی و آگاهی انسان را فراهم می‌سازد. در وجه هنجاری نیز، ضمن ملاحظهٔ نفس الامر ارزش‌های اخلاقی، تعلیم متعلمان برحسب رتبهٔ وجودی آنان تنظیم می‌شود و تا تحصیل فضیلت‌های اخلاقی پایدار ادامه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق فضیلت، سلوک عملی، عرفان نظری، عینی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی اخلاقی

---

* دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم e-mail:a.r.aram1359@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۲/۲۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۴/۱۲

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

طرح بحث در باب رابطهٔ اخلاق و اندیشه عرفانی می‌تواند از زوایای مختلفی ترسیم شود. توجه به دو جنبهٔ نظری و عملی اخلاق و عرفان، سبب تعدد زوایا شده و گزینش فرضیه یا پرسشی خاص در این موضوع را به شاخ و برگ‌هایی تازه ضمیمه خواهد کرد. بااین‌حال، به سبب اهمیت بحث نسبی‌گرایی در ابعاد مختلف فلسفه اخلاق و با نظر به آثاری که از حیث مبانی نظری و پیامدهای عملی در پی دارد، تأمل در رابطهٔ اخلاق و عرفان را بر محور تبعات اندیشهٔ عرفانی در ساحت اخلاق و با تمرکز بر بحث نسبی‌گرایی دنبال خواهیم کرد. درواقع پرسش این تحقیق بر مدار این تأمل به پیش می‌رود که از پی گزینش نگاه عرفانی در ساحت نظری و پس از فعلیت یافتن آن در سیرهٔ عملی، تعامل اندیشهٔ عرفانی با قرائت‌های نسبی‌گرایانه از اخلاق به کدام نقطه خواهد رسید؟ به بیان کوتاه‌تر، پرسش اینجاست که آیا اندیشهٔ عرفانی با نسبی‌گرایی اخلاقی سازگار است یا خیر؟

پیش از طرح تفصیلی بحث، ذکر دو نکته ضروری است:

اول. در حوزهٔ اخلاق، تأمل ما معطوف به دو قسم نسبی‌گرایی معرفتی و هنجاری است. چرا که عرفان نظری به حوزهٔ معرفتی ملحق شده و تبعات عملی این نظرورزی را با تعلیم مبانی هنجاری برای متعلمان، مقارن می‌یابیم. از این میان، آنچه به نسبی‌گرایی توصیفی اشتهار یافته و حاوی گزارش و مطالعه فرهنگی- روان‌شناختی در باب تفاوت‌های اخلاقی می‌باشد، از مدار بحث و تحلیل ما بیرون است. هرچند مورد اخیر نیز می‌تواند با مراجعه به تراجم عرفانی، زمینهٔ تحقیقات آتی در باب روان‌شناسی اخلاق عرفانی باشد.

دوم. در میان تعدد مکاتب عرفانی و در مقام بررسی سویه‌ها و پیامدهای عملی عرفان، بر مکتب عرفان نظری جهان اسلام، با محوریت ابن‌عربی و شارحان آثار او، متمرکز خواهیم بود. اما به سبب اشتهار و اعتبار ابن‌عربی در عرفان، آنچه از کلمات او در موضوع مورد نظر مقاله استخراج کرده‌ایم را ذیل عنوان کلی‌تر اخلاق عرفانی- و در واقع تحلیل اخلاق از منظر اندیشه عرفانی- قرار می‌دهیم.

در ادامه تلاش می‌کنیم دو محوری را که طبق پرسش این مقاله زمینه‌ساز قرائت نسبی‌گرایانه از اخلاق عرفانی هستند، بررسی نماییم. این دو محور را ذیل دو عنوان معرفتی و هنجاری مندرج خواهیم ساخت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. زمینه معرفتی

در این بحث ابتدا قرائتی از اندیشهٔ عرفانی را که به تأیید نسبی‌گرایی معرفتی در اخلاق منتهی می‌شود، تقریر کرده و در ادامه با استناد به متن آثار ابن‌عربی و شارحان او، تقریری عینی‌گرایانه را از معرفت اخلاقی ارائه خواهیم کرد.

۱. ۱. درونی بودن تعالیم عارفان

اگر به‌اعتبار مباحث امروزی در حوزهٔ فرااخلاق، موضوع معرفت‌شناسی اخلاق را تنقیح مطمئن‌ترین راه در جهت کسب باور اخلاقی صحیح بدانیم (Armstrong, 2006: 7)، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اندیشهٔ عرفانی چه روشی را برای معرفت مطمئن اخلاقی ارائه می‌کند. البته پیداست که هر نوع موضع معرفت‌شناختی در حوزهٔ اخلاق، وابسته به اخذ مبنایی معرفتی در معنای عام‌تر خواهد بود. از منظر معرفت‌شناختی عام، یکی از رایج‌ترین بیاناتی که در نقد مبانی فکری عارفان قابل طرح می‌باشد، شخصی بودن تعالیم آنان است. عارف به نقطه‌ای می‌رسد که جهان تصورات وی با عموم مردم متفاوت است؛ تا آن‌جاکه در نگاه ابن‌عربی «عارف به ادراکات جدیدی از تصورات نائل می‌آید» (مسائلی و عابدی، ۱۳۹۲: ۱۰۱). البته پیداست که این معرفت شخصی و درونی، تا زمانی که به عینیت و تصدیق همگانی نرسد و تفاهم را در مخرج مشترک آدمیان پدید نیاورد، می‌تواند به نسبی‌گرایی معرفتی متمایل شود.

اکنون می‌توان پرسید آیا این تصورات، آن‌جاکه به گزاره‌ای زبانی تبدیل شوند، قابل تصدیق همگانی‌اند؟ اگر همگان از ادراک حسی این تصورات عاجزند، تصدیق همگانی آن چگونه ممکن خواهد بود؟ آیا جز خود عارف و حلقهٔ مریدان او، راهی فراگیر برای راهیابی به این تصورات و سپس ارزیابی آن‌ها در دسترس است؟ هرچند در بخش دیگر همین متن، پاسخ این پرسش‌ها را از دستگاه معرفت‌شناختی ابن عربی استخراج خواهیم کرد، اما عجالتاً می‌توان همین برداشت از مسیر معرفت‌اندوزی عرفانی را تصدیقی به‌سود درون‌گرایی و شخصی‌انگاری معرفتی تلقی کرده و آموزه‌های معرفتی عرفان را مؤیدی به‌سود نسبی‌گرایان معرفی کرد. درواقع عارف به این وصف شهرت یافته که تعالیم خود را سینه به سینه منتقل کرده و آن‌گاه که اثری در عمومیت بخشیدن به آموزه‌های خود تقریر می‌کند نیز همچنان مخاطبان را به تجربهٔ شخصی فرامی‌خواند. این اشکال از آن‌رو برجسته‌تر می‌شود که عقل انسانی چندان محور التفات عارفان نبوده و آنان از مرکزیت دادن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

به استدلال‌های رایج نزد اصحاب فلسفه و کلام عقلی خودداری ورزیده و مشی استدلالیون را لنگان و پایشان را چوبین نامیده‌اند.

براساس این گزارش، می‌توان این ادعا را تکرار کرد که اندیشهٔ عرفانی از عینیت معرفتی گریخته و به‌سوی شخصی‌انگاری و درونی‌سازی تعالیم خود روی آورده است. پیداست که شخصی بودن تعالیم و گسترش آن در حیات شخصی و انفسی عارف، طریق گفت‌وشنود میان او و دیگری را دشوار ساخته و طریقت تنهایی و طرد دیگری را- با انکار عقول مردمان به‌مثابهٔ معیاری در تصدیق معرفت- تسهیل خواهد ساخت. چرا که انحصار تعالیم در دنیای شخصی افراد، اگر معبری را برای ورود اذهان دیگر هموار نکند و قابلیت تصدیق همگانی را پدید نیاورد، تساوق «شخصی بودن تعالیم» با «نسبیت در معیار سنجش معرفت» را در پی خواهد داشت.

این همه می‌تواند با ورود به مباحث فرااخلاق، تأییدی به‌سود نسبی‌گرایان اخلاقی باشد. چرا که آنان نیز با نفی کلیات حقایق اخلاقی، به نفی امکان همزبانی و همراهی عامهٔ مردم در تصدیق گزاره‌های اخلاقی متمایل می‌شوند. بنابراین در این بیان، اندیشهٔ عرفانی با نفی تصدیق‌پذیری عمومی نسبت به تعالیم معرفتی خود و با محدود ساختن معیار معرفتی به تجارب شخصی مریدان و با تأکید بر درونی بودن و اختصاصی بودن ارزش‌ها، راه را برای جولان آموزه‌های نسبی‌گرایان اخلاقی هموار کرده و حکمی دلخواه آنان را انشا می‌کند. در این تعلیم، عقل انسان و زبان او علیل و عاجز از آن است که مجلس و مسیر مشترکی را برای تعامل تدارک بیند؛ لذا رواست که هر کسی به‌سوی خویش رفته و خیر و شرّ را در وسعت و نسبت به جغرافیای زیستی، فرهنگی و تربیتی خاص خود تنقیح مناط کند.

۲،۱. معرفت شهودی و عینیت اخلاقی

در نقطهٔ مقابل تقریر پیشین، می‌توان سخنانی را از ابن‌عربی و شارحان او نشان داد که بر استحکام مبانی معرفتی عرفان دلالت داشته و راه را برای شخصی‌انگاری معرفتی و انتساب آن به اندیشهٔ عرفانی و نهایتاً استخراج نسبی‌گرایی اخلاقی از آن مسدود می‌سازد. با نظر به این تعالیم معرفت‌شناختی، این نتیجه قابل قبول است که از منظر ابن‌عربی و شارحان او معارف بشری قابل استناد به یافته‌های درونی انسان بوده و این درونیات به قدری میان آدمیان فراگیرند، که راه را برای قبول نسبی‌گرایی معرفتی در اخلاق مسدود می‌کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

همچنین مسیر تصحیح یافته‌های معرفتی انسان نیز طی فرایندی معین، که همان مسیر فعلیت یافتن حیات مطلوب انسانی است، ترسیم می‌شود. درواقع تشخیص خوب و بد و خیر شر، از راهی که ابن‌عربی پیشنهاد نموده امری همگانی است و ازاین‌رو معرفت‌شناسی عرفانی با نفی نسبی‌گرایی معرفتی در اخلاق، به‌سود عینی‌گرایی دلالت می‌کند. در دستگاه نظری ابن‌عربی، معرفتِ حاصل از شهود، با وجود آنکه ذی‌مراتب است و همهٔ مراتب آن از اعتبار برخوردارند، اما تکثر صور شناختی را در پی ندارد. چرا که آدمی باید همهٔ شعاع‌های نوری را که با مقامات و حالات و قوس صعود و نزول مرتبط است، طی کند و به مرکز نور برسد. درواقع همهٔ شعاع‌های نور متصل به یک مرکزند و عارف در نهایت راه، به وحدت شناخت می‌رسد (جوادی و معظمی، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

درحقیقت ابن‌عربی تکثر در فهم را به عنوان واقعیتی بیرونی و مسیری تمهیدی پذیرفته است، اما در نظام او مراتب عالی شناخت و امکان بیش‌تر دانستن در مسیر معرفت، مسیری هموار است. همچنان‌که عمومیت این نوع از آگاهی نیز از مضامین مورد توجه در دستگاه معرفتی ابن‌عربی است. به نحوی که می‌توان گفت مکاشفات عرفانی «واقعیتی وجودی و از سنخ آگاهی مستقیمی است که می‌تواند برای هر شخصی که از لحاظ باطنی مهیای آن باشد، حادث شود» (کاکایی و احمدی، ۱۳۸۷: ۴۵). ازطرف‌دیگر، تأکید اندیشهٔ عرفانی بر عنصر خویشتن را نباید با انفسی بودن معرفت در معنایی معادل با نسبیت‌باوری معرفتی یکسان تلقی کرد. در مبانی نظری ابن‌عربی، «خود حقیقی» انسان به عنوان حقیقتی متعین و مقید، همان «من مطلق» یعنی حق‌تعالی است (لاریجانی و عزیزی، ۱۳۸۹: ۲۵). چرا که انسان مظهر حق و تجلّی نفَس رحمانی است. ازاین‌رو دستگاه شناخت‌شناسی عرفانی فاقد دلالت نسبی‌گرایانه بوده و بلکه براساس مبانی هستی‌شناختی معرفت، علم انسان به سبب صدور از حق‌تعالی، اصالتاً عین حق و حقیقت بوده و خطای معرفتی امری عارضی است.

در این نگاه، نقد عقل نیز معنایی متفاوت با تلقی نسبی‌گرایانه از حقیقت دارد. به روایت مندرج در مکتب ابن‌عربی، برای ارباب عقول علم اجمالی حاصل است، ولی اهل عرفان هر چیز را آن‌چنان که هست درمی‌یابند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۱۵). در این دستگاه، همان تفاوت که در واجب و ممکن عیان می‌شود، در میان ممکنات نیز به حسب تفاوت در مراتب آنان بر قرار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۵). همچنین بنا به اتحاد عاقل و معقول، وقتی انسان دانش یافت، با دانش و علم که چشم جان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

است عالَم را می‌بیند، اسما و صفات الهی را مشاهده می‌کند و کتاب تدوینی و تکوینی او را می‌خواند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵). نکته جالب توجه اینکه در نظام فکری ابن‌عربی، عقل سلطان قواست، اما درعین‌حال مراحلی بالاتر از عقل نیز وجود دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۴۸۵). درواقع غرض از بیان حدود عقل این نیست که حکم عقل باطل است،[۱] بلکه مقصود بیان ارتقا به مقام بالاتر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۱۶)

ابن‌عربی در تقریر حدود عقل و محدودیت انسان در این حدود و نیز در مقام تنقیح فوائد این محدودیت بیان جالب توجهی دارد. وی می‌نویسد: «حدّ [منطقی] به ضبط صورت شیء پرداخته و تو را امکانی برای فاسد کردن این حدود نیست و چه غریزه‌ای والاتر از این عزت» (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۸۵). او در یکی از مباحث طولانی خود در *فصوص الحکم*، به حکم عقل در موضوع بحث اشاره کرده و با قید «و الذی حکم به العقل الصحیح» (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۸۵) مراد خود را بیان می‌کند.[۲] البته در مقام تطبیق اصطلاح‌شناسی عرفان و فلسفه می‌توان پذیرفت که آنچه « فیلسوف نفس ناطقه نامیده است، عارف آن‌را قلب می‌نامد» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۷۹۹) بنابراین باید توجه داشت که ابن‌عربی نقد عقل و محوریت بخشیدن به قلب را به معنی نسبیت فهم و شخصی‌شدن شناخت ندانسته است.

ابن‌عربی در *فتوحات المکیه* علم را اشرف صفات دانسته و راه نجات انسان را در این می‌یابد که آدمی علم را حاکم بر نفس خود گرداند و تصرف در امور خود را بر مدار همین حکم قرار دهد و نهایتاً با تکرار در حاجتِ «رب زدنی علما»، زیادت دائمی این علم را از خداوند مسئلت نماید (ابن‌عربی، ۲۰۱۱، ج۳: ۳۵۲- ۳۵۱). درعین‌حال، تعبیر مشهور «للمصیب أجران و للمخطی أجرٌ واحد».[۳] – که در علم اصول حاوی اعتراف به امکان خطا در اجتهاد است– در فصّ سلیمانی *فصوص* با عبارتی مشابه تکرار شده است (ابن‌عربی، ۱۹۹۶: ۱۵۶). این بیان نشان می‌دهد که ابن‌عربی در عین مستحکم دانستن منبع و فرآیند معرفت آدمی، امکان خطا را منتفی ندانسته و حتی مسیر جبران خطا را نیز در نظر داشته است. وی در بیان واپسین مرحلهٔ فهم در حیات آدمی به نقطه‌ای اشاره می‌کند که انسان با استمداد و اتصال به نفَس رحمانی حضرت حق، واجد معرفت حقیقی می‌گردد. به بیان ابن‌عربی:

> *اگر این کشف حاصل شود که طبیعت عین نفس رحمان است، به آدمی خیر کثیر داده شده... از این رو امور را به صورت تام و با همان اصل و صورت‌شان می‌بیند* (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۸۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

رکن‌الدین شیرازی در شرح خود بر *فصوص*، به نکته‌ای اشاره می‌کند که ضمن تشریح روایت عارف، تفاوت بیان اندیشه عرفانی و فلسفه را هم روایت می‌نماید. او می‌نویسد:

> *و اگر سائلی گوید که اطلاق لفظ صورة بر الله تعالی چگونه توان کرد؟ جواب گوییم که به قول اهل ظاهر به مجاز؛ نه به حقیقت؛ که نزد ایشان اطلاق لفظ صورت به محسوسات کردن حقیقت است و به معقولات مجاز؛ اما به نزد این طایفه چون عالم باسره مظهر صورت الهی است مفصلاً، و انسان کامل مظهر صورت الهی است مجملاً، پس اطلاق آن اینجا پیش ایشان به حقیقت انسان کامل مظهر صورت الهی بود؛ و بر ماسواه به مجاز؛ و لا عندهم سوی* (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۸۷- ۸۶).

از بیان فوق می‌توان به این نتیجه رسید که اندیشهٔ عرفانی درعین‌حال که با بیان خاص خود به وضع و تنقیح مصطلحاتی خاص پرداخته است، اما؛

اولاً. از بحث تطبیقی روی‌گردان نبوده و آماده است تا ضمن بیان منشأ و مضمون نگاه خود، تفاوت آن را با نظر اهل حکمت و فلسفه شرح دهد. این آمادگی برای بحث- که شاخصهٔ عرفان نظری است- خود گواهی است به سود شخصی نبودن علم و معرفت از منظر اندیشه عرفانی. درواقع عارف این استعداد را در تعالیم خود گنجانده که آن‌ها را در معرض داوری و تصدیق/ تکذیب همگان قرار دهد.

ثانیاً. در اندیشهٔ عرفانی، انسان کامل در صورت خداوند معرفی می‌شود که این تعیّن اجمالی عارف به صورت حضرت حق، ضامن و معیاری برای صحت معارف عارف- به قدر وسع و طاقت مظهریت- است. درجایی‌که معرفت انسان اصالتاً از حق‌تعالی دریافت می‌شود، منحرف شدن معرفت از حقیقت، از منطبق شدن معرفت با حقیقت دشوارتر خواهد بود.

به تقریر و روایت جَندی، انسان حدّ فاصل میان برزخ و حق‌تعالی و خط فاصل سایه و آفتاب است (جندی، ۱۳۶۱: ۸۰). این حدّ هستی‌شناختی، واجد کارکرد معرفت‌شناختی است که همان اعطای علم و امکان جبران خطا در علم، به مدد پیمودن مسیر رجعت به مبدأ و حرکت به‌سوی نور است. درحقیقت عارف ازآنجاکه علم را اشراقی از جانب حضرت حق تلقی کرده، درعین قبول مراتب درک این علم، از تصدیق نسبیت معرفت‌شناختی امتناع می‌ورزد. همچنین از حیث شناخت اخلاقی نیز دستگاه عرفانی بر محوریت من متعالی و قابلیت این من در تشخیص مسیر درستِ بازگشت به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

اصل، تأکید دارد. در این نگاه، کثرات معتبره ناشی از تفاصیل، منافات با وحدت ذاتیه ندارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۹۵). فهم و ادراک خوب و بد و گزینش مسیری درست در انتخاب اخلاقی نیز در سایهٔ همین فهم ذی‌مراتب تنقیح خواهد شد. عارف درست می‌فهمد و در هر گام، فهم خود را خالص‌تر می‌سازد؛ تا با این معرفت پیراسته و منقح، منزلتی والاتر را طی کند.

هرچند در جای خود می‌توان پذیرفت که نقطهٔ آغاز انتخاب اخلاقی و توضیح دلایل آن، علاوه بر اینکه به امیال و اهداف و مقاصد و ارزش‌های ما بستگی دارد، به چارچوب اخلاقی‌ای که در آن به مباحثه مشغولیم نیز وابسته است (Harman, 1996: 48). اما باید توجه داشت که اندیشه عرفانی بر یک چارچوب معرفتی و ارزش‌شناختی مشترک و متعالی انگشت نهاده است. این چارچوب مشترک، همان میل ظهورات برای بازگشت به منبع صدور است که البته با طی مسیر تربیتی معین، به فعلیت یافتن این رجعت منتهی خواهد شد. در فصّ موسوی *فصوص*، انداختن گهوارهٔ حضرت موسی به رود چنین تأویل می‌شود:[۴] «یعنی اشاره است به اینکه نفس انسانیه در تابوت بدن قرار گرفت و در یم علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود [اشراف یابد]» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵۳۷). در نگاه ابن‌عربی انسان با استقرار در این جهان و با غواصی در دریای علمی که از جانب خداوند اشراق شده است، آماده پیمودن قوس صعود می‌گردد. البته پیداست که اطلاع از این مسیر بازگشت، معرفتی عینی و منطبق با واقعیت جهان هستی است. تخلّق به اخلاق مناسب این سلوک و معرفت به آن از لوازم همان علمی است که نفس آدمی باید در دریای آن تطهیر شود.

اکنون ضمن یادآوری دو اصطلاح در فلسفه اخلاق، می‌توان سخن نهایی ابن‌عربی را در باب معرفت اخلاقی تشریح کرد:

الف. عام‌گرایی اخلاقی (Moral Universalism) را چنین معنی می‌کنند که یک حقیقت اخلاقی واحد برای همهٔ جوامع و در همهٔ زمان‌ها وجود داد.

ب. مطلق‌گرایی اخلاقی (Moral Absolutism) هم به این معنا است که ضمن قبول عام‌گرایی در اخلاق، این قید هم اضافه می‌شود که هستهٔ مرکزی همان حقیقت اخلاقی واحد، شامل مجموعهٔ اصول و قواعدی است که تخصیص پذیر نیستند (Wong, 2006: XII).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

با این توضیح، به این نتیجه می‌رسیم که معرفت اخلاقی در اندیشه عرفانی ابن‌عربی واجد هر دو وصف عموم و اطلاق است[۵] بدین معنا که:

اولاً. حقیقت مشترک اخلاقی در مظاهر وجود، همان رجعت آنان به اصل و منشأ و منبع صدور خود، با حرکت حبّی است (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۲۰۳). با اطلاع از قوس صعود، درمی‌یابیم که این حقیقت مطلق بوده و همواره و در تمام شرایط (اعم از اوضاع مختلف زمانی و مکانی و تاریخی و جغرافیایی و...)، ثابت است.

ثانیاً. مسیر این رجعت و تخلّق نیز همان قوس صعود است؛ به نحوی که قواعد حاکم بر آن خطاب به همهٔ افراد بوده و تخصیص‌پذیر نیست (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۶۸) البته همچنان‌که در بیان رویکرد هنجاری عرفان ابن‌عربی خواهیم گفت، قواعد این مسیر اخلاقی، همان احکام و شرایع الهی است.

با بررسی وجه معرفتی رابطهٔ عرفان با اخلاق، به تأمل در رابطهٔ هنجاری این دو خواهیم پرداخت.

۲. زمینه هنجاری

در بحث از زمینهٔ هنجاری نیز ابتدا به پرسشی رایج در باب رابطهٔ اندیشه عرفانی و نسبی‌گرایی اخلاقی (در ساحت هنجاری و عملی) توجه کرده و در ادامه با استناد به تعالیم عملی عرفان، قرائتی قابل دفاع از رابطهٔ اندیشه عرفانی و اخلاق هنجاری عرضه می‌کنیم.

۲.۱. صلح و پیامدگرایی

این نکته قابل ذکر است که به باور بعضی از فلاسفه و روانشناسان، نادیده گرفتن دیگری در مقام تعامل اخلاقی- حتی اگر وجود این دیگری را تصدیق کنیم- می‌تواند به معنای عیب و نقص در شخصیت فاعل اخلاقی باشد (Harman, 1996: 52). با این زمینه، فردگرایی عارفان و گریز آنان از اجتماع مردمان- که بحثی پردامنه در مورد آن‌هاست- می‌تواند به عنوان رفتاری ضداخلاقی تفسیر شده و یا دست‌کم مدعایی به‌سود نسبی‌گرایی هنجاری تلقی شود. در این تقریر، عارف به‌قدری در خود فرورفته و از ماسوی غفلت کرده که هرچند در رفع حوائج حیات از تصدیق حضور دیگران ناگزیر است، اما در مقام تعامل و همزیستی و نقش‌آفرینی اجتماعی، یا از اساس غایب میدان است و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

یا در گوشه‌ای از صحنه به معاشرت اجباری با دیگران پرداخته و با کم‌ترین حاشیه و چالش، گذر روزگار را تماشا می‌کند. اگر این کنش منفعلانه را وجه غالب سلوک عارفان بدانیم، می‌توان نتیجه گرفت که در مقام اخذ موضعی هنجاری در اخلاق، عارف با نادیده انگاشتن حضور دیگری، که وجه جمع دو تقریر ضداخلاقی و نسبی‌گرایانه از مواضع اوست، راه صلح و تکثر و سهل‌گیری را برمی‌گزینند. درواقع تلقی از عرفان به عنوان امری که متعلمان آن مسیر امنی را طی کرده و به مرام همگان خوشامد می‌گویند، می‌تواند راه را برای قبول نسبی‌گرایی هنجاری در اخلاق هموار کند. در این تفسیر، با استناد به مشرب عارفان می‌توان به این نقطه رسید که عارف هیچ عزمی برای دعوی علیه طریقت دیگران نداشته و در این رواق هستی با همگان در صلح و سلامت زیسته و مسامحه و تساهل را پیشه می‌کند.

نکتهٔ اخیر زمانی وضوح بیش‌تری می‌یابد که به نقد یاسپرس دربارهٔ فلوطین توجه کنیم. یاسپرس با اذعان به اینکه فلوطین پدر همه مکاتب عرفان نظری- یا به تعبیر مترجم اثر، «عرفان اندیشنده»- است، کل‌نگری فلوطین را به‌معنای نفی وقایع و اوصافی که به عیان شروری ویرانگرند، تعبیر می‌کند (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۱۱۲). به‌درستی مشاهدهٔ کلیت این جهان و درگیر نشدن با جزئیات، تاجایی پیش می‌رود که حوادثی که قرار است مرز حیات و سلب حیات، پاکی و شرارت بشر یا زشت و زیبای روزگار باشند، به‌کلی مغفول مانده و در عوض کلماتی فاقد مصداق، توجیه‌گر صلح‌طلبی عارف و مجوزی بر استمرار خلوت او خواهند شد. قرائت اخیر از عرفان، گاه تا جایی توسعه می‌یابد که عرفان- و مشخصاً عرفان ابن‌عربی- به توجیه و کرنش دربرابر ظلم زمانه متهم می‌شود. به بیان یکی از پژوهشگران پرکار عرفان و تصوف:

> *عرفانی که اکنون غالباً در ایران در محافل و در کتب و نشریات عرضه می شود... مجموعهٔ بی‌نهایتی است از بازی با الفاظ که عارفانش می‌توانند ناظر قتل عام هزاران جوان و پیر باشند و بعد هم بگویند: «تجلی ذات احدیت بود در مقام اسم قهار»! و یا اگر تمام این مملکت ویران شود، خواهند گفت: «تعیّن اوّل بود که از مقام فیض قدسی به مقام فیض اقدس تّنزل کرد!* (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۰ - ۹۹).

نقطه تلاقی این رویکرد هنجاری منتسب به عرفان ابن‌عربی، با مبنای معرفتی شخصی و درونی، جایی است که عارف می‌تواند این رفتار عافیت‌طلبانه را عین خردورزی و رندی به حساب آورد و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

آن‌را کنشی مختص به مرام خود، که هرگز دعوی اطلاق و عموم را در آن ندارد، معرفی کند. رابطهٔ این رأی با نسبی‌گرایی اخلاقی زمانی برجسته می‌شود که به یاد بیاوریم از نگاه نسبی‌گرایان، اساساً قید عقلانی بودن یا عقلانی نبودن نیز می‌تواند به وصف هنجاری متصف شود و نوعی داوری ارزشی و اخلاقی به حساب آید (Harman, 1996: 48). با این حساب، فرصتی برای عارف فراهم می‌شود که راه صلح با همگان و تأیید هر فرهنگ و مرام را ترجیح دهد. او حتی در باب توالی اعمال اینچنینی خود و در مقام رفع داوری دیگران در باب صلح‌طلبی مفرط، می‌تواند این پاسخ را فراهم کند که نفس داوری کردن، برخاسته از تربیت فرهنگی خاص و فاقد شمول و اعتبار عمومی است. پیداست که این مبنای هنجاری اگر در باور فردی مستقر شود، در شباهتی چشمگیر با پیامدگرایی- آن هم از نوع فایده‌باورانهٔ آن- خواهد بود. چرا که طبق این مبنا آنچه مهم است، زیستن کم‌هزینه و پربازده در این جهان است. یعنی همان مضمونی که با خوانشی رایج از واژهٔ «رند»، به ذهن ما سرازیر می‌شود.

هرچند با تنقیح مبنا و منبع معرفت عرفانی، سست بودن این تفسیر از عرفان را بیان کردیم، اما در این بخش بررسی دقیق‌تر رویکرد هنجاری عارفان می‌تواند این تلقی نسبی‌گرایانه را از اساس منتفی سازد.

۲. ۲. اصلاح و فضیلت‌گرایی

در نقطهٔ مقابل تقریری که پیش‌تر از نگاه هنجاری مستند به عرفان ارائه شد، باید توجه داشت که:

اولاً. عارف یک‌سره در حال صعود و ارتقا به رتبه‌ای بالاتر در سلوک باطنی خویش است و البته این سلوکِ منظم به برنامه‌ای معین هم نیاز دارد.

ثانیاً. عارف در واپسین سفر خود که طی آن از حق به خلق بازگشته تا دستگیر خلایق باشد، همان مسیر اصلاح و پیشرفت را برای انسان‌های دیگر هموار می‌سازد.

بنابراین اجمالاً و تفصیلاً می‌توان نشان داد که امکان پیشرفت در میان انسان‌ها و ضرورت به پیشرفت رساندن دیگران، نشانه‌ای است بر نفی نسبی‌گرایی اخلاقی. شواهد نشان می‌دهد غایت این پیشرفت نیز ارتقای ظرفیت و مرتبهٔ وجودی انسان خواهد بود. این ارتقا، با معرفت به قوس صعود و با مندرج ساختن خود در این قوس فراهم می‌شود. در نگاه ابن‌عربی علاوه بر تفاوت در مراتب آدمیان، معیار رفتار درست و نادرست نیز ترسیم شده است. این دو موضوع را در دو بخش آتی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

دنبال خواهیم کرد. در فراز نخست به تفاوت حالات و اختلاف در مراتب و فضایل اهل سلوک می‌پردازیم؛ که توجه به همین تفاوت گواه و بلکه دلیلی است در رد نسبیت اخلاقی. چرا که نفس قبول مراتب و تمایل به مرتبهٔ متعالی، اعتراف به حقیقتی خارج از من ذهنی و نفسانی را در تقدیر دارد. در فراز دوم نیز معیارهای رفتار درست را تنقیح می‌کنیم که همین توجه به رفتار درست، مستندی خواهد بود به ضرر نسبی‌گرایان. چرا که اصرار بر درست بودن هر رفتار خاص، نافی صلح‌طلبی مطلق بوده و مرز هنجار صحیح را پررنگ می‌نماید.

۲. ۲. ۱. تفاوت حالات و تفاضل میان مظاهر

عارف چشم‌انداز هنجاری خود را با رتبهٔ خود در قوس صعود مساوق می‌یابد. در این قوس، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است (حسن‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۳۳). انسان به حسب صعود به مرحله‌ای می‌رسد که با نفَس رحمانی اتحاد وجودی پیدا می‌کند و جمیع کمالات وجودیه و نوریهٔ دار هستی به‌منزلهٔ اعضا و جوارح وی می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵۳۲). نفس رحمانی و طبیعت به حسب وجود، شیء واحدند و تفاوت آنان به اعتبار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۶۳). اما باید توجه داشت که «نفس اعدل امزجه که نفس مکتفیه است به حسب صعود و ارتقای درجات و اعتلای مقامات، عدیل صادر اول می‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵۳۲). و چون مزاج انسان صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبیه ساکنه مطمئنه از میل‌های انحرافی در او ظاهر شود و دیگر مزاج‌ها را این قابلیت نیست، پس این وحدت اعتدالیه به این نکته لطیف، محل قرب و سکینه کمال رب و ظهور اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵۳۷). درعین‌حال به باور عارفان هیچ مقامی در نشئه عنصری ساکن نبوده و در دو آن به یک حال نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۰).

بنابراین در عین تفاوت حالات انسان‌ها در این عالم، تفاضل خَلق و خُلق در میان انسان‌ها برقرار بوده و در این میان اعتدال مزاج در انسان کامل، وجه امتیاز اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۸۷). درواقع عارف معتقد است که ذوات ما به حسب وجود عین ذات حق است و مغایرتی میان این دو نیست، الا به تعین و اطلاق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۴۵). اما انسان کامل مظهر تامهٔ ذات حق بوده و سالکان طریق به حسب تفاوت در مرتبه، در رتبه‌های بعدی قرار دارند. براساس همین منازل مترتب، سعادت انسان‌ها نیز متفاوت و دارای مراتب است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۴۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ابن‌عربی در فصّ عیسوی به تقابلی که مقتضای طبیعت است، اشاره می‌کند (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۴۴). باید دانست که همین تضاد، مقتضی این بوده که عالم به تقابل اسما اداره می‌شود، چرا که علت نیز به فاعلیت خود مقتضی تقابل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۶۶). جَندی در تقریر مقام و مرتبه عیسوی و در تشریح حکمتی که عیسی بدان مسمی یافته بر این نکته تأکید می‌کند که مهبط طیب و طاهری که عیسی در آن تکوین یافت موجب این شد که این کلمه منزه از آن باشد که به مرتبه‌ای جزئیه از مراتب اسما تعین یابد (جندی، ۱۳۶۱: ۴۹۷). براین‌اساس، این پیامبر الهی با تنزه از آثار طبیعیه که سایر ارواح بشری بدان صورت یافته‌اند، متمایز گردیده و از همین روست که وی با اتصاف به حکمت نبویه، پیش از آغاز نبوت، در گهواره از نبوت خویش سخن گفته است (جندی، ۱۳۶۱: ۴۹۵). بیان جَندی در باب «مرتبه‌ای جزئیه از اسماء» به‌روشنی تفاوت میان آدمیان را نشان داده و با این گفتار صریح، ضمن دعوت ضمنی از انسان برای والا ساختن همت خود، به دلالت مفهوم مخالف نیز گواهی است بر ردّ تکثرگرایی هنجاری در عرفان. اگر مراتب اسما تا آنجا مختلف است که به تفاوت در مهبط نزول و تفاضل در تسمیه و حیات منتهی می‌گردد، پیداست که نمی‌توان همه هستی را در یک رتبه گنجانده و از تفاوت در مظاهر چشم پوشید.

در تأیید همین کلام است که قونوی در فکّ فصّ عیسوی می‌نویسد:

> *بدان که جمیع موجودات از حیث شَرف و خِست و نقص و کمال دارای درجاتی متفاوت‌اند. ازاین‌رو هر موجود که واسطهٔ میان او و موجِدش کم‌تر، یا مرتبه‌اش بالاتر و احکام کثرت امکانیه‌اش اندک و نسبتش با حضرت وحدانیهٔ الهیه استوار باشد، از حیث تقرب به حیث وحدانیهٔ حق شریف‌تر و تمام‌تر است* (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۶۳).

او در *مفتاح الغیب*، اصحاب سلوک را نیز به حسب سیر و مقام و عنایت حق‌تعالی به آنان، در طبقات مختلفی رتبه‌بندی می‌کند که کمال هر مرتبه آغازی است برای مرتبه بعد (فناری، ۱۴۱۶ق: ۱۱۴). از همین روست که در مکتب ابن‌عربی آن کسی که هنوز به سفر نرفته در جهان کثرات اسیر است و متقابلاً آنکه تنها در میانهٔ راه مانده و در سفر نخست مستقر گردیده، از دیدن کثرات عاجر است (فاضلی، ۱۳۸۵: ۱۷۵). اما آنکه بر سبیل حکمت طی طریق می‌کند، در عین اطلاع از عینیت ذاتی حق و تجلّیات او، تفاوت فعلیت را و مراتب جزئیهٔ اسما را و مراتب مختلفهٔ ظهورات را در نظر دارد. اینجاست که ابن‌عربی به امکان کسب کمال تا زمان استمرار حیات اشاره کرده و می‌نویسد: «تا آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

زمان که انسان از حیات برخوردار باشد چشم امید به کمالی که برای آن خلق شده باقی است» (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۶۸).

ابن‌عربی در *مواقع النجوم* به کارکرد دوگانه نفس که به سبب آن اگر از پس جهاد با نفس و تربیت او بر نیایی کارکرد امارة بالسوء آن تقویت خواهد شد، اشاره می‌کند (ابن‌عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). اما همین نفس با التفات به موقعیت خویش «بهترین طریق از برای رسیدن به معنای اتحاد نفوس کلیه و عقول طولیه و عرضیه و مراتب برزخیه و حقایق موجود در عالم شهادت با اصل وجود حقیقی صرف است در موطن کثرت در وحدت و موطن وحدت در کثرت» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۴۹). درخصوص عامل انگیزشی نفس برای پذیرش بهترین هنجار و پیمودن مناسب‌ترین راه، نگاه جالب توجهی را در مکتب ابن‌عربی می‌یابیم. این نگاه در کلام محقق برجسته عرفان، چنین تقریر شده است:

> *منشأ بیداری نفس، تابش نور حق در آن بر اسم «هادی» می‌باشد. بعد از شعور به نور فطرت، به امتثال امر خداوند قیام می‌نماید. حواس نفس متوجه وحدت می‌شود و از ابواب متفرقه و ارباب متکثره متشبث بالله واحد قهار می‌شود و... کم‌کم نور قلبی و سلطان مقام یقین، غلبه بر قوای نموده و حالت اطمینانی به نفس دست می‌دهد و به‌واسطهٔ اطمینان به حق و رجوع به خیرات و اعراض از قوای حیوانی نفس، به مقتضای رجوع به حق، مطمئنه می‌گردد و استعداد آن به کلمات لایق، کامل می‌گردد و صفاء نفس، باعث ظهور انوار الهی و تجلّی کمالات ربانی و ظهور سلطنت حق گردیده و به مقام قلب می‌رسد* (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۰۲– ۸۰۱).

این بیان نشان می‌دهد که نفس آدمی از پی اشعار و معرفت (خواه آن را به‌نحو اکتسابی تقریر کنیم یا فطرت آدمی را در آن دخیل بدانیم)، به سمت بهترین مسیر مایل شده و البته این میل تا منازل متعالی استمرار خواهد داشت. بنابراین مسیر سعادت انسان‌ها در عین تعیین و تشخص، واجد مراتب مختلف است و البته عارف نیز به لزوم طی این مسیر و ضرورت بهتر شدن در همین مسیر توجه دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۲،۲،۲. شریعت به مثابه معیار عمل اخلاقی

درمورد معیار خوب و بد در حیات آدمی نیز ابن‌عربی بیان جالب توجهی دارد. در فصّ یونسی به این نکته توجه شده است که امر مذموم به حکم شرع تعین یافته و البته این تعین حکم، به سبب حکمتی است که به عنایت الهی، نصیب مختارین خداوند می‌گردد.[۶]

به باور ابن‌عربی، هیچ امری مذموم نیست مگر آنکه شرع آن‌را مذموم نماید و البته ذم شرع نیز به سبب حکمتی است که خدا و هر که خدای به او علم بخشیده به آن آگاه‌اند (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۶۸). و به بیان خواجه پارسا، طریق الله همان صراط مستقیم و جامع جمیع طرق اسمای الهی است (خواجه پارسا، ۱۳۶۶: ۲۳۳). خوارزمی نیز در شرح حکمت حُکم خداوند در باب انسان‌ها می‌نویسد:

> *حضرت الهی هیچ احدی را اعطا نمی‌کند مگر به حسب اقتضای حقیقتش و به قدر طلب او از حضرت و اهل ظاهر اعتقاد کرده‌اند که حق سبحانه و تعالی «فعال ما یشاء» است در ازل با قطع نظر از حکمت و «فعال ما یرید» است در ابد با قطع نظر از مراعات* حکمت (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۳۲).

درواقع سرّ انحصار حقایق اعمال و اخلاقیات به حکم شرع از این مبنای هستی‌شناسانه برداشت می‌شود که اساساً حدّ و حدود همهٔ تعینات و مظاهر، با تجلّی لسانی یا همان انشائات تشریعی حضرت حق قابل شناخت است. زیرا ازآنجاکه حق حدّ محدودات است و هیچ مظهری حدّ او نیست، این بیان در مکتب ابن‌عربی تثبیت می‌شود که «همه‌چیز به او شناخته شود و او به هیچ‌چیز شناخته نشود» (خواجه پارسا، ۱۳۶۶: ۱۰۷). نکتهٔ تکمیلی اینکه تعدد شرایع یا تعدد احکام در شریعت واحد به حسب احوال و اوقات، نافی این حکم نیست که همگی در نفس الامر و به حسب تکوین تحت حکم واحد قرار دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵۴۹). در این نگاه، مخالفت با امر تشریعی ممکن است، اما با امر تشریعی نمی‌توان به تقابل برخاست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۴۱۵). سرّ تفاوت مراتب آدمیان نیز در تبعیت آنان از شریعت و درواقع طی مقام تشخیص آنان در تطبیق شریعت با تکوین معنی می‌یابد.

ابن‌عربی در *مواقع النجوم* به باور غلطی اشاره می‌کند که به‌زعم قائلان، انسان به سبب ابتلا به بلا ارتقای مقام خواهد یافت. وی با نفی این تلقی، تأکید می‌کند که هرگونه نیل به مقامات عالیه، تنها مشروط به اعمال انسان خواهد بود (ابن‌عربی، ۱۳۹۱: ۵۳). البته او درعین‌حال مواردی مثل صبر و رضا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

را در ردیف اعمال شمرده و آن‌ها را موجب کسب مقام معرفی می‌کند (ابن‌عربی، ۱۳۹۱: ۵۳). ازاین‌رو می‌توان به این نتیجه رسید که در نظام اخلاقی ابن‌عربی، ملاک اخلاقی بودن اعمال، توجه به تبدیل‌ناپذیری عمل با ترخیص عافیت‌طلبانه و البته توجه به انطباق عمل با شریعت است.

مطابق نگاه ابن‌عربی«حرکت جهان از عدم به سمت وجود... حبّی است ... ازاین‌روی در این جهان حرکتی جز حرکت حبّی نیست» (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۲۰۴-۲۰۳). این همه بدان معناست که انسان براساس فطرت و حبّ درونی خویش که با حرکت حبّی و قواعد تکوینی جهان منطبق است، در پی کمال معرفتی و تزکیهٔ اخلاقی بوده که این همان نقطهٔ تلاقی و تساوق در مبانی «معرفتی-هنجاری» اخلاق در نگاه عرفانی است. اطلاع از جزئیات این مسیر با رجوع به اوامر الهی صورت می‌گیرد که این می‌تواند به معنای وابستگی معرفتی و هنجاری اخلاق به دین تلقی شود و البته با نظر به حکمت احکام دین که در قالب قوانین نظام طبیعت تجلّی می‌یابد، نظریهٔ اخلاقی عرفان به نظریهٔ قانون طبیعی در اخلاق نزدیک‌تر خواهد بود.

در اخلاق‌شناسی عرفانی ابن‌عربی، انسان در عالی‌ترین مراحل کمالی خویش، به ولایت الهی متخلّق می‌شود. این تعالی در عین بهره‌مند کردن شخص سالک، به رشد و تربیت دیگران هم تسری یافته و ازاین‌رو اخلاق عرفانی با تردید در فردمحوری و صلح‌طلبی مفرط، به‌سمت اعتدال‌گرایی و اصلاح‌طلبی، که دو ممیزهٔ انسان کامل است، می‌رسد. ابن‌عربی در فصّ عزیزیهٔ می‌نویسد: «ولی اسمی است که برای خدای متعال باقی بوده و اتصاف بندگان بدان با قید تخلّق و تحقق و تعلق میسر است» (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۳۶). خوارزمی در شرح این عبارت می‌گوید: «پس ولی آن است که فانی باشد از صفات و اخلاق خویش و و متخلّق بود به اخلاق الهی» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۶۷۸). در این مرام، خلافت معنویه به این معناست که عده‌ای صاحب مقام الهیه باشند ولی مأموریت چهارم را که من الحق الی الخلق است نداشته باشند (حسن‌زاده، ۱۳۸۴: ۴۱۳). درحقیقت میان اولیائی که عهده‌دار رسالت‌اند با آن گروه از اولیا که مأموریت پیامبرانه در قبال بندگان ندارند، تفاوت وجود دارد و البته این تفاوت به‌معنای معاف بودن ولی غیر نبی از امر اجتماع نیست.

پیش‌تر از عمومیت و اطلاق قواعد اخلاقی سخن گفته و اخلاق عرفانی را واجد این دو وصف دانستیم. باید توجه داشت که عمومیت و اطلاق با رهاکردن پیامد همراه‌اند (Wong , 2006: XII).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

چرا که فرد پیامدگرا به سبب محوریتی که برای آثار عمل خود در نظر می‌گیرد، از انجام وظیفه به نحو مطلق و در قبال عموم، سرباز می‌زند.

اکنون اگر مطابق تقریر نسبی‌گرایانه از اخلاق، عقلانی بودن یا نبودن را نسبی بینگاریم (Harman, 1996: 48)، در نقطهٔ مقابل این رأی قابل پذیرش‌تر خواهد بود که شماری از حقایق اخلاقی هم وجود دارد که هر عاقلی بدان ملتزم است (Harman, 1996: 49). البته در نگاهی جامع‌تر، راهی فراگیر برای پوشش دادن به تنوع و اشتراک در اخلاق وجود دارد که جست‌وجوی مشترکات در دل تنوعات، با روش تعامل اخلاق‌مدارانه است (Kellenberger, 2001, 204). درک نکتهٔ اخیر همان شاکلهٔ ذهنی مطلوب در تصدیق مزایای اخلاق عرفانی است.

اکنون با یادآوری آرای ابن‌عربی می‌توان به این نتیجه رسید که حرکت حبّی مظاهر به‌سمت اصل خویش، که منطبق با فطرت آنان می‌باشد، همان مخرج مشترک انسان‌ها در تصدیق معارف اخلاقی است. این تصدیق معرفت‌شناختی مشترک، با تبعیت از بایسته‌های هنجاری منطبق با فطرت- که در لسان شریعت تعین یافته است- همراه خواهد بود. البته اندیشهٔ عرفانی در مقایسه با سایر تفاسیر دینی و غیردینی اخلاق، از این مزیت نسبی برخوردار است که همهٔ مظاهر را جلوه‌هایی دارای مراتب و وابسته به وجود حقیقی می‌داند. ازاین‌رو اندیشهٔ عرفانی با گذار از طرد افراطی و صلح مفرط، به اصلاح و اعتدال در مزاج فردی و نظام جمعی متمایل است. با درونی دانستن این کمال و مشاهدهٔ فایده در ذات آن، تقریر عرفانی از اخلاق از پذیرش و بلکه انطباق با رویکرد هنجاری موسوم به فضیلت‌گرایی استقبال خواهد کرد.

نتیجه:

از تأمل در مکتب عرفان نظری جهان اسلام می‌توان به این نتیجه رسید که برخلاف تلقی ناتمام از مبانی نظری عرفان به صورت عام و اخلاق عرفانی به صورت خاص؛

اولاً. این مکتب از حیث معرفتی دارای مبنایی عینی‌گرایانه بوده و ازاین‌رو راه را به روی قبول نسبی‌گرایی معرفتی در اخلاق مسدود می‌سازد. در این نگاه، ابنای بشر با رجوع به تصدیقات و تمایلات مشترک و فطری، امکان تشخیص امور ملائم یا منافر با هستی و آگاهی خویش را خواهند یافت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ثانیاً. عارف به حقیقت هنجاری واحد، که همان متن شریعت است، متکی بوده و درعین‌حال با نظر به مراتب تجلّیات، به اصلاح (و نه لزوماً با هر شرایطی به صلح) می‌اندیشد. راهی را که او برای اصلاح طی می‌کند البته از مسیر تربیت متعلمان، آن هم با لسان لین و ملایم که با ارجاع به تجارب درونی همراه است، صورت می‌گیرد.

درمجموع به نظر می‌رسد که ممکن است رویکرد زبانی عارف به تعلیم متعلمان و صبوری او در حصول تجربه درونی در همراهان، در قرائتی شتابزده با قبول نسبیت معرفتی و گزینش بهترین پیامد هنجاری یکی انگاشته شود. اما سنت عرفانی ابن‌عربی با زبانی روشن به خواننده می‌گوید که راه اعتلای اخلاقی از دهلیز معرفت به فضیلت نهایی حیات و تلاش برای ارتقای وجودی خود و دیگری در اتصاف به آن فضیلت- که همان وحدت مظاهر با اصل وجود است- سپری خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ابن‌عربی می‌گوید:

قنعتُ بما قد جائنی فی بدایة/ أیقنعُ بالتکلیم من کان ذا عشق (ابن‌عربی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۵).

۲. در *دیوان ابن‌عربی* است:

فلستُ اعرفه الا مشاهدة/ و لستُ أشهده حسا و معقولا

و لیس یدرک ذو عقل و ذو بصر/ ما لیس یدرک موصولا و مفصولا (ابن‌عربی، ۱۴۱۶ق: ۲۲۱).

۳. ابن‌عربی می‌نویسد: «أنّ المجتهد المصیب لحکم الله... له اجران و المخطی لهذا الحکم المعین له أجرٌ» (ابن‌عربی، ۱۹۶۶: ۱۵۶).

۴. عبارت ابن‌عربی در این باب چنین است: «و أما حکمة إلقائه فی التابوت و رمیه فی الیمّ: فالتابوت ناسوته و الیم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظریة الفکریة و القوی الحسیة و الخیالیة التی لا یکون شیء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الانسانیة إلا بوجود هذا الجسم العنصری» (ابن‌عربی، ۱۹۷۰: ۱۹۸) .

۵. می‌توان دو تعبیر عموماً و مطلقاً را با توجه به معانی آن‌ها در علم اصول در نظر گرفت. مطابق این اصطلاح‌شناسی، تعبیر نخست برای بیان فراگیری حکم نسبت به افراد مختلف استعمال می‌شود و تعبیر دوم حاکی از فراگیری حکم نسبت به شرایط مختلف است. رک: خراسانی، شیخ محمد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

کاظم، (۱۴۲۷)، *کفایة الاصول*، تحقیق شیخ عباس‌علی زارعی سبزواری، قم، موسسة النشر الاسلامی، ج۲، ص۱۳۷ و ص۲۰۱.

۶. به بیان ابن‌عربی:

لا بارک الرحمن فیهم إنهم/ قد بدلوا فرقانه تبدیلا

لا نص اجلی من نصوص کتابه/ قد رتلته رسله ترتیلا (ابن‌عربی، ۱۴۱۶: ۲۱۸).

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۴۱۶ق)، *دیوان ابن‌عربی* ، شرحه: احمد حسن بسج، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ـــــــــــــــ . (۲۰۱۱)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ـــــــــــــــ . (۱۹۶۶)، *فصوص الحکم*، التعلیقات: ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۱)، *مواقع النجوم*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۰)، *شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جندی، مویدالدین. (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- جوادی، محسن و علیرضا معظمی گودرزی. (۱۳۸۶)، «شهود عرفانی و ارزش معرفت‌شناختی آن»، *اندیشهٔ دینی*، ۲۵، زمستان ۱۱۶– ۹۱.
- حسن زادهٔ آملی، حسن. (۱۳۸۴)، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی. (۱۳۷۹) *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- رکن‌الدین شیرازی. (۱۳۵۹)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام رجبعلی مظلومی، دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- فاضلی، سید احمد. (پاییز ۱۳۸۵)، «نظام‌وارهٔ تجلّی در مکتب عرفانی ابن‌عربی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۹، ۱۸۶- ۱۶۳.
- فناری، ابن‌حمزه. (۱۴۱۶)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین.(۱۳۷۱)، *فکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- کاکایی، قاسم و عباس احمدی سعدی.(زمستان ۱۳۸۷)، «ماهیت مکاشفه عرفانی از دیدگاه صدر المتالهین»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۱۵، ۶۶- ۴۳.
- لاریجانی، صادق و مصطفی عزیزی علویجه.(۱۳۸۹)، «تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن‌عربی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شمار ۴۵ و ۴۶، ۳۵ – ۵.
- مسائلی، احمد و احمد عابدی. (۱۳۹۲)، «نظریهٔ تفسیری ابن‌عربی»، *اندیشه دینی*، شماره۴۸، ۱۱۰- ۸۷
- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۸)، *فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- Armstrong, Walter Sinnott, (2006), *Moral Skepticisms*, Oxford.
- Harman, Gilbert & Thomson, Judith Jarvis, (1996), *Moral Relativism & Moral Objectivity*, Blackwell.
- Kellenberger, James, (2001), *Moral relativism, moral diversity, and human relationships*, The Pennsylvania State University.
- Wong, David, (2006), *Natural Moralities; A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford University Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]