



Examining the Relational Models between Mysticism and Ethics according to Wainwright and their Evaluation from an Islamic Mysticism Perspective

Seyyed Ahmad Fazeli 

Assistant Professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.
Ahmad.fazeli@qom.ac.ir

Abstract

Wainwright considers the relationship between ethics and mysticism in two possible ways: 1. The destruction of ethics in the context of mysticism; 2. Strengthening ethics through mysticism. He mentioned and analyzed the reasons in each type, and then ended each section by expressing his point of view, and finally, he reached the point of view that morality and mysticism are separate from each other; In such a way that they neither strengthen each other nor destroy each other. This article, by criticizing the arguments of Professor Wainwright and enumerating and explaining the five models of the relationship between ethics and mysticism based on the perspective of Islamic mysticism, comes to the conclusion that contrary to his view, the relationship between ethics and mysticism, Those are not summarized in the two mentioned types and reducing these connections to those two types neglects many capacities involved in the discussion. With these debates, it is shown that the main arguments to prove the ineffectiveness of mysticism in forming a kind of ethics are not justified, but the arguments of the mystics in the direction that mysticism, both in the meta-ethical and in the normative stage, causes the realization of ethics, it seems sufficient. In the end, according to what has been said, we must adhere to the view that a mystical attitude is necessary for a completely ethical life (in the final stages of ethics).

Keywords: ethics, mysticism, relationship between ethics and mysticism, Wainwright, Islamic mysticism.

Received: 2023/04/26 ; Received in revised form: 2023/05/24 ; Accepted: 2023/05/29 ; Published online: 2023/05/31

▣ Fazeli, S. A. (2023). Examining the Relational Models between Mysticism and Ethics according to Wainwright and their Evaluation from an Islamic Mysticism Perspective. *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(2), 81-108. <https://doi.org/10.22091/jptr.2023.9362.2884>

▣ © The Author



Introduction

The most challenging issue under the topic of the “relationship between mysticism and ethics” is whether or not mysticism can provide the groundwork for the formation of ethics considering the view of the unity of existence. To study the relationship between ethics and mysticism, Wainwright has divided the relationships of ethics and mysticism into two parts and subsequently criticized them. In this article, we will evaluate Wainwright’s arguments and critiques and those of other experts while enumerating the typology of the relationships between mysticism and ethics to arrive at a more comprehensive view in this regard. The criticisms are presented with an Islamic mysticism approach.

Examining the theories of the hindrance and weakening of ethics in mysticism

Based on an argument in mysticism, apart from the Absolute Existence, other existents do not possess a genuine and true reality and they are phantasmal (*vahmī*). Thus, ethical matters and their laws are considered non-real matters and lose their real value. In response, it must be said that in mysticism, *vahm* refers to a faculty that can denote one meaning in the form of different images and thus, that multiplicities are *vahmī* means that they are the manifold images of a single reality.

Based on another argument, in the unity of existence area, there is no possibility for an ‘other’ to be actualized as the object of a moral act as well as an independent moral agent. The answer is that what is negated in the Theory of the Personal Unity of Existence is the independent existence of manifold existents, not their actual being and manifestative distinctions.

In short, the arguments concerning the weakening of ethics in mysticism indicate that mystical teachings focus a lot on individuality and the necessity of great emphasis on that is to weaken the place of the object of a moral act. It must be said in response that the main implication of such mystical teachings is a deep meaning and lofty goals and withdrawing from people, society, and similar things are not central in mysticism.

Examining the theory of the independence of ethics and mysticism

After studying and rejecting the arguments of both sides, that is, “the impossibility or weakening of ethics in the context of mysticism” and “the strengthening of ethics based on mysticism,” Wainwright concludes that they are independent of one another. The problem with his argument is that the claimed result is not produced from the aforementioned premises as well as that other main hypotheses can be raised regarding the relationship between these two sciences.

Examining the theories of the strengthening or necessity of mysticism in relation to ethics

Stace believes that all human beings are one in the domain of mysticism and this necessitates that the behavior of a moral agent with others is like one’s behavior with oneself and this leads to the strengthening of ethics in the context of mysticism. Wainwright raises issues against this argument and states that the characteristics of the unity of existence are not such that require oneness in the aforementioned meaning. After evaluating Wainwright’s argument, it must be said that according to Stace, the oneness of the moral agents and the object of a moral act does

not refer to the oneness of the agent – while maintaining his limitations – and the other – while maintaining his limitations. Rather, it refers to the agent achieving mystical altruism in the third journey of wayfaring and in this case, Wainwright’s criticism doesn’t stand.

Conclusion

The most important issue raised by Wainwright regarding mysticism and ethics was that there are two main hypotheses about the relationship between ethics and mysticism and each of them leads to false logical consequences and, as a result, ethics and mysticism are two unrelated domains. However, it is clear that neither is the deduction very logical and nor are the hypotheses regarding the relationship between ethics and mysticism limited to the instances that he has claimed; rather, five types of relations can be enumerated in this regard. It is also clear that his arguments for questioning the effectiveness of mysticism in shaping ethics are not justified; rather, the arguments of the mystics in this regard seem to be sufficient. Therefore, we must commit to the view that a mystical attitude is necessary for a fully moral life.

References

- Danto, A. C. (1973). *Mysticism and morality oriental thought and moral philosophy*. Harper & Row.
- Fazeli, A. (2017). A Comparative Analysis of Four Explanatory Models to Justify the Language of Mysticism. *Journal of Philosophical Theological Research*, 19(1), 105-128. <https://doi.org/10.22091/pfk.2017.817>
- Ghazali, A. H. M. (1995). *Majmu'at rasa'il al-imam al-Ghazali*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Horns, J. R. (1983). *The moral mystics*. Wilfrid Laurier University Press.
- Ibn Arabi, M. D. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Dar Sadir. [In Arabic].
- Jones, R. H. (2004). *Mysticism and morality: a new look at old questions*. Lexington Books.
- Qunawi, S. D. (2002). *I'jaz al-bayan fi tafsir umm al-Qur'an*. (J. D. Ashtiyani, Ed.). Daftar-i Tablighat-i Islami.
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1989). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyat al-arba'a [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect]*. Maktabat al-Mustafawi.
- Wainwright, W. J. (1981). *Mysticism: a study of its nature, cognitive value, and moral implications*. The Harvester Press Limited.
- Wainwright, W. J. (2005). *Religion and morality*. Ashgate Publishing Limited.
- Zaehner, R. C. (1970). *Concordant discord*. Oxford University Press.
- Zelinski, Daniel. (2007). From prudence to Morality: A Case for Morality of Some Forms of Nondualistic Mysticism. *Journal of Religious Ethics*. <https://doi.org/10.1093/0198248431.003.0009>



بررسی مدل‌های ارتباطی اخلاق و عرفان از منظر وین‌رایت و ارزیابی آن از دیدگاه عرفان اسلامی

سیداحمد فاضلی 

استادیار، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. Ahmad.fazeli@qom.ac.ir

چکیده

وین‌رایت مناسبات اخلاق و عرفان را در دو گونه احتمالی در نظر می‌گیرد: (۱) اضمحلال اخلاق در بستر عرفان، (۲) تقویت اخلاق توسط عرفان. او برای هر یک از این دو گونه، دلایلی را ذکر و تحلیل کرده و سپس دیدگاه خود را بیان کرده و در نهایت به این نتیجه دست یافته که اخلاق و عرفان از یکدیگر منفک‌اند. به زعم او، این انفکاک نه باعث تقویت آن‌ها توسط یکدیگر می‌شود و نه موجب اضمحلال آن‌ها. این نوشتار، با نقد استدلال‌های وین‌رایت و برشماری و توضیح مدل‌های پنجگانه مناسبات اخلاق و عرفان بر اساس دیدگاه عرفان اسلامی، به این نتیجه می‌رسد که برخلاف دیدگاه او، ارتباط اخلاق و عرفان در دو گونه یادشده خلاصه نمی‌شود و فروکاستن این ارتباط به آن دو گونه، ظرفیت‌های بسیار دخیل در بحث را مغفول می‌نهد. با این بررسی‌ها نشان داده می‌شود که استدلال‌های اصلی برای اثبات ناکارآمدی عرفان در شکل‌دهی به نوعی اخلاق، موجه نیست، بلکه استدلال‌های عارفان در این راستا که عرفان، هم در مرحله فرااخلاق و هم در مرحله هنجاری، موجب تقرر اخلاق می‌شود، کافی به نظر می‌رسد. در پایان، با توجه به آنچه گفته می‌شود خواهیم دید که باید به این دیدگاه ملتزم شویم که نگرش عرفانی برای زیستی کاملاً اخلاقی (در مراحل نهایی اخلاق) ضروری است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، عرفان، ارتباط اخلاق و عرفان، وین‌رایت، عرفان اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰

□ فاضلی، س.ا. (۱۴۰۲). بررسی مدل‌های ارتباطی اخلاق و عرفان از منظر وین‌رایت و ارزیابی آن از دیدگاه عرفان اسلامی. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، (۲)۲۵، ۸۱-۱۰۸. <https://doi.org/10.22091/jptr.2023.9362.2884>



مقدمه

رابطه میان عرفان و اخلاق، از دیرباز به دلیل قرابت این دو حوزه نظری و عملی مورد بحث بوده است. پرچالش‌ترین مسئله ذیل این موضوع عبارت از این است که آیا عرفان، با توجه به دیدگاه وحدت‌مداران‌اش در مورد هستی، می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری اخلاق فراهم سازد که در نگاه نخست تنها با دیدگاهی کثرت‌مدارانه در مورد هستی سازگار است؟ در مقاله پیش رو، این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته رابطه یادشده از جنبه‌های دیگری نیز قابل بررسی است، از جمله این که با فرض شکل‌گیری اخلاق در بستر عرفان، این نوع از اخلاق با اخلاق متعارف چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد؟

بررسی مسئله یادشده از آن رو پراهمیت و ضروری است که عارفان همواره ادعای تقویت و اعتلای اخلاق را داشته و بر این موضوع پای فشرده‌اند که با دیدگاه عرفانی می‌توان اخلاقی به‌غایت مطلوب داشت و محیط زندگی بسیار مناسبی را از آن طریق رقم زد. از سوی دیگر، گروهی از اندیشمندان غربی معاصر نه تنها این مدعای عارفان را انکار کرده‌اند، بلکه مدعی تضعیف یا نابودی اخلاق در فضای عرفان شده‌اند. بنابراین نزاع یادشده نزاعی میان تحقق یک مکتب اخلاقی به‌غایت نیک و ارزشمند - که حاوی تمامی ارزش‌های والای انسانی است - از یک‌سو و نابودی کل اخلاق از سوی دیگر است. این اختلاف، ضرورت بررسی این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد.

بحث در باب رابطه عرفان و اخلاق، در میان فیلسوفان عرفان و اخلاق، به صورت متوالی در جریان بوده و هست. از آن جمله می‌توان به والتر ترنس استیس اشاره کرد که در کتاب *عرفان و فلسفه* به بحث مستقلی در باب اخلاق و عرفان پرداخته و به مساعدت عرفان به اخلاق گراییده است (استیس، ۱۳۹۸، ص. ۳۳۶). همچنین دانتو در کتاب *عرفان و اخلاق* همین مبحث را بررسیده و به طور کلی بر این عقیده رفته که عرفان موجب نابودی اخلاق می‌شود (Danto, 1973, pp.vii-viii). ناظر به همین کتاب، وین پرادفوت نیز به این مبحث پرداخته (Proudfoot, 1976, pp.21-22) و با نگاهی ناقدانه به آرای دانتو، دیدگاهی دیگر در این باب ارائه داده که پاسخ دانتو را در پی داشته است (Danto, 1976, p.37). پس از ایشان، وین‌رایت نظری میانه در این بحث برگزیده است (Wainwright, 2013, p.5) که در این نوشتار به تشریح آن خواهیم پرداخت. وایلدبرگ و زلینسکی نیز تجربه عرفانی و لوازم آن را در ارتباط با اخلاق مورد بررسی قرار داده و در این راستا به چهار ویژگی تجربه عرفانی از ویلیام جیمز اشاره کرده‌اند (Wildberg & Zelinsky, 2007, p.3). همچنین جونز، یکی دیگر از پژوهشگران عرفان، نیز به این بحث ذیل تجربه عرفانی پرداخته (Jones, 2004, pp.302, 307) و بر این نظر است که تمایز فاعل اخلاقی از «دیگری» در عرفان از بین می‌رود و لذا نمی‌توان به تحقق اخلاق در بستر عرفان امید بست (Jones, 2016, p.306). اما به نظر نمی‌رسد که در مناسبات عرفان و اخلاق ضرورتاً حیث «تجربه» مورد نظر باشد و ممکن است دیگر جنبه‌های عرفان در این رابطه مد نظر قرار گیرد.

برای بررسی نسبت اخلاق و عرفان، وین‌رایت مناسبات این دورا به دو بخش تقسیم کرده است: (۱) عرفان باعث اضمحلال اخلاق می‌شود و یا اخلاق در بستر عرفان از بین می‌رود؛ (۲) اخلاق با عرفان تقویت می‌شود. او در هر بخش دلایلی را ذکر و تحلیل کرده و سپس هر بخش را با اظهار نظر خود به پایان برده و در نهایت با جمع‌بندی دو بخش یادشده به دیدگاه نهایی خود رسیده که عبارت است از جدایی اخلاق و عرفان به گونه‌ای که نه باعث تقویت و نه موجب اضمحلال یکدیگر شوند.

در این نوشتار، ضمن برشماری گونه‌شناسی مناسبات اخلاق و عرفان، به این نتیجه می‌رسیم که بر خلاف آنچه وین‌رایت بیان کرده، این مناسبات در دو دسته جمع نمی‌شوند. فروکاستن مناسبات عرفان و اخلاق به این دو دسته باعث می‌شود ظرفیت‌های زیادی که در بحث مؤثرند مورد ملاحظه قرار نگیرند و مؤلفه‌های مهمی از دامنه بحث خارج شوند. بنابراین هدف این مقاله استنتاج و اثبات این گزاره است که عرفان اخلاق را نابود یا تضعیف نمی‌کند و استدلال‌های یادشده در این زمینه نه کافی هستند و نه بر مقدماتی بسنده بنا شده‌اند.

ساختار این مقاله بر اساس بررسی و نقد استدلال‌ها بنا شده تا بتوان در این بحث به نتیجه نهایی نزدیک شد. همچنین این تحقیق با محوریت عرفان اسلامی صورت گرفته است. اگرچه در برخی مبانی بحث، مانند وحدت وجود، قرابت قابل توجهی میان عرفان اسلامی و غیر آن موجود است، ولی برای تناسب بهتر بحث با محیط علمی ما، در تشریح و نقد استدلال‌ها، رهیافت عرفان اسلامی رجحان داده شد.

بررسی نظریات امتناع اخلاق در عرفان

نظریات امتناع اخلاق در عرفان همگی، به اشکال متفاوت، این مطلب را افاده می‌کنند که زمینه اخلاق در بستر عرفان برچیده می‌شود و تحقق آن در فضای عرفان محال است. استدلال‌های مختلفی ذیل این محور ارائه شده که در ادامه به بررسی و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

استدلال از طریق «ذهنی بودن اخلاق در عرفان»

۱. بیان استدلال

بر اساس این استدلال، حقیقت موجودات عالم ذهنی است. زیرا در عرفان، جز وجود مطلق که واحد است و کثرت‌بردار نیست، موجودات متکثر -موجودات عالم- از حقیقتی اصیل و واقعیتی راستین برخوردار نیستند، و به تعبیر عرفان، وهمی‌اند. این مطلب در عرفان گویی به این معنا است که موجودات متکثر عالم در سطح واقعیت اصیل نیستند، وجود حقیقی ندارند، و در نتیجه مربوط به عالم خارج از ذهن نیستند، بلکه ساخته و پرداخته ذهن‌اند (Wainwright, 2005, p.236). این ایده در عرفان با کلیدواژه «وهم» و «وهمی» بیان شده و گاه نیز به «خیالی» بودن تصریح می‌شود. ابن عربی (۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۳) می‌گوید: «فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی، و هذا معنی الخیال...» (عالم امری است

موهوم که وجود حقیقی ندارد؛ این است معنای خیال). به قول عطار نیشابوری (۱۳۸۶، ص. ۳۱۵)، «کُلُّ ما فی الکوْنِ وَهْمٌ أَوْ خِیالٌ؛ هرچه در هستی است وَهْم است و خیال». همچنین شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۸۰، ص ۸۵) می‌نویسد: «خط موهوم است عالم سربه‌سر».

بر این مبنا، قوای ذهنی و شناختی انسان، به ویژه خیال و وهم، با نظر به واقع حقیقی واحد، در خود شروع به ساختن موجوداتی متکثر و غیرواقعی می‌کند که مجموع عالم را تشکیل می‌دهد. بنابراین عالم، که مجموعه‌ای از موجودات متکثر است، جهانی ذهنی و مصنوع خیال و وهم آدمی است. از این رو هر چه در این جهان موجود شمرده می‌شود - چه به نحو فیزیکی چه غیر فیزیکی - اموری غیرواقعی و ذهنی خواهد بود. اما با توجه به این که امور اخلاقی و قواعد و قوانین آن مربوط به این جهان هستند، آنها نیز اموری کاملاً ذهنی و غیرواقعی تلقی می‌شوند و ارزش اصیل و واقعی خود را از دست می‌دهند، که این به معنای بطلان یا ردّ اخلاق خواهد بود.

البته حتی اگر بر غیرواقعی شدن اخلاق بر اساس این مبنا تأکید نورزیم، با فروکاستن امور و شئون اخلاقی به امور وهمی و خیالی، تمایز میان امور اخلاقی خیر و شر، فضیلت و رذیلت و امثال آن، تمایزاتی وهمی و غیرقابل اعتنا خواهند شد. به عبارت دیگر، با فرض پذیرش حقایق اخلاقی به عنوان اموری غیرواقعی و عدم تأکید بر واقعیت‌مندی اخلاق به عنوان مبنایی سرنوشت‌ساز در قبول یا رد اخلاق، این که اخلاق وهمی و ذهنی شود، در کاستن از میزان اهتمام به آن بسیار مؤثر است. بنابراین، با این فرض نمی‌توان اخلاقی پراهمیت و انگیزاننده داشت (Zaehner, 1974, p.212).

نتیجه استدلال یادشده این است که با فرض بنای اخلاق بر مبنای عرفان، اخلاق یا غیرواقعی خواهد بود یا بی‌اهمیت، و این هر دو نتیجه، در نظر یا عمل، به معنای ابطال یا رد اخلاق هستند. نمونه‌ای از یکسان‌نگاری خیال با امر غیرواقعی در تحلیل دانتو قابل ملاحظه است (Danto, 1973, p.20).

۲. ارزیابی استدلال

وین‌رایت، ضمن صورت‌بندی این استدلال، آن را در فضای آگاهی و عرفان طبیعی^۱ تحلیل و نقد می‌کند (Wainwright, 2005, p.233). در این قسمت به نقد این استدلال با رویکرد عرفان‌نظری اسلامی می‌پردازیم.

در مورد وهم باید گفت که این واژه در عرفان اسلامی دست‌کم به دو مفهوم به کار برده شده است: (۱) غیرواقعی یا خلاف واقع، که در این معنا هر امر وهمی، واقعیتی جز آنچه ذهن تصویر نموده ندارد (برای نمونه، نک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۵۶؛ ترکیه، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۱). به عبارت دیگر، وهم چیزی است که مخالف واقع را به ما نشان می‌دهد. اما در این گونه از عبارات که وهم در متون عرفانی به عنوان

حقیقت عالم (موجودات غیر از حق تعالی) به کار رفته است، منظور از آن غیر واقعی یا خلاف واقع نیست، بلکه (۲) به معنای یکی از قوایی است که برای فاعل شناسا و فاعل اخلاقی دسترسی معرفتی ایجاد می‌کند و مانند هر قوه دیگری می‌تواند «درست» یا «غلط» عمل کند:

الوهم قوّة لها مدخل فی التخیلات، و تحکم أيضا فی المعقولات و المحسوسات، من شأنها أن ترکب أقیسة کلیة من الموادّ الجزئیة، و تحکم بالشاهد علی الغائب، و تجری الحکم کلیاً و المقیس علیه جزئی و المقیس کلی. (وهم قوه‌ای است که تأثیری در امور متخیل دارد و در معقولات و محسوسات نیز حکم می‌کند، [این قوه] می‌تواند از مواد جزئی قیاس‌هایی کلی ترکیب کند و با امور حاضر بر امور غایب حکم نماید و حکم را با وجود این که یک طرف قیاس جزئی و طرف دیگر کلی است به صورت کلی جاری کند.) (جنیدی، ۱۴۲۳، ص. ۶۳۳)

الوهم قوّة تصوّر المعانی صوراً خیالیة أو روحانیة، و بمعنی الصور الحسیة و الخیالیة و الروحانیة. (وهم قوه تصور معانی در قالب صور خیالی یا روحانی است و به معنای صور حسی و خیالی و روحانی [نیز] به کار می‌رود.) (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۴۲۸)

در واقع، در این کاربرد از اصطلاح، وهم قوه‌ای است که می‌تواند یک معنا را در قالب صور مختلفی نشان دهد و تکثیر کند. به همین دلیل است که ابن عربی، در عباراتی در فصوص، وهم را قوه مسلط بر تمام قوا در عالم ماده می‌داند و عقیده دارد که این قوه در فرد با ایمان تعمیم‌دهنده تشبیه خداوند به همه صور مثالی و مادی (تصدیق‌کننده وقوع تجلی حق در همه صور) است و در فرد بی‌ایمان تعمیم‌دهنده تنزیه عقلی خداوند از صور (تصدیق‌کننده عدم وقوع تجلی حق در هیچ یک از صور) است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص. ۱۸۳). به عبارت دیگر، وهم، در هر دو حالت باایمانی و بی‌ایمانی، تکثیرکننده معنا است؛ اما در فرض باایمانی تشبیه را در همه صور مثالی و مادی تکثیر می‌کند و در فرض بی‌ایمانی تنزیه را نسبت به همه صور مثالی و مادی تکثیر می‌کند (جنیدی، ۱۴۲۳، ص. ۶۳۳). بنابراین کار قوه وهم تکثیر است و این تکثیر می‌تواند مطابق واقع باشد -مانند وهم فرد باایمان در مثال مذکور.

بدین ترتیب در جایی که گفته می‌شود عالم و موجودات کثیر موهوم‌اند، منظور این است که این کثرات، صور متکثر یک حقیقت واحد هستند، که این حقیقت در آن صور متجلی شده است. به عبارت دیگر، حقیقت و واقعیت واحد است و کثیر دیدن واقعیت ناشی از تکثیر آن حقیقت واحد در قالب صور مختلفی است که آن واحد در آنها متجلی گشته است. این نوع دیدن کثرت در عرفان، چون به معنای تكثر خود واقعیت نیست و تنها به معنای تكثر تجلیات و تعدد صور واقعیت -در عالم بیرون از ذهن- است، به وهم -که چنان کاری را با ادراکات انجام می‌دهد- نسبت داده می‌شود. نتیجه این می‌شود که تشبیهی دیدن حق (واقعیت) -که به معنای همان تجلی حق در صور امکانی است- کار وهم است، و چنین اموری، اموری موهوم -به معنای مدرکات وهم- خواهند بود، که آشکار شد موهوم بودنشان به

معنای خلاف واقع بودنشان نیست. به سخن دیگر، امر موهوم کثرتی است در عالم خارج از ذهن؛ یا تجلی واقعیت واحد در قالب صور کثیر در بستر خارج است که این با وهم درک می‌شود، چون وهم است که کثرت بین و تکثیرکننده است.

بنابراین در تحلیل عالم - یعنی ماسوای حق - دو نکته حائز اهمیت است: (۱) این که عالم به وضوح، وجود مطلق نیست، و به همین دلیل با واقعیت مطلق متفاوت است، ولی این مطلب به این معنا نیست که از واقعیت بی بهره است؛ (۲) حال باید هویت عالم، که به رغم وجود مطلق نبودن، بی بهره از واقعیت و وجود نیست، تعیین شود. پاسخ عرفان اسلامی چنین است که عالم وجودی مقید شده است که به دلیل این تقیید از وجود حقیقی بودن به وجود ظهوری (تجلی) بودن تغییر هویت داده است: «یا من هو الهو المطلق، و انا الهو المقید» (ای کسی که او، اوی مطلق است و من، اوی مقید ام) (ابن عربی، ۱۴۳۰، ص. ۱۷۰). به تعبیر دیگر، عالم از واقعیت بهره‌ای به معنای «تجلی واقعیت بودن» دارد که به روشنی دلالت بر این نیز دارد که «خود واقعیت» - که همان واقعیت مطلق است - نیست. پس واقعیت عالم «تجلی حقیقت مطلق» بودن است.

مطلب یادشده در عرفان اسلامی به حقیقتی دوسویه تعبیر می‌شود، که از یک سو تنزیه و نفی کثرت را از خود واقعیت (واقعیت مطلق) در پی دارد، و از سوی دیگر افاده‌کننده تشبیه و اثبات کثرت واقعیت به نحو صور مختلف تجلی آن واقع (واقعیت مقید) است. بنابراین تشبیه بدون تنزیه فاقد بخشی از حقیقت، و تنزیه بدون تشبیه فاقد بخش دیگری از حقیقت است، و این دو با هم حقیقت کامل را تشکیل می‌دهند (فاضلی، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۸). بدین ترتیب، روشن می‌شود که واقعیت عالم واقع جمع میان تشبیه و تنزیه است و جمع میان آن دو، که مستلزم دیدن وحدت در متن کثرات است، توسط وهم درک می‌شود.

همچنین این نکته نیز حائز اهمیت است که این جمع در عرفان دارای دو مرحله جمع و فوق جمع است، که مجال بازگویی تفصیلی آن در این نوشتار نیست (نک: ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۷۶۳-۷۷۳). به عبارتی، درک تشبیه (این که وجود مطلق به گونه‌ای در مقید حاضر است) با خیال صورت می‌گیرد، و درک تنزیه (این که وجود مطلق بتمامه در وجود مقید نیست و فراتر از آن هم هست) با عقل، و این هر دو باید در جای خود کار کنند تا حقیقت بتمامه درک شود. در غیر این صورت، بخشی از متن واقعیت مغفول می‌ماند. کارکرد این دو در جایگاه مناسب خودشان جمع بین تشبیه و تنزیه را موجب می‌شود، اما کافی نیست؛ زیرا گویی باعث درک نوعی دوگانگی در وجود حقیقی (ذات حق سبحانه) می‌شود که با اصول اصیل عرفان در تهافت است. لذا نیاز به مرحله فوق جمع داریم، که آن را قوه‌ای در میان خیال و عقل، یعنی وهم یا واهمه، انجام می‌دهد و درکی واحد از این دو سو دارد. این درک واحد، تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۱۸۱) که مقامی بالاتر در کشف واقعیت محسوب می‌شود؛ زیرا آنچه توسط عقل از مرتبه تعینات و مقیدات (موجودات محدود ممکن) بالاتر دانسته شده است - یعنی وجود حقیقی یا مطلق - همان چیزی است که با خیال، در متن تعینات و مقیدات، حاضر

دانسته شده و لذا نباید متن تشبیه خالی از تنزیه دیده شود و نیز نباید متن تنزیه خالی از تشبیه شمرده شود. این دوگانگی با وهم که قوه‌ای میانی است - و هم ادراکات عقلی را درک می‌کند و هم ادراکات خیالی را می‌فهمد - بر طرف می‌شود و این دو درک در واهمه به یکدیگر می‌پیوندند و به یک حقیقت واحد می‌رسند. بدین ترتیب، معنای ژرف‌تری از دخالت واهمه در درک کامل واقعیت به دست آمد که عبارت است از مقام فهم تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه.

بنابراین چنین نیست که دخالت واهمه در دریافت عالم واقع موجب نادرست بودن آن باشد، بلکه بخش مهمی از واقع (تشبیه) یا اساساً متن واقع (تشبیه در عین تنزیه و بالعکس) با آن فهم می‌شود. البته اگر شناخت خیالی و تشبیهی بخواهد جایگزین درک تمام واقعیت شود و درک عقلی یعنی تنزیه را باطل شمرد، این کارکرد از سوی واهمه به درک باطلی می‌انجامد. اما آنچه به عنوان درک امر موهوم یا کارکرد واهمه با ارزش‌گذاری مثبت در متون عرفانی ذکر شده، این کارکرد غلط نیست و معنای آن درک واقعیت است چنان که هست.

استدلال از طریق «عدم امکان تحقق دیگری» در عرفان»

۱. بیان استدلال

استدلال دیگری که وین‌رایت به عنوان مانعی برای تحقق اخلاق در بستر عرفان مطرح می‌کند چنین است که در فضای وحدت وجود عرفانی، امکان تحقق «دیگری» به مثابه متعلق^۱ فعل اخلاقی و نیز فاعل اخلاقی^۲ مستقل وجود ندارد. زیرا بر اساس وحدت وجود، نوعی اتحاد کلی در موجودات شکل می‌گیرد که تمایزات آنها را از میان برمی‌دارد. این در حالی است که برای تحقق فعل اخلاقی به وجود سه مؤلفه فاعل، متعلق و فعل (واسطه میان آن دو)، به عنوان سه عنصر متمایز از یکدیگر، نیاز داریم. زیرا فعل فاعل اخلاقی باید ناظر به شخص یا امر دیگری باشد تا اساساً به عنوان فعل شناخته شود و بتوان چنین برداشت نمود که فعلی مطابق معیارهای اخلاقی انجام شده است یا نه. به عبارت دیگر، فعل چون رخدادی آگاهانه و صادر از نفس آدمی است، امری برداری و التفاتی است و همواره با متعلق بیرونی (مغایر) سروکار دارد و باید ناظر به غیر باشد. بدین ترتیب، گویی این استدلال بیان می‌کند که با نظریه وحدت وجود در عرفان، فعل اخلاقی سالبه به انتفاء موضوع می‌شود و «فعل بودن» آن اساساً مورد شک یا انکار واقع می‌شود و در نتیجه نمی‌توان پذیرفت که فعلی انجام شده است (Wainwright, 1981, p.220). این نوع نگرش به عرفان، که آن را موجب عدم تحقق دیگری می‌دانند، روپیه‌ای رایج در فهم و خوانش عرفان است و گزارش‌های متعددی از چنین دیدگاهی در باب رابطه عرفان و اخلاق قابل ارائه است

1. moral object

2. moral agent

(نک: Jones, 2016, p.306). البته نفی دیگری در عرفان ممکن است به صورتی تقریر شود که به نفی اخلاقی بودن فعل منجر شود، که این اشکال دیگری است و در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲. ارزیابی استدلال

لزوم وجود متعلق متمایز برای فعل اخلاقی در متون اخلاق عرفانی - به ویژه متون اخلاقی عرفان اسلامی - مورد تصریح و تأکید قرار گرفته است (ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۶۱۶). اما آنچه در ارزیابی این استدلال بسیار تعیین کننده است این است که آیا ادعای مورد استناد استدلال، ادعایی درست است و با نظریه وحدت وجود عرفانی جایی برای غیر و دیگری باقی نمی ماند؟ در پاسخ باید گفت که دست کم بر اساس برخی از نظام‌های هستی‌شناختی عرفانی، به ویژه هستی‌شناسی عرفان نظری در اسلام، آنچه در ضمن نظریه وحدت شخصیه وجود نفی می شود، وجود مستقل برای موجودات کثیر امکانی (تعینات، تجلیات، شئونات) است، نه اصل موجودیت آن‌ها، و نه تمایز ظهوری و شأنی آن‌ها. به عبارت دیگر، مفهوم وحدت وجود این نیست که جزئیات و تمایزها و ماسوای وجود و حق تعالی در عالم واقع موجود نیستند و همه امور و اشیاء یک چیز است، بلکه ادعای وحدت وجود عرفانی این است که وجود حقیقی دارای صفت اطلاق و بی‌نهایتی است و فرض وجودی دوم (چه محدود و چه نامحدود، چه در عرض او چه در طول او) به معنای محدودیت و نهایتمندی او خواهد بود. برای همین، برای موجودی دیگر نمی توان قائل به وجود حقیقی شد. پس آنچه پیش از درک درست وحدت وجود وجودهایی محدود تصور می شد، در واقع شئونات و تجلیات مختلف آن یک وجود هستند و هرچند موجوداتی در متن خود دارای کثرت و تمایزند، اما این کثرت و تمایز آنها از سنخ وجود نیست و آنها، به رغم تمایز و کثرت، از سنخ تجلی و ظهورند:

فالحق أن يقال ما في الوجود إلا عين واحدة، هي عين الوجود الحق المطلق و حقيقته، و هو الموجود المشهود لا غير، و لكن هذه الحقيقة الواحدة و العين الأحادية، لها مراتب ظهور لا تتناهي أبدأ في التعيين و التشخيص. (حق این است که گفته شود در هستی جز یک عین واحد چیز دیگری نیست، که آن، عین و حقیقت وجود مطلق حق است و آن، همان است که مورد شهود قرار می گیرد نه چیزی دیگر، ولی این حقیقت واحد و عین احدی مراتبی در ظهور دارد که تعینات و تشخصات بی‌نهایتی را می سازد) (جنیدی، ۱۴۲۳، ص. ۶۴۷؛ نک: ترکیه، ۱۳۶۰، ص. ۹۸۸؛ جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۹)

«شأن» و «ظهور» بودن ماسوای وجود مطلق (ذات حق) برای او نه تنها به معنای بی‌تمایزی و یکی بودن آنها نیست، بلکه برعکس، به این معناست که آنها به دلیل محدود بودن و عدم وقوعشان در متن ذات - چون تجلی و ظهور نمی‌تواند در خود ذات متجلی باشد - باید متکثر و متعدد باشند و هر تعدد و تکثری با تمایز همراه است. منتها چون این تمایزات در بستر ظهور و تجلی رخ می‌دهد، موجب انشقاق و کثرتی

در خود وجود حقیقی نمی‌شود.^۱ با این توضیح، در عین وحدت وجود، میان فاعل اخلاقی و متعلق فعل اخلاقی به عنوان دو تجلی وجود، و نیز میان متعلق فعل و دیگر پدیده‌های عالم، تمایزی شأنی و ظهوری وجود دارد که این برای شکل‌گیری فعل و تحقق حالت برداری و التفاتی آن کافی است و لذا تمایز در متن وجود و استقلالی بودن وجود هر یک از آنها نسبت به یکدیگر لازم و ضروری نیست (Horns, 1987, p.7).

استدلال از طریق فناء

۱. بیان استدلال

بنا بر مبانی عرفانی، مراحل پایانی رشد وجودی انسان در «فناء» تحقق می‌یابد. به تعبیری، در عرفان نظری -که وحدت وجود را آموزه اصلی عرفان قلمداد می‌کند- و عرفان عملی -که مراحل نهایی سلوک را قرب حق تعالی و نزدیک شدن به وحدت حقه می‌شمرد- بالاترین مرتبه کمال انسان درک شهودی و حق‌الیقینی وحدت محض است، که از آن به «تجلی ذاتی» یا «فناء فی الله» تعبیر می‌شود. در فناء، همان‌طور که از توضیحات یادشده روشن است، فانی از درک خود (خودآگاهی) و دیگر تعینات و کثرات (دیگرآگاهی) بازمی‌ماند، که این، بنا بر مبانی عرفانی به دلیل ارتقاء به مرتبه بالاتری از درک واقعیت است، مرتبه‌ای که در آن وجود واحد همه تعینات خود را بازمی‌نماید و در پرتو این بازنمایی، تعینات و کثرات، که جلوه‌ها و نمودهایی محدود از آن وجود واحد (ذات حق) بودند، از جلوه‌نمایی بازمی‌مانند و محو می‌شوند. بنابراین حتی اگر بپذیریم در آموزه وحدت وجود عرفانی، به ویژه وحدت شخصیه وجود در عرفان اسلامی، جایی برای تمایزات و تکثر موجودات، از جمله تمایز خود عارف و سالک از دیگران، باز شده است، باز بنا بر فرض مذکور، باید بپذیریم در بالاترین جایگاه سلوکی و معرفتی در عرفان جایی برای تمایز خود عارف به عنوان تعینی خاص و شخصی مجزا وجود ندارد. حتی اگر در متن واقع چنان تمایزی وجود داشته باشد، چون عارف (سالک «به نهایت رسیده») آن تمایز را درک نمی‌کند، نمی‌توان فرضی برای وجود فردیت عارف به مثابه «فاعل» متصور بود، و در نتیجه، تحقق فاعل در فعل اخلاقی با خدشه اساسی مواجه می‌شود (Horns, 1983, p.7).

بنابراین، با توجه به محو خود (من) یا عدم درک تمایز خود و دیگری (عدم خودآگاهی و دیگرآگاهی) در مرحله فناء، یا اساساً خود از صحنه واقع برچیده می‌شود، یا درک آن خود (یعنی خودآگاهی)، که مقوم اساسی فاعلیت اخلاقی است، از بین می‌رود. در هر حال، تحقق فاعل اساساً منتفی می‌گردد و با انتفاء

۱. البته میان خود شنونات و تجلیات متکثر، با توجه به میزان و شدت و ضعف جلوه‌گری وجود در آن‌ها، تشکیک به شدت و ضعف وجود دارد که باز با وحدت و کثرتی در متن ظهورات مواجهیم: وحدتی ساری در کثرت و کثرتی در مراتب شدید و ضعیف که ناقض وحدت نباشد.

فاعل اخلاقی، فعل اخلاقی نیز بی‌معنا خواهد بود. اعتقاد به فراموشی معرفتی «خود» از سوی فاعل اخلاقی در فضای عرفانی، توسط برخی از پژوهشگران غربی به طور مشخص به ابوحامد غزالی نیز نسبت داده شده است^۱ (Zaehner, 2016, p.167).

البته ممکن است این استدلال به گونه‌ای دیگر عرضه شود که در آن تمرکز بر محو کلیه تمایزات، اعم از فعل و متعلق فعل و فاعل، در متن فناء باشد که در آن صورت این تقریر از استدلال با تقریر پیشین تنها اندکی متفاوت خواهد بود، و آن عبارت از این است که در این تقریر تمرکز بر فقدان فردیت فاعل اخلاقی و در تقریر قبل تمرکز بر نبود متعلق متمایز در فعل اخلاقی است.

۲. ارزیابی استدلال

در ارزیابی این استدلال دو نکته مهم قابل ذکر است:

اول این که فناء، به ویژه در عرفان اسلامی، به معنای فناء وجود عارف نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱) که برابر با عدم عارف شمرده شود، بلکه فناء، فناء از حدّ - به معنای محدودیت و تقید - است. توضیح این که در مراتب صعودی سلوک الی الله در عرفان، قیود و محدودیت‌ها، و به تعبیری تعیین‌های سالک، یکی پس از دیگری برداشته می‌شود، که نتیجه آن سعه موجودیت وی است.^۲ بدین ترتیب مطابق مبانی عرفانی، در فناء عارف بیشترین سعه وجودی را دارد و از همین روست که می‌تواند تجلی ذاتی حق تعالی (ظهور وجود مطلق یا همان ذات حق به نحو نزدیک‌ترین ظهور ممکن به ذات او) را شهود کند. البته اگر گفته شود لازمه این گسترش وجودی انحلال وی در مراتب بالاتر و یکی شدن وی با تعینات عالی‌تر است، پاسخ آن، در ارزیابی استدلال پیشین ارائه شد.

بنابراین اگر گفته شود لازمه فناء، نابودی فاعل اخلاقی است، قابل پذیرش نیست، و پاسخ آن این است که با فناء، آن تعیین محدود پیشین فاعل اخلاقی جای خود را به تعیینی وسیع‌تر داده و وجودی با گستره بیشتر را برای وی رقم زده است. البته این وجود وسیع‌تر، چون تجلی خود حق است، منافاتی با جلوه‌گری حق در آن ندارد و از طرفی چون به غایت وسیع و در درجات حقانی است، می‌تواند با اختفای خود در پرتو ذات حق، شاهد وحدت و اطلاق وجود حقیقی (تجلی ذاتی حق) باشد.

البته در فناء کامل - همان طور که گفته شد - محو معرفتی وجود عارف (اختفای تعیین وی) به علت ورود تجلی ذات حق و شهود عظمت و هیبت حق توسط عارف، مانع تفتن و توجه ادراکی وی به هر موجود دیگری غیر از حق می‌گردد، که این از صدور فعل اخلاقی - و هر گونه فعل دیگری - از سوی او

۱. در ادامه روشن خواهد شد که این نسبت به عارفان اسلامی صحیح نیست.

۲. موجودیت ماسوای حق در عرفان اسلامی موجودیت ظهوری است. لذا سعه موجودیت به معنای توسعه ظهوری است که آن موجود را می‌سازد.

جلوگیری می‌کند. البته این مورد - یعنی غلبه حال فناء که دائمی نیست - از فرض استدلال مورد بحث بیرون است.

نکته دوم این که در مراتب صعود در اسفار سلوکی، فناء، مرتبه نهایی نیست و کامل‌ترین درجه رشد انسان تلقی نمی‌شود. مرتبه نهایی عرفانی «بقاء بعد الفناء» است که در آن عارف در عین شهود حق‌الیقینی حق‌تعالی، موجودات کثیر را نیز به مثابه تجلیات حق شهود می‌کند و بعد از آن محو در مرتبه فناء، خود و دیگران را باز می‌یابد و به صحو (هوشیاری) می‌رسد. عارف در این مرحله، در عین برخورداری از کمال فناء (گسترش وجودی و رهایی از تعینات محدود خَلْقانی و تحقق به تجلیات حقانی و اتصاف به اوصاف آنها)، از موانع و محدودیت‌های فناء - که محو معرفت‌شناختی ماسوای حق در نزد عارف بود - خلاصی می‌یابد و لذا در این وضعیت، عوامل ادعایی انتفاء اخلاق از بین می‌رود.

بررسی نظریه تضعیف اخلاق در عرفان

در این نظریه چنین ادعا می‌شود که گرچه بروز اخلاق در بستر عرفان محال نیست، ولی عرفان، نه تنها موجب تقویت اخلاق نمی‌شود، بلکه باعث تضعیف اخلاق می‌گردد. البته در این نوع نظریات، در برخی موارد، به جنبه‌های تاریخی و اجتماعی عرفان و برخی موضوع‌گیری‌های عرفا در جنگ‌ها و وقایع تاریخی استناد می‌شود. اما با توجه به روش مورد نظر در این مقاله، تنها به جهاتی از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم که به گونه‌ای منطقی، سعی در اثباتِ تنقیص و تضعیف اخلاق در حیطه عرفان دارند.

۱. بیان استدلال (تأکید بر جنبه فردی عرفان)

از مهم‌ترین استدلال‌ها (در زمره استدلال‌های تضعیف‌گر اخلاق در عرفان) مواردی است که بر آموزه‌های فردگرایانه عرفانی تأکید می‌ورزند و جنبه فردی عارف را دارای محوریت اساسی در عرفان می‌دانند. خلاصه این گونه استدلال‌ها این است که آموزه‌های عرفانی تمرکز بسیاری بر فردیت (در مقابل جنبه اجتماعی انسان) دارد و لازمه تأکید بسیار بر فردیت تضعیف جایگاه متعلق فعل اخلاقی است (غزالی، ۲۰۱۴، ص. ۵۱).

نمونه‌هایی مثل خلوت و صمت (سکوت) که به سان دو وصف مهم از سوی ابن عربی برای عرفا لازم و ضروری شمرده شده و بدون آن‌ها ارتقای وجودی و استکمال سالک و عارف ناممکن دانسته شده از همین قبیل است (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۲۰، ۲۰۸). هرچند خلوت نزد عارفان کامل معنای بسیار عمیقی دارد (نک: ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۱۳۰؛ شعرانی، ۱۴۲۵، ص. ۱۲۹)، اما این معنا نزد عارفان، به ویژه عارفان متقدم، اغلب با معنای عزلت و گوشه‌نشینی پیوند یافته است. یحیی بن معاذ رازی (د. ۲۵۸ ق.) می‌گوید: «الخلوة هی العزلة عن الناس، یقابلها الخلطة» (خلوت کناره‌گیری از مردم است و در مقابل آن درآمیزی [با مردم] قرار دارد) (الرازی، ۱۴۲۳، ص. ۱۵۸). عبدالوهاب شعرانی (۱۴۲۵، ص. ۱۲۶) تصریح می‌کند که «هی [الخلوة] عزلة عن الناس و قربة إلى الله». غزالی نیز در فرازی

(۱۴۱۶، ص. ۱۰۲) خلوت را «کناره‌گیری از اغیار» معرفی می‌کند. البته برای خلوت معانی دیگری نیز در آثار عرفانی گفته شده که از آن جمله می‌توان به «فراغت حاصل کردن برای ذکر خداوند» (غزالی، ۱۴۱۶، ص. ۱۲۹) اشاره نمود. اما به هر حال، همواره جنبه‌ای از معنای خلوت همین معنای انفراد و عزلت و کناره‌گیری از مردم است که البته به هدف تمرکز روحی فرد بر طریق عرفان، توبه، ذکر، تبتّل، تثبیت اخلاص، تقرب به حق و... (غزالی، ۱۴۱۶، ص. ۱۲۶، ۱۲۹) انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، خلوت در عرفان همواره بر عزلت ظاهری و کناره‌گیری فیزیکی دلالت داشته است.

با توجه به تحلیل نمونه خلوت، آموزه‌هایی نظیر این در سلوک عرفانی، که به نوعی کناره‌گیری از اجتماع و گوشه‌نشینی دلالت دارد،^۱ باعث می‌شوند متعلّق فعل اخلاقی - که بیرون از فردیت سالک معنادار است - از اهمیت و محوریت نزد عارف یا سالک خارج شود و مسئولیت اخلاقی یا از میان برود یا بسیار کم‌اهمیت انگاشته شود. بدین ترتیب می‌توان استدلال فوق را چنین صورت‌بندی نمود:

(۱) آموزه‌های عرفانی - همچون خلوت، صمت و چله‌نشینی - دارای یک هسته معنایی مشترک هستند که می‌توان از آن به «تمرکز بر خود» یاد کرد.

(۲) درون‌مایه یا دست‌کم لازمه تمرکز بر خود کناره‌گیری از اجتماع و دوری‌گزیدن از دیگران است.

(۳) لازمه بند پیشین عدم محوریت متعلّق فعل اخلاقی است.

(۴) لازمه چنین وضعیتی کم‌اهمیت شدن مسئولیت اخلاقی و دور شدن فرد از آن است.

∴ نتیجه مقدمات فوق این است که عرفان موجب تضعیف اخلاق می‌شود.

۲. ارزیابی استدلال

با توجه به بیانات یادشده از عرفا روشن شد که حقیقت معنای آموزه‌های عملی‌ای چون خلوت و صمت، کناره‌گیری فیزیکی از اجتماع و عزلت ظاهری از دیگران نیست، بلکه این امور در سطح ظاهری تابع معنایی عمیق‌تر بوده، به اهدافی مهم در عرفان وابسته‌اند، که در صورت نبود یا عدم تحقق آنها، این امور سطحی و ظاهری معنایی در عرفان نخواهند داشت. بنابراین می‌توان گفت دلالت اصلی این سنخ از آموزه‌های عرفانی همان معنای عمیق و اهداف بلند است. در نتیجه، کناره‌گیری از مردم و جامعه و مانند آن از محوریت و اهمیت اساسی در عرفان برخوردار نیستند.

ابن عربی و عبدالوهاب شعرانی حقیقت خلوت را «محادثة^۲ سر^۳ با حق تعالی در مقامی» می‌دانند (که هیچ یک از خلائق (هیچ فردی از افراد خَلقی) در آن مقام [معنوی] حاضر نیستند) (ابن عربی،

۱. افزون بر خلوت، از نمونه‌هایی چون سکوت و چله‌نشینی نیز می‌توان یاد کرد.

۲. به معنی خطاب یا گفتگوی باطنی.

۳. سرّ مقامی از مقامات سلوکی نفس (لطایف) است.

بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۳۰؛ همچنین، نک: شعرانی، ۱۴۲۵، ص. ۱۲۹). به دلیل عدم محوریتِ عزلت‌ظاهری در خلوت است که شعرانی تصریح می‌کند اساساً معنای خلوت همین مفهوم عمیقِ یادشده است: «الخلوة هی محادثة السر مع الحق بحيث لا یری غیره. هذا عن حقيقة الخلوة ومعناها». و به همین دلیل، در ادامه می‌گوید: «ظاهر خلوت [نه اصل معنای آن] تبثّل به سوی خداوند و انقطاع از اغیار [نامحرمان اسرار عرفان یا دیگران] است». همچنین در طرح این ظاهر، آن را دارای اهدافی بلند می‌داند: «خلوت تقویت توبه و تثبیت اخلاص است و رفتن در طریق خداوند عزوجل است ... در آن انسان از گناهان خویش استغفار می‌کند و به نفس خود می‌نگرد و عیوب آن را اصلاح می‌کند و ...»^۱ (شعرانی، ۱۴۲۵، ص. ۱۲۹).

عارفان در مورد صَمّت (آموزه سکوت) نیز اصل و حقیقت آن را به صَمّت وجودی معنا کرده‌اند که قابل جمع با هر دوی سخن گفتن و نگفتن است. به عبارت دیگر، وجودی جز وجود اطلاقی نیست، و در نتیجه الوهیتی غیر از الوهیت اطلاقی وجود ندارد. الوهیت به معنای تأثیر ربوبی بر متعلّق اخلاق و دیگری اخلاقی است، و از مهم‌ترین این تأثیرات، تأثیر از حیث کلمه و عبارت است. به سخن دیگر، نُطق از بروزهای اولیه و اصلی الوهیت است. به همین دلیل است که اشیاء نطق ندارند و کل نطق به مطلق ربط پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، نطق اشیاء بروز نطق مطلق است، وگرنه اشیاء بالاصاله صامت‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۸۰). دریافت این صَمّت اصالی وجودی، واقعیت مقام و آموزه صمت در عرفان است. بنابراین صمت با این تفسیر مرادف با عدم بیان الفاظ نیست، و نتیجه آن گوشه‌گیری از جامعه و ترک مسئولیت اخلاقی نخواهد بود.

از سویی در مورد این که لازمه اخلاقی آموزه‌هایی چون صمت و خلوت، دوری از اجتماع و عدم اهمیت متعلّق فعل اخلاقی و در نتیجه دوری از مسئولیت اخلاقی است، می‌توان گفت چنین آموزه‌هایی، با تحلیل معنایی یادشده، خود فعل اخلاقی‌اند و مشمول مسئولیت اخلاقی می‌شوند. به عبارتی منظور از خلوت گفتگو با خداوند در مقام سرّ (از مقامات معنوی و باطنی انسان) است که در هر دو مقام خلوت و جلوت ظاهری قابل تحقق است، و مقصود از صمت، صمت اطلاقی است که شامل هر دوی صمت و نطق عادی می‌شود. لذا نمی‌توان گفت به صرف وجود چنین تعالیمی در عرفان مسئولیت اخلاقی برداشته یا تضعیف می‌شود.

ممکن است خلوت و کناره‌گیری ظاهری و گوشه‌نشینی گاه برای رشد و تکمیل نفس لازم باشد، که در عرفان نیز گاه بدان توصیه می‌شود، اما در مورد همین توصیه‌ها نیز سه نکته وجود دارد: اول این که این گونه توصیه‌ها همواره برای مبتدیان سلوک و عرفان بوده (مکی، ۱۴۳۵، ص. ۳۲۸؛

۱. ترجمه عبارات عربی از مؤلف مقاله است.

البکری، ۱۴۲۱، ص. ۱۹۱) و هیچ‌گاه برای مراتب عالی عرفان و به عنوان نشانه کمال و نهایت عرفان منظور نشده است که بتوان عرفان را بر اساس آن نقد کرد. یحیی بن معاذ (۱۴۲۳، ص. ۱۵۸) به این نکته تصریح می‌کند: «الخلوة قد تكون ضرورية في أول الطريق».

دوم این که چنین گوشه‌نشینی و عزلت ظاهری ناشی از تراحم است، نه تعارض. به عبارت دیگر، خلوت‌گزینی ظاهری ناشی از این است که متعلم نوآموز عرفان هنوز قوت معنوی کافی ندارد، و چون تنها می‌تواند بر یک هدف خاص تمرکز کند، ترجیح آن است که مهم‌ترین هدف مد نظر قرار گیرد، یعنی همان تقویت معنوی درون، و به عنوان یک برنامه موقت بر خود تمرکز کند. این توضیح روشن می‌کند که حتی خلوت‌گزینی ظاهری عرفان نیز از نظر اخلاقی موجه است. زیرا با ترجیح تمرکز بر خود در نهایت، تقویت خیر و فضیلت درونی و رشد اخلاقی حاصل می‌شود و چنین انسانی - بر پایه رشد یادشده - می‌تواند زیست اخلاقی بهتر و کامل‌تری داشته باشد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که همین خلوت و عزلت ظاهری نیز از نظر اخلاقی موجه است.

سوم این که یکی از پیشفرض‌های اشکال به گوشه‌گیری از اجتماع و فاصله گرفتن از دیگری در عرفان، غیراخلاقی بودن خودگروی اخلاقی با همه گونه‌های آن است. اما چنین ادعایی از امور بدیهی و بیّن نیست که ارائه‌دهنده این استدلال، آن را به راحتی پیشفرض استدلال خود قرار داده است و لذا باید در جای خود مورد فحص و بررسی قرار گیرد.

چهارم این که در این نوع از بحث، پرسش از لوازم منطقی و معرفتی است. اما ادعایی که در مورد عرفان مطرح شد، لازمه منطقی یا معرفت‌شناسانه عرفان نیست. لازمه منطقی و معرفت‌شناسانه آموزه‌های عرفانی دوری نسبی از مسئولیت اخلاقی نیست، بلکه برعکس، عرفا از این آموزه‌های خود به عنوان مبنایی برای کسب فضایل و نیز دفع رذایل استفاده می‌کنند و اساساً اصلاح فضایل انسانی را در نهایت به مبانی وحدت وجودی می‌رسانند. برای مثال، ابن عربی (بی‌تا، ج. ۴، ص. ۴۸۰، ۴۹۲) بیان می‌کند که به میزان توحید یک فرد مهربانی در او هست، و به میزان شرک توانایی بر بخشش از بین می‌رود. او این موارد را از دیدگاه خود لازمه منطقی وحدت وجود یا خلاف آن یعنی شرک تلقی می‌کند. نکته مهم در اینجا این است که لزوم منطقی امثال مهربانی برای وحدت وجود، مورد تفتن و آگاهی عرفا بوده است و برای آن استدلال‌هایی ذکر کرده‌اند. بنابراین نمی‌توان گفت دوری از مسئولیت اخلاقی لازمه منطقی وحدت وجود یا دیگر آموزه‌های اصلی عرفان است.

بررسی نظریات استقلال اخلاق و عرفان

انتاج استقلال از رد دلایل دو سوی بحث

۱. بیان استدلال

وین‌رایت، پس از بررسی و رد دلایل هر دو سوی «استحاله یا تضعیف اخلاق در بستر عرفان» و «تقویت

اخلاق بر زمینه عرفان»، به این نتیجه رهنمون می‌شود که این دو از یکدیگر جدا و مستقل هستند. به نظر می‌رسد از نظر وی ابطال هر دو سوی بحث، هر یک مقدمه‌ای برای استدلالی دیگر است که نتیجه آن جدایی اخلاق و عرفان از یکدیگر می‌باشد. بدین ترتیب وی عقیده دارد اخلاق و عرفان، جدا از یکدیگر، دارای پیشفرض‌ها و چارچوبی مخصوص به خود هستند که دو حوزه متباین را شامل می‌شود و مربوط به دو وجه مستقل و غیرمربوط از شئون انسان هستند (Wainwright, 2005, p.238).

۲. ارزیابی استدلال

شاید مهم‌ترین اشکال این نوع استدلال این است که به روشنی می‌توان دریافت که نتیجه یادشده از مقدمات آن حاصل نمی‌شود و ابطال استحاله و تقویت اخلاق در فضای عرفان منتهی به استقلال و جدایی عرفان و اخلاق نمی‌شود.

همچنین پیشفرض این استدلال آن است که برای ارتباط دو مقوله اخلاق و عرفان صورتی غیر از سه صورت یادشده قابل تصور نیست (استحاله یا تضعیف اخلاق در بستر عرفان؛ تقویت اخلاق بر زمینه عرفان؛ جدایی اخلاق و عرفان از یکدیگر) و یا این که تقسیم فروض ارتباطی میان این دو مقوله دائر میان نفی و اثبات (یعنی تقسیمی عقلی) است، در حالی که چنین نیست و این پیشفرض‌ها هیچ یک نه بدیهی اند، نه اثبات پذیر.

حتی با صرف نظر از نقد یادشده، حداکثر نتیجه‌ای که می‌توان از دو مقدمه یادشده در استدلال وین‌رایت گرفت این است که دلیلی بر استحاله (یا تضعیف) و تقویت اخلاق در حیطه عرفان وجود ندارد؛ زیرا بر فرض وجود تناقض و رد دلایل دو سوی آن تناقض، هر دو دلیل ساقط می‌شوند و قدرت توجیه نتایج خود را از دست می‌دهند و لذا نتیجه هر دو، سو مشکوک باقی می‌ماند که این مورد تردید بودن یک دوگانه دائر میان نفی و اثبات، امری کاملاً ممکن است و وضعیت عدم علم را رقم می‌زند. از این رو، در این فرض، ضرورتی نیست مفروض وجود داشته باشد تا لازم باشد به فرضی چون استقلال این دو حیطه از یکدیگر معتقد شویم.

انتاج استقلال از بررسی موضوع، روش و غایت این دو دانش

۱. بیان استدلال

برخی دیگر از استدلال‌ها، با بررسی موضوع، روش و غایت اخلاق و عرفان و اثبات استقلال این سه رکن از دو دانش، استقلال آنها از یکدیگر را نتیجه می‌گیرند (پارسانیا، ۱۳۹۵، ص. ۴۳). صورت استدلال یادشده چنین است:

مقدمه ۱. دو دانش اخلاق و عرفان دارای موضوع، روش و غایتی مستقل و کاملاً مباین

با یکدیگرند؛

مقدمه ۲. دانش‌هایی که دارای موضوع، روش و غایتی مستقل و کاملاً مباین با

یکدیگرند، دانش‌هایی مستقل و کاملاً مباین هستند.

نتیجه: دو دانش اخلاق و عرفان دانش‌هایی مستقل و کاملاً مباین هستند.

۲. ارزیابی استدلال

نکته اصلی در ارزیابی این استدلال قابل تردید بودن کبرای استدلال (مقدمه ۲) است. زیرا مشخص نیست اشتراک و تباین محتوای دو علم مفروض، تابع اشتراک و تباین موضوع، روش و غایت آن دو علم هست یا خیر. بنابراین این که در دو علم با وضعیت یادشده (تباین موضوع، روش و غایت آنها)، هیچ محتوای همپوشان یا مرتبط واقعی (نه این که صرفاً در ظاهر مرتبط باشند) یافت نشود، قابل تردید است و نمی‌توان به این نتیجه یقین داشت.

نکته دیگر این که هرچند ممکن است لازمه مقدمه الف نتیجه‌یاشده باشد، اما این مانع نمی‌شود که لازمه منطقی مقدمه الف گزاره‌ای دیگر باشد.

نکته پایانی در ارزیابی این استدلال این است که در عین پذیرش استقلال این دو دانش از یکدیگر، می‌توان اثبات نمود که لازمه منطقی مبانی عرفان تقویت اخلاق است. بنابراین ارزیابی‌های فوق در فرضی است که بخواهیم از استدلال یادشده عدم تأثیر و تأثر این دو از یکدیگر را نتیجه بگیریم. وگرنه در ادامه نشان خواهیم داد که استقلال این دو دانش از یکدیگر می‌تواند به معنایی درست باشد. شایان ذکر است که برخی این نتیجه را با تفاوت نهادن میان اخلاق عرفانی و عرفان عملی استنتاج کرده‌اند که مشمول همان نقدهای یادشده می‌شود.

بررسی نظریه تقویت اخلاق در عرفان

وین‌رایت تأکید می‌کند که استیسی دو مسیر کاملاً متفاوت را برای این ادعا طی کرده است (Wainwright, 1981, p.218).

۱. بیان استدلال

او در مورد تقویت اخلاق در حیطه عرفان، استدلال استیسی را این گونه صورت‌بندی می‌کند:

۱. در حیطه عرفان همه انسان‌ها یکی هستند و من‌های (فاعل‌های) جدا وجود ندارد.

۲. لازمه اعتقاد به این گزاره آن است که فاعل اخلاقی (من) با دیگران چنان رفتار کند که با خود رفتار می‌کند.

نتیجه: فاعل اخلاقی در فضای عرفان فاعلی دیگرگرا می‌شود و این به معنای تقویت اخلاق در حیطه عرفان خواهد بود (Wainwright, 2005, p.243).

او در ادامه به این استدلال استیسی اشکال‌هایی وارد می‌کند که بدین قرارند:

۱. خصیصه‌های اتحاد طبیعی (وحدت وجود) به گونه‌ای نیست که یکی شدن را به معنایی که استیسی

بیان نمود، اقتضا کند.

۲. بازگشت دیگرگروی مورد ادعای استیسی به خودگروی است.

۳. در تحقق عشق و محبت همان طور که وجود اتحاد ضروری است، دوگانگی و تمایز عاشق و معشوق نیز لازم است؛ در حالی که در بیان استیسی یکتایی و اتحاد غلبه دارد و جایگاهی برای متعلق عشق وجود ندارد که در این صورت نمی‌توان گفت فعل عاشقانه‌ای قابل تحقق است (Horns, 1983, p.7; Wainwright, 2005, p.243).

۲. ارزیابی استدلال

یکی شدن خود (فاعل اخلاقی) و دیگری در عین دوگانگی - که در بیان وین‌رایت مورد نقد قرار گرفت - به توضیح نیاز دارد. مقصود از یکی بودن فاعل اخلاقی (خود یا من) و متعلق فعل اخلاقی (دیگری) این نیست که فاعل در موطن خود - با حفظ محدودیت‌هایش - با دیگری - با حفظ محدودیت‌هایش - یکی است، بلکه منظور این است که فاعل در وضعیتی خاص که در سفر سوم سلوکی رخ می‌دهد، به این ویژگی (دیگرگروی عرفانی) دست می‌یابد. زیرا در سفر اول سلوکی، وی در ابتدا موجودیتی محدود و مضیق دارد و اساساً وحدتی درک نمی‌کند و در انتهای این سفر به سرآغاز مراحل اتحاد و یگانگی می‌رسد که در این نقطه نیز چون دوگانگی به شدت تضعیف شده، باز نگرش و حالت یادشده (دیگرگروی عرفانی) حاصل نمی‌شود. در سفر دوم سلوکی، عارف یکی پس از دیگری مراتب اتحاد و وحدت را کامل می‌کند و در نهایت به وحدت تام (و تجلی ذاتی در مقام فناء ذاتی، که در آن ذات حق به عنوان تنها وجود شهود می‌شود) دست می‌یابد که در این سفر نیز به دلیل غلبه کامل وحدت بر کثرت، کثرتی دیده نمی‌شود. در انتهای این سفر کثرت ذوات و اعیان نیز محو می‌شود و لذا جای بروز حالت فوق (وحدت در عین کثرت، دیگرگروی عرفانی) نیست.

اما در سفر سوم سلوکی، عارف با حفظ شهود وحدت (تداوم مقام فناء و استمرار تجلی ذاتی)، به شهود کثرت نیز دست می‌یابد و می‌تواند موجودات متکثری را که در سفر دوم محو شدند، این بار به نحوی که منافای با شهود وحدت نباشند - یعنی به عنوان تجلیات و ظهورهای مختلف آن وحدت - درک کند. به عبارت دیگر، در این سفر جهات وهمی غیر واقعی موجودات کثیر (شامل بر وجود خودش و دیگری) را که واقعیت حقیقی انگاشته شده بودند کنار می‌گذارد، و با جنبه وجه الهی (وجهی) و پلی الحقیقی آنها - که جهت حقیقی آنهاست - به سوی کثرات باز می‌گردد و آنها را در شهود خود می‌بیند. البته از نظر عرفان، عارف و دیگر موجودات در سفر اول نیز به لحاظ واقعی چیزی واقعی جز جنبه وجهی ندارند، اما به دلیل مقید و مضیق بودن موجودیت وی در این سفر، از شهود واقعیت، به همان نحو که هست، محروم است و چنین می‌بیند و می‌فهمد که خودش و اشیاء دیگر همه دارای وجودی مستقل و حقیقی هستند. اما در سفر دوم با توسعه موجودیت عارف، او توان و ظرفیت شهود بخشی از واقعیت را - که واقعیت یک وجود (وجود حق) بیش نیست و بقیه وجود حقیقی ندارند - پیدا می‌کند و با شهود این

حقیقت، در سفر سوم، به شهود این حقیقت می‌پردازد که آنچه به عنوان وجود حقیقی برای اشیاء مختلف می‌دید وجود واحد حق است، و آن وجود از آن خود اشیاء نیست و اشیاء و موجودات کثیر، در واقع به علت این که تجلی آن یک وجوداند، موجود شمرده می‌شوند و جز جنبه و جهی و تجلی‌گری حق، جنبه حقیقی دیگری ندارند.

با این توضیحات روشن است که منظور از اتحاد در عرفان، اتحاد طبیعی نیست که در آن اشیاء در عین برخورداری از همان جنبه‌های وهمی غیرواقعی مانند موجودیت حقیقی و محدود که آن‌ها را به عنوان موجوداتی کاملاً جدا از دیگری نمایان می‌سازد، دارای اتحاد و یگانگی نیز باشند، بلکه به این معناست که با سفر در مراتب سلوکی، به این حقیقت دست می‌یابیم که اساساً چنین جنبه‌هایی از موجودات کثیر حقیقت ندارند و در میان وجود موجودات وحدت برقرار است و آنها تنها تجلیات و ظهورهای آن یک وجود واحد هستند. بدین ترتیب، هم کثرت به معنایی که منافاتی با وحدت نداشته باشد، برقرار است و هم وحدت به معنای واقعی کلمه درک می‌شود و وجود دارد.

همچنین در خصوص نقد دوم وین‌رایت بر استیسیس، چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، این که هر گونه توجه فاعل اخلاقی به خود (ولو از سر وظیفه) غیراخلاقی باشد محل تأمل است، و البته مجال تفصیل آن در این نوشتار وجود ندارد. اما به اجمال می‌توان گفت رد کلی توجه به خود در فعل اخلاقی صحیح نیست و این که در فعل اخلاقی فاعل آن را به عنوان «من» انجام می‌دهد، خود گواه روشنی بر این مدعا است.^۱

نکته دیگر در این خصوص آن است که هرچه قابل نقض باشد، این مطلب انکارناپذیر است که فاعل اخلاقی نمی‌تواند هیچ گونه ارتباطی به متعلق فعل اخلاقی (دیگری) نداشته باشد. به عبارت دیگر، برای رد دیگرگروی لازم نیست به وجود چیزی «به‌کلی جدا» معتقد شویم. دست‌کم در مقام آگاهی اخلاقی باید به گونه‌ای میان فاعل و متعلق فعل اخلاقی اتحاد برقرار باشد؛ در غیر این صورت (در صورت انفصال کلی)، هیچ آگاهی و معرفتی از دیگری شکل نمی‌گیرد و بدون آگاهی نیز انگیزه و در نتیجه فعل تحقق نمی‌یابد.^۲

در نهایت به نظر می‌رسد نقد وین‌رایت بر استیسیس، گرچه سؤالی مهم است، اما در متون عرفانی به وضوح به آن پرداخته شده و پاسخ داده شده است. از این رو، نقد وی را بر استیسیس نمی‌توان وارد دانست. البته عشق نیز تنها منحصر در عشق میان دو انسان نیست. برای مثال، در بحث حب و عشق در میان دو

۱. وین‌رایت تعبیر «دیگرخود» (Alterego) را که برداشتی از حلقه دوستان ارسطو است، برای این مفهوم به کار می‌برد.
۲. در این نقد تنها به لزوم طرد انفصال مطلق اشاره شده است که نتیجه آن لزوم وجود گونه‌ای از اتحاد است. اما این که به جز آگاهی آیا دیگری نیز برای فعل اخلاقی لازم است یا خیر، در این نقد مورد بحث نیست. همچنین در این نقد به لوازم برون‌گرایی (externalism) و درون‌گرایی (internalism) در مسئله اشاره نداریم، زیرا از حیطه بحث خارج است.

موجود درک‌کننده، ابن عربی تصریح می‌کند که عاشق یا محب، غیر از خودِ اطلاقی خود را نمی‌خواهد و اگر دیگری را می‌خواهد، به این جهت است که شئونات خود را که در دیگری است، می‌خواهد. باید توجه داشت که این تحلیل ابن عربی تحلیلی اخلاقی است، نه فرااخلاقی؛ زیرا وی بلافاصله بعد از آن نتایجی هنجاری همچون موردِ عفو را استنتاج می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۱-۳۴۲). همچنین قونوی در بیانی در مورد عشق، معشوق را آینه‌ای می‌شمرد که موجب می‌شود عاشق به فضایل خود دسترسی معرفتی پیدا کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۰). این نیز به این معناست که در مقوله حب و عشق در عرفان، رابطه میان دیگری و خود به گونه‌ای ویژه ترسیم شده که البته با نتایج اخلاقی در تهاافت نیست و تنها اخلاق را در چهره‌ای دیگر نشان می‌دهد.

بررسی نظریه ضرورت عرفان برای تحقق اخلاق

۱. بیان استدلال

در این نظریه، اخلاق اساساً بدون نگرش وحدانی به هستی (وحدت وجود) ممکن نیست. بدون عرفان، گرچه فضایل در مراتب فرودست قابل تحقق است، اما تحقق اصیل آن‌ها، با فرض تکثر وجود، ممکن نیست. در ادامه به توضیح یک نمونه از چنین دیدگاه‌هایی - که دیدگاه علامه طباطبایی است - می‌پردازیم. این دیدگاه دو مرحله دارد.

- فعل اخلاقی

در این دیدگاه، فعل اخلاقی فعل صادرشده از بدن نیست، زیرا فعل بدنی نوعی حرکت بیرونی است، که از موضوع اخلاق خارج است. به عبارت دیگر، نمی‌توان چنین گفت که اراده و انگیزش سابق بر عمل و درون فاعل اخلاقی اند، و فعل عبارت است از نزوع آن اراده و انگیزش در قوای جسمانی (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱۶، ص. ۸۳)، بلکه فعل اخلاقی از مرحله دانش اخلاقی آغاز می‌شود و تا مرحله تعیین اراده ادامه دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۴۲) و صدور آن از بدن و پیامدهای جسمی آن در عالم ماده از لوازم فعل محسوب می‌شود، نه خود فعل. این استدلال در آثار پیشینیان نیز یافت می‌شود. برای مثال، ابوطالب مکی (از عارفان قرن چهارم هجری) چنین استدلال می‌کند که فعل تا آنجا مستند به فاعل است که حضور واقعی فاعل رقم خورده باشد و به تعبیری تا جایی که جزء فاعل باشد و چون بدن جزء حقیقی فاعل نیست - زیرا امکان تصور فاعل اخلاقی بدون بدن (مثلاً پس از مرگ) نیز هست - فعل فاعل اخلاقی را نباید در حرکت‌های صادره از بدن جستجو کرد (مکی، ۱۴۲۴، ص. ۱۶۶). همچنین ابوالقاسم قشیری (از عارفان قرن پنجم هجری) اشاره می‌کند که برای فهم مؤلفه اصلی فاعل اخلاقی باید به دنبال هویت شخصی او بود و یکی از راه‌های درک هویت شخصی وی این است که ببینیم آخرین چیزی که از فرد انسانی گرفته می‌شود چیست. به عبارت دیگر، باید روشن شود که چه چیزی است که قبل از این که از فرد انسانی گرفته شود - حتی با فرض گرفته شدن دیگر امور - او (فرد انسانی) هنوز او است. پاسخ

قشیری به این سؤال ابتکاری «اراده» است (قشیری، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۸۶). این سخن را با توجه به اشکالات پیشین می‌توان در قالب این توضیح بیان کرد که هویت شخصی عارف در حین کشف و شهود از میان نمی‌رود و -همان طور که گذشت- این که هویت شخصی عارف در حین شهودات نهایی از میان برداشته می‌شود ناشی از سوءفهمی است که بسیاری از پژوهشگران غربی به آن دامن زده‌اند (Zaehner, 1970. p.194).

- توحید به مثابه بنیان اصلی اخلاق

استدلال علامه طباطبایی چنین است که در دستگاه‌های معرفتی غیرتوحیدی، برای موجود غیر مطلق (یعنی موجوداتی غیر از موجود مطلق) بهره‌ای از وجود حقیقی تصور می‌شود. از این رو حتی با وجود اخلاقی شدن آن موجود، ریشه ردایل در او هنوز باقی است. ولی در مبنای وحدت وجود، جایی برای دیگری مستقل از وجود مطلق نیست -البته کماکان دیگری ظهوری بر جای خود باقی است- و لذا منشأ ردیلت، تنها با معرفت به این حقیقت که وجودی جز وجود مطلق نیست، محو می‌شود. علامه طباطبایی از این شیوه فکری به «طریقه احراق» (سوزاندن ریشه ردایل) یاد می‌کند. وی خاستگاه این بحث را ذیل آیه ۱۵۷ از سوره بقره می‌آورد که بر اساس آن، امکان وقوع صبر، به اعتقاد به مالکیت تامه وجود مطلق منوط شده است. وی در ادامه، با طرح مسئله مالکیت حقیقی، ایده اخلاق توحیدی را صورت‌بندی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۵۸).

چنان که گذشت، نقطه عزیمت استدلال یادشده بر اساس مطالعه موردی صبر است. بنابراین علامه بر ردیلت بی‌صبری متمرکز می‌شود. از منظر وی، تا فاعل اخلاقی خود را شأنی از شئون موجود مطلق نیابد، هنوز جایی برای سؤال از چرایی وضعیت بد فعلی -که منشأ وجود ردیلت بی‌صبری است- باقی می‌ماند و صرفاً در فرض نگرش وحدت وجودی، که در آن فاعل اخلاقی وجود مستقلی دارای اراده و انگیزش و قدرت و فعل استقلالی نیست، ریشه بی‌صبری از میان می‌رود. به عبارتی، اگر فاعل اخلاقی خود را تجلی و صرف تعلق و ربط برای وجود مطلق ببیند، اساساً زمینه‌ای برای سؤال از چرایی وضع موجود و عدم رضایت از آن باقی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۵۹).

این نوع استدلال به سود الزام‌های اخلاقی بر پایه مالکیت منحصر در عرفان اسلامی نیست. برای مثال، توماس آکویناس برای توجیه اخلاقی دستور الهی به ابراهیم (ع) مبنی بر قتل فرزند، از چنین استدلالی بهره می‌گیرد و نیز بن‌مایه برخی استدلال‌ها جهت نهی از به‌کشی (قتل از روی ترحم) همین مطلب بوده است (Sagi & Statman, 1995, p.67). با همین استدلال الزام اخلاقی انسان‌ها به اطاعت از خداوند قابل صورت‌بندی است (Sagi & Statman, 1975, p.74). همچنین به نظر می‌رسد بیان ناقدا نه ویلیام چیتیک در مورد نگاه مدرن به اخلاق -که به عقیده او در این اخلاق، دیگری به عنوان امری بریده و جدا از حق تعالی نگریسته می‌شود و لذا فاعل نمی‌تواند حق اخلاقی دیگری را ادا کند- ناشی از نوعی

نگرش توحیدی (مشابه با دیدگاه یادشده از علامه) به اخلاق باشد (Chittick, 2005, p.97).

۲. ارزیابی استدلال

اشکال کلاسیک چنین دیدگاه‌هایی این است که آیا بدون در نظر گرفتن جهت صدور چنین الزاماتی (مانند الزام قتل فرزند) از سوی خداوند، محتوای این الزام‌ها با وجود مالکیت حقیقی خداوند اخلاقی است؟ برای پاسخی درخور با واژه‌شناسی اخلاقی، باید ابتدا تعریفی پذیرفته‌شده از دین و اخلاق ارائه شود که زمینه پاسخ به این پرسش را فراهم کند (نک: Sagi & Statman, 1995, p.74). البته فارغ از ابهامات و اشکالاتی که ممکن است نسبت به این استدلال مطرح شود، صاحبان این نظریه باید تبیین و تحلیل دقیق‌تری برای توجیه آن طرح کنند. برای نمونه، مؤلفه‌های اصلی ملکیت باید دقیقاً روشن شود، به گونه‌ای که مفهوم ملک در عین اشتراک میان حق و عبد (خدا و انسان)، الزامات اخلاقی ادعا شده را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

با بررسی پنج مدل ارتباطی در درک مناسبات اخلاق و عرفان در این مقاله، مهم‌ترین اشکال وین‌رایت در این زمینه نیز پاسخ مناسبی می‌یابد. این اشکال عبارت از این است که دو فرض اساسی برای ارتباط اخلاق و عرفان وجود دارد که هر یک از آن دو لوازم منطقی باطلی در پی می‌آورد. در نتیجه، او چنین استنتاج می‌کند که اخلاق و عرفان دو حوزه بی‌ارتباط با یکدیگر هستند. اما با بررسی بیشتر روشن شد نه چنان استنتاجی منطقی است و نه فروض ارتباطی اخلاق و عرفان منحصر در آن مواردی است که او ادعا کرده است. در مقابل، میان اخلاق و عرفان می‌توان نسبت‌های پنجگانه‌ای برشمرد و این نسبت‌ها را دارای حصر منطقی دانست. این پنج نسبت، افزون بر دو فرضی که وین‌رایت مطرح نساخته، مشتمل بر دو فرضی هم می‌شود که او طرح و رد نموده و همچنین فرض سومی که خود او آن را نتیجه گرفته است.

همچنین روشن شد که استدلال‌های اصلی او برای اشکال به کارآمدی عرفان در شکل‌دهی به نوعی اخلاق موجه نیست. استدلال‌های عارفان در این راستا که عرفان، هم در مرحله فرااخلاق و هم در مرحله هنجاری، موجب تقرر اخلاق می‌شود، کافی به نظر می‌رسد.

در پایان، با توجه به آنچه گفته شد باید به این دیدگاه ملتزم شویم که نگرش عرفانی برای زیستی کاملاً اخلاقی (در مراحل نهایی اخلاق) ضروری است، گرچه مراتب عادی تر اخلاق بدون نگرش عرفانی نیز ممکن است.

تعارض منافع:

نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

فهرست منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم* (تصحیح ابوالعلاء عقیفی). الزهراء.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۳۰ ق.). *اوراد الایام و اللیالی* (تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی). دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه*. دار صادر.
- استیس، والتر ت. (۱۳۹۸). *عرفان و فلسفه*. سروش.
- البکری، ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۲۱ ق.). *الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار*. دارالکتب العلمیه.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). *اخلاق و عرفان*. کتاب فردا.
- ترکه، صائغ‌الدین. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد* (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص* (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ ق.). *شرح فصوص الحکم* (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). بوستان کتاب.
- الرازی، یحیی بن معاذ. (۱۴۲۳ ق.). *جواهر التصوف* (تصحیح سعید هارون عاشور). مکتبه الآداب.
- شاه نعمت‌الله ولی. (۱۳۸۰). *دیوان* (تصحیح عباس خیاطزاده). انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۲۵ ق.). *ردع الفقراء عن دعوی الولاية الكبرى* (تصحیح عبدالباری محمد داوود). دار جوامع الكلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ ق.). *المیزان*. دار الکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۶). «رسالة الولاية»، در صادق حسن‌زاده (ویراستار)، *طریق عرفان*. آیت اشراق.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). *اسرارنامه* (تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی). سخن.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۶ ق.). *مجموعه رسائل الامام الغزالی*. دار الفکر.
- غزالی، ابوحامد. (۲۰۱۴). *جواهر القرآن و درره*. دارالکتب العلمیه.
- فاضلی، سید احمد. (۱۳۹۶). *بررسی تطبیقی چهار مدل تبیینی در توجیه زبان عرفان*. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۷۱، ۹۹-۱۱۹. <https://doi.org/10.22091/PFK.2017.817>
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ ق.). *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض* (تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی). دار الکتب العلمیه.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۹۸۱). *لطائف الاشارات* (تصحیح ابراهیم بسینوی). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن* (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). دفتر تبلیغات اسلامی.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۲۴ ق.). *علم القلوب* (تصحیح عبدالقادر احمد عطا). دار الکتب العلمیه.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۳۵ ق.). *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. دار الکتب العلمیه.
- ملاصدرا. (۱۳۶۸). *الاسفار الاربعة*. مکتبه المصطفوی.

References

- Al-Bakri, A. Q. A. R. (2000). *Al-Anwar fi 'ilm al-asrar wa maqamat al-abrar*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in arabic]

- Al-Razi, Y. (2002). *Jawahir at-tasawwuf*. (S. H. Ashour, Ed.). Maktabat al-Aadab. [in arabic]
- Attar Neyshaburi, F. (2007). *Asrarnameh*. (M. R. Shafiei Kadkuni, Ed.). Sokhan. [in persian]
- Chittick, W. C. (2005). *Ibn Arabi heir to the prophets*. Oneworld.
- Danto, A. C. (1973). *Mysticism and morality oriental thought and moral philosophy*. Harper & Row.
- Danto, A. C. (1976). Ethical theory and mystical experience: a response to professors Proudfoot and Wainwright. *The Journal of Religious Ethics*, 4(1), 37-46.
<http://www.jstor.org/stable/40025968>
- Farghani, S. D. (2007). *Muntaha al-madarik fi sharh ta'iyat Ibn Farid*. (A. I. al-Kiyali al-Huseini al-Shadhli al-Darqawi, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in arabic]
- Fazeli, S. A. (2017). A comparative analysis of four explanatory models to justify the language of mysticism. *Journal of Philosophical Theological Research*, 19(1), 105-128.
<https://doi.org/10.22091/pfk.2017.817> [in persian]
- Ghazali, A. H. M. (1995). *Majmu'at rasa'il al-imam al-Ghazali*. Dar al-Fikr. [in arabic]
- Ghazali, A. H. M. (2014). *Jawahir al-Quran wa durarih*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in arabic]
- Horns, J. R. (1983). *The moral mystics*. Wilfrid Laurier University Press.
- Ibn Arabi, M. (1991). *Fusus al-hikam*. (A. A. Afifi, Ed.). Al-Zahra. [in arabic]
- Ibn Arabi, M. (2008). *Awrad al-ayyam wa-l layali*. (A. I. Al-Kiyali al-Huseini, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in arabic]
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Dar Sadir. [in Arabic].
- Jami, A. (1991). *Naqd al-Nusus fi sharh naqsh al-fusus*. (J. D. Ashtiyani, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in arabic]
- Jones, R. H. (2004). *Mysticism and morality: a new look at old questions*. Lexington Books.
- Jones, R. H. (2016). *Philosophy of mysticism raids on the ineffable*. University of New York Press.
- Jandi, M. (2002). *Sharh fusus al-hikam*. (J. D. Ashtiyani, Ed.). Bustani-i Ketab. [in arabic]
- Kuhbanani Kermani, N. (Shah Nimatullah Wali). (2001). *Diwan*. (A. Khayyatzadeh, Ed.). Khaneqah Nematullahi. [in persian]
- Makki, A. (2003). *Ilm al-qulub*. (A. Q. A. Ata, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in arabic]
- Makki, A. (2013). *Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahboob*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in arabic]
- Parsania, H. (2016). *Akhlaq va 'irfan*. Ketab-i Farda. [in persian]
- Proudfoot, W. (1976). Mysticism, the numinous, and the moral. *The Journal of Religious Ethics*, 4(1), 3-28.
- Qunawi, S. D. (2002). *I'jaz al-bayan fi tafsir umm al-Qur'an*. (J. D. Ashtiyani, Ed.). Daftar-i Tablighat-i Islami. [in arabic]
- Qushayri, A. Q. A. K. (1981). *Lata'if al-isharat*. (I. Bisyuni, Ed.). *Al-Haeiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Jutub*. [in arabic]
- Sagi, A., & Statman, D. (1995). *Religion and morality*. Tr. Batya Stein. Rodopi brill.
- Sharani, A. W. (2004). *Rad' al-fuqara' an da'wa al-wilayat al-kubra*. (A. M. Dawud, Ed.). Dar Jawami al-Kalim. [in persian]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1989). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyat al-arba'a* [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect]. Maktabat al-Mustafawi. [in arabic]
- Stace, W. T. (2019). *'Irfan va falsafe* [Mysticism and philosophy]. Suroush. [in persian]
- Tabatabai, M. H. (1968). *Al-Mizan*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in arabic]
- Tabatabai, M. H. (2017). *Risalat al-wilayah*. In Hasanzadeh, S. (Ed.), Tariq-i 'Irfan. Aayat-i Ishraq. [in arabic]

- Turkeh, S. (1981). *Tamhid al-qawa'id*. (J. D. Ashtiyani, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in arabic]
- Wainwright, W. J. (2013). *Mysticism and ethics*. In: LaFollette, H. (Ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell.
- Wainwright, W. J. (1981). *Mysticism a study of its nature, cognitive value and moral implications*. The Harvester Press Limited.
- Wainwright, W. J. (2005). *Religion and morality*. Ashgate Publishing Limited.
- Wildberg, C., & Zelinski, D. (Eds.). (2007). *Religion, mysticism, and ethics: a cross-traditional anthology*. De Gruyter.
- Zaehner, R. C. (1970). *Concordant discord*. Oxford University Press.
- Zaehner, R. C. (1974). *Our savage God*. Sheed and Ward.
- Zaehner, R. C. (2016). *Hindu and Muslim mysticism*. Bloomsbury Academic.
- Zelinski, D. (2007). From prudence to morality: a case for morality of some forms of nondualistic mysticism. *Journal of Religious Ethics*, 35(2), 291-317.
<https://doi.org/10.1093/0198248431.003.0009>