

نسبت علم اخلاق با علم عرفان

زهرا ابن علی *

زهرا کلهر **

دکتر محمد (جلال الدین) ملکی ***

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۵]

چکیده

علم اخلاق به مجموعه اصولی معیاری (سنجشی) می‌پردازد که شایسته است رفتار بشری به مقتضای آن صورت بگیرد و علم عرفان عملی مجموعه اصول و دستورالعمل‌هایی سلوکی است که در نهایت سالک را به شهود وحدت و فنا می‌کشاند. این پژوهش به دنبال بررسی نسبت بین علم اخلاق و عرفان عملی است؛ از این رو ابتدا به ماهیت‌شناسی علم اخلاق و عرفان اسلامی می‌پردازد و با بررسی برخی از آرا در زمینه تفاوت و تشابه این دو شاخه از علوم و نقد و تحلیل آنها به این نتیجه می‌رسد که علم اخلاق اسلامی مبتنی بر کتاب و سنت است، آن‌گونه که عرفان اسلامی نیز برگرفته از همین منبع است. افزون بر این اصل مشترک، داشتن موضوع واحدی به نام نفس در اخلاق و عرفان عملی، این دو شاخه از علوم اسلامی را بیشتر از دیگر علوم به هم نزدیک کرده است. از سوی دیگر غایت در علم اخلاق، «سعادت حقیقی» و در عرفان، «وصول حق تعالی» خوانده می‌شود که این وصول خود مصداقی از سعادت است. بنابراین با اشتراک منبع، موضوع، ارکان، ابعاد و غایت این دو علم می‌توان استنباط کرد که علم اخلاق صورت مقید علم عرفان است و علم عرفان عملی صورت مطلق علم اخلاق اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: علم اخلاق، عرفان اسلامی، نسبت اخلاق با عرفان اسلامی، اخلاق اسلامی فلسفی، اخلاق اسلامی عرفانی، اخلاق اسلامی صدرایی.

* دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) Zahra.ebneali2018@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز zkalthor93@gmail.com

*** استادیار گروه فلسفه و تصوف و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب maleki.ghalam@gmail.com

مقدمه

پیشینه مسائل اخلاقی را باید در یونان باستان جستجو کرد. پنج قرن پیش از میلاد مسیح، سوفسطائیان و پس از آنان سقراط و افلاطون به سبب شرایط فرهنگی آن زمان جامعه آن، بحث از مسائل اخلاقی را آغاز کردند (ارسطو، ۷)؛ اما نخستین اثر مستقل و منسجم در باب اخلاق را ارسطو تدوین کرد. اندیشه‌های ارسطو تأثیر بسزایی بر منابع اخلاق اسلامی گذاشت، به گونه‌ای که برای نخستین بار ابن‌حنین کتاب نیکوماخوس را از زبان سریانی به عربی برگرداند (الندیم، ۳۴۲). فارابی نیز بر فصل‌هایی از این کتاب شرح‌هایی نگاشت (ابن‌ندیم، ۳۶۸) و ابن‌مسکویه با استفاده از درهم‌آمیختن چکیده این کتاب با آرای افلاطون و اخلاق روایی - قرآنی، کتاب تهذیب خود را تدوین کرد. بعدها خواجه طوسی، این معجون را با افزودن مطالبی درباره چگونگی کشورداری و خانه‌داری به نام *اخلاق ناصری* از عربی به فارسی برگرداند (ارسطو، ۹). بدین‌گونه شاخه‌ای از اخلاق اسلامی به وجود آمد که متأثر از اندیشه‌های ارسطو و متفکران یونان باستان بود. به موازات شکل‌گیری اخلاق اسلامی یونانی در آثار فلاسفه، گونه‌ای از اخلاق اسلامی در آثار مکتوب عرفای مسلمان در حال تدوین بود که بسیار متأثر از انسان‌شناسی شهودی - دینی بود. با روی کار آمدن ملاصدرا این دو نوع اخلاق اسلامی به هم نزدیک شدند. فلسفه اخلاق صدرایی مبتنی بر اصالت وجود و حرکت جوهری و علم النفس عرفانی - روایی و قرآنی بود که پیرو روش قیاسی ارسطویی بود؛ بدین ترتیب در جهان اسلام سه نوع اخلاق اسلامی به وجود آمد که نخستین آنها مانند *تهذیب الاعراق مسکویه* و *اخلاق ناصری* خواجه طوسی مبتنی بر مبانی علم النفس ارسطویی است و دیگری مانند *آداب الصحبه و العشره* (سلمی، ۱۳۶۹) و بخش اعظم *مثنوی معنوی* مولانا (نثری، ۶: ۲۷۹؛ بلخی، ۱۳۸۹) متأثر از انسان‌شناسی عرفانی - دینی است و سومی اخلاق اسلامی صدرایی است که مبتنی بر انسان‌شناسی عرفانی - دینی و روش قیاسی - برهانی ارسطویی است. اگرچه قسم اخیر به صورت مستقل تدوین نشده است، امید می‌رود فیلسوفان اخلاق اسلامی بتوانند با توجه به آثار و مبانی نفس‌شناسی صدرایی گام‌هایی برای تدوین آن بردارند؛ از این رو پژوهش پیش رو ضمن نسبت‌سنجی علم اخلاق صدرایی با علم عرفان عملی گامی هرچند کوچک در بررسی تحلیلی ابعاد اخلاق صدرایی است.

۱. ماهیت‌شناسی عرفان

عرفان از «عَرَفَ، يَعْرِفُ، عَرَفَةً و عَرِفَانًا و عَرِفَانًا، مَعْرِفَةً» گرفته شده (ابن‌منظور، ۹: ۲۳۶) و به معنای «شناختن و دانستن بعد از نادانی» (صفی‌پور، ۳ و ۴: ۸۲۰)، «شناختن و معرفت حق تعالی» (رامپوری، ۵۷۸) است. ابن‌سینا عرفان را به تفریق، جمع و حاصل آن دو یعنی واحد تعریف می‌کند. وی ابتدای عرفان را به تفریق و جداسازی نفس سالک از غیر خدا و رهایی از هر چه غیر اوست، اواسط آن را به جمع و اضافه‌شدن صفات الهی برای ذات مرید و حاصل و انتهای آن را به فنا در ذات واحد حق و بقا در او تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۴۵۳).

تعریف ابن‌سینا ناظر به بخشی از عرفان است که نزد غالب عرفان‌پژوهان معاصر عرفان عملی خوانده می‌شود. این بخش از عرفان شامل حقایق و دستورات سلوکی مترتب بر هم است که سالک با رعایت آنها به سرمنزل نهایی یعنی فنا و بقای فی‌الله می‌رسد. در آثار کلاسیک، عرفان، به‌ویژه بعد عملی آن با اصطلاح «تصوف» شناخته می‌شود؛ تصوفی که از منظر ابوحنیفه عمر سهروردی - از عرفای قرن هفتم - بر فقر اختیاری، بخشندگی، از خود گذشتگی و ترک اعتراض و اختیار مبتنی است (سهروردی، ۲۳).

ابوسعید ابوالخیر از عارفان بنام دیگری است که حقیقت تصوف را این‌گونه بیان می‌کند: «تصوف دو چیز است: یکسونگریستن و یکسان‌زیستن» (محمد بن منور، ۲۸۵). عطار ماهیت تصوف را از زبان بایزید بسطامی این‌چنین تعریف می‌کند: «نقل است شیخ را به خواب دیدند. گفتند: تصوف چیست؟ گفت: در آسایش بر خود بستن و در پس زانوی محنت نشستن» (عطار نیشابوری، ۲۱۰).

هرچند تعریف‌های بالا از تصوف، معرف عرفان عملی است، شامل تمام حقیقت علم عرفان نمی‌شود. عرفای آشنا به علوم عقلی و حکمت بحثی، طریق تصوف و عرفان عملی را برای وصول به حق به کار می‌گرفتند؛ اما در این میان هر آنچه به واسطه کاریست دستورهای سلوکی به صورت حقایقی شهودی می‌یافتند، در قالب گزاره‌های وجودی می‌ریختند؛ بدین ترتیب مجموعه‌ای از علوم نظری پیدا شد که مبتنی بر روش تجربه‌عرفانی است که موضوع اصلی آن وجود مطلق حق از حیث اسما و صفات و افعال و مظاهر اوست (قیصری، ۷؛ آشتیانی، ۱۰۰-۱۰۱). حاصل آنکه علم عرفان شامل دو

بخش عرفان عملی و عرفان نظری است که اولی شامل گزاره‌های ارزش‌شناختی و اخلاقی و دومی شامل گزاره‌های هستی‌شناختی است.

۲. ماهیت‌شناسی اخلاق

«اخلاق» جمع «خُلُق» است؛ آن‌گونه که در «تاج العروس» آمده است: «چیزی است که طبع انسان بر آن سرشته شده است. اینکه کسی خلُقش قرآن باشد، یعنی اینکه به آداب، اوامر و نواهی آن پایبند است و اخلاق هر چیزی است که شامل مکارم و محاسن باشد» (حسینی زبیدی، ۱۴۸). خلُق در مجمع‌البحرین کیفیت نفسانی است که افعال از آن به‌راحتی صادر می‌شوند (طریحی، ۱: ۱۳۶۷). طریحی همچنین «سجیه، دین، طبع» را در ردیف معانی خلُق قرار می‌دهد (طریحی، ۱: ۱۳۶۷). ابن‌مسکویه در یک تعریف اصطلاحی، خلُق را این‌گونه تعریف می‌کند:

خُلُق حالتی است برای نفس که برانگیزاننده آن به سوی انجام کارها بدون فکر و تأمل است. این حالت دو قسم می‌شود: قسم اول طبیعی است و از مزاج نشئت می‌گیرد، مثل کسی که به‌راحتی از هر چیزی می‌ترسد. ... و قسم دیگر به سبب عادت و تمرین به وجود می‌آید و ممکن است در اثر اندیشه هم به وجود آید تا اینکه این حالت غالب آمده و به صورت ملکه و خلُق درمی‌آید (ابن‌مسکویه، ۵).

مهدی نراقی در جامع‌السعادات در تعریف خلُق می‌نویسد: «ملکه‌ای نفسانی است که باعث صدور افعال به‌آسانی بدون نیاز به تفکر و تأمل و نگرش است و ملکه حالت و کیفیت نفسانی است که دیر و به‌کندی زوال می‌پذیرد» (نراقی، ۱: ۶۰). آنچه غالباً مد نظر اخلاقیان است، قسم دوم از تعریف ابن‌مسکویه، یعنی آنجایی است که عنصر اراده، انتخاب و آزادی در کار باشد. برخی علم اخلاق را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «مجموعه اصولی معیاری (سنجشی) است که شایسته است رفتار بشری به مقتضای آن صورت بگیرد؛ به عبارت دیگر اصول اخلاقی راه رفتار پسندیده و انگیزه‌های آن را بیان می‌کند» (مغنیه، ۱۵). خواجه نصیرالدین طوسی موضوع علم اخلاق را نفس انسانی می‌داند از آن جهت که از آن، افعال زیبا و محمود یا قبیح و مذموم می‌تواند صادر شود

(طوسی، ۴۸). اخلاق نیز مانند عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. بخش نظری بررسی عقلی و تحلیل فلسفی مبانی اخلاق و بخش دیگر بررسی هنجارهای اخلاقی است.

بسیاری از صاحب‌نظران در زمینه اخلاق اسلامی معتقدند که رکن اصلی اخلاق اسلامی، عنصر عقل و اراده است (مطهری، ۱۳۶۷، ۵۲)؛ اما با تحلیل و بررسی بیشتر در جای خود به اثبات خواهد رسید که عنصر اساسی در اخلاق اسلامی حب و عشق است. غایت اخلاق را می‌توان با توجه به انگیزه فاعل فعل اخلاقی تعیین کرد؛ برای نمونه برای مؤمنان ادیان الهی غایت فعل اخلاقی می‌تواند کسب رضای الهی باشد. ابن مسکویه غایت صناعت اخلاق را نیکو شدن افعال انسانی می‌داند (ابن مسکویه ۵۵)؛ بنابراین غایت اخلاق و علم اخلاق می‌تواند متفاوت باشد.

۳. نسبت عرفان اسلامی با اخلاق عرفانی - صدرايي

آنچه سبب تمایز دو علم می‌شود، اختلاف موضوعی آنها است. موضوع عرفان نظری آن‌گونه که بیان شد، ذات حق از حیث اسما و صفات و چگونگی صدور کثرت از وحدت است و موضوع اخلاق نظری بررسی «عقلی - فلسفی مبانی مقولات اخلاق انسانی است» (هیر، ۱۰۹)؛ به عبارت دیگر عرفان نظری، شهودات عرفانی به زبان عقلانی است که تبیین هستی را بر عهده دارد؛ اما اخلاق نظری از ساحت انسان و افعال او گامی بیشتر بر نمی‌دارد. پس عرفان و اخلاق نظری به لحاظ ذات و ماهیت متباین‌اند. به تبع تباین موضوعی، مسائل آن دو نیز متفاوت می‌شود؛ زیرا مرکزیت مسائل هر علم را موضوع آن علم تشکیل می‌دهد. غایت این دو علم نیز بر روی محور واحدی قرار نمی‌گیرد؛ اما اینکه آیا می‌توان عرفان عملی را با اخلاق عملی روی همین پیوستار قرار داد و همین حکم را درباره آن دو جاری کرد، جای تأمل است. این تأمل به سبب آن است که موضوع عرفان عملی سیر و حرکت نفس انسان است با غایتی که آن را وصول به حق می‌نامند و موضوع اخلاق عملی سیر و حرکت نفس انسان به سوی فضایل و ملکات الهی است. پس در هر دو علم، موضوع واحد با غایت‌شناختی به‌ظاهر متفاوتی وجود دارد. این اختلاف، از سویی منشأ تمایز این دو علم و این مشابهت موضوعی سبب یکسان‌شدن برخی از مسائل این دو علم است؛ اما اینکه بین این دو علم به لحاظ

نسب اربعه ارسطویی چه رابطه‌ای برقرار است، پرسشی است که پاسخ آن پس از بررسی مصادیق مسائل آن روشن می‌شود.

بدون تردید سالک در راه رسیدن به حق - آن‌گونه که غایت عرفان عملی است - متخلق به اخلاق الهی خواهد شد و عارف واصل یقیناً اخلاق‌مدار و دارای صفات و فضایل نیکو است؛ بنابراین اخلاق، جزء جدانشدنی عرفان عملی و در کنار اسباب دیگر، از علت‌های رسیدن حق خواهد بود؛ چنان‌که خواجه عبدالله انصاری در تصویرسازی منازل سیر عرفانی، اخلاق را بعد از معاملات و قبل از بخش اصول قرار می‌دهد (انصاری، ۱۰۵-۱۳۱)؛ اما در مقام پاسخ به این پرسش که آیا فرد اخلاق‌مدار هم عارف به شمار می‌آید یا خیر، باید گفت هم آری و هم خیر. در نگاه نخست این پاسخ، تناقضی آشکار است؛ اما با تحلیل مسئله این تناقض از میان خواهد رفت.

در مکتب اخلاقی اسلام، فعلی اخلاقی به شمار می‌آید که فاعلش از انجام آن قصد رضای الهی داشته باشد؛ برای نمونه در قرآن مجید «انفاق» فعلی اخلاقی است و زمانی دارای نتیجه خواهد بود که قصد فاعل آن رضای الهی باشد: «الذین ینفقون اموالهم ابتغاء مرضات اللّٰه و...» (بقره: ۲۶۵). این جستجو از رضای الهی مستلزم نوعی شناخت و معرفت است، به گونه‌ای که اگر این حد از معرفت به مبدأ هستی نبود، فعل اخلاقی صورت نمی‌گرفت. هرچه معرفت فاعل اخلاقی به خداوندگار خویش بیشتر باشد، قصد و انگیزه او خالص‌تر و عملش پاداش بیشتری خواهد داشت و از طرفی خود فعل اخلاقی سبب کمال نفسانی فاعلش و شدت این کمالات سبب معرفت بیشتر خواهد شد؛ بنابراین انسان اخلاقی از نوعی معرفت برخوردار است؛ اما صاحب این معرفت در اصطلاح عرفا «عارف» به شمار نمی‌آید، مگر آنکه معرفتش او را به شهود وحدت و فنا بکشاند که این مهم دیگر جنبه سلوکی فاعل اخلاقی است، نه حیث اخلاقی‌اش به تنهایی؛ بنابراین فاعل اخلاقی از حیث اخلاقی‌اش عارف نیست و اگر چنین شخصی به مقام عارفان دست یابد، به لحاظ سلوکی‌اش خواهد بود.

ممکن است رابطه عرفان با اخلاق همچون نسبت شیء پویا و ایستا تصور شود؛ اما این فرض برخلاف حرکت جوهری صدرایی است. نفس با تخلق به فضایل و ملکات انسانی مانند کسب مقامات عرفانی، صورت جدیدی به خود می‌گیرد؛ صورتی که هویت نفس را می‌سازد؛ به عبارت دیگر بر اساس حرکت جوهری، نفس در حرکتش

به سوی ملکات و خلقیات نیکو کمال می‌یابد و گستره وجودی پیدا می‌کند؛ آن‌چنان که در سیر عرفانی کامل می‌شود. دلیلی دیگر بر مدعای اخیر آن است اگر عرفان سیری پویاست، باید جزء آن نیز که اخلاق است، پویا باشد؛ زیرا سالک در سیر خویش در هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌ماند و اگر اخلاق که جزء عرفان است، پویا نباشد، عارف از سیر خود باز می‌ماند.

برخی تفاوت عرفان و اخلاق را در بحث اعتدال می‌دانند و می‌گویند محور اصلی اخلاق اسلامی اعتدال قوا است (مطهری، ۱۳۶۸، ۲۲: ۳۳۳)؛ اما محور عرفان خروج از حد اعتدال است. در تحلیل این فرضیه باید گفت مسئله نفس و شناخت آن و از جمله اعتدال در قوا از مسائل علم النفس فلسفی است که برخی آن را از مبانی اخلاق نظری به شمار آورده‌اند. پیشینه تاریخی بحث اعتدال به افلاطون و آنگاه به صورت اعتدال قوا به ارسطو برمی‌گردد (درویتسکی، ۳۶). ارسطو راه رسیدن به کمالات نفس را در اعتدال قوای آن می‌داند؛ چنان‌که صدرالمتألهین شیرازی با تأثیر از او حکم می‌کند «اگر انسان از نظر ملکات در حد وسط باشد، حکم عقل به سادگی اجرا می‌شود. وقتی حکم عقل به سادگی اجرا شود، بدن هرگز مزاحم روح نخواهد بود و آن هنگام روح، بدون هیچ مزاحمتی از ناحیه بدن کمالات خویش را باز می‌یابد» (کرمانی، ۲۳)؛ بنابراین اعتدال در قوا برای رسیدن هرچه سریع‌تر به کمالات نفس است که این کمالات می‌تواند اعم از اخلاقی و عرفانی باشد. بدین ترتیب دیگر مسئله اعتدال قوا ویژه علم اخلاق نیست، بلکه هر کمال دیگری از جمله کمال عرفانی هم بدان بستگی دارد؛ چنان‌که اعتدال مزاج در بسیاری از کتاب‌های عرفانی شرط اساسی ورود به سیر عرفانی است. حال اگر کسی مراعات اعتدال قوا را برخلاف سیره برخی از عرفا دید و این استدلال را نپذیرفت، در پاسخ باید گفت که اعتدال قوا نه مقوم ذات علم اخلاق اسلامی است و نه از عوارض ذاتی این علم است که چون این مقوم در عرفان موجود نیست، توجیه‌گر حکم ما به مغایرت عرفان و اخلاق باشد بلکه صرفاً یک بحث فلسفی و یک راه پیشنهادی از سوی یک حکیم یونانی برای رسیدن هرچه سریع‌تر به کمالات نفسانی است؛ کمالاتی که می‌تواند هم عرفانی و هم اخلاقی باشد.

ممکن است در وجه تشابه عرفان و اخلاق چنین گفته شود که در بینش

اسکولاستیک در پایان قرون وسطا مفهوم اخلاقی ارزش برای توضیح و توجیه وجود

خدا به کار می‌رفته است (برهان آنسلم) (درویتسکی، ۴۳)؛ همان‌گونه که برای اولین بار شلایرماخر از برهان تجربه دینی برای اثبات وجود خدا استفاده کرد. پس می‌توان هم عناصر عرفانی و هم مقدمات ارزش‌شناسی (اخلاقی) را در اثبات وجود خدا به کاربرد. بدین ترتیب عرفان و اخلاق به یکدیگر نزدیک می‌شوند. در تحلیل این وجه باید گفت اینکه تشابه عرفان و اخلاق را در یک لازم خارج ذات جستجو کردن هرچند نمایانگر نوعی تشابه است، اما هیچ کمکی در ترسیم یک ارتباط حقیقی بین این دو علم نمی‌کند؛ ارتباطی که نشان‌دهنده یک عنصر ذاتی مشترک بین این دو علم باشد.

ممکن است تشابه عرفان و اخلاق این‌گونه توجیه شود که در هر دو، عنصر اراده، آزادی و اختیار شرط است. این وجه تشابه نیز نمی‌تواند اساسی به شمار آید؛ زیرا نه تنها در سیر عرفانی و کسب فضایل اخلاقی، عنصر اراده و اختیار موجود است، بلکه حتی در واردنشدن به سیر عرفانی و کسب‌نکردن کمالات اخلاقی نیز عنصر اراده و اختیار شرط است. پس وجود اراده و اختیار نمی‌تواند جامع کارسازی برای قیاس و سپس حکم تشابه عرفان با اخلاق باشد.

اگر قلمرو کمالات عرفانی را نفس انسانی و اخلاقیات را در حوزه رفتار آدمی بدانیم و از این نظر قائل به تفاوت این دو علم شویم، این وجه تفاوت نیز موجه به نظر نمی‌رسد؛ بدین سبب که بخش عمده‌ای از کتاب‌های عرفان عملی مشتمل بر آداب و رفتارهای بیرونی‌اند (هجویری، ۴۳۹)؛ رفتارهایی چون آداب خوردن و صحبت‌کردن و مهمان‌نوازی و مانند آن. از سوی دیگر انحصار اخلاقیات به بُعد اجتماعی انسان نیز بی‌دلیل است؛ چه آنکه هیچ رفتاری نیست که بدون علت نفسانی باشد.

این سخن که مفاهیم اخلاقی قابل درک برای همه‌اند، ولی مفاهیم عرفانی قابلیت درک برای همگان را ندارد، نمی‌تواند سبب تفاوت بنیادین بین علم اخلاق و عرفان باشد؛ به این دلیل که هر علمی اصطلاحات مخصوص به خود را دارد که جز برای صاحبان آن علم قابل فهم نیست؛ برای مثال اصطلاح‌هایی مانند «شخصی‌گرایی»، «فراطبیعی‌گرایی»، «شهودگرایی»، «نایامدگرایی» (گنسلر، ۱۳۹۰) در فلسفه اخلاق، اصطلاحاتی نیازمند تبیین‌اند و برای فهم آنها باید با علم اخلاق آشنایی داشت.

ممکن است تصور شود سیر عرفانی، نامحدود و درجات اخلاقی، محدود است. در

توضیح این مطلب باید گفت سیر عرفانی بدان جهت نامحدود است که غایت این سیر

- حق جل و علی - بی‌نهایت و لایتناهی است؛ بنابراین اگر قائل باشیم که غایت افعال اخلاقی تشبه به اخلاق خداوند لایتناهی است، آن‌گونه که در منابع حدیثی نیز بدان اشاره شده است (مجلسی، ۵۸: ۱۲۹)، از این حیث مراتب تخلق به صفات اخلاقی نیز نامحدود می‌شود؛ هرچند شمار صفات اخلاقی محدود است.

نتیجه

در منابع اسلامی با سه نوع اخلاق سر و کار داریم؛ یکی اخلاق اسلامی پیش از صدرا که فلسفی است و به تبع، متأثر از اندیشه‌های ارسطو است. دومی اخلاق اسلامی - عرفانی که متأثر از اندیشه‌های عرفانی و دینی است و نوع سوم، اخلاق اسلامی صدرایی که مبتنی بر انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و دینی است. مقاله پیش رو با بررسی نسبت علم اخلاق عرفانی - صدرایی با علم عرفان اسلامی بدین نتیجه می‌رسد که آنچه سبب تمایز دو علم می‌شود، اختلاف موضوعی آنها است. موضوع عرفان نظری ذات حق از حیث اسما و صفات و چگونگی صدور کثرت از وحدت است و موضوع اخلاق نظری بررسی عقلی - فلسفی مبانی مقولات اخلاق انسانی است؛ به عبارت دیگر عرفان نظری، شهودات عرفانی به زبان عقلانی است که تبیین هستی را بر عهده دارد؛ اما اخلاق نظری از ساحت انسان و افعال او گامی بیشتر بر نمی‌دارد؛ پس عرفان و اخلاق نظری از جهت نظر به ذات و ماهیتشان متباین‌اند. به تبع تباین موضوعی، مسائل آن دو نیز متفاوت می‌شود؛ زیرا مرکزیت مسائل هر علم را موضوع آن علم تشکیل می‌دهد. غایت این دو علم نیز بر روی محور واحدی قرار نمی‌گیرد؛ اما اینکه آیا می‌توان عرفان عملی را با اخلاق عملی روی همین پیوستار قرار داد و همین حکم را درباره آن دو جاری کرد، جای تأمل است. این تأمل به سبب آن است که موضوع عرفان عملی سیر و حرکت نفس انسان است با غایتی که آن را وصول به حق می‌نامند و موضوع اخلاق عملی سیر و حرکت نفس انسان، به سوی فضایل و ملکات الهی است. پس در هر دو علم موضوع واحد با غایت‌شناختی به‌ظاهر متفاوتی وجود دارد. این اختلاف، از سویی منشأ تمایز این دو علم و آن مشابهت موضوعی سبب یکسان شدن برخی از مسائل این دو علم است. بدون تردید سالک در راه رسیدن به حق آن‌گونه که غایت عرفان عملی است - متخلق به اخلاق الهی خواهد شد و عارف

واصل یقیناً اخلاق مدار و دارای صفات و فضایل نیکو است؛ بنابراین اخلاق، جزء جدانشدنی عرفان عملی است و در کنار اسباب دیگر، از علت‌های رسیدن به حق خواهد بود؛ پس مسائل این دو علم از یک نظر مشابه خواهند بود؛ اما وجه تشابه علم عرفان و اخلاق را در یک لازم خارج ذات جستجو کردن، مانند اینکه گفته شود از هر دو علم می‌توان برای اثبات وجود خدا کمک گرفت و یا اینکه عنصر اراده، آزادی و اختیار آدمی، جزء پیش‌فرض‌های هر دو علم است، هر چند نمایانگر نوعی تشابه است، هیچ کمکی در ترسیم یک ارتباط حقیقی بین این دو علم نمی‌کند؛ افزون بر اینکه این تشابهات دربردارنده ارتباطی نیست که نشان‌دهنده یک عنصر ذاتی مشترک بین این دو علم باشد. از سوی دیگر برخی از تمایزات این دو علم نیز اساسی به شمار نمی‌روند؛ مانند اینکه قلمرو کمالات عرفانی را نفس انسانی و اخلاقیات را در حوزه رفتار آدمی می‌دانند یا اینکه مفاهیم اخلاقی را قابل درک برای عموم می‌دانند؛ اما مفاهیم عرفانی را قابل درک برای همگان نمی‌دانند یا محور اصلی اخلاق اسلامی اعتدال قوا و محور عرفان عملی را خروج از حد اعتدال تصور می‌کنند. با این همه با اشتراک منبع، موضوع، مسائل، ارکان، ابعاد و غایت این دو علم می‌توان چنین استنباط کرد که علم اخلاق صورت مفید علم عرفان عملی و عرفان عملی صورت مطلق علم اخلاق است.

کتابنامه

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۸م)، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ابن سینا (۱۳۶۳)، *الاشارات و التنبيهات*، با نگارش دکتر حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
 ابن منظور (۱۴۲۶ق)، *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ابن مسکویه (۱۴۱۰ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: انتشارات بیدار.
 الندیم، ابوالفرج (۱۹۷۸م)، *المهرست*، بیروت: دارالمعرفه.
 ارسطو (بی‌تا)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
 آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۵ش)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن‌عربی*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۹ش)، *منازل السائرین به همراه علل و مقامات و صد میدان*، چ ۳، تهران: انتشارات مولی.
 بلخی، مولانا جلال‌الدین (۱۳۸۴ش)، *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات

حسینی زبیدی، محمدمرتضی (۱۴۲۸ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

دروینتسکی، الک (۱۳۶۸ش)، *تاریخ علم اخلاق*، ترجمه فریدون شایان، تهران: انتشارات پیشرو.
رامپوری، غیاث‌الدین محمد (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ غیاث اللغات*، به کوشش دکتر منصور ثروت، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

السلمی، محمد (۱۳۶۹ش)، *مجموعه آثار السلمی، آداب الصحبه و حسن العشره*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۶۴ش)، *عوارف المعارف*، با ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

صفی‌پور، عبدالکریم (بی‌تا)، *منتهی الارب فی لغة العرب*، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
طریحی، فخر‌الدین (۱۳۶۷ش)، *مجمع البحرین*، چاپ دوم، قم: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۸ش)، *اخلاق ناصری*، با تصحیح مجتبی مینوی، ج ۴، تهران: انتشارات خوارزمی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۰ق)، *تذکرة الاولیاء*، با تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی زوار.

قیصری، داوود (۱۳۵۷ه.ش)، *رسائل قیصری*، با تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

کرمانی، طوبی، (۱۳۹۰ش)، «فلسفه اخلاق متعالیه، جایگاه ملاصدرا در میان علمای اخلاق»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۶.

گنسلر، هری. ج (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر*، ترجمه مهدی اخوان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

محمد بن منور (۱۳۶۲ش)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید*، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ش)، *فلسفه اخلاق*، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.

مغنیه، محمدجواد، (۱۳۶۶)، *فلسفه اخلاق در اسلام*، تهران: انتشارات بدر.

نراقی، مهدی (۱۳۸۹ش)، *جامع السعادات*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ج ۹، تهران: انتشارات حکمت.

نثری، موسی (۱۳۳۱ش)، *نثر و شرح مثنوی*، با تصحیح محمد رضائی، تهران: نشر کلاله خاور.

هیر، ر.م (۱۳۷۲)، «فلسفه اخلاق»، ترجمه محمد سعیدی مهر، *کیهان اندیشه*، ش ۵۶.

هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، با تصحیح ژوکوفسکی و والتین آلکسی یرییچ، ج ۴، تهران: نشر طهوری.

Archive of SID