

سه گانه اعتدال در عرفان ابن عربی

علیرضا آرام*

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به بررسی مفهوم اعتدال در اندیشه ابن عربی می‌پردازد و ضمن تحلیل انتقادی مواضع این متفکر، نقطه ابهام اندیشه او را برطرف می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ابن عربی مفهوم اعتدال را در سه موضع مطرح کرده است؛ در موضع نخست، اعتدال اسماء الهی را کشف می‌کنیم که واجد شأن وجودشناختی است. موضع دوم اعتدال، ملحق به معرفت مطلوب بشری، شامل رعایت تمایز میان دو ساحت تنزیه و تشبیه و حفظ تعادل میان این دو آموزه معرفتی است. اعتدال سوم، به حوزه اخلاق تعلق دارد و نتیجه آن بازسازی الگوی اعتدال اسمائی در مقام تکوین شخصیت انسانی است. با ملاحظه انتقادی آراء ابن عربی، این نتیجه به دست می‌آید که تقرر وجودی اعیان ثابتة مستعد خوانش جبرگرایانه از عمل انسانی است که البته با تفکیک دو ساحت ارزش و الزام، این چالش برطرف شده و موضع ابن عربی با قبول بُعد اختیاری عمل انسان تقویت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق الهی، ارزش، اسماء الله، الزام، تشبیه، تنزیه.

* دکتری فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم / a.r.aram1359@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۲۳

۱. مقدمه

الهیات عرفانی ابن عربی با طرح مسئله اسماء الله و کارگزاری این اسماء در تکوین و تمشیت امور عالم شناخته می‌شود. در این میان، توجه خاص ابن عربی به مبحث اعتدال از موضوعاتی است که پژوهشگران آثار وی چندان وقعی بدان ننهاده‌اند؛ درحالی‌که دیدگاه خاص ابن عربی در باب اعتدال و مراتب سه‌گانه آن در ساحت وجودی، معرفتی و اخلاقی می‌تواند منشأ تأملات فراوانی در مباحث فلسفی، کلامی، عرفانی و اخلاقی باشد؛ زیرا او با طرح مسئله اعتدال در این سه ساحت، ممتازانه رابطه خدا و انسان و گستره ابعاد وجودی، معرفتی و اخلاقی این رابطه را بیان کرده است. از این رو با تأکید بر اینکه خوانش آثار ابن عربی با تمرکز بر کلیدواژه «اعتدال» تاکنون مغفول مانده است، این مقاله تلاش دارد تا ضمن جبران خلأ مذکور، دیدگاه خاص ابن عربی را در موضوع اعتدال و ابعاد آن مطرح کند. با طرح مسئله اعتدال در کلام ابن عربی و بیان موضع وی در باب اعتدال در اخلاق انسانی در پیوند با اسماء الهی، متوجه نقطه ابهامی در موضع ابن عربی خواهیم شد. تشریح این ابهام و تلاش برای ترمیم آن، بخش نهایی این نوشتار است که ضمن ملاحظه انتقادی بیان می‌شود.

۲. اعتدال وجودی در اسماء الله

یکی از نقاط متمایز در اندیشه ابن عربی، طرح بحث اعتدال اسمائی است که در ارتباط با موضوع مقاله باید گفت این اعتدال معرف وجودشناسی اسماء الله است. عصاره رأی ابن عربی بدین قرار است که تكثر اسماء و تعدد ظهورات الهی موجود در عالم، مقتضی آن است که این اسماء و تجلیات و تعینات متفاوت، پیش‌تر در وضعی «متعادل» به ثبوت رسیده باشند. از دیدگاه ابن عربی، «اختلاف و تكثر به سبب صور و نسبت‌ها پیدا می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۸). تلمسانی در شرح خود بر *فصوص الحکم* می‌نویسد: «در تفسیر ما اعتدال یعنی مساوی بودن در جمیع، که این تساوی زمانی محقق می‌شود که اجزای متساوی وجود داشته باشد» (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۲۸۵).

خداوند متعال وجود مطلق است که کل ماسوای او به او وجود می‌یابد و فعل و

خلق و صنعت او به شمار می آید (ابن عربی، ۱۴۱۳ق: ۱۳). در این میان، انسان برزخ میان عالم و حق و جامع خلق و حق و خط فاصل میان حضرت الهیه و کونیه است (همو، بی تا [الف]: ۱۴۹). جلوهٔ تکثر اسماء الهی در ظهورات وجود، که تمام مخلوقات الهی را در بر گرفته، قابل مشاهده است؛ از این رو هریک از مخلوقات، مظهر اسمی از اسماء الهی است؛ تضاد عالم محسوسات نیز از همین تغایر معنایی اسماء و پیامد وجودی-مصدقی آن برخاسته است. اما در این میان، خداوند انسان کامل را به تمام اسماء الهی و به حقایق موجود در عالم کبیر، علم بخشیده و او را روح عالم قرار داده است. این روح به مرتبهٔ جامعیت اسماء متصف است و از این رو به اقتضای رتبهٔ خود، معتدل و برکنار از تضاد جاری در عالم ماده است (همو، ۱۳۸۰: ۱۹۸).

در این بحث، ابن عربی اختلاف شرایع را لازمهٔ شرایط زمانی و اسماء الهی متفاوت دانسته، در عین حال، مخالفت ظاهر شرایع را به معنای مخالفت آنان در نفس الامر نمی داند. به بیان وی، نفس الامر شرایع الهی همان اسماء الهی اند که هرچند از حیث مفهوم و مصداق در تقابل یکدیگرند، هریک به سهم خود، جلوه‌ای از کمال الهی هستند؛ آنچه آنچنان که در مرتبهٔ جامعیت اسماء، در وضعی معتدل استوارند (همان: ۲۰۱). در واقع می توان با برداشتی وفادار به اندیشهٔ ابن عربی به این نتیجه رسید که اتحاد و اتفاق میان شرایع از این روست که انشاء این شرایع از سوی خداوند و در یک وضع وجودشناختی معتدل، که همان مقام جمع اسماء الهی است، صورت گرفته و آنگاه با تکثر خویش به ظهور و انشاء شرایع منزل الهی رسیده است؛ بدین معنا که حق تعالی به حسب وضعیت خاص هر قوم و به حسب معانی و دلالت‌های اسماء خویش، یکی از حکمت‌ها و کلمات خود را برای هدایت هر قوم بر آنان نازل کرده است.

ابن عربی معتقد است تمایزی که بین بندگان واقع شده، ناگزیر بین ارباب هم واقع شده است و اساساً اگر تمایز واقع نشود، هر اسم الهی با تمام وجوهش، به اسمی دیگر تفسیر می شود (همان: ۹۳). این همان وضع مغشوش و مقابل اعتدال است که ساحت اسماء الهی در مرتبهٔ جمع (و البته ذات اقدس اله) از آن مبراست. ابن عربی در توضیح

بیان خود، به این نمونه اشاره کرده است که مثلاً اسم معزّ به مدلول اسم مذلّ تفسیر نمی‌شود؛ هرچند این دو اسم از وجه احدیت و ذات یکی هستند، از وجه واحدیت، هر یک وجهی متفاوت از ساحت ربوبی حق تعالی را معرفی می‌کنند. وی در بیانی مشابه آورده است: «اسماء حق دارای دو مدلول است: مدلول اول عین اوست که عین مسمّاست و مدلول دوم مدلولی است که بر تمایز اسماء از یکدیگر دلالت دارد. پس غفور و قاهر کجا و ظاهر و باطن کجا و اول و آخر کجا» (همان: ۱۰۴). این تضاد و تقابل مفهومی میان اسماء در مرتبه تعین خارجی اسماء نیز امتداد می‌یابد. با این تفاوت که در مرتبه عین خارجی، تکثر محض جریان دارد و بازگرداندن این تکثرات به منشأ واحد و با رعایت اعتدال نفس‌الامری آن‌ها، معرف حیات مطلوب انسانی است؛ از این رو برای به هم نخوردن نظم طبیعت، ناگزیر باید تعادلی که در اسماء حق و در مرتبه واحدیت برقرار است، به مظاهر اسماء نیز منتقل شود تا نظام تکثر یافته وجود با تبعیت از وحدت وجود معتدل گردد.

۳. اعتدال معرفتی در تنزیه و تشبیه

جنبه دیگر بحث اعتدال در اندیشه ابن عربی، وجه معرفتی آن است. در امتداد موضع وجودشناختی و تشخیص وجه اعتدالی اسماء الهی، ابن عربی در بحث از تنزیه و تشبیه (دو آموزه معرفتی درباره حق تعالی) نیز به جانب اعتدال گرایش یافته و جمع میان این دو را جایز شمرده است. به بیان وی، «تنزیه در نزد صاحبان حقایق در جانب الهی، عین تحدید و تقید است و تنزیه‌کننده یا جاهل است یا بی‌ادب» (همان: ۶۸). از نظر ابن عربی، آن کس که خدا را فقط تشبیه کند و تنزیه نکند، وی را مقید ساخته و محدودش کرده و او را نشناخته است (همان: ۶۹)؛ در نتیجه، ابن عربی جمع تنزیه و تشبیه را صحیح دانسته است (همان‌جا). تلمسانی در شرح بیان ابن عربی، تنزیه محض را یافته عقول جهال دانسته است. به بیان وی، اگر به مقتضای شهود سخن بگوییم، حق تعالی موصوف به صفات مشترک با بندگان است و از مکان و زمان نیز خالی و برکنار نیست (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۲۴).

اساساً از دیدگاه ابن عربی، قوام وجود انسان به اعتدال است که این اعتدال باید در جنبه معرفتی و اخلاقی نیز مراعات شود؛ به بیان دیگر، «و فصی که خاتم علوم آن مراتب و جامع احادیثِ جمیع احکام مراتب کلی آن است، شبیه روحی است که در این نشئه معتدل [انسانی] دمیده شده است» (قونوی، ۱۳۹۳: ۱۵۴). ابن عربی در *مواقع النجوم* می نویسد: «پس اگر این زمین مزاج معتدلی داشته باشد، [از قیدوبند] رهایی یافته و به عالم خودش ملحق می گردد و تدبیر [همراه با اعتدال] وجه جسمانی وی را محجوب نمی سازد» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۶۵-۶۶). در اینجا به نظر می رسد اعتدالی که ابن عربی به آن اشاره دارد، واجد شأن معرفتی و محصول تعالیم ممتاز الهی است. به تعبیر وی، آن که در تحصیل فضیلت کوشش می کند، برای او دری به عالم ارواح در ملکوت اعلا گشوده می شود و در آن دم، حقایق اسرار و چگونگی صعود و نزول استوا و اعتدال و استمداد و تدبیر و تلقی و این را که از کجا آمده و دارای کدام مرتبه است، می شناسد (همان: ۱۲۷). به تعبیر فرغانی، تمام اعتدالات از نتایج آثار اسماء و صفات الهی است که به این جهان حسّی منتقل شده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق: ۱۰۴)؛ این اعتدال ناگزیر باید در نقش الگوی معرفت مطلوب ملاحظه شود. در تکمیل این بیان می توان گفت یکی از وجوه این اعتدال، معرفت به قدر و اندازه انسان و والا ندیدن خویش در برابر حق تعالی است (سهروردی، بی تا: ۶۸-۶۹).

به این ترتیب از اعتدال در اسماء الله به اعتدال معرفتی منتقل می شویم که به حسب آن، شناخت انسان به خداوند در میانه دو موضع تشبیه و تنزیه قرار خواهد گرفت. از پس این اعتدال، انسان به ضرورت اّتصاف به صفات حق و تخلّق به اخلاق الهی واقف می شود، که طبق آن الگوی اعتدال اسمائی با اشعار به معرفت در میانه تنزیه و تشبیه، الگوی اخلاقی حیات انسان را ترسیم می کند. ابن عربی لطافت بطن را به معنای جودت عقل و حسن رأی دانسته است (ابن عربی، بی تا [ب]: ۳۵۲)؛ در این مفهوم، عقل (کامل) و قلب کارکرد واحدی دارند که همان کشف حقیقت و اّتصاف به واقعیت وجود با درک مراتب اعتدال و عمل به مقتضیات این اعتدال است.

۴. اعتدال اخلاقی و بازگشت به الگوی اسماء

در این گام، به موضع سوم اعتدال در کلام ابن عربی منتقل می‌شویم که طبق آن، الگوی اعتدال در مورد نفس انسانی هم امتداد یافته است. ابن عربی در فصّ ایوبی فصوص الحکم، مقصود از طب را طلب اعتدال می‌داند و می‌نویسد: «طب عبارت است از کم کردن از زائد و زیاد کردن در کم، و مقصود از آن طلب اعتدال است» (همو، ۱۳۸۰: ۱۷۱). تلمسانی این عبارت را چنین شرح داده است که انسان برآمده از ارکان و قوای متضادی است که رها شدن آن‌ها به حال خود و تدبیر نشدنشان به طریق اعتدال، مفسده‌انگیز است. در واقع، استفهام ملائکه از خلقت آدم نیز با نظر به همین ارکان و صفات متضاد آدمی بوده است (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۷۷).

در این نقطه باید این آموزه ابن عربی را تکرار کرد که تضاد منحصر به انسان نیست، بلکه عالم نیز به تقابل اسماء اداره می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۶۶). البته طبق بیان ابن عربی لازم به تأکید است که تقابل، محدود در اسماء الهی است و ذات حق تعالی از این حکم بیرون است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۴۴). اما تقابل اسماء الهی نیز به وجه اعتدالی که مقتضی حکمت و جامعیت حق تعالی است، اداره می‌شود؛ از این رو اسماء الهی در وضعی معتدل در مرتبه جمعیت مستقرند. پیش‌تر انتقال این الگوی وجودشناسانه به آموزه معرفتی مطلوب ابن عربی، یعنی تعادل میان تنزیه و تشبیه را وجه دوم اعتدال نامیدیم. اینک باید گفت که انعکاس الگوی اسماء الله با وصف اعتدال در حیات اخلاقی انسان، همان گام سوم اعتدال در اندیشه ابن عربی است. در واقع این آموزه بیانگر تخلق انسان به اخلاقی الهی و تحقق او در صفات متعالی است. در این نگاه، مزاج انسان صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبیه ساکنه مطمئنه از میل‌های انحرافی در او ظاهر شود و همین وحدت اعتدالیه محل قُرب و سکینه کمال ربّ و ظهور اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۵۷۳).

این وجه از اعتدال که آن را معرف حیات اخلاقی مطلوب در اندیشه ابن عربی خواندیم، مقتضای احسان و حکمت حق تعالی و پیروی انسان از این دو صفت الهی

است؛ زیرا مقتضای احسان، انجام دادن آنچه سزاوار است، برای آنچه سزاوار است، آنچنان که سزاوار است، خواهد بود. مقتضای حکمت نیز قرار دادن هر چیز در جای خود به گونه مناسب‌تر، همراه با مراقبت حکیم بر خویشتن است. بدین ترتیب، هرکس توان نگهداری خویش را در برابر تصرفات ناپسند و سخنان غیرمفید و نظرات فاسد داشته باشد، داخل در احکام احسانی و برخوردار از حکمت مربوطه (و در مجموع متخلّق به اعتدال خُلقی) است (قونوی، ۱۳۹۳: ۲۵۰). این وجه اعتدالی انسان باعث توصیف وی به تعابیر ممتاز شده است؛ چنان‌که قونوی می‌گوید: «چون انسان به واسطه جمعیت خود، قدرت گرد آوردن احکام کلی و جوب و امکان [و حفظ تعادل میان آن‌ها] را دارد، کتاب نامیده شده است» (همان: ۱۶۱).

در هر حال، اعتدالی که ابن عربی به شرح آن پرداخته، از حیث وجودشناختی بر تقابل و تعادل اسماء الهی بنا شده است. انسان نیز به‌عنوان تجلّی اسماء الهی و موجود برخوردار از حکمتی که مخصوص رتبه خلیفه‌اللهی است، اسماء متقابل الهی را در خود جای داده است. اعتدالی که در ثبوت اسماء متقابل الهی جاری است، باید به حیات انسان نیز منتقل شود؛ زیرا مقتضای تخلّق انسان به اخلاق الهی، جامعیت انسان در تنظیم قوای متعدد و حفظ منزلت این قوا طبق الگوی الهی و بر صراط مستقیم قوانین الهی و هم‌نوا با نفس رحمانی است. پیمودن این مسیر به‌معنای حرکت بر طریق الله یا صراط مستقیم و جامع جمیع طرق اسماء الهی است (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۳۳). تخلّق انسان به اخلاق الهی نیز از مجرای بازسازی این الگوی اعتدال تحصیل می‌شود. البته از نگاه ابن عربی راه تشخیص مواضع درست اعمال و درک معانی صحیح اخلاقیات، رجوع به کلام رسولان الهی است. به بیان وی، رسولان از جنس آدمی هستند تا در استخراج امور غیبی نفس آدمی به او کمک کنند. رسالت عرش رب است و آسمان مربوط و مقام رسول میان این دو است (ابن عربی، ۲۰۰۷م: ۵۱)؛ از این رو ابن عربی در بحث از مراتب نقبا، به مرتبه‌ای اشاره کرده که در آن، ادراک حقایق از طریق استماع و قول است نه مشاهده (همو، ۲۰۰۲م: ۵۲).

۵. ثمره اعتدال در خوانش انتقادی؛ جبر یا انتخاب اخلاقی؟

آراء منسجم ابن عربی که شرح آن گذشت، در عین صلابت نظری خود در یک موضع دچار ابهام هستند. در تشریح موضع ابهام باید گفت که تقریرات ابن عربی از اراده الهی و اختیار بشری چندان واضح نیست؛ این ابهام، موضع ابن عربی را در تبیین بحث اعتدال نیز دچار مشکل خواهد کرد. با پیگیری آراء وی در مکتوبات چندگانه به این نقطه می‌رسیم که او از سویی از اراده تکوینی حق تعالی در سعادت و شقاوت بندگان سخن می‌گوید و از سوی دیگر، مخالفت با اوامر تشریعی را ممکن دانسته و در نهایت، خود بندگان را مسئول انتخاب‌ها و عامل تعیین سرنوشتشان می‌داند. به بیان ابن عربی، «هرکس در هر مرتبه که ظاهر می‌شود، با آنچه حقیقت آن مرحله اقتضا می‌کند، همرنگ می‌گردد» (همو، ۱۳۸۰: ۲۸۷). اکنون پرسش اینجاست که ظهور هر فرد در مرتبه خاص خود- که جز به اراده حق تعالی نیست- چگونه امکان تغییر یافتن را برای آدمیان فراهم می‌سازد؟

ابن عربی در بیانی دیگر، حقیقت تخلق به اخلاق الهی را در استماع سخن حق تعالی دانسته و می‌گوید: «حقیقت سمع یعنی فهمیدن [حکمت] خدا در آنچه او بر تو تلاوت می‌کند» (همو، ۱۳۹۱: ۷۲) و در معرفی سامعان نیز می‌نویسد: «نشانه سامعان متحقق در سمع، انقیاد نسبت به عملی است که با قید سماع مقرب به جانب حق تعالی است» (همان‌جا). او به علم توحید که اساس علم شریعت و عصاره حکمت است، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «همان طور که بعضی از معلومات از بعض دیگر والاترند، بعضی از علوم نیز از بعض دیگر والاترند... در این صورت این همان شرفی است که از معلوم بر علم وارد می‌شود... خداوند خبر داده که عالمان در واقع همان موحدانند و توحید شریف‌ترین مقامی است که می‌توان بدان متتهی شد... پس علما کسانی‌اند که موجودات را پیش از وجودشان می‌دانند و پیش از حصول اعیانشان از آن‌ها خبر می‌دهند» (همان: ۲۷-۲۸).

از مجموع این کلمات همچنان موضع ابهام را حل نشده می‌یابیم. در واقع باید این

پرسش‌ها را مطرح کرد که علم حق تعالی به اعیان موجودات - که در واقع تجلیات اسماء او هستند - چه تأثیری بر سرنوشت آنان دارد؟ آیا علم پیشین الهی به معنای اجبار و تعیین ناگزیر بندگان در موقعیت‌های وجودی ثابت و معین است؟ اگر چنین باشد چه وجه جمعی میان اراده حق و اختیار بندگان باقی می‌ماند؟ تکلیف انتخاب اخلاقی آدمیان چه خواهد شد؟ آیا خوبی و بدی پدیده‌ها در قانون طبیعت مندرج‌اند و از این رو به‌عنوان اوصاف عینی متعلق علم الهی قرار دارند؟ یا اینکه همان اراده حق تعالی به متعلق دآوری‌های اخلاقی ما شرف وجود را عطا کرده است؟ در نهایت، پرسش اصلی اینجاست که انسان به پشتوانه کدام اختیار مکلف به بازسازی الگوی اعتدال در حیات مطلوب اخلاقی است؟

به بیان محققان معاصر، پرسش اینجاست که «اگر نیک و بد، رنگ و انگی است که در مرحله خلق یعنی در عالم ما مصداق پیدا می‌کند، در این صورت هدایت و ضلالت چه معنی پیدا می‌کند» (همو، ۱۳۹۵: ۳۲۲). در پاسخ آمده است: «اراده یا خواست خداوند متوقف است بر علم و علم متوقف است بر معلوم... خداوند چیزی را اراده می‌کند که بر آن علم دارد و علم را از معلوم یعنی از اعیان ثابته خود ما می‌گیرد. اگر عین ثابت ما تقاضای کفر کرده، اراده حق بر کافر بودن ما تعلق گرفته و اگر عین ثابت ما خواستار ایمان بوده، خواست خدا هم بر مؤمن بودن ما تعلق گرفته است» (همان: ۳۲۲-۳۲۳). در نهایت شاهدیم که این ابهام باقی می‌ماند: «در هر حال خواست اعیان ثابته خواستی است از حق به‌سوی خلق و از خلق به‌سوی حق... در این صورت آیا پادرمیانی اعیان ثابته برای حل مشکلی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، کفایت می‌کند» (همان: ۳۲۳)؟

در همین بحث، موضع ابن عربی در کتاب *المعرفه حاوی صراحتی است که اگر همین بیان به‌تنهایی ملاحظه شود، به‌معنای سلب اراده بندگان در برابر مقدرات ممهور در عالم علم حق تعالی است: «نهایت کرم حضرت حق آن است که وی از سویی تو را مکلف کرده و از سوی دیگر تو را به اقامه آنچه بدان تکلیف کرده، واداشته است. آنگاه*

عمل را به تو نسبت داده، تو را تحسین کرده و ثوابی برایت مقرر می‌کند» (همو، بی تا[ج: ۲۵۲]).

با استناد به این کلمات می‌توان گفت موضع ابن عربی گاه با صراحت همراه شده و از ابهام به جانب قبول جبر الهی و نفی اختیار انسانی متمایل می‌شود. این رأی جبرگرایانه ابن عربی- یا دست کم ابهام و سکوتی که در جهت آن قابل تفسیر است- دچار چند پیامد نامقبول است که آن‌ها را در پنج مورد خلاصه می‌کنیم:

۱. ابهام در حکمت گسترش وجود؛ رجوع به میل یا رحمت حق تعالی؟ اگر بخواهیم انسان‌ها را یکسره بی‌اختیار بدانیم و اراده- و به تعبیر ابن عربی همت- آنان را کم‌اهمیت یا به کلی فاقد تأثیر واقعی بدانیم، حکمت خلقت و توسعه وجود اسماء حق تعالی نیز مبهم خواهد بود؟ در واقع اگر حق تعالی بندگان را از سر حکمت و رحمت و نه از سر میل و لُعبت خلق کرده است، بازگشت آنان به حق تعالی و بازسازی الگوی مطلوب حق تعالی به همت و اراده انسان نیز باید بر مدار می‌میرد و البته با قید اختیار بندگان محقق شود. اینکه آدمیان یکسره در اختیار اراده پیشین حق تعالی باشند و هیچ نقشی در تعیین سرنوشت خود نیابند، البته با حکمت حق تعالی هماهنگ نیست. ابن عربی بر تأثیر همت عارف تأکید کرده، اما محدوده این همت و قدرت انتخاب انسان‌ها در تعیین راه و روش زندگی آنان، همچنان مبهم است؛ همچنان که در تعیین نسبت و فرایند ارتباط میان همت انسانی و اراده الهی نیز مرز تمایزی نمی‌یابیم.

۲. تخفیف عقل؛ ابهام در موضع ابن عربی در باب عقل، گاه توسعه یافته، بار دیگر از ابهام فراتر رفته و درست در نقطه مقابل، تا مرزهای طرد عقل ادامه می‌یابد؛ برای نمونه، وی به روایتی از پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که طبق آن، «خداوند وقتی اراده اجرای قضا و قدرش را بکند، خرد خردمندان را می‌گیرد تا حکم قضا و قدرش درباره ایشان اجرا شود، سپس خردهایشان را به ایشان باز می‌گرداند تا عبرت گیرند» (همو، ۱۳۹۱: ۸۴)؛ زیرا اگر عقل و خردشان باقی می‌ماند، از این ماجرا عبرت نمی‌گرفتند و ای بسا در برابر آن مقاومت می‌کردند. روایتی که ابن عربی به آن اشاره می‌کند، با اندکی

اختلاف در لفظ، در کتب عامه چنین ضبط شده است: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه و قدره سلب ذوی العقول عقولهم حتی ینفذ فیهم قضاؤه و قدره فإذا أمضى أمره رد إليهم عقولهم و وقعت الندامة» (المتقی الہندی، ۱۴۰۱ق: ج ۱، ۱۰۹). این حدیث، حتی با مضمون مشابه، در منابع شیعی ذکر نشده و مضمون آن نیز به تعالیم اشعری- حنبلی در تخفیف عقل نزدیک است!

۳. به هم خوردن مرز دین و اخلاق و تقلیل اخلاق؛ امروزه ایده تمایز میان دین و اخلاق، طرفداران زیادی یافته و استقلال هنجارهای اخلاقی از فرامین الهی، پیش فرض یا مبنای فکری بسیاری از فیلسوفان اخلاق قرار گرفته است؛ تا آنجا که اساساً نظریه‌های موسوم به امر الهی از اساس غیرقابل قبول تلقی می‌شوند (Quinn, 2003). فیلسوفان طبیعت‌گرا با گرایش تکامل‌گرایی زیستی، بر این باورند که نهاد آنچه به خیر و شر مربوط می‌شود، تماماً در طبیعت ملموس انسان قابل شناخت بوده و از این حیث نیازی به نقش دین در تبیین اخلاق و مفروض دانستن آن به‌عنوان منبع خیرات وجود ندارد. در واقع طبق یک بیان، ریشه اخلاق در ژن انسان‌هاست (Copan, 2011). از نگاه اخلاق موسوم به تکاملی، رشد تدریجی اخلاق در بشر به سبب نیاز انسان‌ها در همزیستی و از پی توافق آدمیان برای رعایت حریم یکدیگر برای رسیدن به همزیستی بهتر تحقق یافته است. در پاسخ به این گرایش‌های غیردینی، یکی از مواضع افراطی که امکان همراهی میان دو گرایش دینی و غیردینی را به کلی مسدود می‌کند، وابسته دانستن اخلاق به دین و نفی نقش مستقل اخلاق در مناسبات انسانی است. از این رو، اگر نظریه وجودی ابن عربی در وجه اخلاقی آن به نظریه امر الهی پیوند یابد، عملاً به تقلیل اخلاق و سلب امکان هم‌سنجی میان دو گرایش اخلاقی دینی و غیردینی منتهی خواهد شد.

۴. تلقی جبرگرایانه از کنش‌های انسانی و متفی شدن اخلاق؛ چنان‌که توضیح دادیم گستره اراده حق تعالی و تعیین پیشینی (نهایی) سرشت و سرنوشت موجودات، کنش اخلاقی را در عین مطلوب بودن، به سبب خصیصه جبری آن، از مسمای خود

تهی می‌کند! زیرا هرچند نفس الامرِ حقایق اخلاقی در عالم اعیان ثابت‌ه مستقرند و تبعیت از الگوی آنان به‌عنوان رسالت انسان معرفی می‌شود، انتخاب این راه نه به تصدیق و قبول متخلّقان، بلکه بر اساس سرنوشت محتوم آنان رقم خورده است. برای تشریح این پیامد و برای مثال می‌توان گفت اخلاقی زیستنِ برگزیدگان مشابه عبادت تکوینی و دائمی فرشتگان است!

۵. سلب امکان تجربه‌ورزی در سلوک اخلاقی؛ در جایی که اخلاقی زیستن از حریم اختیار آدمیان خارج باشد یا نسبت به مختار بودن آدمیان اطمینان‌خاطری نباشد، امکان تحصیل معرفت اخلاقی و کسب تجربه از توفیقات و ناکامی‌های انسانی در آزمون حیات اخلاقی ناممکن خواهد بود. در واقع انسان به شرط اختیار و با قید انتخاب به کنش اخلاقی روی می‌آورد، گاه از حریم اخلاقیات عبور می‌کند، نتایج اعمال اخلاقی و تقلب‌های غیر اخلاقی خود را از حیث آثار درونی و بیرونی آن‌ها ملاحظه می‌کند و در مجموع به تجربه‌ای در حوزه حیات اخلاقی دست می‌یابد. این گام‌ها در صورتی طی می‌شود که آدمی به اختیار خود به‌عنوان یک مفروض قابل اعتماد نظر داشته باشد و ترجیحات مختلفیّه خود را جبری و از پیش معین نداند. با مبهم ماندن دایره انتخاب آزاد، کسب تجربه و رشد تدریجی انسان نیز مسکوت مانده، یا از اساس منتفی خواهد شد.

اما به‌رغم ابهامات و ایرادات مذکور، می‌توان گفت نظریه ابن عربی از دو جهت قابل بازسازی است: اول، منظم بودن دستگاه فلسفی وی؛ دوم، امکان تفکیک «ارزش» از «الزام» در آثار وی. در موضع نخست، شاهدیم که مجموعه افکار ابن عربی با نظم و ترتیب قابل تحسینی کنار هم قرار دارند؛ به‌ویژه خداشناسی وی با طرحی دقیق و با ذکر جزئیات لازم برای معرفت انسان به خداوند تدوین شده است. این درست برخلاف نگرش‌های کلامی نقلی، ظاهری و ضد عقلانی است که در آن پرسش از ذات خدا با توقف در «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱) از مدار بحث خارج می‌شود و بحث افعال خداوند نیز با تمسک به «لَا یَسْأَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» (انبیا: ۲۳) مسکوت می‌ماند.

این در حالی است که انسجام نظریه ابن عربی و تمایل دستگاه فکری وی به تأمل نظری در باب رابطه خدا و خلق، امکان بازسازی موضع وی را در باب حسن و قبح فراهم می‌سازد. همچنان که همین دستگاه فکری منسجم که خداوند را در اسماء خود معتدل دانسته و با آموزه وحدت وجودی خود خدا، وجود و خیر مطلق را در مصداق واحد به وحدت می‌رساند، در باب امر الهی هم از تالی فاسدی که همان پذیرش دلخواهی بودن خواست خدا در تعیین حسن و قبح پدیده‌هاست، فاصله می‌گیرد.

اما در موضع دوم، به نظر می‌رسد این امکان در اندیشه ابن عربی فراهم است که بحث رابطه دین و اخلاق- یا ارتباط دوسویه خدا و انسان- را از منظر وی، ضمن تفکیک دو ساحت ارزش و الزام بازسازی کنیم؛ زیرا تأکید وی بر سیطره خیر الهی از یک طرف (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۳۱۸، ۴۲۳ و ۴۷۵) و تأکید دوباره او بر مترادف واژگان شرعی و اخلاقی همراه با وابسته دانستن اخلاق به دین (همو، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۸) از سوی دیگر، امکان تفکیک فوق را فراهم می‌سازد. بدین ترتیب حقایق اخلاق از حیث تحلیل متعلق ارزش به موضوعی واقعی و بدیهی تبدیل می‌شوند، اما از حیث منشأ الزام باید آن‌ها را مجعول انشائات شرعی و وابسته به معنا و معرفت دینی دانست، که در نتیجه تحقق عملی خیرات نیز متکی به اراده انسانی است. بدین ترتیب وجه جمعی میان حقیقت نفس‌الامری و دامنه اختیار آدمی فراهم خواهد شد. با این وصف، انسان در بازسازی الگوی اعتدال اسمائی نه تماماً مجبور و نه سراپا خودمختار است بلکه او در چینش دوباره شخصیت انسانی خود- آن‌گونه که در ساحت علم الهی ثابت است- واجد اختیار خواهد بود. در واقع روی تافتن از الگوی مندرج در عالم اسماء برای انسان ممکن، اما نامطلوب است!

این قرائت از اندیشه ابن عربی که با استناد به دو موضع فوق صورت‌بندی شده است، اندیشه وی را به نسخه‌های معتدل‌تر از نظریه امر الهی متمایل می‌کند. همچنان که امروزه و در نگاه گروهی از قائلان به نظریه امر الهی، یکی از راه‌های بازسازی این نظریه، بازبینی مفهوم خدا از نگاه معتقدان به خدا یا از منظری فلسفی و منقح برای

پی‌ریزی یک نظریهٔ منسجم در باب اخلاق است (Quinn, 2003: 24). در همین خوانش‌های معتدل، بحث از رابطهٔ وحی و معرفت اخلاقی را می‌توان به بحث مشهور گواهی (Testimony) مرتبط ساخت. کاربرد اخلاقی این گواهی در امور مرتبط با سعادت انسان است. در این مواقع رجوع به فرد خبره‌تر معنا می‌یابد (Wiland, 2017: 54)؛ به عبارتی این راهنمایی به نتیجه‌ای خاص منتج می‌شود که منطبق بر سعادت است (Ibid: 55). حتی می‌توان گفت که این نوع از رابطه به پیوند بیشتر میان روابط انسانی منتهی می‌شود؛ زیرا طبق آن، یک طرف به‌عنوان مصلح و خیرخواه دیگری ظاهر شده است (Ibid: 74). حتی در برخی از قرائت‌های طبیعت‌گرا و تکاملی از اخلاق نیز شاهدیم که خداوند به‌عنوان مرجع قانون‌گذاری برای توافقات و همزیستی اخلاقی انسان‌ها تبدیل شده است؛ زیرا تمسک به منبع فوق طبیعی و فوق بشری بستر ایجاد صلح برای فردیت‌های متفرد و پراکنده را فراهم می‌کند (Teehan, 2010: 44).

با این حال، هرچند نظریهٔ ابن عربی را می‌توان با تفسیر و تفکیک دو ساحت ارزش و الزام و نیز با اعتماد به وجه نظری و فلسفی آراء وی به نسخه‌های معتدل از نظریهٔ امر الهی پیوند داد، همچنان به نظر می‌رسد که بازسازی این نظریه ضروری است. لزوم بازسازی نظریهٔ ابن عربی زمانی روشن‌تر خواهد شد که با تقویت شهودات اخلاقی نوع انسان‌ها، امکان عزیمت از نظریهٔ امر الهی به نظریهٔ قانون طبیعی را در نظر بگیریم. تدوین نظریه‌ای جامع‌تر، که ضمن بهره‌گیری از مبانی عرفانی و وحدت وجودی ابن عربی سهم فطرت مختار و طبیعت خلاق انسان را توسعه دهد، روزنهٔ ترسیم نگاهی تازه در موضوع رابطهٔ خدا-انسان خواهد بود.

در راستای تقیح این خوانش باید به این نکته توجه کرد که ابن عربی تخلّق را به معنای چنگ زدن به ریسمان محکم الهی دانسته است (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۵۲)؛ از این رو می‌توان گفت وی به وضوح معنایی تعبیر حیات اخلاقی و تعریف‌پذیری اخلاق توجه داشته و با توجه به تعالی مفاهیم مرتبط با خداوند در اندیشهٔ خود، اخلاقی بودن را واجد معنای واضح، حامل دلالت و حاوی وجه متعالی معرفی کرده

است. ابن عربی می نویسد: «چون کار در نفس خود بر آنچه بیان داشتیم قرار گرفته است، بنابراین عاقبت کار خلق به سعادت است، بنا به اختلاف در انواع سعادت» (همو، ۱۳۸۰: ۱۶۶). در واقع از نگاه وی، عبارت اخیری در تعریف اخلاق، معادل با حسن عاقبت آدمیان است. بنابراین در یک مترادف معنایی، می توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر امور (در عالم اعیان) و حسن عاقبت آدمیان را به جای یکدیگر و در واقع به عنوان معرف حیات مطلوب (اخلاقی) آدمیان در منظومه فکری ابن عربی معرفی کرد. به این ترتیب می توان نتیجه گرفت که نفس الامر معارف اخلاقی نیز به عنوان جزئی از معرفت در معنای عام، در عالم اعیان ثابت شده است. از این رو می توان با اندراج حقایق اخلاقی تحت حقایق کلی مندرج در عالم اعیان ثابت به این نتیجه رسید که ابن عربی معرفت اخلاقی را محصول علم انسان به مراتب موجودات و صورت اصیل و مطلوب آنان در عالم اعیان ثابت دانسته است. در واقع ارزش اخلاقی اعمال، با نظر به نفس الامر آنها در عالم اعیان ثابت رقم می خورد.

به باور ابن عربی، عارفان کامل کسانی هستند که به تمامی اسماء حق تعالی معرفت یافته و بدین طریق با نظر به منزلت ثبوتی اعیان، در مقام تشخیص مصادیق خارجی آنها به معرفت اخلاقی کامل دست می یابند. در این نگاه، انسان با رعایت حریم الهی و با تذکار بر اینکه خود بر صورت حق آفریده شده است، به مرزهای حکمت الهی تقرّب می یابد؛ در تعریف ابن عربی، «حکیم کسی است که اشیاء را در جایگاه خودشان می نهد و از آنچه حقایق اشیا به صفاتشان اقتضا می کنند و می طلبند، عدول نمی نماید» (همان: ۲۴۹). در این مراتب است که سالک به معرفتی ممتاز دست می یابد و در نهایت، «صاحب تحقیق، کثرت را در واحد مشاهده می کند» (همان: ۱۸۷)؛ به این معنا که تمام وقایع عالم را بر حسب نفس الامر آنان در عالم اسماء حق رؤیت می کند و نفس الامر اخلاقی شان را می شناسد.

مطابق این مبانی فکری، حق تعالی با علم محیط خود که مشرف به عالم اعیان ثابت است، حاقّ واقع همه امور و از جمله حقایق اخلاقی را می داند و آن را به انسان (در

رتبه حقیقی او) تعلیم می‌دهد (همان: ۲۴۷). از این رو عرفان به‌عنوان معرفت حقیقی برای رسیدن به سعادت (اخلاقی) تعریف شده و سالک به رتبه‌ای می‌رسد که معارف اخلاقی را به زبان پروردگار که در عوالم تشریح و تکوین جاری است، مطابق صورت تفصیلی آن‌ها در عالم اعیان ثابت‌ه رؤیت می‌کند. در چنین مرتبه‌ای عارف قادر است تا «به عین حق در محضر حق، حق را بینند» (نفری، ۱۳۹۰: ۴۰)؛ در نتیجه در نگاه ابن عربی، نفس‌الامر همه معارف و حقایق وجودی- از جمله احکام و ارزش‌های اخلاقی، در معنایی معادل با شناخت وجوه خیر و شرّ امور- در حاقّ واقع خود در عالم اعیان ثابت‌ه مستقرند. اما انسان برای درک این احکام و ارزش‌ها به منابع و ابزارهای شناختی متعددی تجهیز شده است. این منابع هریک در حریم خاص خود واجد قابلیت است که با رئوس نیازها و استعدادهای انسان منطبق است و از این رو بهره بردن از آن‌ها برای آدمیان میسر و در عین حال نیازمند دقت در وسعت و محدودیت هریک از آنان است. در واقع و در عین حال که نفس‌الامر ارزش‌های اخلاقی در عالم اعیان مقرر شده‌اند، منابع ایصال به معرفت اخلاقی برای انسان فراهم بوده و البته اختیار وی نیز در فعلیت بخشیدن به الزامات مندرج در ساحت معارف و ارزش‌ها برقرار است.

۶. نتیجه‌گیری

اعتدالی که در اندیشه ابن عربی مطرح می‌شود، در سه جنبه نمود دارد. این اعتدال در سه وجه «اعتدال اسماء حق تعالی در توسعه وجود و تدبیر امور عالم» (به‌عنوان اعتدال وجودی)، «اعتدال در تنزیه و تشبیه حق تعالی در اختلاط و انفکاک وجودی وی در/از عالم» (به‌عنوان اعتدال معرفتی) و «اعتدال نفس آدمی و قوای انسانی در سلوک اخلاقی، مطابق با الگوی الهی» (به‌عنوان اعتدال اخلاقی و هنجاری) قابل ذکر است. اما به نظر می‌رسد برای تکوین عمل اخلاقی طبق الگوی مطلوب الهی به وجه اعتدالی شخصیت انسان که بر اساس اختیار ساخته شود، نیازمندیم؛ که همین قید اختیار موضع ابن عربی را با چالش همراه می‌کند. در واقع تأکید ابن عربی بر اراده الهی، جبری بودن

افعال اخلاقی و غیراخلاقی بندگان و در نهایت منتفی شدن انتخاب عقلانی برای اخلاقی شدن را برجسته می‌سازد؛ از این رو آسیب دیدن اختیار و اخلاق در اندیشه ابن عربی، هرچند قرائتی یک‌سویه و شتابزده و درگیر موارد نقیض است، مستند به شواهدی از متن آثار ابن عربی است. همین نقاط ابهام و گفتارهای گاه نامنسجم ابن عربی در مواضع یادشده، مانع یا دست‌کم عامل تراحمی برای شکل‌گیری نظریه‌ای مستحکم خواهد بود. البته صبغه نظری آراء ابن عربی و انسجام قابل توجه دیدگاه وی، امکان قرائت افراطی و شبه اشعری از آراء وی را از میان می‌برد. همچنان که امکان تفکیک ارزش و الزام از یکدیگر، نظریه امر الهی منسوب به ابن عربی را به خوانش‌های معتدل از این نظریه نزدیک می‌سازد. در این دیدگاه، ارزش و الگوی معیار در حیات انسانی در نفس الامر خود مستقر است، اما انسان برای انعکاس این الگو در حیات خود، تهی از اختیار نیست. در واقع در اینجا بر وجه معرفتی اعیان ثابت‌ه بیش از تقرر وجودی آن‌ها تکیه می‌کنیم. بدین ترتیب، آنچه در عالم اعیان ثابت‌ه مقرر شده، صورت علمی موجودات است؛ که این صورت علمی نفس الامری، هرچند معیار حقیقت و صحت علم و عمل انسان‌هاست، نافی وجه اختیاری وجود انسان نیست. به‌رغم امکان بازسازی نظریه ابن عربی در قامت تقریری معتدل از نظریه امر الهی، این تحقیق در چشم‌انداز آینده خود، به امکان تکوین نظریه‌ای تازه با محوریت فطرت و طبیعت مختار و متأله انسان امیدوار است.

منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا الف)، *انشاء الدوائر*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بی‌جا: بی‌نا.
۲. — (بی تا ب)، *التدبیرات الالهية فی اصلاح المملكة النفسانية*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بی‌جا: بی‌نا.
۳. — (۱۴۱۳ق)، *الدرة البيضاء (و بلبه عقيدة اهل الاسلام)*، تحقیق محمد زینهم محمد عزم، الطبعة الاولى، قاهره: مکتبه مدبولی.
۴. — (۲۰۰۷م)، *الرسائل الالهية*، تحقیق قاسم محمد عباس، الطبعة الاولى، دمشق: دار الثقافة

والتشر.

۵. _____ (۲۰۰۲م)، رسائل ابن عربی (القطب و التقباء و عقله المستوفی)، تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: انتشارات العربی.
۶. _____ (۱۳۸۰)، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
۷. _____ (۱۳۹۵)، فصوص الحکم، ترجمه و شرح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
۸. _____ (بی تا، ج)، کتاب الیقین و کتاب المعرفة، تحقیق سعید عبدالفتاح، کتاب الیوم.
۹. _____ (۱۳۹۱)، مواقع النجوم، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.
۱۰. پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنزاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. تلمسانی، عقیف الدین (۱۳۹۲)، شرح فصوص الحکم، تصحیح اکبر راشدی نیا، تهران: سخن.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۴)، مملک الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین عمر (بی تا)، عوارف المعارف، الجزء الثانی، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، قاهره: دار المعارف.
۱۴. فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک، تصحیح عاصم ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. قونوی، صدرالدین (۱۳۹۳)، فکوک، تصحیح محمد خواجهی، چ ۳، تهران: مولی.
۱۶. المتقی الهندی، علاءالدین (۱۴۰۱ق)، کنز العمال، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرساله.
۱۷. نغری، محمد بن عبدالجبار (۱۳۹۰)، المواقف و المخاطبات، ترجمه محمود افتخارزاده، چ ۱، تهران: جامی.

18. Copan, Paul (2011), *Is God a Moral Monster*, Baker Books.

19. Quinn, Philip L (2003) *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford University Press.

20. Teehan, John (2010) *In the Name of God, The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Blackwell.

21. Wiland, Eric (2017), *Moral Testimony: Going on the Offensive*, in: Russ Shafer-Landau (Edit), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 12, Oxford University Press.