

تحلیل تمایز عرفان عملی از اخلاق مشایبی از منظر غایت‌گرایی

عظیم حمزئیان^۱، رضا عباسی^۲

چکیده

توجه به علوم از منظر وجوه اشتراک و افتراق آنها، معرفتی درجه دوم محسوب می‌شود که موجب تعمیق دانش علمی و گسترش و غنای علوم می‌گردد. از جمله این‌ها، تمایز علم عرفان عملی و علم اخلاق مشایبی اسلامی است. مقاله حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با نگاه مقایسه‌ای میان عرفان عملی و اخلاق مشایبی اسلامی نگاشته شده است. نتایج به‌دست آمده از تحلیل و مقایسه این دو، بیانگر آن است که غایت عرفان عملی، موحدپروری، لقاءالله، کشف و شهود و فنای فی‌الله است و توجه به خود و اینیت و آنانیت نفسانی، نقضی در سلوک محسوب می‌شود. اما در اخلاق مشایبی اسلامی، توجه به خود در دو سطح دنیوی و اخروی، اصلی اساسی است و نهایت سلوک اخلاقی، رسیدن به سعادت اخروی و روحانی است. سایر تمایزات نیز در انتهای مقاله آمده است.

واژگان کلیدی: عرفان عملی، اخلاق مشایبی، غایت اخلاق و عرفان عملی.

ahamzeian@semnan.ac.ir

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه سمنان

reza.abasi@semnan.ac.ir

۲. دانشجو دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان

نحوه استناد: حمزئیان، عظیم؛ عباسی، رضا (۱۳۹۹).

«تحلیل تمایز عرفان عملی از اخلاق مشایبی از منظر غایت‌گرایی»، حکمت اسلامی، ۷ (۲)، ص ۱۶۳-۱۸۸.

مقدمه

بیان تمایز بین دو علم از جمله «مباحث معرفتی درجه دوم» است که جایگاه آن خارج از هر دوی آنهاست. این تمایز به وجوه مختلفی قابل بررسی است که از جمله آنها مسأله «غایت علم» است. خط‌کشی و مرزبندی و کشف نسبت میان علوم می‌تواند از مهم‌ترین اقدامات در زمینه غنا و رشد و گسترش هر دو علم باشد.

نگاه دانشمندان و اندیشمندان و فیلسوفان گذشته تا پایان قرن نوزدهم به علوم مختلف در حوزه انسانی، دیدگاهی درونی و ساختارمند بوده است. آنها در مجموعه دانش، علوم مختلف را تنظیم می‌کردند و روابطی را میان مقدمات، موضوعات و اهداف علوم با یکدیگر برقرار می‌نمودند و سعی در سازگار نمودن همه آراء در یک دستگاه یا مجموعه داشتند.

البته این امر با سازگاری اجزای هر علم با جزئیات درونی خودش متفاوت است؛ همان‌که امروزه بخش‌هایی ناپذیر علوم قیاسی، همچون ریاضیات و فلسفه محسوب می‌شود و در سایر علوم نیز مورد توجه است. به هر تقدیر، سخن این است که علم اخلاق و علم عرفان عملی، از نظر ساختاری بسیار منظم بوده و در قالب یک دستگاه ساختارمند بوده است و یا حداقل بانیان آن چنین اندیشه‌ای را دنبال می‌کردند.

قدمت و اصالت عرفان در حوزه اسلامی و اخلاق ارسطویی در حوزه اسلامی، شباهت زیاد آنها به هم و تقسیم هر دو به نظری و عملی، آمیختگی و پیوستگی آنها در آثار نویسندگان و همچنین عدم ارائه شاخص‌های روشن برای تعیین تمایز این دو، ضرورت انجام تحقیقی مستقل را به نشان می‌دهد. از آنجاکه اخلاق و عرفان عملی، بایدها و نبایدهایی را برای اعمال و رفتار انسان وضع می‌کنند همچنین از مهم‌ترین سهام‌داران حکمت عملی در سنت اسلامی هستند و از این جهت شباهت‌های زیادی با یکدیگر دارند.

براین اساس، یکی از معضلات در حوزه مطالعات مربوط به عقل عملی، خلط مباحث مربوط به عرفان عملی و اخلاق ارسطویی اسلامی است. اکنون این سؤال مطرح است که تمایزات «عرفان عملی» و «علم اخلاق» مثالی به طور خاص از حیث غایت به چه صورت است؟

در این نوشتار، با یک مکتب اخلاقی خاص سروکار داریم و آن، اخلاق فلسفی حکمای مسلمان است که به نوافلاطونیان اسلامی نیز شهرت دارند. در این نظام، چون منشأ رفتار انسان قوا و ملکات نفسانی اوست، زشتی و زیبایی اعمال و رفتار او معلول اعتدال و یا عدم اعتدال قوای درونی اوست. بنابراین شناسایی قوای نفسانی و چگونگی اعتدال و همچنین افراط و تفریط آنها، محور و مدار همه مباحث اخلاقی است (آذربایجانی و دیلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

وجه دیگر تناسب بحث از «غایت» می تواند این باشد که ماهیت سلوک، چه اخلاقی و چه عرفانی، از سنخ تغییر و تحول و حرکت است و همان طور که گفته اند، بحث از علل اربعه ارسطویی نیز - که یکی از آنها مباحث علل یا علت غایی است - نه با وجود و ایجاد، بلکه با حرکت ارتباط دارد. در بحث از علت غایی، جایگاه و انگیزه فاعل مطرح خواهد شد؛ چراکه علت غایی در فاعل انسانی، علت فاعلیت او نیز هست و انگیزه ای برای حرکت فاعلی او محسوب می شود. اگرچه به طور جداگانه در هر دو حوزه «عرفان عملی» و «اخلاق مثالی اسلامی» تحقیقات و مقالاتی نگاشته شده است، اما (به قدر فحوص نگارندگان) در هیچ یک از آنها به این دو موضوع از آن حیث که چه رابطه ای از نظر غایت میان آنها وجود دارد پرداخته نشده است.

نکته دیگر در باب تمایز علوم اینک: تمایز حقیقی علوم از یکدیگر، فرع بر موجود بودن آن علوم است. بنابراین اگر علم به معنای مجموعه مسائل دارای وحدت اعتباری باشد، وجود حقیقی نخواهد داشت. در نتیجه این امور معدوم، به دلیل عدم امتیاز در اعدام، نمی توانند از یکدیگر ممتاز باشند. بلکه تنها تمایزی که در این صورت برای علوم می توان تصور کرد، امتیازی اعتباری است که متناسب با وحدت و وجود اعتباری آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

یکی از متغیرهایی که به شناخت دقیق و تحلیلی علم کمک می کند، بحث از جایگاه آن علم است. از نخستین حکیمانی که به مسأله طبقه بندی علوم از حیث غایت - با وجود

وامدار بودنش به تقسیم ارسطو با نگرش موضوعی به علوم - پرداخته، جناب فارابی است (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۴۰).

جایگاه اخلاق مشایی و عرفان عملی در طبقه‌بندی علوم

اگر - آن‌گونه که برخی گفته‌اند - دو نوع رویکرد پسینی و پیشینی را در طبقه‌بندی علوم را بپذیریم (رشاد، ۱۳۹۵، ص ۶)؛ بی‌شک طبقه‌بندی زیر از اخلاق، ذیل رویکرد پسینی خواهد بود. اخلاق فلسفی به‌همراه تدبیر منزل و سیاست مدن، یکی از اقسام سه‌گانه حکمت عملی است. ابونصر فارابی و خواجه نصیر در تقسیم حکمت به نظری و عملی می‌نویسند: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید. به‌قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد و چون چنین بود، حکمت منقسم شود به دو قسم؛ یکی علم و دیگری عمل» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۲۵؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۴۰).

البته برخی از اندیشمندان، همین عبارت را از دیدگاه دیگر و با قرائت غایت‌گونه، ناظر به تقسیم علوم براساس غایت می‌دانند. به این تعبیر که علوم نظری علوم بودند که اولاً و بالذات برای شناخت واقع به‌کار می‌آمده‌اند و علوم عملی هم علوم بودند که هدف آنها در درجه نخست، «عمل و دخل و تصرف در عالم» بوده است (سوزن‌چی، ۱۳۸۷، ص ۸۱). در حکمت عملی از هستی‌های مقدور انسان، و در حکمت نظری از هستی‌های نامقدور انسان بحث می‌شود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۴۰؛ حائری یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۵). علم اخلاق مبتنی بر مصالح افعال ارادی نوع انسان یا کمال مقتضی آنهاست و ناظر به هر نفسی به افراد، و تزکیه نفس شخص واحد است؛ چنان‌که «تدبیر منزل» ناظر به مشارکت میان بعضی از انسان‌ها در اداره مسائل خانوادگی و «سیاست مدن» ناظر به مشارکت بین اشخاص انسانی (به‌طور عام) برای اداره جامعه و مملکت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶). در حقیقت تکمله توضیح ملاصدرا در مورد تدبیر منزل و سیاست مدن، آن است که در هر دوی اینها ماهیت اخلاقی کار وجود دارد و تنها چیزی که میان اخلاق «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» تفاوت ایجاد نموده، حوزه اجرایی آنهاست. بدین‌گونه که تدبیر منزل کاربرد اخلاق در حوزه فراتر از فرد (یعنی در حوزه خانواده) است و سیاست مدن کاربرد اخلاق در حوزه اجتماع و مملکت است.

اما در مورد عرفان عملی باید اشاره کرد که معنای معرفت‌شناختی عرفان عملی، یعنی

«علم عرفان عملی» مجموعه تفاسیر و گزارش‌هایی است که از کیفیت سلوک عارفان جمع‌آوری و تدوین یافته است و سالک سیر خود را براساس آن تنظیم می‌کند؛ دستورهای برآمده از گزارش سلوک دیگر سالکان که در ظرف باید و نباید بیان شده است.

عرفا در تدوین این علم کوشیدند تا منازل تجربه شده را پیش‌روی دیگر سالکان قرار دهند. به‌طور مثال، سالکی چون خواجه عبدالله انصاری در سفرنامه منازل‌الساثرین خویش، دریافت‌های خود را به دیگر رهروان طریقت گزارش می‌دهد که مثلاً منزل یقظه پیش از توبه است.

البته محور بودن تجربه سالک در نگارش دستورات عرفانی بدان معنا نیست که عوامل دیگری همچون عقل و شرع و دیگر امور مرتبط هیچ تأثیری در طبقه‌بندی و رتبه‌بندی مقامات، منازل و یا کیفیت سلوک ندارند. به عقیده نگارنده، اگر قدر مشترکی در مفاهیم و معانی الفاظ و دریافت‌های تجربی شخصی و شهودی در عرفان عملی نباشد، نسخه‌نویسی برای دیگر سالکان بیهوده و بی‌معناست؛ زیرا شاید نتوان دلیلی اقامه کرد که تحولات جزئی و شخصی یک نفر (مثلاً زید) بتواند برای شخص دیگر (مثلاً عمرو) نیز، اتفاق بیفتد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

این توضیح از آن‌جهت آمده تا خواننده «عرفان عملی» - که عین سیر و سلوک بوده و از سنخ حضور و درک باطنی و شهود است و در عمل و اجرا حاصل می‌شود - و «علم عرفان عملی» - که از سنخ لفظ و کتابت بوده و به شیوه علم حصولی دارای مقدمات و مقارنات می‌باشد و در کتب و متون نوشته و تحصیل می‌شود - را با یکدیگر نیامیزد. به هر تقدیر باید این‌گونه جمع‌بندی کرد که علم عرفان عملی و اخلاق، در طبقه‌بندی علوم، در گروه حکمت عملی قرار دارند. در حکمت عملی سخن از بایدها و نبایدهاست که اموری اعتباری‌اند. بنابراین اخلاق و عرفان عملی جزو علوم اعتباری‌اند و تمایز آنها نیز اعتباری است. شاید اعتباری بودن این دو علم باعث شده است اکثر تعاریفی که برای عرفان عملی و اخلاق گفته‌اند، از سنخ تعریف به غایت باشد؛ مانند استفاده از مفاهیم «وصول به حق»، «رجوع به حق» و «رؤیت حق» و... در عرفان، و مفهوم «انسان دارای قوای معتدل» در اخلاق که در تعاریف آنها اخذ شده است (عباسی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰).

یکی از نکات قابل توجه، تمایز قائل شدن میان کاتب و سالک در هر دو حوزه عرفان عملی و اخلاق است. نتایج عدم تفکیک این دو مفهوم، جمع میان حیثیت وجودشناختی و

معرفت‌شناختی غایت اخلاق و عرفان عملی است. با این توضیح که بی‌شک امکان تفکیک نوعی صیوروت خارجی عرفان عملی و اخلاق، از علم «عرفان عملی و اخلاق فلسفی» وجود دارد. اما پرداختن به این نکته‌سنجی‌ها باعث اطناب مُملّ خواهد بود؛ زیرا به عقیده ما، هدف اندیشمندان این دو علم، فاصله‌چندانی با روند خارجی آنها نداشته و نبایستی هم داشته باشد؛ چراکه درغیراین‌صورت، آن نگاشته‌نه علم اخلاق است و نه عرفان عملی. به همین جهت میان کاتبان و آگاهان به یک رفتار با انجام دهندگان آن تمایزی اساسی وجود دارد:

حتی در مورد «سالک کاتب» به‌نحو «عموم و خصوص من‌وجه»، باز از جنبه کاتب بودنش است که در منظر و توجه علمی قرار دارد.

از طرفی، از آنجاکه در سلوک اخلاقی و عرفانی، با افعال اختیاری انسان و هزاران شرط درونی و بیرونی سروکار داریم، در معنای غایت، هر دو مفهوم «ما الیه الحركه» - که به نهایت چیزی اشاره داشته و فقط به پایان صوری آن توجه دارد و بیشتر ناظر به سالک است - و مفهوم «ما لاجله الحركه» - که به هدف اصلی اشاره دارد و بیشتر ناظر به کاتب است - یک‌جا در نظر گرفته شده است. به‌همین جهت، عمده مباحث این مقاله ناظر به علم عرفان عملی و تمایزش با علم اخلاق فلسفی است؛ چراکه همین جنبه از عرفان عملی و اخلاق است که می‌تواند مهمل‌قیل و قال‌های نظری قرار بگیرد و مراد ما از جنبه معرفت‌شناختی چیزی بیش از این نیست. در ادامه به تعریف اخلاق و عرفان عملی می‌پردازیم.

تعریف علم اخلاق

اخلاق جمع خلق و خُلُق است. به گفته راغب، این دو در اصل یکی می‌باشند، ولیکن خَلَق به کیفیات، شکل‌ها و صورت‌هایی که به‌واسطه چشم دیده و درک می‌شود؛ اختصاص یافته، ولی خُلُق به نیروها و سرشت‌هایی که با بصیرت فهمیده می‌شود اطلاق می‌گردد. از نظر ابوعلی، دانش «اخلاق» کمال انسان است؛ همان‌طور که هر علم دیگری هم کمال انسان محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

ابوعلی مسکویه نیز در تهذیب‌الاخلاق می‌گوید: «الخلق حال للنفس داعیه لها الی افعالها من غیر فکر و لا رویه» (ابن مسکویه، ۱۴۱۱ق، ص ۵۱). بنابراین می‌توان گفت علم اخلاق علمی است که به بررسی و شناخت صفات پسندیده و ناپسند و چگونگی تحصیل و یا دفع آنها و همچنین به تبع صفات، به بررسی افعال نیک و زشت و انجام و ترک هر یک از آنها

می‌پردازد. به گفته خواجه نصیر، «آن علمی است که نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر می‌شود، جمیل و محمود بود» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۰).

تعریف علم عرفان عملی

برای فهم دقیق از تربیت عرفانی، ابتدا باید به تعاریف مربوط به عرفان عملی توجه داشت. البته شفاف نبودن مسأله تقسیم عرفان به نظری و عملی نزد قدما (نصر، ۱۳۸۴، ص ۱۱؛ حسن‌زاده آملی، همان، ص ۱۵) باعث می‌شود برای داشتن تعریفی روشن‌تر از عرفان عملی، به سراغ آثار عرفانی بعد از ابن‌عربی برویم.

فناری در مقدمه کتاب مصباح‌الانسان برای تقسیم‌بندی علوم، به حدیث نبوی تمسک جسته است که در آن، علوم به «علم الابدان» و «علم ادیان» تقسیم می‌شوند. ایشان عرفان عملی و نظری را ذیل علم ادیان می‌داند و نام «علم التصوف و السلوک» را برای عرفان عملی و «علم الحقایق و المشاهده و المكاشفه» را برای عرفان نظری بر می‌گزیند.

اما علم ادیان دو قسم است: علم ظاهر و علم باطن. ... علوم باطنی بعد از تحقق بخشیدن به احکام ظاهر و بر روش عملکرد پیشینیان صالح ... که اکثر آنها وهبی هستند از جانب کمال و نه کسبی ... اگر به اصلاح باطن با انجام اعمال قلبی، اعم از خالی کردن آن از مهلکات و آراستن آن به منجیات تعلق بگیرد؛ همان علم تصوف و سلوک است و اگر به چگونگی ارتباط حق و خلق و نشئت گرفتن کثرت از وحدت حقیقی، با وجود جدا بودن آنها باشد، می‌شود علم حقایق، مکاشفه و مشاهده که شیخ کبیر آن را علم به الله و قسم قبل را علم منازل آخرت نامیده است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۲).

پس فناری علم عرفان عملی را بخشی از علوم باطنی می‌داند که از طریق اعمال قلبی به اصلاح باطن بینجامد و تخلیه از مهلکات و آراستن به منجیات، از ابزارهای آن است. اما نزد قیصری، عرفان عملی عبارت است از:

«فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه وصفاته ومظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقة واحدة هی الذات الاحدیة؛ ومعرفة طریق السلوک والمجاهدة لتخليص النفس عن مضائق قيود الجزئية و اتصالها الی مبدئها و اتصافها بنعت الإطلاق والکلیة» (قیصری، بی‌تا، ص ۶).

در این تعریف، قیصری شناخت طریق سلوک و مجاهده را هم، عرفان عملی دانسته و هدف عرفان عملی را رهایی نفس از محدودیت‌های عالم مادی، و درنهایت اتصالش به عالم بالا و اتصاف نفس به صفات کلی و مطلق، می‌داند.

لذا هم در تعریف قیصری و هم در تعریف فناری، «غایت عرفان» خلاص کردن نفس از قیود و اتصال آن با مبدأ آن با اوصاف مطلق و یا به‌صورت کلی، اصلاح باطن بیان شده است. در این دو تعریف، تفکیک میان «عرفان عملی» و «علم عرفان عملی» قابل مشاهده است.

بنابراین علم عرفان عملی، مجموعه قواعد و دستورات و تبیین‌های معطوف به اعمال قلبی و احوال باطنی به‌صورت منازل و مقامات برای رسیدن به کمال توحید است (بابایی، ۱۳۸۶، ص ۴۰). پس هر گزاره دستوری که به نوعی با لایه‌های باطنی انسان سروکار داشته باشد و در محدوده حسن و قبح نباشد، داخل در علم عرفان عملی است.

غایت علم اخلاق در حکمای مشاء

حکیم بوعلی، در مقام بیان ارزش و اهمیت موضوع علت‌غایی، می‌گوید اگر کسی مباحث علل اربعه را به‌طور مجزا موضوع علوم مختلف قرار دهد، آن علمی که موضوعش علت‌غایی است افضل آنها [بوده] و همان حکمت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸). نکته دیگر اینکه علت‌غایی در مقام «اثبات» مقدم بر فعل، اما در مقام «ثبوت» مؤخر از فعل است. یعنی علت‌غایی از نظر ماهیت، علت برای علت فاعلی است و از نظر وجود، معلول آن است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۲۴). بنابراین در ادامه، به غایت اخلاق و عرفان عملی خواهیم پرداخت.

در بیشتر مکاتب اخلاقی، به‌خصوص اخلاق مشایخ ارسطویی و اسلامی، «سعادت» مقصود و زیربنای اخلاق است. انسان نیز همانند انواع موجودات، در حال حرکت به‌سمت غایت خود است و غایت هر موجودی هم در تمایزش با سایر موجودات مشخص می‌شود و از آنجاکه تمایز انسان از سایر موجودات «عقل» اوست، غایت او نیز امری عقلانی است (مک انتایر، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

گرچه ریشه مباحث اخلاق فلسفی را باید در آثار فلاسفه یونان یافت؛ اما نوآوری‌ها و افزوده‌ای که حکمای مسلمان، به‌ویژه فلاسفه مشاء به آن داده‌اند، این مجال را به ما می‌دهد که سهم مستقلی از اخلاق فلسفی را به حکمای اسلام، به‌خصوص حکمت مشاء منسوب کنیم. مشهورترین مؤلفان اخلاق فلسفی در جهان اسلام، عبارتند از: کندی، زکریای رازی، فارابی،

ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی (اعوانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷).

ضرورت دیگری که باعث می شود در بحث از غایت علم به سراغ بزرگان آن علم برویم، آن است که مقوله «غایت علم» پیوند وثیقی با دیدگاه مؤلفان آن علم دارد؛ برخلاف مقوله «موضوع» که به خودی خود در تعیین مسائل علم محوریت دارد. مهم ترین مباحثی که حکمای مشاء در آثار اخلاقی خود، به پیروی از ارسطو به آن پرداخته اند، «قانون طلایی اعتدال» است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۶۶).

نظرات کندی شبیه نظرات افلاطون و ارسطوست. او نیز راه رسیدن به کمال و معرفت و در نتیجه سعادت را فضیلت مند شدن و تزکیه نفس می داند. فضیلت واقعی را حد وسط افراط و تفریط دانسته و فضایل را به چهار نوع حکمت، شجاعت، عفت و عدالت منقسم می داند (کندی، بی تا، ص ۱۱۵). او همانند افلاطون، نفس را به سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله تقسیم نموده و آنها را به سگ، خوک و پادشاه تشبیه می کند (آلوسی، ۱۹۸۵م، ص ۲۷۴). اگر یکی از قوا (به جز عقل)، بر انسان مسلط شود، تمام اهتمام انسان صرف مطالبات آن خواهد شد که ثمره آن به تباهی رفتن انسان است. صلاح انسان در این است که دو قوه غضبیه و شهویه - که وجه مشترک انسان با سایر حیوانات است - را تحت سلطه قوه ناطقه و عقل درآورد.

فارابی، سعادت را غایتی می داند که هر انسانی بالطبع به آن شوق دارد و این شوق ذاتی به خاطر کمال بودن سعادت است. هر کمالی، از آن حیث غایت شوق و طلب انسان قرار می گیرد که فی نفسه خیر است. پس سعادت، از آن جهت خیر اعلاست که انسان پس از به دست آوردن آن، به خیر و کمال دیگری نیازمند نیست (فارابی، ۱۹۸۷م، ص ۱۷۷). قوه ناطقه در ابتدا و در گوهر ذات، به صورت عقل بالفعل نیست. ولی عقل فعال آن (قوه ناطقه) را به مرتبه ای می رساند تا به کمالش برسد (فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۳۰). نکته قابل توجه در خصوص مباحث غایت اخلاق نزد فارابی این است که ایشان این مباحث را ذیل موضوعات اجتماعی مطرح کرده و به نقش حاکم و حکومت، در به دست آوردن سعادت توجه زیادی کرده است. در حالی که ابن سینا مباحث سعادت را ذیل بحث نفس شناسی و معاد مطرح ساخته است (خادمی، ۱۳۹۱، ص ۳).

ابوالحسن عامری در کتاب السعادة و الاسعاد، سعادت را به انسی و عقلی تقسیم می کند

و هر یک را مطلق و یا مقید می‌داند. سعادت مطلق آن است که صاحب آن در همه عمر و در جمیع اوقات فعل افضل را انجام می‌دهد. سعادت مقید هم سعادت است که فرد فقط فعل افضل را در بعضی حالات انجام می‌دهد. او در مقایسه سعادت انسی و عقلی معتقد است موضوع سعادت عقلی، عقل و لذات عقلی است. حال آنکه موضوع سعادت انسی، بدن و قوای بهیمی و شهوانی و... است. بنابراین نفس در اکتساب سعادت انسی به بدن محتاج است، درحالی‌که در کسب سعادت عقلی، احتیاجی به آن ندارد (عامری، ۱۳۳۶، ص ۴). او همچنین در بحث از نظریه حدوسط ارسطو یادآور می‌شود که حدوسط در همه افراد یکسان نیست (عامری، همان).

ابوعلی مسکویه در آثاری چون: الفوز الاکبر، الفوز الاصغر و ترتیب السعادة به مسأله سعادت پرداخته است. اما در مقاله سوم کتاب تهذیب‌الاخلاق با تفصیل بیشتری بحث می‌کند. «اعتدال نفس ناطقه و شوق آن به حقیقت و اکتساب معارف راستین، موجد فضیلت حکمت»، «اعتدال نفس شهویه و انقیاد آن به نفس ناطقه، موجد فضیلت عفت» و «اعتدال نفس غضبیه (یعنی انقیاد آن به نفس ناطقه)، مبدأ فضیلت شجاعت است. از اعتدال تمام فضائل نامبرده و تناسبشان نیز فضیلتی پدید می‌آید که کمال همگی آنهاست و آن ملکه عدالت است (ابن مسکویه، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷-۴۰). هر فضیلتی به اندازه انحراف از حدوسط، به ردیلت نزدیک می‌شود. بنابراین رسیدن به حدوسط، به‌غایت دشوار است و ماندن در آن دشوارتر؛ چراکه ردائل بسیار بیشتر از فضائلند (همو، همان، ص ۲۱).

از نظر بوعلی، سعادت به‌طور ذاتی مطلوب است و می‌تواند به‌عنوان غایت قرار بگیرد. او به بحث سعادت همه قوای نفس (هریک به‌تنهایی و سعادت کل نفس به‌عنوان یک کل) پرداخته و از جهت دیگر هم سعادت را به سعادت جسمانی و روحانی تقسیم نموده است. او همانند همه نوافلاطونیان مسلمان، سعادت روحانی را اصل و پایه و سعادت جسمانی را مقدمه و فرع آن می‌داند و به دلیل محدودیت دنیا، معتقد است سعادت مطلق در دنیا قابل حصول نیست. آن سعادت که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس بر تحصیل نمودن فاضل‌ترین غایات توانایی داشته باشد... بلکه در عالم دیگری است که با عالم مادی متفاوت است. پس آنچه در این عالم است، مقدمات سعادت و به‌دست آوردن کمالات است (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۳). از نظر بوعلی، رستگاری دنیوی از طریق اجتماع به‌دست می‌آید (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

خواجه نصیر طوسی، تکمیل نفس انسانی را وابسته به غایات و اغراض مترتب بر افعال او می‌داند و معتقد است هر فاعل عاقلی، ناگزیر از این امر است که در انجام افعال خود به‌طور حتم، خیری را تصور می‌کند؛ زیرا در غیراین‌صورت، آن کار عبث بوده و نزد عقل قبیح [خواهد بود]. او همچنین با اشاره به نزدیکی مفهوم سعادت به مفهوم خیر، لزوم پرداختن به این بحث مهم را در فصل هفتم کتاب اخلاق ناصری این‌گونه بیان می‌کند: «خیر، دو نوع است؛ یکی مطلق و یکی به اضافه. خیر مطلق آنکه مقصود از وجود موجودات آن است و غایت همه غایات اوست و خیر به اضافه، چیزهایی است که در وصول به آن غایت «نافع» باشد. اما سعادت هم از قبیل خیر است، ولیکن به اضافه با هر شخص و آن رسیدن اوست به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش. پس از این‌رو سعادت هر شخص، غیر [از] سعادت شخص دیگر بود و خیر در همه اشخاص یکسان است».

خواجه نصیر طوسی به تقسیم خیر از وجوه مختلف می‌پردازد و می‌گوید: «خیرات یا غایاتند یا نه غایات، و غایات یا تأمّد یا غیر تام. آنچه تام است، سعادت است که چون حاصل آید، صاحبش طالب مزیدی نبود و آنچه غیر تام است، مانند صحت و یسار بود [...] و غیر غایات، مانند تعلّم بود و علاج و ریاضت. به وجه دیگر، خیرات یا نفسانی بود یا بدنی و یا خارج از هر دو، و معقول بود یا محسوس» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۸۳-۸۱).

در علم اخلاق حکمای مشاء (به‌جز فارابی)، رفتار انسان بدون توجه به ارتباطش با دیگران - از جمله خداوند - مورد ملاحظه قرار گرفته است و فقط یک نفس است با چند قوه، که بایستی به اعتدال و حدوسط برسند تا صاحب آن به غایت اخلاقی و سعادت مورد نظر نائل شود. اما این اشکال وارد است که چرا باید یک فرد انسانی، از آن جهت که یک فرد است، قوایش را به اعتدال برساند؟ آن‌هم وقتی که متعلقی به نام دین و جامعه در آن مطرح نیست. از طرفی، منحصر دانستن وجود انسانی در سه یا چهار قوه، نگاهی تقلیل‌گرایانه به این اشرف مخلوقات خداست. البته خواهد آمد که فرمان به اعتدال قوا در تربیت عرفانی نیز آمده است و تشبیه انسان کامل به گره در عرفان، به‌خاطر این است که تمام قوا را به اعتدال برساند. در عرفان عملی، احکام و مقاماتی یافت می‌شود که در اخلاق مشائیون نیست؛ مثل یقظه، توبه و بسیاری از منازل یا احکام دیگر که شاید ربطی به فعل خارجی نداشته باشند و فقط تطوراتی در باطن سالک باشند.

غایت عرفان عملی

در یک تصویر کلی از انسان‌شناسی عرفانی، سرّ وجودی انسان در یک قوس نزولی از صقع ربوبی حرکت می‌کند و بعد از گذر از مراتبی، مانند عالم ارواح و مثال، در مرتبه استقرار که رحم مادر است، نزول اجلال می‌کند. سپس متولد می‌شود و به صورت مزاج انسانی ظاهر می‌گردد. به احکام کثرت متصف می‌گردد و از مبدأ وحدت محجوب می‌ماند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸). در قوس صعود نیز برخی انسان‌ها به آن مبدأ وحدت آگاه شده و با توفیق الهی در جانیشان شوق بازگشت به آن مبدأ ایجاد می‌شود و عزم عروج می‌نمایند که این همان صیروت در مسیر سلوک است (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۵۲).

برخی از مهم‌ترین اصطلاحات مرتبط با غایت سلوک عرفانی عبارتند از؛

۱. **موحدپروری**؛ منظور این است که انسان «حیوان ناطق» به «حیّ متألّه ربّانی روحانی» بدل شود و وفق کثرت به افق وحدت منتهی گردد و اول و آخر به هم پیوند بخورند (خمینی، بی‌تا، ص ۲۹۷). بنابراین عبادت و سیر و سلوک، هدف میانی آفرینش بوده و هدف والا، وصول به وحدانیت حق است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸).

۲. **لقاءالله**؛ غایة‌الغایات سیر و سلوک عرفانی، با اتصال به منشأ و سرچشمه کمال (یعنی خداوند) حاصل می‌شود و با مفاهیم و عناوینی مثل تقرب الی الله، لقاءالله، فناء فی الله و بقاء بالله و نیل به توحید تعبیر می‌شود (خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۵ و ۳۵۵).

۳. **کشف و شهود**؛ عرفان عملی، جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن بوده و شهود «نمود بودن جهان امکان»، بدون بهره از بود حقیقی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳).

۴. **فناء**؛ نیل به مقام توحید از راه محو هستی سالک و فنای در حق ممکن می‌گردد. وقتی عارف به مقام فنا و بقای بعد از فنا نائل شود، به شهود حق‌الیقینی می‌یابد که وجود حقیقی منحصر در خداست و ماسوای او تجلیات و نمودهای آن وجود هستند. مراد از فنا، انعدام و نیستی مطلق عین بنده نیست. بلکه مقصود، فانی شدن جهت بشریت او (یعنی آن صفات بشری که حجاب راه وصول به حقد) در جهت حقانی است.

عین‌القضات می‌گوید: «تا فانی نشوی، باقی نباشی» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶، ص ۶۷) و بایزید بسطامی می‌گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید.» و گفت: «از خدای به

خدای رفتم تا ندا کردند از من در من، که ای تو من، یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۳۲۵). آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده است می‌رسد. «این انالالحق گفتن [را] مردم می‌پندارند که دعوی بزرگ است. انالالحق، عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را. اما آن که انالالحق می‌گوید، خود را عدم کرده و به باد می‌دهد. یعنی من نیستم، همه اوست» (مولوی، ۱۳۶۲، ص ۵۴).

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات، عالم را سایه و حق تعالی را نور می‌داند. هنگام تجلی نور، سایه فانی می‌شود. از نظر او، «فنا» نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم با «بقا» در مرتبه کامل است. چیزی که فانی می‌شود، غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است. فنا و بقا به‌طور کامل به‌هم پیوسته‌اند. اما بقا از آن جهت که منتسب به حق است، والاتر از فناست که نوعی انتساب به خلق می‌باشد (ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۸۷). در بیانات امام خمینی به این‌گونه تعبیرات به‌خوبی اشاره شده است؛ آنجا که ایشان مبحث اندکاک وجود در حق را طرح می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۸).

«استیس» در توضیح این نکته معتقد است: در تجربه عرفانی انفسی، تکثر و تمایز راه ندارد و اگر قرار باشد در سلوک عرفانی، شخص به سمت ادراک واحد نفس کلی مطلق یا خدا باشد، باید پذیرفت که نفس جزئی فردی که آزماینده این تجارب عرفانی است، باید فردیت خود را از دست بدهد. دیگر فردی جدا مانده و جداگانه نباشد و بر اثر پیوستن به واحد یا مطلق یا خدا، هویت خود را از دست بدهد (استیس، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

بنابراین انانیت و خودبینی، گرچه لازمه اخلاق و عرفان عملی در مراحل ابتدایی است، اما برخلاف اخلاق فلسفی، این ویژگی هرچه در سلوک عرفانی پیش برود، یک نقص شناخته می‌شود که باید از آن خلاصی یافت. در همین راستا، نقل شده برخی عرفا از بیان به «من» اعراض می‌کردند و من و ما نمی‌گفتند. شیخ ابوسعید ابی‌الخیر از اکابر عرفا در هنگام صحبت، برای خودداری از ذکر ضمیر «من»، از ضمیر «ایشان» استفاده می‌کرده است (محمد بن منور، ۱۳۶۶، ص ۱۵).

بزرگ‌ترین نقیصه مقوله غایت در عرفان عملی، شخصی بودن و فردیت تجربیات آن است و حتی همین موارد بالا - که به‌عنوان اصلی‌ترین غایات عرفانی ذکرشان گذشت - در افراد مختلف، معنا و مفهوم متفاوتی دارند و تمایزشان از یکدیگر، برای بیرون‌نشینان و

عرفان پژوهان به روشنی قابل درک نیست. این مفاهیم آن‌چنان مقول به تشکیکند که ذیل هر کدام، مباحث زیادی قابل طرح است.

تفاوت غایت در اخلاق و عرفان

با توجه به مطالب ذکر شده، می‌توان گفت اخلاق منشایی در غایت خود موارد زیر را پی می‌گیرد:

۱. بررسی و شناخت صفات پسندیده از ناپسند و توصیه به انجام اعمال نیک، حتی به صورت تکرار.
۲. بیان چگونگی کسب ملکه عدالت و استکمال قوه عملی با رعایت اعتدال و حد وسط در هر صفت یا فعل اخلاقی.

۳. رسیدن به سعادت دنیوی و در مرحله بالاتر، سعادت اخروی.
۴. توجه به تعامل بیشتر با هم‌نوعان در جامعه و رعایت آنان در مدینه فاضله.
۵. تأکید بر خودیت و به رسمیت شناختن هویت فردی انسان‌ها.
(این موضوع به دلیل آن است که مسئولیت‌پذیری داخل در هویت فعل اخلاقی بوده و حائز دو پیش‌فرض آگاهی و اراده است).

۶. تمایز و جدایی کامل خالق از مخلوق که باعث می‌شود صفات انسانی و هویت مستقل او، حتی در عالی‌ترین مدارج اخلاقی محفوظ بماند.
در عرفان عملی نیز موارد زیر اهمیت دارد:

۱. تبیین پرورش انسان‌های موحد، عارف و سالک واصل؛
۲. توصیف و تبیین لقاءالله - که در آن درک حضوری (اتحاد حضوری با حق) شرط بوده و کثرت‌ناپذیر است - برای سالکان؛
۳. توصیف چگونگی برخوردارگی از کشف و شهود و در مرحله بالاتر، شهود اسماء حق؛

۴. بیان برخوردارگی از رضایت الهی در مقابل خواست‌های شخصی؛
۵. توصیف و تبیین چگونگی فنا شدن خود و صفات شخصی انسانی در صفات حق و در مواردی بقای بعد از فنا؛

(به این دلیل که عارف از خود آگاهی و اراده‌ای نمی‌شناسد و همه چیز منوط به جذب به حق است، مگر برای برخی سالکان مجذوب؛ آن‌هم در ابتدای شرع سلوک).

۶. شخصی و منحصر به فرد بودن کیفیت بیشتر غایات متصور؛

۷. مقول به تشکیک بودن مراتب و منازل غایی.

سایر تمایزات عرفان عملی و اخلاق

تمایز از جهت شکاف میان معرفت و عمل

به نظر می‌رسد حکمای مشاء، اگرچه از حیث موضوع در اخلاق، به مبانی ارسطو وفاداری زیادی نشان می‌دهند. اما از نظر روش، بیشتر افلاطونی هستند؛ چراکه تقریباً به هیچ عامل دیگری (مثل میل و اراده) در پر کردن شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی توجهی ندارند و کتاب‌های اخلاق مشایی، مملو از ارائه آگاهی و شناخت در باب نفس و قوا و اعتدال آنهاست، نه سایر عوامل روان‌شناختی انسان در انجام افعالش. شاید به همین دلیل است که امام خمینی رحمته الله علیه در مورد این‌گونه کتب اخلاقی، بیشتر، منتقد است؛ زیرا این کتب یا شامل قصص، حکایات و مثال‌ها هستند که از این جهت تاریخ اخلاقند و یا در بر دارنده تحلیل و تفکیک مباحث اخلاقی به طریق علمی و فلسفی هستند و از این دو جهت خاص، نقش مؤثری در تهذیب نفس ندارند (خمینی، بی‌تا، ص ۱۳).

اما در عرفان عملی، معارف حصولی حالت حاشیه‌ای دارند و متأخر از عمل هستند؛ همان‌طور که بسیار در تاریخ تصوف گزارش کرده‌اند که سالک همین‌که بداند حکم و دستوری از جانب خدا یا رسول یا شیخ است، تمکین کرده و انجام می‌دهد. او در واقع بیشینه قوای روان‌شناختی مؤثر در عمل خود را تسلیم مافوق کرده است. بنابراین شاید شکاف میان معرفت و عمل در سلوک عرفانی در حداقل ممکن باشد. در فضای عرفان عملی، هر عملی وقتی ارزش دارد و سزاوار پاداش نیکوست که انگیزه فاعل کسب رضایت خداوند باشد (حسن فاعلی) و انجام عمل، همچون ایزاری است در جهت تقرب معنوی به کمالات الهی و صفات جمال و جلال او؛ چراکه حبیب اله عالمین فرموده است «نیت مؤمن از عمل او برتر، و نیت کافر از عملش بدتر است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۷).

حال آنکه در اخلاق فلسفی، توجه چندانی به نیت نمی‌شود و آنچه اهمیت دارد، حسن فعلی و تکرار آن است؛ تا اینکه به صورت ملکه در نفس مستقر شود (ابن مسکویه، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵). البته نگارنده التفات دارد که این نکات بیشتر مربوط به مقوله روش است تا غایت. اما به هر حال تأثیر زیادی در غایت دارد؛ چراکه گویا از منظر قرآن - که اصلی‌ترین مستند عرفان است - ذات پاک بیش از عمل صالح اهمیت دارد. آیاتی همچون «إِلَيْهِ يَصْعَدُ

الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر (۳۵)، ۱۰) و یا «...وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» (حج (۲۲)، ۳۷) مؤید همین مطلب هستند.

تمایز از جهت غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی

گویا «موری هد» نخستین کسی بوده که به تمایز میان نظریات غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه التفات پیدا کرده است. طبق نظریه وظیفه‌گروی، موصوف برای صفت خوب یا بد به شکل ذاتی، خود فعل است نه لوازم و نتایج آن. اما مراد غایت‌گرایان درست عکس این مطلب است. با در نظر داشتن این تقابل، می‌دانیم که سالک به وظیفه و اطاعت امر بی‌چون و چرا از استاد مأمور است برای غایتی بیرون از خود سلوک عرفانی. اما از سویی در اخلاق ارسطویی غایتی بیرون از تخلق به اعتدال طلایی قوا وجود ندارد. در اینجا ما با نوع دیگری از وظیفه‌گرایی سروکار داریم که عبارت است از «انجام امور و تکرار افعال جهت ملکه‌سازی با دوری از افراط و تفریط». بنابراین به نظر می‌رسد در اخلاق فلسفی، روح «وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر» حاکم است؛ زیرا آنان بدون توجه به تمایزات، قواعد خود را کلی و ناظر به تمام انسان‌ها می‌دانند. اما در عرفان عملی، «وظیفه‌گرایی عمل‌نگر» حاکمیت دارد که البته مرجع وجدان و شهودش نه در خود سالک، بلکه در موجود برتری همچون استاد (در معنای عام) - که شامل اولیاء خدا از زنده و مرده و حتی یک کشف و شهود می‌باشد - موجود است.

تمایز از جهت توجه به غایت

یک معنای دیگر غایت‌گرایی این است که میزان التفات و اهمیت دادن به مقوله غایت در هر یک از علوم اخلاق مشائی و عرفان عملی مشخص شود. به نظر می‌رسد «اخلاق فلسفی» در توجه به غایت خود که همان حصول اعتدال طلایی و رسیدن به حد وسط در هر یک از قواست، تعهد بیشتری در مقایسه با عرفان عملی دارد. مؤلفان اخلاق در هر یک از بخش‌ها و فصول کتب خود - که به‌طور معمول هر یک مربوط به قوه‌ای خاص است - همواره به مقوله غایت همان قوه توجه دارند. اما در عرفان عملی، نفس صیوروت و سلوک و طی منازل، محور مباحث است و حتی سخن از غایات و منازل میانی پیش‌روی سالک اگر ظرفیتش را نداشته باشد ممنوع است؛ تا چه رسد به غایات نهایی و مباحث مربوط به فنا و شهود حق و امثال اینها. یعنی در عرفان عملی، اهمیت همین «سلوک»، یعنی «فرزند زمان خویشتن بودن» و «حال را دریافتن» بیش از توجه به غایت است.

آری! عارفی که شرط اول قدم سلوکش کنار گذاشتن مشتبهات نفسانی خویش است، نمی‌تواند و نباید غایت را از آن‌جهت که مطلوب اوست در نظر داشته باشد. شیخ عمار می‌گفت: «وقتی رهرو قدم به خلوت می‌گذارد، نباید در دل خویش چنان پندارد که بعد از چهل روز از آن بیرون خواهد آمد...؛ چراکه از همان روز اول از خلوت بیرون آمده [است]. بلکه باید چنان پندارد که خلوت قبر اوست و تا قیامت مدفون» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ص ۸۵).

بنابراین از آنجاکه در عرفان عملی نه «خودگرایی» رواست و نه «سودگرایی» جایز، نمی‌توان آن را ذیل نظریات «غایت‌گرایانه» فلسفه اخلاق قرار داد. اما برای اخلاقی، هیچ نکته منفی نیست و بلکه چاره‌ای ندارد تا برای رساندن قوایش به حدوسط، همواره به نفسش نظر داشته باشد و تلاش کند؛ زیرا اساس نظام اخلاقی که او در آن زیست دارد، بر «لحاظ کردن نفس» استوار است.

تمایز از جهت ارتباط با دین

همان‌گونه که در تعاریف عرفان عملی مشاهده شد، مؤلفان عرفان اسلامی چنان وام‌دار دینند که حتی تقسیم‌بندی علم نزد آنان، متکی به حدیث نبوی است و آنها را کاری با طبقه‌بندی علوم توسط ارسطوییان نیست. رابطه شریعت، طریقت و حقیقت در عرفان به‌نحو ظاهر و باطن و رابطه مغز و قشر است. تفکیک آنها از یکدیگر امکان ندارد.

استفاده از کتاب و سنت در میان عارفان، به تفسیر و تاویلات محدود نمی‌شود و در سطحی عمیق‌تر، گفتمان قرآنی به گفتمانی عرفانی سرایت می‌کند و واژگان قرآنی به اصطلاحات عرفانی مبدل می‌شود. این مهم از قرن دوم و سوم و توسط عارفانی چون شقیق بلخی و ابوسعید خراسانی آغاز شده و تا قرن هفتم و هشتم ادامه دارد (نویا، ۱۳۷۳، ص ۱۸).

اغلب مفاهیم و کلیدواژه‌های عرفان عملی، برگرفته از آیات و روایات است؛ مثل توحید، ولایت، نفس، قلب، معرفت، محبت، خوف، رجا، توبه، تقوا، زهد، ورع، توکل، تسلیم و رضا.

نقل است که جنید بغدادی گفته بود: این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی ﷺ بر دست چپ (عطاری نیشابوری، ۱۳۷۴، ص ۳۶۶). بنابراین عرفان عملی (در معنای دینی - اسلامی)، در تمام احکام خود وابسته دین است که البته وابستگی غیر از تساوق است.

– فلاسفه مسلمان در دینی کردن اخلاق ارسطویی

حکمای اسلام، در عین انتخاب اصل و روش یونانیان، اخلاق را با بهره‌گیری از فرهنگ و آموزه‌های اسلامی توسعه و تعمیق بخشیده‌اند. به‌عنوان نمونه، کسانی همچون ابن مسکویه بر توافق این نگرش اخلاقی با آموزه‌های دینی تأکید دارند؛ ایشان حتی به تلفیق این احکام اخلاقی با آموزه‌های باطنی دین (مثل عرفان) نیز پرداخته‌اند (اعوانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷). او مراتب سعادت انسان را چهار مرتبه دانسته و جالب اینجاست که این مراتب را هم با عنوان «مقامات و منازل» نام‌گذاری کرده است: «مقام موقنان»، «مقام محسنان»، «مقام ابرار» و «مقام فائزان» (ابن مسکویه، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶).

با همه تلاش‌هایی که توسط حکمای مسلمان انجام گرفت، هنوز این نوع اخلاق به اخلاق سکولار نزدیکی بیشتری دارد و به‌دلیل عدم رسوخ مؤلفه‌های دینی در بافت نظام اخلاق ارسطویی، با حذف جهت‌دهی‌های دینی، خللی در نظام اخلاق ارسطویی وارد نمی‌شود. انسان در این تربیت اخلاقی از حد یک حیوان ناطق (عاقل) فراتر نمی‌رود؛ حیوانی که باید بکوشد تا به‌واسطه عقل، تعادل قوا را برقرار کند.

ابتنای حداکثری عرفان بر شریعت باعث می‌شود نگاهی جامع به بطون مختلف انسان داشته باشد؛ اگرچه شریعت بازهم نسبت به عرفان عمومیت دارد. محوری‌ترین موضوع دین، انسان بما هو انسان است؛ بدون ای نکه مختص به ظاهر و یا باطن او باشد. اما آنچه در طول تاریخ محقق شد این بود که جنبه ظاهرش به فقه و جنبه باطنی‌تر آن به عرفان تعلق گرفت (یوسف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۳). اخلاقیون نیز گویی (نظیر اهل برزخ) بین عرفان و فقه قرار دارند و به همان اندازه که در احکام خود به باطن دین تکیه می‌کنند، به عرفان نزدیکند و بالعکس. از این‌رو عرفان عملی نیز همچون دین (به معنای میراث عالمان دینی)، در برگیرنده احکام اخلاقی برآمده از عقل است، اما در آن خلاصه نمی‌شود.

تمایز از جهت تلقی از بهشت و جهنم و تکامل در آنها

دو مفهوم فوق، به‌طور مستقیم، در شاکله فرجام‌بینی هر مکتب فکری دخالت دارد. سعادت در اخلاق ارسطویی بیشتر دنیوی است. گویا اخلاق فلسفی میراث یونانیان، خالی از خداست. یعنی چنین نیست که بدون وجود موجود غیبی‌ای به‌نام خدا، اخلاق این فیلسوفان نیز بی‌هویت شود. همچنین لزومی به وجود بهشت پس از مرگ نیست. این در حالی است که در عرفان، نه تنها بهشت و جهنم حقایق خارجی هستند و حتی بالاتر از آن محتوی

تأویلات انفسی می‌باشند، بلکه مقصد عرفان عملی بسیار رفیع‌تر از اینهاست. در تاریخ تصوف، حکایت‌های متعددی از رابعه عدویه و دیگران مشهور است که در آنها بر اهمیت احتراز از هرگونه انگیزه‌ای غیر از خود خدا تأکید می‌شود: «خداوندا اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز و اگر [تو را] به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۸۹).

عارفان، گاهی، سعادت را رؤیت خداوند می‌دانند. به تعبیری، رؤیت خداوند همان بهشت حقیقی است؛ همچنان‌که جهنم حقیقی، چیزی جز حجاب نیست. برخی از آیات نظیر آیه ۲۳ سوره قیامت (۲۲) بیان می‌کند که مؤمنان پروردگارشان را می‌بینند و آیه کریمه ۱۵ سوره مطففین (۸۳) دلالت می‌کند که کافران از پروردگار در حجاب هستند. عارفان بهشتی را که به عامه وعده کرده‌اند، زندان خواص می‌دانند (عین‌القضاة، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶): «در این بهشت دانی که چه باشد؟ آن باشد که "ما لا عین رأته و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر". کسی را که بهشت این باشد، او را بهشت عوام طلب کردن خطا باشد که این طایفه را به زنجیرهای نور و لطف به بهشت کشند و نروند و قبول نکنند.... همت عالی چنان باید که زن فرعون، آسیه را بود که در دعا می‌خواهد: "رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة" (همان).

ابن عربی، «الجنة» (بهشت) را بیشتر به معنای لغوی آن، یعنی «ستر» به کار می‌برد و ذات انسان را جنت الهی می‌داند؛ زیرا انسان محل تجلی اسماء الهی است و بدین سبب پوشاننده حق است. آدمی وقتی حقیقت خویش را بشناسد، به کشف وحدت حق و خلق می‌رسد و با ادراک این معنا به سعادت نائل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۶۸). او گاهی حضرت رسول را بهشت می‌داند که در این معنی، وارد شدن به بهشت به معنای اتحاد با «حقیقت محمدی» است (شجاری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

وقتی در اخلاق ارسطویی بهشت و جهنم هیچ جایگاهی ندارد، ترقی و کمال‌یابی در آن نیز، سالبه به انتفاء موضوع است و به‌ندرت می‌توان در کتب اخلاق فلسفی از مباحث مربوط به آخرت و برزخ و احوالات نفس دارای قوا در آن نشئه سراغی گرفت. حال آنکه از منظر عرفا و بنا به قاعده «لا تکرار فی التجلی»، ترقی سالک چه در برزخ و چه در بهشت یا حتی جهنم، بی‌نهایت ادامه‌دار است (ابن عربی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴). قوه خیال آدمی در نشئه

آخرت، به‌واسطه رهایی از ماده به ادراکی عمیق از نفس نائل می‌گردد که قادر است نفس خویش را با فضائل یا رذائل غالب در زمان حیات تخیل نماید که این امر سبب متنعم شدن و یا عذاب کشیدن می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۷).

از دیدگاه عرفانی، از آنجاکه خلود عذاب با رحمت و اسعه الهی ناسازگار است، سرانجام دوزخیان نجات است (قیصری، بی تا، ۱۰۹۱/۲) و آن مقدار عذاب هم برای کمال بوده است: «آتش دوزخ در حقیقت صورت رحمت الهی بر اهل توحید است؛ برای اینکه موجب وصول گناه‌کاران به کمالات عالیه است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

نتیجه‌گیری

در ضمن تلاش برای بیان تمایز عرفان عملی و اخلاق مشائی، مشخص شد که این دو علم، از لحاظ شکلی در زمره علوم اعتباری و زیرمجموعه حکمت عملی قرار دارند. اما اختلاف فاحشی که از نظر مبانی در این دو علم وجود دارد، باعث می‌شود تا آنها فاصله زیادی از یکدیگر داشته باشند. به‌عنوان نمونه، مبنا بینونت عزلی میان خالق و مخلوق باعث می‌شود تا موضوعیت داشتن نفس و قوای انسان، به‌عنوان فاعل اخلاقی و رسیدن او به نهایی که برای انسانیت مفروض است، در حوزه اخلاق به منصفه ظهور برسد و از اهمیت خاصی برخوردار شود. این در حالی است که در عرفان عملی، امثال این مسائل شرک محسوب می‌شود و بایستی از هرچه غیر حق است دست شست؛ حتی راحت و لذتی که برآمده از لقاء حق باشد. این جذب‌ه‌ای بر گردن سالک می‌افکند، می‌برد و می‌رساند هر جا که خاطرخواه اوست.

حکما، کمال انسان را به کمال قوه عاقله می‌دانند و این خود یکی از نتایج برآمده از استیلای روح عقل‌گرایی و تکیه بر مستقلات عقلی در فلسفه مشاء به‌طور عام است. اما محدود کردن انسان به دو قوه عاقله و عامله، شاید برهانی نداشته باشد. کمال انسان، کمال وجودی همچون کسب صفات الهی است، نه صرف عقلی. به عبارت دیگر، انسان اخلاقی حتی اگر فرشته‌گون هم بشود، باز هم از مرزهای انسانیت خارج نشده است. اما در عرفان عملی، همه این مرزها با فناء شکسته می‌شود.

در تربیت اخلاقی فلسفی، ویژگی بی‌نهایت‌طلبی و حیات ابدی انسان در زمره مباحث اصلی و محوری آن نیست؛ درست عکس تربیت عرفانی. غایت اخلاق «تربیت نفس» است، اما غایت عرفان عملی، «معرفت شهودی وحدت هستی» است و تربیت نفس، مقدمه

رسیدن به آن است. اوامر و نواهی اخلاق مشایب اسلامی محدود به قوای نفس و ایجاد اعتدال در آنهاست و قلمرو احکام عرفان عملی، باطن سالک است و این مطلب باعث عمومیت عرفان عملی، نسبت به تربیت اخلاقی می‌شود. یکی از علل این عمومیت، وابستگی بیشتر عرفان به دین است. اما در مورد اخلاق ارسطویی، با وجود تلاش‌های فلاسفه مشاء، این ارتباط ظاهری و بیرونی است و به عمق جوهر مکتب اخلاقی‌شان نفوذ نکرده است.

اما در مورد موسّع بودن عرفان عملی نسبت به علم اخلاق، باید توجه داشت که مفهوم عمومیت، یک چیز و مفهوم مطلوبیت، چیز دیگری است. به‌عنوان نمونه، اخص بودن اخلاق ارسطویی، باعث شده تا احکام و مسائل آن، شفافیت بیشتری نسبت به گزاره‌های عرفان عملی داشته باشد. همچنین انتزاعی‌تر بودن فرامین عرفان عملی نسبت به اخلاق ارسطویی باعث تفسیرپذیری‌های مختلف و همچنین مانع اغیار نشدن آن (ورود مفاهیم دیگر به درون آن)، می‌شود که اینها خود باعث اعم بودن عرفان عملی است.

کتاب‌نامه

۱. آذربایجانی، مسعود و احمد دیلمی (۱۳۸۶). اخلاق اسلامی. چاپ پنجاه و دوم. قم: دفتر نشر معارف.
۲. آلوسی، حسام‌الدین (۱۹۸۵م). فلسفه‌الکندی و آراء القدامی و المحدثین فیہ. بیروت: دارالطلیعه.
۳. فاختوری، حناء و خلیل الجور (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۵. _____ (۱۳۶۰). رسائل. ترجمه ضیاءالدین درّی. چاپ دوم. قم: مرکزی.
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۸۵). فصوص الحکم. تهران: کارنامه.
۷. _____ (۱۳۸۱). الفتوحات المکیه. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: نشر مولی.
۸. _____ (۲۰۰۴م). رسائل، «الرسالة الوجودية». بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق). تهذیب الاخلاق. به کوشش حسن تمیم. قم: انتشارات بیدار.
۱۰. ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخس. ترجمه محمدحسین لطفی تبریزی. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
۱۱. استیس (۱۳۸۴). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
۱۲. اعوانی، غلام‌رضا (۱۳۷۷). دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (ج ۷)، «مدخل اخلاق». چاپ دوم. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. بابایی، مهدی (۱۳۸۶). عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی، «دوفصلنامه علمی-ترویجی معارف عقلی». مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، شماره ۸، سال دوم شماره چهارم.
۱۴. بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲). فیہ‌ما فیہ. تهران: امیرکبیر.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهیدالقواعد. تهران: انتشارات الزهراء (ع).

۱۶. _____ (۱۳۸۹). رحيق مختوم (ج ۱). قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۷۷). تفسير موضوعی قرآن کریم. «مراحل اخلاق در قرآن» (ج ۱۰ و ۱۱). قم: اسراء.
۱۸. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۴). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۹۱). دروس شرح اشارات و تنبیهات. قم: انتشارات آیت اشراق.
۲۰. خادمی، عین‌الله (۱۳۹۱). «چیستی سعادت از منظر سهروردی». (فصلنامه ادب‌پیشه دینی). دانشگاه شیراز.
۲۱. موسوی خمینی، روح‌الله (بی‌تا). آداب الصلوه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۲. _____ (بی‌تا). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۳۷۲). مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۴. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۵). منطق طبقه‌بندی علوم، مجله ذهن، دوره ۱۷، شماره (۶۵).
۲۵. زرین‌کوب، غلام‌حسین (۱۳۸۹). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). شرح منظومه حکمت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. سوزن‌چی، حسین (۱۳۸۷). جایگاه روش در علم. «تأملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید». مجله راهبرد فرهنگ (۴).
۲۸. شجاری، مرتضی (۱۳۸۹). غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن‌عربی، مجله مطالعات عرفانی، دوره ۱، شماره (۱۱).
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۶۹). اخلاق ناصری. چاپ چهارم. به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.

۳۱. عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶). السعادة و الاسعاد. به کوشش مجتبی مینوی. بی‌نا: بی‌تا.
۳۲. عباسی، رضا و فاطمه طباطبایی (بهار و تابستان ۱۳۹۷). «تمایز عرفان عملی و اخلاق از حیث موضوع». پژوهش‌نامه عرفان (۱۸).
۳۳. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۴). تذکرة الاولیاء. تصحیح نیکلسون. تهران: صفی علی شاه.
۳۴. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۸۷). التنبيه على السعادة. به کوشش سبحان خلیفات. عمان: بی‌نا.
۳۵. _____ (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة. تهران: انتشارات حکمت.
۳۶. _____ (۱۳۸۹). احصاء العلوم. ترجمه خدیو حمزه. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. _____ (۱۹۵۹م). مبادئ آراء اهل مدينة فاضله. تحقیق البیر نصری نادر. بیروت: المطبعة الكاثوليكية.
۳۸. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری. مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۹. فناری، حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس. تهران: انتشارات مولی.
۴۰. قیصری، داودبن محمود (بی‌تا). مقدمه شرح فصوص قیصری. قم: انتشارات بیدار.
۴۱. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۹). اصطلاحات الصوفیه. قم: انتشارات بیدار.
۴۲. کندی (بی‌تا). الفلسفة الاولی. بی‌نا.
۴۳. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال. مقدمه و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار (ج ۵۷). چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی
۴۵. محمدبن منور (۱۳۶۶). اسرار التوحید (ج ۱). تصحیح شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
۴۶. مک‌انتایر، السدیر (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب. ترجمه شهریاری. تهران: سمت.
۴۷. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۵). تعلیقه بر فصوص الحکم. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۸. نصر، سید حسین (۱۳۸۴). عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آن در دوران کنونی.

- «اطلاعات حکمت و معرفت». (۱)۱. ترجمه انشاءالله رحمتی. ص ۲۰-۱۱.
۴۹. نوپا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۰. عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). تمهیدات. تهران: منوچهری.
۵۱. یوسف پور، محمدکاظم (۱۳۸۰). نقد صوفی. تهران: روزبه.