



علیرضا آرام^۱

سیداحمد فاضلی^۲

تأثیر وحی بر معناشناسی اخلاق در اندیشه ابن عربی*

چکیده

مقاله حاضر با روش تحلیلی و انتقادی، به بررسی موضع ابن عربی در باب معناشناسی اخلاق و به‌طور مشخص تحلیل نقش وحی در معنا بخشیدن به اخلاق از منظر این متفکر می‌پردازد. براساس نتایج به دست آمده از این تحقیق ابن عربی در عین قبول بداهت معانی اخلاقی، آنها را فاقد معنای مستقل از شریعت دانسته و به نقش تأسیسی وحی در ارزش‌گذاری اعمال باور دارد. از نگاه ابن عربی عملی که از منظر اخلاق خوب خوانده شود، به جواز شرعی نیز متصف می‌گردد؛ بنابراین از این حیث تعابیر اخلاقی و شرعی از نظر مفهومی مساوی و از نظر مصداق مساوق با یکدیگر خواهند بود. در مقام بررسی این رأی، ضمن یک ملاحظه انتقادی به این دریافت می‌رسیم که ابن عربی با تأکید بر واقعیت و عینیت اخلاق و قبول تساوق اخلاق و خیر، ناگزیر بداهت مفاهیم اخلاقی را مقبول‌تر از ایده بدیل ساخته است. در این نگرش، آموزه وحی در جهت ترمیم ابهامات مصداقی عمل می‌کند و مرتبه عالی‌تری از معانی اخلاقی را متجلی می‌سازد. با این ملاحظه، هرچند پذیرش نقش امضایی و ارشادی شریعت در معنا بخشیدن به واژگان اخلاقی تکمله‌ای بر آراء ابن عربی به حساب می‌آید، اما با ارکان اندیشه این متفکر سازگار باقی می‌ماند.

واژگان کلیدی: اخلاق عرفانی، دین و اخلاق، عرفان نظری، فرااخلاق.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰

a.r.aram1359@gmail.com

۱. دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم

ahmad.fazeli@qom.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

مقدمه

این مقاله ذیل عنوان کلی‌تر رابطه دین و اخلاق قرار می‌گیرد که می‌توان سابقه آن را در بحث مشهور حسن و قبح عقلی/شرعی در جهان اسلام و مناقشه میان دو نظریه قانون طبیعی/امر الهی در ادبیات فلسفی-کلامی رایج در جهان مسیحی جست‌وجو کرد. امروزه ضمن تألیف آثار انگلیسی در این بحث، تحقیقات فارسی قابل ملاحظه‌ای هم ذیل عنوان مذکور انجام شده‌اند که هر یک با تکیه بر مسئله‌ای خاص یا با رجوع به آثار متفکری ممتاز به تحلیل این رابطه پرداخته‌اند.

در مقاله حاضر، این رابطه را با تمرکز بر پیوند معناشناختی دین و اخلاق (که بحثی به نسبت تازه است) تحلیل کرده و برای تمرکز بیش‌تر بر مسئله تحقیق با پرداختن به نقش وحی در معنا بخشیدن به واژگان اخلاقی، موضع ابن عربی را در این باب بررسی و تبیین می‌کنیم. در حقیقت مقاله حاضر به بررسی تأسیسی یا امضایی بودن وحی در اندیشه ابن عربی می‌پردازد که هم مسئله آن و هم متفکری که تمرکز اصلی بحث بر اندیشه‌های او قرار دارد، از حیث پیشینه پژوهش نوهستند. در بیان فایده این پژوهش نیز می‌توان امیدوار بود که مواجهه تحلیلی و انتقادی با میراث فکری اندیشمندان سلف، به ویژه متفکران مشهور جهان اسلام و به طور خاص اندیشمندی با وسعت آثار و گستره تأثیرات ابن عربی، بستری برای خودآگاهی در جهان معاصر و اخذ مبانی فکری مستحکم، منسجم و کارآمد باشد.

در ادامه بحث حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهیم که از نگاه ابن عربی میان معانی اخلاقی و مصطلحات شرعی چه نسبتی برقرار است؟ به این معنا که آیا اخلاقیات در دلالت معنایی خود به زبان شریعت وابسته‌اند؟ یا این‌که صرف نظر از انشانات شارع، واژگان اخلاقی دلالت مستقل (بدیهی) دارند؟ به منظور دست یافتن به پاسخ، پس از بررسی معنای اخلاق در اندیشه ابن عربی، به بحث اصلی مقاله که بررسی تأثیر وحی بر معانی اخلاقی است، می‌پردازیم و ضمن طرح ملاحظه انتقادی-که در حکم جمع‌بندی مواضع به ظاهر متفاوت ابن عربی و بازسازی موضع نهایی این متفکر است- مقاله را به پایان می‌رسانیم.

۱. معنای اخلاق در اندیشه ابن عربی

ابن عربی تخلّق را به معنای چنگ زدن به ریسمان محکم الهی دانسته است. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۵۲) از



این رو می‌توان گفت وی به وضوح معنایی تعبیر حیات اخلاقی و تعریف‌پذیری اخلاق عنایت داشته و با توجه به تعالی مفاهیم مرتبط با خداوند در اندیشه خود، اخلاقی بودن را واجد معنای واضح، حامل دلالت و حاوی وجه تعالی معرفی کرده است. ابن عربی می‌نویسد: «چون کار در نفس خود بر آن چه بیان داشتیم مستقر گشت، عاقبت کار خلق به سعادت، با اختلاف در انواع سعادت، خواهد رسید.» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۶) در واقع از نگاه وی، اخلاق در بیانی دیگر با حُسن عاقبت آدمیان برابر است، بنابراین می‌توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر امور و حُسن عاقبت را به جای یکدیگر و به عنوان معرف حیات مطلوب آدمیان در منظومه فکری ابن عربی به کار برد. (همان)

ابن عربی در تشریح معنای مورد نظر خود از اخلاق و حیات اخلاقی به تشبیه هم متوسل شده است. در فصّ ایوبی فصوص‌الحکم آمده است: «طب یعنی کاستن از زوائد و افزودن به کاستی‌ها، که مقصود از آن طلب اعتدال است.» (همان: ۱۷۱) وی ادامه می‌دهد: «حق تعالی به رضا و غضب و به صفات [متضاد] اتّصاف دارد... و اعتدال یعنی برابر بودن رضا و غضب.» (همان: ۱۷۲) براین اساس اخلاق که به معنای سعادت و حیات بر مدار مسیر مطلوب حق تعالی است، با اعتدال - به معنای رعایت حریم و حدود مظاهر وجود - ملازم و مساوق می‌گردد. جندی در شرح عبارت فوق می‌گوید میل و انحراف موجود در عالم طبیعت در عمل اعتدال را در این جهان منتفی می‌گرداند. این اعتدال مفقود، منحصر به خداوند متعالی است؛ زیرا میل و انحراف از مقتضای ذاتی حق، در او راه ندارد. پس حق تعالی از آن جا که فاعل است و قابل نیست، همواره اعتدال را رعایت کرده و از آن منحرف نمی‌شود و اگر هم در جایی گفته شده که رحمتش بر غضب او غلبه دارد، این نیز اقتضای ذات اوست نه بر اثر انفعال و انحراف یا به سبب به هم خوردن اعتدال. (جندی، ۱۳۶۱: ۵۷۳-۵۷۲)

ابن عربی برای فهم معانی درست ظهورات عالم، از استعاره خواب بهره می‌گیرد. وی خواب را مرتبه‌ای از خیال دانسته و بر لزوم تعبیر و تأویل آن پافشاری می‌کند. به طور کلی موطن خیال، درخواست تعبیر یا گذشتن از آن چه در ظاهر رویت شده به ساحتی دیگر دارد. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۶) آنچه موجب بیرون رفتن انسان از دایره حیرت و ضلالت و درک معانی درست در میان خلق و مظاهر تجلی گوناگون حق خواهد شد، برخوردارگی از وصف حکیم است که انسان را به انتخاب اصلح ترغیب می‌کند. انسان به دیده

حکمت به این نتیجه می‌رسد که تمام وجود او همراه با استعدادی که بر درک معانی وجود و ملحقات آن دارد، به رحمت و بخشش واسعۀ حضرت حق میسر می‌شود. به بیان ابن عربی: «بخشنده همان الله است که خازن اموری است که در خزائن خود دارد. آن‌ها را فقط به مقدار معین و بر دست اسمی که اختصاص بدان امر دارد، نمایان می‌کند.» (همان: ۶۵)

اما سرّ اختلاف در معانی و دلالات را باید به همان نقطه‌ای بازگرداند که تفاوت منازل وجودی را رقم زده است. اسماء الهی نامتناهی اند و البته به اصول متناهی باز می‌گردند. هر اسمی واجد حقیقتی است که تابی نهایت ظهور کرده و با مدلول خود از دیگر اسامی متمایز می‌گردد و تفاوت اسماء باعث می‌شود عطایای اسمانی از یکدیگر متمایز شوند. (همان) بندگان خالص می‌دانند که خداوند برای آنان حکم و قضای پیشین صادر کرده است؛ از این رو قلب خود را برای قبول قضای الهی آماده کرده‌اند. (همان: ۶۰)

این گروه می‌دانند که علم خدا به انسان در همه حال همان علم است که در ثبوت عین و پیش از وجود آن عین بدان تعلق گرفته است. این گروه واقفان به سرّ قدرند که معانی پنهان مقدرات عالم در همان سرّ، نهفته است. البته اطلاع از سرّ قدر الهی نیز به دو نوع مجمل و معین تقسیم می‌شود. شناخت سرّ قدر الهی بالاترین نوع خودشناسی است و از این حیث علم انسان کامل به خودش به منزله علم خدا به خودش خواهد بود؛ زیرا هر دو علم از معدن واحد صادر شده‌اند و البته کسب این علم در مورد بنده، عنایتی از جانب حق تعالی است. این همه در حالی است که استعداد بنده برای صاحب او معلوم است و اختلاف مراتب آدمیان در درک معانی و اسباب و حاقّ حقیقت امور به همین اختلاف در استعداد بازمی‌گردد. در سلسله همین تفاوت‌ها، تفاوت دو وجه معنایی، یعنی عوالم ظاهری و باطنی وجود، نمایان می‌شود. حق تعالی خود را به حجاب‌های ظلمانی که اجسام طبیعی هستند و حجاب‌های نورانی که ارواح لطیف می‌باشند، توصیف می‌کند. در هم تنیدگی ظاهر و باطن عالم وجود، به کثرت ظهورات مرتبط می‌شود که با رجعت ظهورات به اصل واحد، ظواهر نیز در عالم باطنی و در سرّ مکنون وجود سکونت خواهد یافت. (همان: ۶۱-۶۰)

از منظر ابن عربی تمام اسراری که به عالم اسماء تعلق دارد، از حکمت‌ها و اعتباراتی است که وقتی به آن‌ها متّصف گشت، صاحبش را به سعادت ابدی می‌رساند. درک این معانی ملازم با فهم اسرار وجود و



زمینه انتقال به حیات مطلوب یا همان تخلُّق به اخلاق الهی خواهد بود. همچنین وضع وجودی معارف قدسی و معالم ربانی نیز که متعلّق به حضرت الهیه می‌باشد، همین گونه بوده و آنها نامتناهی هستند. به بیان ابن عربی، آنها حروف و الفاظی هستند که برای آن دسته از معانی که حق تعالی در بندگانش ایجاد کرده و با شهودشان قرین ساخته، پدید آمده‌اند. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۴-۹۰)

در این حالت، معانی وجود «به اراده حق تعالی» بر انسان مکشوف شده و حجاب عالم گون آشکار می‌شود و غفلت‌ها از میان می‌رود. سپس با رشد همت مخلوق، به عنایت حق تعالی حجاب معانی و معارف برطرف می‌شود. در این میان، معانی باطنی عالم از پس التفات به وجه ظاهری امور و تعبیر و تأویل رؤیاهایی که از روی غفلت واقعی انگاشته می‌شوند، جلوه خواهند یافت. در حقیقت به ظواهر فریبنده دنیا اعتماد چندانی نیست؛ زیرا کثرت موجودات در عین حال که تجلیات حق تعالی و دلیل و راهنمای به سمت او هستند، با فرض متوقف ماندن سالک در آنها به موانع مزاحم یا سراب‌هایی بی حاصل مبدل می‌گردند. پس هرچند معانی اخلاقی با رؤیت مظاهر وجود قابل تشخیص هستند، اما توقف در مظاهر به معنای ناقص ماندن درک معنایی صحیح خواهد بود. (همان: ۸۰)

سیر اخلاقی انسان می‌تواند تا جایی پیش رود که با نگاه به مرتبه موجودات در عالم اعیان، منزلت و بهره‌ای نیز که از عالم معنا نصیب آنان شده است، شناخته شود؛ زیرا در این حضرت اعیان ثابت، مرتبه هر علم و بهره‌ای که از وجود نصیب آن شده، آشکار خواهد شد. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۳) به بیان ابن عربی در این مشاهدات: «هر که با [درک وجه] ضرورت بر دلیل واقف گشت، مدلول نیز برایش آشکار خواهد شد.» (همان) یعنی دالّ و مدلول و دلالت، همگی برای مشاهده‌گر عیان می‌شود و معانی (اخلاقی) در نفس الامر ثبوتی خود وضوح تام می‌یابند. با اتّصاف به این رؤیت و معناشناسی عرفانی، وصف حکمت دگرباره خودنمایی می‌کند و به بیان ابن عربی، «حکیم اشیاء را در جای خودش می‌گذارد.» (همان: ۱۰۴)

اعتلاء منزلتی که از تجلّی خاصّ الهی به انسان عطا شده است، در فهم معانی وجود و تشخیص مراتب موجودات نقش راهنما را ایفا می‌کند؛ زیرا حق تعالی از این معبر بر بندگان تجلّی می‌کند: «قلب بنده خانه خصوصی خداوند، موضع نظر، کانون علوم، مرتبه اسرار، محل نزول فرشتگان، ... رئیس جسم و فرمانروای [منسوب از جانب حق] است.» (همان: ۱۰۶) این قلب، محل قبض و بسط و رجا و خوف و

شکر و صبر، همچنین محل ایمان و توحید و محل تنریه و تجرید می‌باشد. (همان)

ابن عربی از استعاره تغذیه بهره می‌گیرد که براساس آن غذای نفوس به اخلاق آدمیان وابسته است تا جایی که غذای روح در تعلق به توحید محقق می‌شود. وی معتقد است که انسان به عنوان حیوان ناطق از سویی فرشته‌خوری می‌باشد، اما در سوی جسمانی خود ناقص است تا زمانی که به توحید تغذیه کند و به سعادت ابدی دست یابد. چنان‌که می‌بینیم معناشناسی اخلاق در اندیشه ابن عربی با استعارات محسوس ملازم است؛ زیرا اخلاق در واقع به معنای حیات محسوس و قابل مشاهده و ارزیابی می‌باشد که در نهایت، واجد نتایج عینی و تأثیرات وجودی ملموسی است که البته به نحو ثبوتی در عالمی دیگر تعیین یافته‌اند. اخلاقی زیستن برای تعالی آدمیان از عوالم محسوس وجود به سمت عوالم مثالی و نامحسوس در نظر گرفته شده و از این رو استعارات محسوس (همچون طبابت و تغذیه) در درک و انتقال مراد ابن عربی از معنای حیات اخلاقی مؤثر واقع می‌شود. البته با توجه به خیالی بودن وجود انسان، در توضیح واقعیتی به نام اخلاق در حیات خواب‌زده وی نیازمند عباراتی دقیق‌تر خواهیم بود. (همان)

با این همه همچنان باید به محدودیت‌های وجودی و معرفتی انسان و نقصان او در درک معانی مندرج در علم الهی توجه داشت که به بیان ابن عربی: «اگر شنیدی که صوفی می‌گوید: من نسخه‌ای از عالم هستم، معنای سخن این نیست که تمام آن‌چه در عالم گشته در یک زمان در او موجود است، بلکه او آماده قبول [تمام] عالم است.» (همان: ۱۱۳) این در حالی است که خداوند می‌فرماید: «برای شما صراط نصب کردم، پس از آن منحرف نشوید و برای تان حدود مشخص کردم، پس از آن تجاوز نکنید.» (همان: ۱۱۵) این همه به فهم معنای حیات اخلاقی در اندیشه ابن عربی کمک می‌کند که طبق آن، رعایت حریم و حدود الهی با زیستن به شیوه اخلاق مطلوب حق تعالی مقارن خواهد بود.

از نگاه ابن عربی اینها معارفی است که اگرچه عقلانی هستند، اما خرد ظاهری بدون الهام از معارف ربّانی به سوی درک کامل آن راه ندارد و البته دیده ظاهری آن را انکار می‌کند، در حالی که این تعالیم در نفس خودشان بر حق هستند و عقل واقعی نیز آنها را جایز می‌شمارد. در پی محدودیت عقل، قلبِ ذاکر به معانی متعالی‌تر دست می‌یابد که خداوند بر او الهام می‌کند. در شرایطی که هر جزئی از عالم، گون حجاب است، (همان: ۱۲۰-۱۱۸) قلب عارف به این معنای باطنی راه می‌یابد که: «وجود، همه اوست...»



معلوم اوست... و عالم هم اوست.» (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۴۷۷) به بیان کاشانی در شرح فصوص الحکم، شناخت ذات حق تعالی مشروط به فنای اعتقادات تحدیدیه و تقیدیه از حیث صورت و معنی است. یا به تعبیر دیگر، شکستن بت اعتقادات و رفع حجاب تعینات برای شهود روی محض حق تعالی است که البته این حق در هیچ تعینی مهجور نیست و جامعی میان تعین و عدم تعین است. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۱۵)

در نهایت به نظر می‌رسد ابن عربی به معناداری اخلاق معتقد بوده و به معنایابی انسان از اخلاقیات با یاری علمی که خداوند به انسان افاضه می‌کند، امیدوار است. خداوند متعال، وجود مطلق است که کل ماسوای او به او وجود می‌یابد و فعل و خلق و صنعت او به شمار می‌آید. (ابن عربی، ۱۴۱۳: ۱۳) غفلت از حق تعالی نه یک غفلت مستند به واقعیت وجود و قابل اثبات از حیث معنایی و معرفتی، بلکه غفلتی در حوزه حواس و منابع ادراک آدمی است. به بیان ابن عربی: «خفای خداوند از شدت ظهور اوست... و او از شدت ظهور پنهان می‌گردد... اگر خورشید دائمی بود و سایه‌ای نمی‌افکند، نمی‌توانستی به وجود نور پی ببری... پس منزله است کسی که به واسطه نور خود در پرده شده است و به سبب شدت ظهور، از دیده عموم پنهان مانده است.» (ابن عربی، [بی‌تا]؛ ج: ۲۹۴) در اندیشه ابن عربی انسان، برزخ میان عالم و حق و جامع خلق و حق و خط فاصل میان حضرت الهیه و کونیه است. (ابن عربی، [بی‌تا]؛ الف: ۱۴۹)

به باور ابن عربی اصل هر خیر و درک معنای آن، مشروط به مشاهده فقر و نیازمندی خود و پناه بردن به خداوند متعال در تمام مواقع و وقایع است. (ابن عربی، [بی‌تا]؛ ج: ۲۵۳) به تصریح وی: «این که [حق تعالی] عین همه امور باشد، به واسطه ظهور او در اسماء و صفات در دو عالم عین و خارج است و این که او غیر از دیگر امور باشد، به واسطه اختفاء ذاتی وی و برتری صفات او از مشابَهت با خلق و تنزیه وی از حصر و حد و تعین است.» (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۱۱۱) پس اول و باطن بودن و آخر و ظاهر بودن برای همین وجود عینی ثابت است. (همان) به تعبیر ابن عربی «اعداد از واحد تکوین می‌یابند، اما واحد وابسته به اعداد نیست... پس حکم واحد و توحید را در یاب و از توهم اتحاد در این باب بپرهیز.» (ابن عربی، [بی‌تا]؛ ج: ۲۲۲-۲۲۱) باید توجه داشت که حق تعالی ظاهری است که آشکارتر از او نیست و همو باطنی است که پنهان‌تر از او نیست. (همان: ۲۵۱) در عین حال، خداوند از آن کس نیز که خدا را در همه چیز می‌بیند نخواسته که با همه امور به یکسان برخورد کند... پس به هر حال نباید از دایره حدود گذشت.



(همان: ۲۱۲)

البته ظرفیت انسان‌ها در انطباق خُلقیات و اَتصاف به اسماء حضرت حق برابر نیست، به نحوی که در تعالیم عرفانی از فوران معنی سخن رفته و این‌که: «بعضی از غلبه معنی لال شوند.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۸)؛ زیرا هضم معانی در صورتی که بدون وجه تمثیلی سرازیر شوند، دشوار خواهد بود. با این ملاحظه به‌و‌طر خلاصه می‌توان نتیجه گرفت مطابق اندیشه ابن عربی، نزول وحی، راهی برای هضم معانی حقیقی، البته مطابق با تعالیم تدریجی نبوی است. از همین نقطه به مسئله اصلی مقاله می‌پردازیم: میان الفاظ اخلاقی و تعابیر شرعی چه نسبتی برقرار است؟ آیا اخلاقیات در دلالت معنایی خود به زبان شریعت وابسته‌اند؟ یا این‌که صرف نظر از انشائات شاعر، واژگان و مفاهیم اخلاقی دلالت مستقل خود را بر جای می‌نهند؟

۲. تأثیر وحی بر معانی اخلاقی

از نگاه ابن عربی شارعی جز خداوند نیست؛ (ابن عربی، [بی‌تا]؛ ج: ۲۲۲-۲۲۱) زیرا «امر واقع در عالم بر حُکم مشیت الهی است.» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۵) او از ابوطالب مکی نقل قول می‌کند که هیچ چیز در عالم وجود از عرش ذات که به ذات خود اقتضای حکم کرده و مشیت الهی را تعیین می‌کند، خارج نمی‌شود. البته ابن عربی تأکید می‌کند که مخالفت با امر الهی ممکن است که به تعبیر شرعی همان معصیت می‌باشد، اما مخالفت با مشیت الهی ممکن نیست. در مورد حق تعالی باید گفت که رحمت بر غضب پیشی گرفته و در غایت قرار دارد، بنابراین همگان راه به سوی این غایت دارند و مسیر، منحصر به رسیدن به غایت و دور شدن از غضب است. (همان: ۱۶۶) از همین رو به باور ابن عربی رعایت شفقت بر بندگان خدا سزاوارتر از غیرت ورزیدن برای خدا است. (همان: ۱۶۹) ابن عربی می‌گوید: «خداوند در مورد دشمنان دین، [حکم] خراج و جزیه و صلح وضع کرده است.» (همان) و ادامه می‌دهد: «چنان‌که قصاص برای مصلحت بقای نوع [انسان] مقرر گشته است.» (همان: ۱۶۸)

تعابیر اخیر نشان می‌دهد که ابن عربی واژگان اخلاقی را با استعمالات شرعی برابر دانسته و به عنوان مثال، خوب و بد و عاصی و مطیع را برابر یکدیگر و به معنایی منطبق با تعالیم شریعت به کار می‌برد؛ همچنان‌که برای مخالفین اعتقادی تعبیر دشمنان دین را به کار برده و حکمی مثل جزیه را برای دوام صلح



در مملکت انسانی ارزیابی کرده است. همچنین ابن عربی معتقد است اهل دوزخ به نعیم بازمی‌گردند، اما در آتش؛ زیرا صورت آتش به مرور بر آنان سرد می‌شود. (همان: ۱۶۹) همچنان‌که شاهد هستیم، این تعبیر ابن عربی در مورد اهل دوزخ بر تسامح عرفانی او دلالت دارد و عاقبت به خیری معصیت‌کاران را بشارت می‌دهد، اما او با واژگان دینی به ارزش‌گذاری کردار و کارنامه آدمیان پرداخته است.

حساب مطیعان پروردگار نیز از دید ابن عربی روشن است و به تعبیر وی: «قدر این نشأ انسانی را فقط کسی می‌داند که حق را ذکر کند... ذاکر از غافل حاضرتر است و مذکور هم نشین اوست و موفق به رؤیت اوست.» (همان: ۱۶۸) از نظر ابن عربی همگان در قبضه قدرت حق تعالی و خدایی که در او فقدان وجود ندارد، قصاص را برای بازگشت خطاکاران به خودش مقرر داشته است. (همان: ۱۷۰) اما او در تفسیر مراد دین و برپایی احکام دین، به مصالحی که خلفای الهی در نظر دارند، توجه کرده است. چنان‌که وی مخالفت خلیفه با ظاهر حدیث را نه به سبب اجتهاد مقرر در شریعت، بلکه به سبب کشف و شهود خلیفه دانسته است. از نظر ابن عربی این‌گونه کشف و شهودات «صورت حق مشروعی را که پیامبر ﷺ بر آن بوده است، آشکار می‌سازند.» (همان: ۲۸۳) ابن عربی در معرفی اولیاء الهی که نمایندگان خداوند میان بشر هستند، می‌نویسد: «برای خدا در زمین خلیفگانی از جانب او مستقرند که همان رسولان وی هستند.» (همان: ۱۶۲) این خلیفگان علم خود را از معدن رسول گرفته‌اند. در این بحث وی به مذمت یهودیان می‌پردازد که از سر جهل، تصرفات عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در شریعت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را نپذیرفتند؛ زیرا آن را مخالف اعتقاد خود می‌دانستند. (همان)

ابن عربی با ورود به بحث الگو بودن اولیاء دین، به ترادف معنایی دین و اخلاق وضوح بیشتری بخشیده است. او با اشاره به آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، می‌نویسد: «چه مقتدایی بزرگ‌تر از او... برای کسی که به عنایت خداوند تعقل نماید.» (همان: ۱۶۰) وی از دین به عنوان تسلیم به محضر حق تعالی سخن می‌گوید: «همان‌گونه که دین، همان اسلام است، اسلام عین انقیاد می‌باشد... اما سر و باطن آن تجلی در آینه وجود حق است... که صور آنان به سبب اختلاف احوال‌شان [در قبول تجلیات حق تعالی] مختلف می‌گردد.» (همان: ۹۶) این ادیان با توجه به مصلحت و مقتضای آنان نزد حق تعالی صادر شده‌اند: «چون حکمت و مصلحت ظاهر در این‌ها موافق حکم الهی در مقصود به معنای شرع الهی می‌باشد، خداوند آن‌را همان‌گونه که از سوی او مقرر شده بود، اعتبار کرد.» (همان: ۹۵) بنابراین

شرعیاتی که در مقام دلالت معنایی خود مساوی اخلاقیات هستند، دستوراتی متناسب حال مکلفین و مقتضای اوضاع حیات بشر می‌باشند.

ابن عربی از «عقل شرعی» سخن می‌گوید که وظیفه آن مراقبت از حرکات نفس و هدایت آن به مسیر صحیح و مشروع است. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۱) از نظر وی افتقار طبیعی، از وضع موجودات در حال طبیعی خود و تمنای آنان برای فرارفتن از این حالت حکایت می‌کند. (همان: ۱۲۲) در توصیف تقید به شرع، ابن عربی به تعبیر آشنای تقوا اشاره کرده و می‌نویسد: «تقوا هر عملی است که تورا از آتش حفظ می‌کند و چون از آتش حفاظت نمود، از حجاب هم حفظ می‌نماید و چون از حجاب حفظ کرد، عزیز و وهاب را مشاهده خواهی کرد.» (همان: ۱۹۲) از نظر ابن عربی اگر عارف به مناسبت نفس خود با پروردگار توجه نیابد، در معرفتش فریب خورده است؛ همچنان که حکیم هم وقتی به حکمتش ترتیب اثر ندهد، از خدمت حق تعالی عاجز است. (همان: ۱۹۴)

از این رو گاه به تعبیر نادرست از منظر اخلاق بر می‌خوریم که توضیح وجه وجودی آنان به این بیان ابن عربی وابسته است: «اگر بگویی کفر و دروغ باطل است، در حالی که هر دو در عالم وجود باقی هستند، گوییم مسلم است حرفی که کافر و دروغگو بیان می‌کنند، در عالم وجود ظاهرند و از این رو بر حق‌اند؛ زیرا وجود پیدا کرده‌اند. اما معانی که تحت این حروف پنهان‌اند، ملحق به عدم می‌باشند.» (همان: ۱۵۹) در حقیقت این جا از تطبیق اشتباه معانی و موقعیت‌شناسی انسان‌ها در استعمال و تطبیق واژگان بحث می‌شود، نه ابهام تعبیر اخلاقی یا حشو معنایی آن‌ها. ابن عربی از سخن خود به این نتیجه می‌رسد: «پس ثابت شد که باطل، عدم محض است و پیروانش به الفاظی که بر عدم دلالت دارند، محجوبند.» (همان: ۱۶۰)

در واقع خطاهای اخلاقی از حیث معنایی همان عدم خیر می‌باشند که علت آن اشتباه در مصادیق معنایی آن‌هاست، نه شروری مستقل و قائم به اراده‌ی سر در عالم وجود. ابن عربی در توضیح بیش‌تر عدمیت سر در عالم وجود می‌گوید: «همچنان که تعدد و تکثر اسماء، خدشه‌ای در احدیت الهی وارد نمی‌کند، تعدد و تکثر طریقی هم که مردم در پیش گرفته‌اند، منافی احدیت ربوبی حق نیست.» (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۴۷۵) در واقع هیچ چیز از قلمرو حق تعالی خارج نیست. ابن عربی با تفاوت قائل شدن میان امر و اراده‌ی حق، به بحث مخالفت آدمیان با اوامر الهی باز می‌گردد و به تضمینی نبودن سلامت و هدایت در کار



طیب و پیامبر اشاره می‌کند. (همان: ۴۲۳) او به بیانی دیگر معتقد است که هر چند در قرآن برخی از صفات نکوهیده بشری، مانند مکر و استهزاء، به حق تعالی نسبت داده شده است، اما پسند و ناپسند بودن صفات امری اعتباری است که به عرف یا شرع و یا روابط اخلاقی مربوط می‌شود. صفات در حقیقت نه محمود و نه مذموم هستند بلکه تنها نشان‌دهنده ظهورات گوناگون حق بوده و از این نظر همه یکسان می‌باشند. (همان: ۳۱۸) در حقیقت این عرف و زبان شرعی است که خیر را به ثواب اختصاص داده و شر را به عقاب منضم کرده است. (قیصری، ۱۳۸۲، ۱: ۶۵۲) بنابراین انسان نیز برای اخلاقی زیستن خود ملزم به تبعیت از تعابیر شرعی و تجویز آن‌ها بر مناسبات زندگی خویش است.

از منظر ابن عربی سبب عذاب افراد و امت‌ها غیبت آنان از ساحت قرب و حضور است؛ زیرا آنان در تعینات حجابی به سر می‌برند و از طریق همان به احتجاج با پروردگار خود می‌پردازند. در واقع همین دوری و حجاب آنان از حق، بزرگترین عذاب ایشان در دنیا و آخرت است. (جامی، ۲۰۰۴: ۳۵۵) قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم مثل علمای ظاهر و باطن را چنین شرح می‌دهد که اهل ظاهر با فهم اندک خود در ظواهر آیات و روایات توقف کرده و عمقی از آن را نمی‌یابند، اما اهل باطن که از فهم دقیق هم بهره‌مندند، معارف و حکمت‌ها را همانند درّ و جواهر از این بحر عظیم استخراج می‌کنند. (قیصری، ۱۳۸۲، ۱: ۱۲۸۷)

به باور ابن عربی، نزول دین از مصادیق فیض الهی است. فیض خداوند گاه بی‌واسطه است و گاه به واسطه دیگر مخلوقات به مخلوقی دیگر منتقل می‌گردد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۲) پس ما دو نوع مناسبات با خداوند داریم؛ یکی نفس‌مثلیت و دیگری قبول ما نسبت به اسماء و صفات الهی، خواه با واسطه و خواه بی‌واسطه. (ابن عربی، [بی‌تا]؛ ج، ۲۹۹) پذیرش شریعت و تخلّق به اخلاقیات، به معنای پذیرش فیض الهی با واسطه است که البته در مورد شخص پیامبر و نبیّ این فیض بدون واسطه وحی شده است. ابن عربی نعمت‌ها و مصایب را به مطلق و مقید تقسیم کرده است که براساس این تقسیم بندی ایمان و اخلاق و هر چه به سعادت یاری رساند، نعمت مطلق است، همچنان که کفر و سوء خلق و هر چه نیز به شقاوت یاری رساند، مصیبت مطلق است. اما سلامتی و مال، نعمت مشروط است همچنان که بیماری و فقر نیز مصیبت مشروط است. (همان: ۲۹۶) لازم است دوباره تکرار کنیم که افعال معاصی (گناهان) قائم به ذات



نیستند، بلکه قائم به نفس مخالف (و به معنای عدم قبول عنایت حق تعالی) هستند. (همان: ۲۶۰)

ابن عربی توکل بنده به خداوند را به سه علم مشروط کرده است: الف) بدانی که خداوند متعال به آن چه به نفع یا ضرر توست علم دارد. ب) بدانی که خداوند متعال قدرت محقق کردن نفع و ضرر برای تو را دارد. ج) بدانی که خداوند متعال نسبت به بندگانش در نهایت رأفت است. (همان: ۲۵۲) به بیان وی آن چه خداوند بدان حکم کرده شامل گناهان و مخالفت‌ها نیز می‌شود. البته شناخت قضای الهی مهم است نه راضی شدن به مقتضی یعنی کفر و عصیان. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸) اگر هم غیظ و غضبی برسد و حدی اجرا شود، به ظاهر اعمال مربوط است و در عالم باطن به طور کامل رحمت الهی و تسلیم محض بنده به اراده حق جاری است. (ابن عربی، ۱۳۶۷؛ الف، ۱۴) به سبب همین پشتوانه اخلاق‌شناسانه است که حسن خلق حتی با کفار از سلوک اصحاب تصوف بوده است؛ زیرا خداوند صاحب حسن خلق را در جوار خود قرار می‌دهد. (سلمی، ۱۴۰۱: ۲)

ذات مطلق الهی همان است که از آن به هو تعبیر می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۶۷؛ ب، ۱۰) در هر شیء، آیه‌ای است که بر وحدانیت او دلالت دارد. (ابن عربی، ۱۹۵۴: ۱۰) در عین حال، عالم اسماء و صفات، مقتضی تقابل‌ها است و «از این تقسیم دو منزلگاه بهشت و جهنم ظاهر گشته است، چون هر چه از رضا و لطف باشد، جمال الهی است و هر چه از غضب و قهر نشأت گیرد، جلال الهی است.» (ابن عربی، [بی‌تا]؛ ج، ۲۴۷) وجه تعادل میان جمال و جلال، همان تعادل میان تنزیه و تشبیه است که معرفت جامع نسبت به حق تعالی را پدید می‌آورد.

اما راه تشخیص مواضع درست اعمال و درک معانی صحیح اخلاقیات، رجوع به کلام رسولان الهی می‌باشد. به بیان ابن عربی، رسولان از جنس آدمی هستند تا به استخراج امور غیبی نفس آدمی به او کمک کنند. رسالت، عرش رب است و آسمان، مربوب و مقام رسول میان این دو قرار دارد. (ابن عربی، ۲۰۰۷: ۵۱) ابن عربی در بحث از مراتب نقباء، به مرتبه‌ای هم اشاره کرده که در آن ادراک حقایق از طریق استماع و قول است نه مشاهده. (ابن عربی، ۲۰۰۲: ۵۲) در واقع تبعیت از رسولان نیز مرتبه‌ای از مراتب سلوک است. با طی این منازل آدمی طعم تخلّق را خواهد چشید و به مراتبی خواهد رسید که: «حق ایشان را بقا داد در وحدت محبت خویش... که در این بحر راهی است که جز به ترک جان نتوان سپرد... و ژرفی این



بحر آن است که اظهار وحدانیت است.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۴۲)

عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه خُلُق را به معنای حُسن صحبت با حق و خلق معرفی می‌کند، اما در واپسین مدارج از خُلُق، آن را به معنای تحقُّق به اخلاق حق در بقای بعد از فنا دانسته است. (کاشانی، ۱۴۱۳: ۲۵۹-۲۵۸) در بیان ابن عربی نیز مضمون مشابهی را شاهد هستیم چنان‌که می‌نویسد: «در ابتدای توفیق اسلام را به تو هدیه می‌کند و در میانه ایمان را و در انتها احسان را.» (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۱۶۹) در تعبیری دیگر در باب معنی تخلُّق آمده است: آن چه را مناسب شأن بندگی است به خود نسبت دهیم و آن چه را مناسب شأن خدایی است به خداوند نسبت دهیم. (ابن عربی، [بی تا]: ج، ۲۹۹)

چنان‌که دیدیم از بیانات ابن عربی می‌توان وابستگی معنایی اخلاق به شریعت را برداشت کرد. توضیح کاشانی این نکته را اضافه می‌کند که اخلاق در تمام مراحل آن - هم در مقام حُسن مصاحبت با خلق و هم در مقام سکنی گزیدن در اسماء حق - به معنای مراقبت از قواعدی است که از سوی حق تعالی به انسان ابلاغ یا بر او الهام می‌شود.

۳. ملاحظه انتقادی

با ملاحظه سخنان ابن عربی در موضوع رابطه معانی اخلاقی و تعالیم و حیانی، وابستگی معنای اخلاق به انشاء شرعی و در واقع تأسیسی بودن مفاهیم شرعی برای معانی اخلاقی را در می‌یابیم. با این حال به نظر می‌رسد با توجه به مبانی عرفانی ابن عربی می‌توان معانی اخلاق و شرع را مستقل اما مترادف و حتی دارای وجه تشکیکی دانست. در این تفسیر تلاش می‌کنیم از وابسته دانستن معانی اخلاقی به مفاهیم شرعی، که موضع صریح ابن عربی است، به موضعی معتدل‌تر که البته با رئوس اندیشه او نیز سازگار است، دست یابیم.

گفتیم که به باور ابن عربی در یک ترادف معنایی، می‌توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر امور و حُسن عاقبت را به جای یکدیگر و در واقع به عنوان معرّف حیات مطلوب آدمیان به کار برد. از این رو به نظر می‌رسد می‌توان مطابق مبنای فکری این متفکر به وجود معانی اخلاقی مستقل از شریعت که عقل (قلب)^۳ انسان در مقام خلیفه‌الله به آن رسیده است، قائل شد. البته این معانی که با فطرت و فکرت انسانی تحصیل

می‌شوند، در مدلول نهایی خود با مفاهیم اخلاقی شریعت منطبق هستند، اما عقل انسان با الهام از اشراق الهی به صورت مستقل از انشانات شرعی به ساحت این معانی راه می‌یابد. در واقع اخلاق در دلالت معنایی خود بدیهی است، اما فهم این بداهت محتاج جلای روحانی انسان در پی تلاش عقلی و عملی است.

اما به هر حال این عطایای حق تعالی است که تخلّق و تربیت اخلاقی مطلوب را تسهیل می‌نماید. عطایای الهی به مخلوقات، گاه با تعبیر قلم در مکتوبات ابن عربی مطرح می‌شود. از نگاه ابن عربی «قلم طبیعی برای نگارش حروف اجسام ارواح است و نفخ، که همان قلم الهی است، برای نگارش ارواح اجسام است... پس هر کس که این دو حقیقت را شناخت، این دو قسم قلم را خواهد شناخت و نیز چگونگی صدور اشیاء را از آن دو باز می‌شناسد.» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۲۲) در واقع با وجود صدور حقیقت انسان از حق تعالی و در عین وابستگی انسان در جمیع شئون خود به حضرت حق، بروز خطا در معناشناسی و سایر مناسبات بشری گسترده است. البته باید خطای بالفعل یا محتمل را با رجوع به منبعی مطمئن چاره کرد که به بیان ابن عربی بیش‌تر علوم مردمان به خدا، گمان‌هایی^۴ است که درست و ثابت نیست. (قنوی، ۱۳۹۳: ۱۸۳)

برای اصلاح خطایای انسانی، حق تعالی رسولان خود را بر آنان فرو فرستاده تا معانی حقیقی را به آنان القاء کنند و با زبان شریعت، مصادیق اسماء را در موضع مطلوب آن‌ها املاء نمایند. به بیان ابن عربی رسولان و وارثان الهی «خادمان فرمان الهی در عموم‌اند و آنان در نفس الامر خادمان احوال ممکنات‌اند و خدمت‌شان از جمله احوالی است که در حال ثبوت اعیان‌شان بر آن بوده‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۳) به تعبیر دیگر آنان «رسول و وارث پزشک اخروی نفوس و مُتقَد فرمان الهی هستند.» (همان: ۹۸) با این بیان، شرع، تکلیف به اعمالی مخصوص و یا منع از اعمالی مخصوص است که خداوند به عنوان سرپرست آدمیان و نیز به عنوان دوستدار آنان نازل کرده است. حق تعالی از این طریق با نزول شرایع خود، حق ولایت خود را بر بندگان تمام کرده است. (همان: ۹۸) در واقع، شریعت، درس‌نامه اخلاقی ویژه‌ای است که در کنار منبع عقل و در حقیقت به عنوان مکمل و مستدرک عقل به انسان عطا شده است.

بدین ترتیب می‌توان طبق مبانی ابن عربی و در عین قبول استقلال معانی اخلاقی از انشانات شرعی، کارکرد معنایی وحی را تأیید یا ترمیم معانی اخلاقی مکشوف برای خرد انسانی معرفی کرد. در واقع عقل انسان به عنوان یک منبع دریافت الهامات الهی به مفاهیم بدیهی اخلاق التفات می‌یابد، اما در صورت



خطای مصداقی یا با فرض بروز مانع در برابر ادراک معانی بدیهی، این بیان تفصیلی شرع است که در نقش مکمل یا مصحح قوای ادراکی انسان‌ها وارد عمل می‌شود و الهام الهی را از ساحت قلبی و پنهان به ساحت لفظی و آشکار منتقل می‌کند.

تفسیر بالا در عین حال که به سخنان ابن عربی و مبانی فکری وی وفادار است، شأن مستقل اخلاق را هم به رسمیت شناخته و هم‌زمان به قوای ادراکی انسان به عنوان گون جامع توجه دارد. این در حالی است که با وابسته دانستن معانی اخلاقی به بیانات شرعی و قبول نقش تأسیسی شریعت در ابلاغ اخلاق، شأن مستقل اخلاق و قابلیت خرد انسان در شناخت مفاهیم اخلاقی کمرنگ شده و انسان خلیفة الله به مؤمن مُنقاد تبدیل می‌شود. البته نگاه ابن عربی به اهل ایمان، نگاهی همدلانه است و حتی مؤمن مطیع امر الهی را از کسی که با عقل ناتمام خود مدعی کشف حقیقت است، برتر می‌یابد. (همان: ۱۲۳) اما او به تمایز عالم و مؤمن مسلم نیز قائل شده است. (همان: ۱۸۵) در واقع مؤمن مُنقاد امر الهی با وجود برتری بر صاحبان عقل ظاهری، از عارفانی که حقیقت را در وعاء حقیقی آن رؤیت می‌کنند، پایین‌تر است؛ از این رو قبول شأن ممتاز معنایی برای اخلاق، امری منطبق با سلوک عرفانی و منطبق با دستگاه فکری ابن عربی است.

به بیان ابن مسکویه، انسان، مطبوع به قبول خُلق است. (ابن مسکویه، ۲۰۱۱: ۲۶۵) به این معنا که خُلق و در حقیقت فطرت آدمی او را به پذیرش خلق و تربیت آنی یا تدریجی برای تقویت خلق فرا می‌خواند. در مباحث رایج فلسفه اخلاق، پرسش از معنای خوب می‌تواند به عنوان یک پرسش معنانشناسانه ملاحظه شود. در این تقریر، قبل از آن‌که معنای سعادت برای ما روشن شود، لازم است به این بحث پردازیم که کارکرد وجود انسان و به عبارتی وجه قوام صفت انسانیت برای او چیست؟ (Aristotle, 2004, p xii- xiii) زیرا- مثلاً- حتی هنگامی که درباره یک اثر هنری یا یک کتاب خاص صحبت می‌کنیم، تعبیر خوب بودن را با توجه به مقصدی که از استعمال آن در نظر داریم، به کار می‌بریم. (Foot, 2002, 139) تعبیر مشهوری که در جواب از این پرسش بیان می‌شود، خوب بودن انسان یا خیر انسانی را در کنش عقلانی وی و بر اساس الگوی فضیلت تفسیر می‌کند. (Korsgaard, 2008, 129)^۵

به نظر می‌رسد تعبیری که ابن عربی درباره خوب بودن و اخلاقی زیستن بیان می‌کند، از حیث ارجاع به کارکرد خاص حیات انسانی شباهتی قابل ملاحظه با بیان بالا دارد، با این تفاوت که ابن عربی حُسن عاقبت انسان



را در عمل وی مطابق با الگوی تخلّق به اخلاق الله به کار برده است. به تعبیر دقیق‌تر در اندیشه وی اتّصاف به حق، مرتبه‌ای والاتر از اتّصاف به وصف حکمت، یا اتّصاف به مرتبه والاتر حکمت است. خرد انسان و قوای شناسایی او، وی را در درک این معنا یاری می‌کنند، اما امکان خطا در درک معانی (هرچند بدیهی) خصلتی متناسب با وجه خاکی و ناقص انسان است؛ از این رو وحی به عنوان یک آموزه تکمیلی به یاری قوای شناختی انسان می‌آید تا در مواقع خطا، یاری‌گر وی در درک معانی اخلاقی و تخلّق به اخلاق الهی باشد.

بدین ترتیب طبق اندیشه ابن عربی، بیان شرع که محصول خطاب مستقیم حق تعالی به بشر است، مکملی بر تصوّرات و تصدیقات اخلاقی بشر و زمینه‌ساز دست یافتن به مرتبه عالی‌تر معانی اخلاقی می‌باشد. با این وصف، اخلاق دینی - به ویژه با عنایت به شأن اولیاء الهی و معرفی آنان به عنوان الگوهای اخلاقی - از اخلاق عمومی متمایز می‌شود.





نتیجه‌گیری

ابن عربی با واکاوی معنایی اخلاق، آن را تقریباً به بدهات و بساطت تقریر می‌کند. از نگاه وی، اخلاق، سعادت، وصال حق و حُسن عاقبت همگی مترادفاتی هستند که به معنا و مسمای واحد که همان تحقق و تخلُّق به اسماء حق تعالی است، بازمی‌گردند. بدهات معنایی وجود و تساوق آن با خیر، درک معنای اخلاق را هم تسهیل می‌کند. پس از التفات به مفهوم وجود، تصدیق دلالت اخلاق بر قدر جامعی به نام رجعت به اصل وجود، موجّه خواهد بود. با توجه به این تقریر می‌توان به‌طور مختصر دریافت که ابن عربی به وجه شناختی مفاهیم اخلاقی قائل است و اخلاق مورد نظر وی دارای مدلول واقعی در عالم خارج می‌باشد.

در عین حال به نظر می‌رسد ابن عربی با معنا کردن اخلاق به رعایت آداب و مناسبات شأن بندگی حق تعالی، دین را به عنوان اصلی‌ترین منبع تعریف مفاهیم اخلاقی معرفی می‌کند. با این توضیح که در اندیشه ابن عربی، از آن‌جا که یگانه راه رسیدن به سعادت، تقرب به مسیر سلوک الهی است و از آن‌جا که شرایع آسمانی و پیامبران الهی همگی از جانب حق تعالی مأمور به رساندن پیام الهی برای سعادت انسانی هستند، یگانه راه مطمئن برای درک معنای اخلاق و تخلُّق به آن، گام نهادن در وادی شریعت حقّه آسمانی است.

با نظر به مبانی اندیشه ابن عربی، توجیه امکان سازگاری دو ایده پیشین - یعنی بدهات معنایی اخلاق و وابستگی معنایی اخلاق به وحی - امکان‌پذیر است. در این مقام، به نظر می‌رسد عرفان ابن عربی به راه‌هایی متفاوت که همگی به مسمای واحد - یعنی حضرت حق - باز می‌گردند، توجه دارد. به این ترتیب قوای شناختی انسان می‌توانند با فعلیت بخشیدن به رتبه خلیفه‌اللّهی وی، به عنوان یک منبع شناخت مطمئن در فهم معانی اخلاقی عمل نمایند، اما به سبب نقصان نوع بشر و نیاز عمومی انسان (ها) به ارشاد انبیاء در مواقع قصور ادراک و اشتباه در مصداق، وحی الهی، مکمل و مصححی برای فهم معانی اخلاقی است. در این تعبیر، نقش امضایی وحی نسبت به مضامین اخلاقی در برابر نقش تأسیسی آن برجسته‌تر می‌شود، اما با توجه به مرتبه عالی تر وحی الهی نسبت به خرد همگانی، منزلت ممتاز اخلاق الهی بر اخلاق عمومی نیز وضوحی بیشتر می‌یابد.



پی‌نوشت‌ها

۱. احزاب/ ۲۱.
۲. به بیانی می‌توان گفت که جلال به معنای ظاهر کردن بزرگی معشوق به نیت نفی غرور عاشق است. (قیصری، ۱۳۹۳: ۷)
۳. ابن عربی لطافت بطن را به معنای جودت عقل و حسن رأی دانسته است. (ابن عربی، [بی‌تا؛ ب: ۳۵۲]) در این مفهوم، عقل (کامل) و قلب کارکرد واحدی دارند که همان کشف حقیقت و اتصاف به واقعیت وجود است.
۴. به عنوان نمونه، تعبیر زمانی به کار رفته درباره حق تعالی مجازی است. چرا که مشیت حضرت حق زمانی نیست. (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۶۷) اما درک معنای واقعی زمان و نسبت آن با ذات سرمدی الهی، البته بدون راهنمایی منابع دینی دشوار و بلکه نامقدور است.
۵. در باب اصطلاح کارکرد (یا فایده و کارآمدی منحصر به فرد) وجود انسان از منظر ارسطو تفاسیر متعددی ارائه شده است، که تحلیل دقیق آن‌ها بر عهده ارسطوشناسان است. اما اجمالاً و با نظر به تفسیر مشترکی که پایه مباحث بعدی در اخلاق‌شناسی ارسطو است، می‌توان گفت: ارسطو با طرح این پرسش که کارایی مفید هر شیء چیست؟ مقصود خود را چنین توضیح می‌دهد که کارکرد چشم دیدن است و کارکرد اسب چنین و چنان است و...! وی با بسط این پرسش به تشریح کارآمدی خاص انسان که وجه تمایز او از انواع جانداران است، پرداخته و به این حکم می‌رسد که کارکرد خاص وی و مقصود از حضور وی در جهان هستی را باید در فعالیت عقلانی و عمل به مقتضای فضیلت انسانی تفسیر کرد.



منابع و مآخذ

۱. ابن عربى، محى الدين [بى تا؛ الف]، *انشاء الدوائر*، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالى، [بى نا]، [بى جا].
۲. _____، [بى تا؛ ب]، *امتديرات الالهية فى اصلاح المملكة النفسانى*، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالى، [بى نا].
۳. _____، (۱۴۱۳)، *الدرة البيضاء (ويليه عقيدة اهل الاسلام)*، تحقيق محمد زينهم محمد عزم، الطبعة الاولى، قاهره: مكتبة مدبولى.
۴. _____، (۲۰۰۷)، *الرسائل الالهية*، تحقيق قاسم محمد عباس، الطبعة الاولى، دمشق: دار للثقافة و النشر.
۵. _____، (۲۰۰۲)، *رسائل ابن عربى (القطب و النقباء و عقله المستوفر)*، تحقيق سعيد عبدالفتاح، بيروت: انتشارات العربى.
۶. _____، (۱۳۶۷؛ الف)، *رسالة القسم الالهى*، الطبعة الاولى، حيدرآباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية.
۷. _____، (۱۳۸۰)، *فصوص الحكم*، تصحيح و تعليق ابوالعلاء عفيفى، چاپ سوم، تهران: الزهراء.
۸. _____، (۱۳۹۵)، *فصوص الحكم*، ترجمه و شرح محمدعلى موحد و صمد موحد. چاپ هفتم، تهران: كارنامه.
۹. _____، (۱۹۵۴)، *كتاب الباء*، قاهره: مكتبة القاهرة، الطبعة الاولى.
۱۰. _____، (۱۳۷۰)، *كتاب المسائل*، ترجمه سيد محمد دامادى، تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۱۱. _____، (۱۳۶۷؛ ب)، *كتاب الباء*، الطبعة الاولى، حيدرآباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية.
۱۲. _____، [بى تا؛ ج]، *كتاب اليقين و كتاب المعرفة*، تحقيق سعيد عبدالفتاح، كتاب اليوم، [بى جا].
۱۳. _____، (۱۹۹۸)، *لوازم الحب الالهى*، تحقيق محمد فوزى الجبر، الطبعة الاولى، دمشق: دار معد و دارالنمير.
۱۴. _____، (۱۳۹۱)، *مواقع النجوم*، تصحيح محمد خواجوى، تهران: مولى.



۱۵. ابن مسكويه، ابوعلی (۲۰۱۱)، **تهذيب الاخلاق**، دراسة و تحقيق عماد الهلالی، الطبعة الاولى، بيروت: منشورات الجمل.
۱۶. تبریزی، شمس الدين محمد. (۱۳۹۱)، **مقالات شمس تبریزی**، تصحيح محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
۱۷. تلمسانی، عفيف الدين (۱۳۹۲)، **شرح فصوص الحکم**، تصحيح اكبر راشدی نیا، چاپ اول، تهران: سخن.
۱۸. جامی، عبدالرحمن (۲۰۰۴)، **شرح فصوص الحکم**، تصحيح عاصم ابراهيم الكيالی، بيروت: دارالكتب العلمية.
۱۹. جندی، مویدالدين (۱۳۶۱)، **شرح فصوص الحکم**؛ تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۰. سلمی، محمدبن الحسين (۱۴۰۱)، **الاربعين في التصوف**، الطبعة الثانية، حيدر آباد: جمعيه دائرة المعارف العثمانية.
۲۱. غزالی، احمد (۱۳۷۶)، **مجموعه آثار**، به اهتمام احمد مجاهد. چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. قونوی، صدرالدين (۱۳۹۳)، **فکوک**، تصحيح محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران: مولی.
۲۳. القيصري، داودبن محمد (۱۳۸۲)، **شرح فصوص الحکم**، جلد ۱ و ۲، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲۴. _____، (۱۳۹۳)، **رسائل قيصري**، ترجمه حيدر شجاعی، چاپ اول، تهران: مولی.
۲۵. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳)، **اصطلاحات الصوفيه**، تحقيق عبدالعال شاهين، طبعة الاولى، قاهره: دارالمنار.
۲۶. _____، (۱۳۷۰)، **شرح فصوص الحکم**، قم: بيدار.
27. Aristotle (2004), **Nicomachean Ethics**, translated and edited by Roger Crisp. Cambridge University press.
28. Foot, Philippa (2002), **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy**, Oxford.
29. Korsgaard, Christine (2008), **The Constitution of Agency**, Oxford University Press.