

معانی اخلاق عرفانی پویا و مبانی آن در آثار سید حیدر آملی

محمدرسول ایمانی خوشخو*

چکیده

از جمله ویژگی‌هایی که برای اخلاق عرفانی بر شمرده‌اند پویایی و دینامیک بودن آن است. در این نوشتار با مراجعه به آثار سید حیدر آملی، از عارفان شیعی و شارحین ابن عربی در قرن هشتم، سعی شده تا با روشی تحلیلی - توصیفی معانی پویایی اخلاق در آثار وی بررسی شده و مشخص گردد این پویایی به چه معناست و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن کدامند. بر اساس بررسی به عمل آمده، با توجه به توصیف سید حیدر از اخلاق و فضائل اخلاقی، پویایی می‌تواند به معنای اقتضایی و متغیر بودن فضائل اخلاقی بسته به مراتبی که سالک در آن قرار دارد باشد. معنای دیگر پویایی اخلاق در عرفان سید حیدر به معنای پیش‌برنده بودن فضائل اخلاقی به سمت سقف کمال انسانی و تشبیه به ذات حق است. سید حیدر برای تبیین پویایی اخلاق از مواردی همچون وحدت شخصیه وجود، ارتباط فضائل اخلاقی با صفات ربوبی و باطنی بودن سیر به سمت حق و ذو مراتب بودن «قلب» سودجسته است. توجه به رتبه‌بندی فضائل و اقتضایی بودن آن‌ها به تناسب حال و شاخصه‌های روانی و شخصیتی افراد می‌تواند نقشی مهم در اثربخشی تربیت اخلاقی ایفا کند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اخلاق پویا، اخلاق دینامیک، خلافت الاهی، فنا، سلوک، سلوک محبی

* استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی (m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳)

تبیین مسأله

شهید مطهری در کتاب مسئله شناخت، مشخصه اخلاق عرفانی را پویا بودن آن دانسته و آن را اخلاقی دینامیک می‌نامد. (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۳۹۰) در این گونه از اخلاق مجموعه ای از فضائل به نحوی رتبه بندی شده‌اند که نفس انسان با تخلق به هر مرتبه به سطحی از تکامل وجودی می‌رسد و آمادگی لازم برای تخلق به مرحله بعد را می‌یابد تا در نهایت به کمال شایسته نوع خویش دست یابد. این ویژگی را می‌توان از امتیازات اخلاق عرفانی بر شمرد که آن را از دیگر نظام‌های اخلاقی متمایز می‌کند که جنگی از فضایل را برای عمل توصیه می‌کنند و تعهد به یک فضیلت لزوماً متوقف و مترتب بر تخلق به فضائل دیگر نیست.^۱

پویا و دینامیک بودن اخلاق عرفانی مبتنی بر مبانی خاص هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که در عرفان ابن عربی به خوبی تبیین شده است. در بعد هستی‌شناسی ارتباط خاص وجودی خداوند با موجودات و از جمله انسان که از آن به وحدت وجود عرفانی یاد می‌شود، غایت متفاوتی را برای سیر تکاملی انسان رقم می‌زند و خود می‌تواند امتیاز دیگری را علاوه بر واقعیت بخشی و تضمین ارزش‌های اخلاقی برای اخلاق دینی در مقابل اخلاق سکولار مهیا کند. (ر.ک. سربخشی، ۱۳۹۸، ص ۶۴) در حوزه انسان‌شناختی نیز پذیرش سلسله مراتب مختلف وجودی برای حقیقت نفس، و ارتباط دادن باطنی‌ترین ساحت نفس یا «سر» با حقیقت عالم، آن را

۱. برای اخلاق عرفانی مؤلفه‌های دیگری نیز ذکر کرده‌اند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ابتدای بر وحی، توجه به مبدأ و معاد، جامعیت، شریعت محوری، تغیر ظاهری ناشی از تحول باطنی و بهره‌گیری از تربیت تدریجی (براتی فر، مهدی؛ وکیلی، هادی؛ منصوری لاریجانی، اسماعیل، «مسئله چگونگی تخلق به صفات الهی در اخلاق عرفانی»، نشریه حکمت معاصر، بهار و تابستان ۱۳۹۹ سال یازدهم، شماره ۱، صفحات ۴۳ تا ۵۹)

از گونه‌های دیگر اخلاق همچون اخلاق فلسفی که برای نفس سه قوه هم عرض به نام‌های شهویه، غضبیه و ناطقه در نظر می‌گیرد متمایز می‌کند. (ر.ک. احمدپور، ۱۳۸۵، ص ۵۰)

در مقاله حاضر با رجوع به آثار سید حیدر آملی، از عارفان و شارحان ابن عربی در قرن هشتم هجری سعی شده معانی و مبانی اخلاق پویا در آثار وی بررسی شود تا از این طریق بتوانیم شناخت دقیق تری در مورد پویایی اخلاق در عرفان اسلامی به دست آوریم. انتخاب سید حیدر در این مطالعه به دو دلیل بوده است؛ یکی پویایی بخشی به اخلاق فلسفی توسط وی و جهت دهی آن به سمت فنای عرفانی است که نزد عارفان به عنوان سقف کمال انسانی معرفی می‌شود و دیگری ایجاد سازگاری بین تکامل اخلاقی و اخلاق متکامل اولیای برگزیده الهی که باید آن را در راستای شاخصه اصلی عرفان سید حیدر در انطباق انسان کامل ابن عربی بر امامان معصوم شیعی دانست. برای این منظور با محور قرار دادن دو مفهوم از پویایی اخلاق در اندیشه سید حیدر، یکی اقتضائی و متغیر بودن فضائل و دیگری پیش برنده فضائل، مبانی آن‌ها در آثار وی استخراج و تبیین شده است.

اقتضائی و متغیر بودن فضائل

یکی از معانی پویایی اخلاق در اندیشه سید حیدر، متغیر بودن ارزش اخلاقی رفتارها به اقتضای مرتبه وجودی و جایگاه سالک در منازل و مقامات عرفانی است.

انسان از منظر عرفان اسلامی حقیقتی است جامع تمامی مراتب هستی و افراد انسانی از حیث وجودی در مراتب مختلفی از عالم ماده تا عالم احدیت جای می‌گیرند. (ر.ک. امین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۴) این بدان معناست که انسان به عنوان کامل

ترین جلوه و مظهر حق، تمامی اسمای الهی را به نحو استعداد و قوه در خود جای داده و بسته به میزان فعلیت یافتن این استعدادها با مرتبه ای از مراتب هستی متحد می‌شود. پذیرش این تنوع وجودی در مراتب انسانی فضائل متناسب با هر مرتبه را ایجاد می‌کند بدین معنا که رفتارها بسته به درجات قرب و مراحل انسانی می‌توانند ارزش‌های متفاوتی بیابند و چه بسا فضائل مربوط به یک مرحله در مرحله بالاتر سدّ راه باشند. اخلاق به این معنا اخلاقی پویا خواهد بود و در مقابل اخلاقی ایستا قرار می‌گیرد که به توصیف فضائل به تمامی انسان‌ها با تمام اختلافی که در مراتب وجودی دارند می‌پردازد. برای تبیین این موضوع باید به دو نکته اشاره شود که می‌توان آن‌ها را از مبانی هستی‌شناختی اقتضایی بودن فضائل در عرفان اسلامی دانست؛ یکی تفاوت انسان‌ها در استعداد نیل به کمال و دیگری ذو مراحل بودن مسیر کمال انسانی.

تفاوت انسان‌ها در استعداد نیل به کمال

از جمله آموزه‌های عرفانی که می‌تواند اقتضایی بودن فضائل متناسب با ظرفیت آحاد انسانی را تبیین کند، پذیرش تفاوت ذاتی و تناسب وجودی افراد انسانی در استعداد پیمودن راه کمال و رسیدن به غایت سیر معنوی است. از منظر عرفان انسان‌ها در اصل استعدادها و قابلیت‌های وجودی با یکدیگر متفاوتند و این تفاوت نیز همانند تفاوتی که در تمامی موجودات دیده می‌شود، نتیجه جعل و ایجاد نیست، بلکه به اقتضای ظهور حق در قالب‌های پیشینی و اعیان ثابت موجودات است. سید حیدر در این خصوص می‌نویسد:

لان الاختلاف فی الاستعدادات، بل فی الوجودات الخاصة و الماهیات الممكنة من اقتضاء الوجود و شئونه الذاتية و تغیر اقتضاء الوجود و تبدیل شئونه الذاتية من المستحیلات و الممتنعات، لان من کمالات هذا الوجود الظهور بصورة کل موجود يمكن وجوده. (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۹)

عبارت فوق بدان معناست که خداوند انسان‌ها و دیگر موجودات را با استعداد‌های مختلف ایجاد نکرده بلکه به حقایقی با ظرفیت‌های مختلف ظهور بخشیده و خود را در قالب آن‌ها آشکار ساخته است. این تبیین از خلقت برآمده از هستی‌شناسی عرفانی است که روند خلقت را روند ظهور کمالات نهفته و مندمج در ذات الهی می‌داند. لذا بین ذات حق و جهان تباین عزلی و تامی نمی‌توان یافت و تمامی موجودات مظاهر اسماء و کمالات نهفته در ذات الهی هستند که در فرایند تجلی ابتدا صورت علمی آنها در صقع ربوبی آشکار شده و آنگاه با لسان استعداد از خداوند طلب ظهور عینی می‌کنند و خداوند نیز به این تقاضا پاسخ داده و آنها را به صورت موجودات متعین خلقی ظاهر می‌سازد. بر همین اساس است که سید حیدر کلام خداوند در قرآن کریم که فرمود: «انه هو السميع البصير»^۱ را به معنای شنوا و بینا بودن خداوند نسبت به درخواست ذاتی انسان به لسان حال و قال تأویل کرده و می‌نویسد:

ان الله تعالى هو «السميع» باستدعاء كل طالب بلسان الحال و القال؛ «البصير» باستعداد كل سالك أزلا و أبدا، فيعطيه ما يناسب حاله و يوافق مقامه. و المراد به یعنی أنى كنت فى الأزل «سميعا» باستدعاء هذا النبى بلسان الحال هذه المرتبة، «بصيرا» باستعداده و استحقاقه هذا المقام، فأعطيته ما أراد، و وهبته ما طلبه، لانى جواد لا أبخل بشىء، و لا أمنع من شىء. (همان، ص ۲۸۹)

با توجه به این نکته که تمامی موجودات دارای عین ثابتی در صقع ربوبی هستند می‌توان گفت تمامی آحاد انسانی و بلکه موجودات دارای گونه خاصی از خلقت با

استعدادهای متفاوت هستند و از جمله آن‌ها، استعداد معنوی و سیر به سمت حق است که خداوند به اقتضای آن، به انسان‌ها عطا می‌کند.

تفاوت انبیاء در قابلیت و استعداد سیر به سمت حق

نمونه ای از تفاوت انسان‌ها در استعدادهای معنوی را می‌توان در وجود انبیاء یافت. اگر چه هدف و مقصد سیر معنوی تمامی انبیاء یکی بوده و ذات حق می‌باشد اما هر یک از ایشان از حیث استعداد معنوی دارای مرتبه مشخصی بوده و هیچ یک نمی‌تواند به مکان و مرتبه پیامبر دیگری نائل شود. سید حیدر از این حقیقت برای تبیین آیه ۴۸ سوره مائده^۱ سود جسته و اختلاف شرایع مورد اشاره در آیه را اینگونه تفسیر می‌کند:

وی در تفسیر آیه ۵۲ سوره مائده^۲ اختلاف مورد اشاره در آیه را ناظر به اختلاف ذاتی انسان‌ها در قابلیت‌ها و استعدادها دانسته و بیان می‌کند که قضا و قدر و علم خداوند به جاری ساختن و تحقق امور باعث شده تا انسان در طبقه واحد و یکسان قرار داده نشده و مختلف آفریده شوند. (همان، ص ۱۲۰)

أی لو لا منع قابلیتکم و استعدادکم لجعلتکم منتظمین فی طبقة واحدة؛ و لکن عدم قابلیتکم و استعدادکم، و الحکمة الجاریة علی مساق قضائی و قدری و علمی بالأشیاء علی ما هی علیه من الاختلاف، منعی من هذا. (همان، ص ۱۲۰)^۳

۱. «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم أمة واحدة و لکن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون»
 ۲. «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم أمة واحدة و لکن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون»
 ۳. اگر نبود که قابلیت استعداد شما مانع آن است تمامی شما را در طبقه واحدی قرار می‌دادم لکن عدم قابلیت و استعداد شما و حکمتی که بر بر اساس قضا و قدر جاری است و علم من به اختلاف اشیاء آنگونه که هستند من را از این مسئله باز می‌دارد.

در توضیح مطلب باید گفت از منظر عرفان هر موجودی مظهر اسمی از اسمای حقّ است و در بین موجودات، انسان به اعتبار اعتدال مزاج می‌تواند مظهر تمامی اسمای خداوند باشد و در بین افراد انسانی، این مظهریت در انبیاء علیهم‌السلام ظهور و بروز بیشتری دارد و در بین انبیاء نیز حقیقت محمدیه (صلوات الله علیه) کامل‌ترین مظهر است و بر همین مبناست که جامعیت و کمال دین اسلام بر دیگران ادیان نیز تبیین می‌شود؛ بدین شکل که «هر پیامبر که از دایره ولایت وسیع‌تری برخوردار باشد، اخبار او از مقام ربوبی کامل‌تر و احکام و قوانین متناسب با انسان‌ها تمام‌تر خواهد بود» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۳) سید حیدر نیز با استفاده از وجود تنوع و تعدد شرایع الهی آن را با استعداد و قابلیت صاحبان این شرایع مرتبط دانسته و می‌نویسد:

لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا دال على اختلافهم فى الاستعدادات و الذوات، و كذلك فى الآراء و الاعتقاد، لأن الآراء و الاعتقادات توابع للذوات و الاستعدادات، كما أن الظاهر تابع الباطن و الصورة للمعنى. (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۰۷)

ذو مراتب بودن شرایع آسمانی و شریعت محمدی

علاوه بر ذوات مقدس انبیای الهی شاهد دیگری بر تفاوت ذاتی و استعدادی انسان را می‌توان در ذو مراتب بودن سطح تعالیم شرایع آسمانی متناسب با سطح مخاطبین و پیروان این شرایع مشاهده کرد. سید حیدر در تبیین تفاوت شرایع آسمانی به تفاوت انسان‌ها در پیمودن راه کمال استناد کرده و این تفاوت را نه تنها در وجود تنوع در شرایع آسمانی بلکه در وجود سطوح مختلف برای شریعت محمدی مؤثر دانسته است. توضیح آنکه در لسان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار بیان شده که قرآن کریم دارای ظاهر و باطنی است (ر.ک. کافی، ۱۳۶۲ ج ۴، ص ۵۴۹) این بدان معناست که خداوند این کتاب آسمانی را به گونه‌ای نازل کرده است که تمامی انسان‌ها با تمامی اختلافی

که در سطح فهم و اندیشه دارند بتوانند از آن بهره مند شود. در عرفان اسلامی تنوع سطوح معنایی بر اساس اختلاف استعداد افراد انسانی و ظهور خداوند در قالب‌های متعدد تبیین می‌شود. ابن عربی در کتاب فصوص با اشاره به تنوع لسان و بیان شرایع مختلف از حق تعالی بیان کند این شرایع برای عموم مردم بیان عامی دارند اما در آنها بیانات و معانی خاصی نیز متناسب با هر قوم و طائفه ای موجود می‌باشد. سپس در تعلیل این مطلب می‌نویسد: «فإن للحق فی کل خلق ظهوراً» قیصری در شرح کلام ابن عربی توضیح می‌دهد که برای کلام الهی علاوه بر معنای ظاهری، وجوه متکثر و معانی متعددی برای هر گروهی از موحدین، محققین و علمای ظاهر و برای هر فردی از ایشان وجود دارد که خداوند خود را در قالب آن وجوه ظاهر کرده است. اما ظهور متفاوت خداوند در کلام خود به اقتضای تفاوت خلق در استعداد بوده است؛ استعدادهایی که به جهت ظهور متفاوت خداوند در خلق صورت گرفته است: «أی، الحق متجلی لعباده علی ما یعطیه استعداداتهم، فله فی کل خلق ظهور خاص» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۲)

وجود سطوح مختلف برای کلام الهی که در قرآن کریم متجلی شده خود تبدیل به مبنایی شده تا عرفا برای شریعت خاتم نیز سطوح و مراتبی متناسب با استعداد ذاتی پیروان شریعت در نظر گیرند. سید حیدر بیان می‌کند که شریعت خاتم به گونه ای جعل شده تا انسان‌ها با استعدادهای متفاوت بتوانند از آن بهره ببرند. وی افراد انسانی را در سه مرتبه بدایه، وسط و نهاییه جای داده و متناسب با هر مرتبه، سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت را برای شریعت اسلام در نظر می‌گیرد. بدین گونه که شریعت را سطحی از دین خاتم می‌داند که متناسب با اهل بدایه و مبتدیان است،

طریقت متناسب با اهل وسط و متوسطین بوده و حقیقت را مرتبه ای متناسب با اهل نهاییه می‌داند. (ر.ک. آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۷) وی در تبیین تفاوت سطوح شریعت بیان می‌کند که افراد انسانی در یک سطح نیستند تا خداوند در یک مرتبه واحد با ایشان تکلم کند بلکه انسان‌ها در استعداد و قابلیت متفاوتند و هر گروهی لازم است به حق تعیین شده برای مرتبه خود متصل شود. (همان، ص ۶۵)

از وجود تنوع در شرایع آسمانی می‌توان نتیجه گرفت که افراد انسانی بسته به تفاوت‌های ذاتی در مظهریت حق، از استعداد و توانمندی‌های متفاوتی برای پیمودن راه کمال برخوردارند و این اختلاف ضرورت می‌بخشد تا در جعل و تنظیم دستور العمل رفتاری نیز اقتضائات در نظر گرفته شده و متناسب با استعدادها به معرفی و توصیه فضائل پرداخت. در نگاه فلسفی به اخلاق چون انسان‌ها دارای ماهیت مشترکی هستند لذا فضایل مشترکی نیز به همه توصیه می‌شود، اما نگاه اقتضایی به اخلاق ممکن است ارزش یک رفتار را از فردی به فرد دیگر متفاوت کند

ذو مراحل بودن مسیر کمال

یکی دیگر از مبانی اقتضایی و متغیر بودن فضائل در اخلاق عرفانی وجود مراتب مختلف در سیر به سمت حق است. انسان در سیر به سوی حق مراتب مختلفی را پشت سر گذاشته و هر مرتبه فضائل اخلاقی متناسب با آن مرتبه را اقتضا می‌کند، لذا ممکن است فضیلتی در مراتب پایین برای افرادی که در مراحل بالاتر به سر می‌برند فضیلت محسوب نشده بلکه سدّ راهی باشد که سالک را از رسیدن به مراحل بالاتر باز می‌دارد.

آنچه الهام بخش عرفا در اقتضایی دیدن فضائل به تناسب مقامات و منازل عرفانی

است، تأویلی است که محدّثین در مورد انتساب ذنب و معصیت به مقرّبین درگاه حق در بیانات شرعی به عمل آورده‌اند. به طور مثال شیخ حرّ عاملی در توضیح روایتی که از بخشش گناه حضرت داود توسط خداوند سخن گفته^۱ بیان می‌کند ما ناچاریم این روایت را به خلاف معنای ظاهری آن تأویل کنیم چراکه ما بر عصمت انبیاء دلائل قاطع داریم و انبیاء از فعل حرام و ترک واجب منزّهند لذا گناه در مورد ایشان به معنای ترک اولی است و از این جهت گفته شده «حسنات الابرار، سیئات المقربین» (ر.ک. عاملی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹) وی توضیح می‌دهد از آنجاکه وقت انبیاء الهی به تمامی مشغول مشاهده وجه الله و پیروی از او و عبادت وی صرف می‌شود لذا اگر اوقاتی از این امر اعراض کرده و به مباحات دیگری از اکل و شرب و نکاح و ... مشغول شوند آن را در مورد خود گناه شمرده و از آن استغفار می‌کنند چراکه ناظر بیرونی این کار عبد در محضر سید خود را بی ادبی و حتی گناه تلقی می‌کند. عرفا از این تأویل سود جسته و آن را در مورد مقامات عرفانی به کار بسته‌اند. به طور مثال نسفی از عرفای قرن هفتم در فصل اول رساله ششم کتاب *انسان کامل* که به بیان حقیقت طاعت و معصیت اختصاص یافته بیان می‌کند از آغاز تا انتهای مقامات انسانی ده مقام وجود دارد و هر مقامی دارای جذبه، سلوک، عروج و طاعت و معصیت است و آنگاه در توضیح طاعت و معصیت در هر مقامی می‌نویسد:

طاعت و معصیت هر مقامی، دیگر است و طاعت و معصیت را شناختن و نیک بد را دانستن کاری عظیم است. و ازین جهت گفته‌اند که مرید باید که به هیچ وجه بر شیخ اعتراض و انکار نکند، از جهت آنکه مرید نداند که طاعت و معصیت هر

۱. إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي قَدْ غَفَرْتُ ذَنْبَكَ وَ جَعَلْتُ عَارَ ذَنْبِكَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، قَالَ: كَيْفَ ذَلِكَ يَا رَبِّ وَ أَنْتَ لَا تَنْظُمُ؟ قَالَ: إِنَّهُمْ لَمْ يَعْجَلُواكَ بِالنَّكَرَةِ.

مقامی چیست. بسیار چیز باشد که در مقامی طاعت بود، و همان چیز در مقامی

بالاتر معصیت باشد: «حسنات ابرار سیئات المقربین» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲)

اقتضایی بودن فضائل بر اساس مقامات عرفانی را در اخلاق سید حیدر نیز می توان مشاهده کرد. او نیز سعی می کند از تفاوت درجات ابرار و مقربین و سیئات و حسنات مرتبط با هر یک برای اقتضایی دانستن فضائل در سلوک عرفانی سود جوید. به طور مثال وی با اشاره به تفاوت فضائلی همچون خوف و خشیت، حزن و قبض، رغبت و رهبت فضیلتی همچون حالت خوف از خداوند و طمع به ثواب وی که در برخی آیات نیز مدح شده است^۱ را فضیلتی درخور مقام ابرار دانسته اما آن ها نسبت به مقام مقربین سیئه می داند و در توضیح این مسئله می نویسد:

لان الرجوع من الأعلى الى الأسفل و من الكمال الى النقص، و من الوحدة الى الكثرة، ذنب كبير و نقص ظاهر (آملی، ۱۳۵۲، ص ۲۶۳)

کلام سید حیدر حاکی از آن است که فضائلی همچون خوف و حزن و رغبت که بر بنده هنگام بندگی حق عارض می شود زمانی مطرح است که وی در عالم کثرت است و عبد و ربی وجود دارد اما مقام انبیای الهی که مقام فنای در ذات حق است و در این مقام تمامی کثرات و تباینات فرو می ریزد، این حالات وجهی نخواهد داشت و اگر پیامبری با این حالات خداوند را عبادت کند برای او رجوع به کثرت رخ داده است و لذا در حق خود ذنب و سیئه تلقی می کند.

کلام سید حیدر حاکی از آن است که فضائلی همچون خوف و حزن و رغبت که در مواجهه بنده با خداوند بر او عارض می شود زمانی است که بنده در عالم کثرت

۱. «تَتَجَافَى جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» سجده / ۱۶.

است و چراکه رجوع از بالا به پایین و از کمال به نقص و از وحدت به کثرت برای اولیای مقربى که مخصوص به ملازمه حضرت ذی الجلال هستند، گناهی بزرگ و نقصی آشکار شمرده می‌شود. (همان)

مکان دیگری در کلمات سید حیدر که می‌توان متغیّر بودن فضائل به اقتضای مراحل مختلف سلوک را مشاهده کرد، جایی است که وی انسان‌ها را از حیث انقطاع به سمت خداوند و اعراض از دنیا در سه دسته جای می‌دهد؛ طبقه اول کسانی هستند که به شهود ماوراء رسیده‌اند و لذا هم دارای یقین کامل هستند و هم به انقطاع کامل از دنیا دست یافته‌اند؛ دسته دوم افرادی هستند که به یقین کامل رسیده‌اند اما به انقطاع کامل دست نیافته‌اند لذا خداوند را با یقین عبادت می‌کنند اما از ورای حجاب و از پس پرده غیب و دسته سوم عوامی هستند که اگرچه امکان اعتقاد به عقاید حقّه را دارند اما دل آن‌ها به حبّ دنیا آمیخته است. وی سپس می‌نویسد:

ثم تسلك بالنسبة إلى الطبقة الأولى بأدق من مسلکة فی الثانية و الثالثة. فرب مباح أو مستحب أو مکروه بالنسبة إليها، هو واجب أو محرم بالنسبة إلى الطبقة الأولى. فحسنت الأبرار سیئات المقربین؛ إلا أن ذلك كذلك عندهم لا يتعداهم إلى غیرهم. و تخصها أيضا بامور و أحكام غیر موجودة فی الثانية و الثالثة؛ و لا غیر هذه الطبقة تکاد تفهم شیئا من تلك المختصات، و لا یهتدی إلى طریق تعلیمها (آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۶)

بیان فوق به خوبی می‌تواند نگاه سید حیدر به اقتضایی بودن فضائل نسبت به آحاد انسانی را نشان دهد. سید حیدر با دو ملاک یکی درجه یقین و دیگر دل‌بستگی به دنیا، یکی در حوزه نظر و دیگری در حوزه رفتار و عمل، افراد انسانی را به سه دسته تقسیم کرده و مندوبات و مکروهات متفاوتی مرتبط با هر دسته در نظر می‌گیرد.

در واقع همانگونه که شناخت و یقین دارای مراتب و درجاتی است افراد نیز بسته به میزان دستیابی به یقین دارای درجات می‌شوند و فضائل مرتبط به هر گروه با گروه دیگر متفاوت خواهد بود و نمی‌توان فضائل ثابت و یکسانی را به همه افراد با درجات مختلف شناخت حق و یقین توصیه کرد. البته شاید بتوان گفت آنچه در میزان شناخت و درجه یقین نقش تعیین کننده ای دارد، صفای نفس و خلوص باطن است که حبّ و دلبستگی به دنیا در آن نقش اصلی را ایفا می‌کند و لذا خود می‌تواند در تعیین درجات آحاد انسانی ملاک قرار گیرد.

که این سه دسته احکام مشترک و احکام مختص به خود را دارند و در تربیت ایشان نیز باید توصیه‌های مشترک و مختصی را به کار گرفت لذا ممکن است برای دسته سوم اموری به عنوان مستحب و مکروه و مباح تعریف شود اما همین امور برای طبقه اول در حکم واجب و حرام باشد. (آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۶)

پیش برنده بودن فضائل

معنای دوم از پویایی اخلاق در اندیشه سید حیدر، پیش برنده بودن فضائل اخلاقی است. به این معنا که فضائل به نحوی رتبه بندی و بر یکدیگر متوقف شده‌اند که در نهایت انسان را به سمت کمال نوع انسانی سیر می‌دهند. در عرفان عملی تکامل اخلاقی به صورت سیر و سفری از مبدأ به سوی مقصدی به تصویر کشیده می‌شود و فضائل اخلاقی به نحوی چیده می‌شوند که سالک باید با رعایت ترتیب مشخص شده به سمت مقصد پیش رفته و با تَخَلُّق به هر مرحله، آمادگی لازم برای تحقق فضیلت دیگر را در خود ایجاد کند. (ر.ک. احمدپور، ۱۳۸۵، ص ۴۸) از این رو فضائل در رابطه طولی با یکدیگر بوده و شرط تَخَلُّق به هر فضیلت، تَخَلُّق به فضیلت پیشین

است. پاسخ این پرسش که چرا در ارزش شناختی عرفانی چنین ترتبی بین فضائل بر قرار است را در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی باید جستجو کرد. یکی از مبانی مهم در ترتب فضائل اخلاقی در اخلاق عرفانی ارتباط آن‌ها با صفات و اسمای ربوبی است. از سوی دیگر سلوک عرفانی و تکامل اخلاقی در واقع سیری انفسی است؛ سیری که غایت آن تحقق تمامی اسماء الهی و خلیفة الله شدن است. در ادامه به ذکر نکاتی در آثار سید حیدر اشاره خواهیم کرد که پویایی اخلاق از این حیث را تبیین می‌کند.

واقعیت فضائل اخلاقی

یکی از مبانی مهم برای فهم پیش برنده بودن فضائل اخلاقی در عرفان توجّه به ماهیت فضائل اخلاقی در عرفان است. در اخلاق عرفانی فضائل اخلاقی با صفات ربوبی در ارتباط هستند. سید حیدر بیان می‌کند خداوند به اسمی متّصف نشده مگر آنکه برای انسان برای تخلق به آن اسم، حظّ و بهره‌ای را قرار داده و معنای «ان خلق الله تعالی آدم علی صورته» نیز همین است. (ر.ک. آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۸) اصطلاح اخلاق الهی یا اخلاق ربوبی، که از کلید واژه‌های مهم در اخلاق عرفانی است، ناظر به همین مبناست تا جائیکه سید حیدر به تبعیت از عرفای پیش از خود، تصوف را در یک معنا تخلق به اخلاق الهی در قول و فعل و علم و حال می‌داند. (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۴)

فضائل شناخته شده در اخلاق از آن جهت در عرفان فضیلت شمرده می‌شوند که با کمالات نهفته در ذات الهی مرتبطند. در واقع همانگونه که وجود در مقام تنزل در حقایق و اتصاف به صفات امکان و سریان در اعیان، و تجلی در آفاق و انفس، به

مرتبه نازله ای می‌رسد که صفات کمالیه خود را از دست می‌دهد، در مقام قوس صعود بعد از ترقی از ماده و استکمالات جوهری و اشتدادات وجودی و سیر استکمالی و فناء در حق، بتدریج اوصاف کمالیه خود را که از ملابست با نقائص از دست داده بود واجد می‌شود و متصف بجمیع کمالات وجودی می‌گردد. (ر.ک. آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۸۶۷) بر این اساس می‌توان گفت چون صفات و کمالات انسانی جلوه و صورتی از صفات و کمالات نهفته در ذات خداوند می‌باشند که در قوس نزول ظهور یافته و عالم خلق را آشکار ساخته‌اند در قوس صعود نیز این مسیر به نحو صعودی باید طی شود تا در مقام احدیت تمامی صفات رب در انسان متجلی گردد لذا ویژگی اخلاق عرفانی آن است که زمینه دست یابی به مراتب عمیق تری از توحید را پله پله برای سالک فراهم می‌آورد. بر همین مبناست که سید حیدر می‌کوشد امهات فضائل شناخته شده در اخلاق فلسفی را با توحید مرتبط ساخته و این فضائل را زمینه ساز دست یابی عبد به مراتب مختلف توحیدی معرفی کند. برای این منظور وی ابتدا تعریفی مبتنی بر الاهیات وحدت وجود عرفانی از توحید ارائه داده و می‌نویسد:

ان التوحید بالاتفاق هو صیرورة شیئین شیئا واحدا، او جعل وجودین وجودا واحدا و لیس هناك شیئان او وجودان الا الحق و الخلق، او الواجب و الممكن. فکل من شاهد الحق مع الخلق و الخلق مع الحق، بغیر احتجاجه عن أحدهما بالآخر، فهو موحد حقیقی و كذلك کل من شاهد الواجب مع الممكن و الممكن مع الواجب، من غیر احتجاجه بأحدهما عن الآخر، فانه موحد حقیقی. (آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۶۰)

در عبارت فوق روشن است که غایت شناخت توحیدی از دید سید حیدر فنای عبد در ربّ است. جائی که سالک از شناخت صور تعینات خلقی فراتر رفته و حقّ

متجلی در هر مظهر را شهود می‌کند و می‌یابد که چیزی جز حق وجود ندارد و در صورت ممکنات جمال واجب و خداوند باری تعالی را شهود می‌کند. با این حال سید حیدر چنین شاختی را تنها شناخت ذات دانسته و شناخت انسان‌های کامل را شناختی می‌داند که بین حق و خلق، ذات و صفات و اسماء افعال جمع می‌کند. این افراد که به صاحبان عقل و عین مشهورند و به شهود حق در خلق و خلق در حق نائل شده‌اند و شهود یکی مانع از شهود دیگری نشده است. (همان)

اهمیت دادن سیدحیدر به بقای بعد از فنا که وی آن را در سایه توحید اسمائی، صفاتی و افعالی تبیین می‌کند در واقع گشودن راهی برای ارتباط دادن صفات خلقی به صفات ربّ است. از آنجا که هستی مظهر صفات و کمالات نهفته در ذات الهی و مظهر اسمای اوست توحید عرفانی در این حوزه به معنای شهود صفات و افعال الهی در سایه اتحاد با این اسماست. به عبارت دیگر شخص سالک برای رسیدن به توحید چهارگانه لازم است وجود خود را تکامل بخشد و انصاف به صفات کمالیه زمینه رسیدن به درجات عالیه توحید را بیابد. از همین روست که سید حیدر چهار فضیلت مهم و کلیدی اخلاقی یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را اقهات و انواع کلیه دیگر اصول اخلاقی دانسته و آن‌ها را با چهار گونه توحید مرتبط می‌سازد؛ حکمت را با توحید ذاتی، شجاعت را با توحید اسمائی، عفت را با توحید صفاتی و عدالت را با توحید فعلی. (ر.ک. آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۷۰) می‌توان گفت سید حیدر با ارتباط دادن چهار فضیلت اصلی اخلاق با مرتبه‌ای از توحید، قائل به نوعی ترتب بین چهار فضیلت بوده است، چراکه خود وی با ترسیم سطوح مختلف توحید به صورت دوائر متحد مرکز، بین آن‌ها ترتبی را ترسیم می‌کند؛ بدین شکل که در دایره بیرونی،

مشاهده اسمای فعلی را قرار دارد، در سطح بعد شهود اسمای وصفی جای می‌گیرد، در دایره بعد شهود اسمای ذاتی و در دایره مرکزی نیز شهود ذات جای می‌گیرد. (همان، ص ۳۸۷ و ۳۸۸)

غایت تکامل اخلاقی

در قسمت قبل گذشت که پیش برنده بودن اخلاق عرفانی بدین معناست که با رتبه بندی فضائل، تخلق به اخلاق، انسان را به سمت لایه‌های عمیق تری از توحید رهنمون می‌شود. در عرفان، تخلق به فضائل اخلاقی وسیله‌ای برای نیل به هدف و مقصودی متعالی تر از خود اخلاق است و صرف تخلق به اخلاق، علت تأمه برای نیل به کمال انسانی نیست، بلکه تخلق به فضائل باید با عنصر دیگری یعنی توجه به غایت این سیر یعنی ذات حق همراه باشد. نجم الدین رازی به این مهم عنایت داشته و پس از آنکه برای توحید مقاماتی همچون توحید ایمانی، توحید ایقانی، توحید احسانی، توحید عیانی و توحید عینی در نظر می‌گیرد و لازمه رسیدن به مراتب عمیق توحیدی را تخلق به اخلاق معرفی می‌کند، به اهمیت عنصر توجه قلبی در کنار تخلق به فضائل اخلاقی اشاره کرده و می‌نویسد: «این جمله به تبدیل اخلاق حاصل نیاید الا به تصفیه دل و توجه به حق» (رازی، ۱۳۲۲، ص ۱۰۴). از این رو غایت‌مندی اخلاق عرفانی وجه مهمی از پویایی آن است و شناخت این غایت می‌تواند شناخت دقیق تری از پویایی اخلاق عرفانی به دست دهد. در ادامه مفاهیم مرتبط با غایت تکامل اخلاقی در عرفان در کلمات سید حیدر استخراج و توضیح داده شده است.

قرب الهی و خداگونه شدن

در نجات‌شناسی اسلام، تقرب به خداوند غایت تمامی اعمال دینی است و عمل

نجات بخش آن است که واجد شرائطی باشد که قرب الهی را محقق سازد. با وجود این، قرب الهی مفهومی است که تصورات گوناگونی می‌توان از آن داشت و طبیعتاً باید در یک شبکه معنایی با دیگر مفاهیم دینی همچون توحید و نجات لحاظ شود. در نظام تعالیم عرفانی نیز قرب به خداوند باید در ارتباط با مفاهیمی همچون وحدت شخصیه وجود و انسان کامل فهمیده شود و این معنا می‌تواند تبیین‌کننده پویا بودن اخلاق در عرفان نیز باشد.

سید حیدر آملی بر اساس مبانی پذیرفته شده در عرفان ابن عربی قرب به خداوند را در نتیجه تحقق استعداد ذاتی ازلی در انسان در سلوک و مجاهده و تحمّل ریاضات به سمت خداوند دانسته و بیان می‌کند معنای قرب، برخلاف آنچه محجوبین تصور می‌کنند، قرب مکانی نیست بلکه قرب به خداوند چیزی جز اتصاف به صفات و تخلق به اخلاق الهی نیست و معنای صراط مستقیم نیز همین است. (آملی، ۱۳۶۸، ص ۹۷) قرب الهی در این تفسیر در واقع سقف کمال انسانی است. از منظر عرفان انسان زمانی به کمال شایسته نوع خویش نائل می‌شود که بتواند صفات و کمالات نهفته در ذات الهی که به نحو استعداد و قوه در وجود او قرار داده شده را به فعلیت برساند. خداوند از این حقیقت در آیه ۳۱ سوره بقره پرده برداشته و در محاجّه با فرشتگان وجه امتیاز انسان را تعلیم تمامی اسمای خود به وی معرفی کرد: «و علم آدم الاسماء کلّها» از آیه می‌توان برداشت کرد که استعداد و ظرفیت خداگونه شدن در تمامی انسان‌ها قرار داده شده و به فعلیت رساندن آن، تحقق بخش کمال شایسته نوع انسانی است و همین ویژگی که انسان را از دیگر موجودات ممتاز می‌کند سید حیدر برای تبیین این حقیقت با استناد به روایاتی که حکایت از خلقت انسان توسط

خداوند به صورت خویش دارد^۱ می نویسد:

أن شرف الإنسان على سائر الموجودات باتفاق المحققين، ليس الا لانه مظهر الذات المقدسة الإلهية الجامعة لجميع الكمالات بالذات، لقوله - عليه السلام «خلق الله آدم على صورته» و لقوله: «ما خلق الله تعالى خلقا أشبه به من آدم و لقوله تعالى: و علم آدم الأسماء كلها.» و غيره - أعني غير الإنسان - ليس الا مظهر بعض الصفات و الأسماء. (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۸)

با پذیرش این مبنا که کمال انسانی در سایه تحقق تمامی صفات الهی است در اخلاق عرفانی فضائل اخلاقی به گونه ای بر یکدیگر مترتب می شوند که انسان را به بیشترین تشبّه به ذات از حیث صفات برسانند. البته روشن است که تفاوت ماهوی بین صفات عبد و رب وجود دارد و خداگونه شدن به معنای یکی شدن صفات آن دو نیست؛ و این اشکال که خداگونه شدن مستلزم در نظر گرفتن دو موجود مستقل از یکدیگر است که یکی می کوشد تا در صفات به حدّ کمال صفات دیگری یعنی خداوند برسد (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۱)، بر این تفسیر وارد نیست؛ زیرا نباید پنداشت که چون قرب محقق شد صفت بنده و صفت پروردگار هر دو تغییر یافته و یکی می شوند زیرا بین صفات آن دو تفاوت اساسی وجود دارد. غزالی این تفاوت را در ویژگی هایی همچون ثبات و ازلیت دیده و بیان می کند در مورد خداوند چون تغییر در مورد ذات او محال است به تبع آن، صفات کمال و جلال او نیز عاری از تغییر و ازلی و ابدی می باشد در حالیکه در مورد صفات انسانی تغییر و تکامل امکان پذیر است. (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۶۹) اما بنا بر هستی شناسی عرفانی

۱. «خلق الله آدم على صورته» و «ما خلق الله تعالى خلقا أشبه به من آدم»

تمایز صفات عبد و رب آشکار تر می‌شود. در واقع تفاوت صفات عبد و رب به تفاوت صفات حق، و مظاهر حق باز می‌گردد. همانگونه که حقیقت موجودات شأن و مظهری از وجود حق است صفات ایشان نیز حتی زمانی که به عالی‌ترین درجه کمال خود برسد، کماکان ظلّی از صفات و کمالات الهی است. در کلمات امامان معصوم که مصادیق تامّ انسان کامل و در صفات و کمالات جلوه تمام نمای حق می‌باشند، بیاناتی را می‌توان یافت که ناظر به کیفیت تشبیه به صفات الهی است. به طور مثال امیرمؤمنان علیه السلام در بیانی فرمودند: «لَا تَتَجَاوَزُوا بِنَا الْعُبُودِيَّةَ ثُمَّ قُولُوا مَا شِئْتُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۳) این کلام می‌تواند ناظر به این حقیقت باشد که انسان کامل واجد تمامی کمالاتی است که در حق واجد آن است اما تمایزی بنیادین بین ایشان و ذات حق وجود دارد و آن عبودیت است به این معنا که تمامی صفات و کمالات ایشان فانی در حق و ظلّی از حقیقت این کمالات در وجود حق می‌باشند و داشتن این کمالات حتی در عالی‌ترین حدّ خود باعث خروج ایشان از حالت عبودیت نمی‌شود.

آموزه دیگر قرآنی که الهام بخش عرفا برای تفسیر کمال انسانی به خداگونه شدن است، مقام «خلیفه الهی» انسان است. در قرآن کریم نتیجه تعلیم اسماء الهی به انسان آن بود که انسان بر روی زمین خلیفه خداوند شود. بین خلیفه خدا شدن و تحقق تمامی صفات کمالیه خداوند ارتباط وثیقی وجود دارد چراکه شخص خلیفه، تمامی شرائط مستخلف عنه را باید دارا باشد و البته داشتن این ویژگی‌ها شئونی را نیز برای او رقم می‌زند؛ سید حیدر با اشاره به این حقیقت می‌نویسد: «فخلافه الحق تعالی ایضا تحتاج الی هذه الشرائط: من الاتصاف بصفاته و التخلق بأخلاقه». (آملی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۱)

تفسیر عرفانی از آیه خلافت موجب اثبات استعداد و توانمندی خداگونه شدن در تمامی افراد انسانی است به این معنا که خلافت الهی به عنوان غایت سیر تکامل اخلاقی انسان، عمومیت داشته و استعداد آن در تمامی انسان‌ها قرار داده شده اما تنها برخی انسان‌ها از طریق تخلُّق به اخلاق الهی به آن فعلیت می‌بخشند. در واقع همین استعداد در نوع انسانی امانتی بود که خداوند تنها انسان را شایسته آن دانست و در او به ودیعه گذاشت. تأمل در آیه امانت^۱ نیز می‌تواند حکایت از ویژگی استعداد تکامل اخلاقی و در نهایت خداگونه شدن انسان باشد. سید حیدر در تفسیر این آیه می‌نویسد:

لأن الامانة هي الخلافة من غير خلاف عند المحققين؛ و لم يكن مستحقا لها الا الإنسان، الغير الكامل قوة، و الكامل فعلا؛ فحملها (فعلا الإنسان الغير الكامل) و قبلها و اتصف بها، لظلوميته و جهوليته، اللتين هما علتنا قبوله لها. و هذا مدح للإنسان غاية المدح، لا مذمة كما هو عند أكثر المفسرين. (المقدمات من كتاب نص النصوص، آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۹)

توضیح آنکه این آیه می‌تواند ناظر به انسان‌های غیر کاملی باشد که در وضعیتی اولیه خود فاقد عدل و علم هستند اما استعداد تحصیل این کمالات را دارند یعنی اگر این استعداد به صورت قوه به امانت در آن‌ها قرار داده شد می‌توانند آن‌ها را به فعلیت برسانند. در نتیجه اگر خداوند انسان را با دو صفت ظلوم و جهول توصیف کرده، این دو صفت در مذمت انسان نیست، بلکه در مدح اوست. نکته دیگر آنکه از دیدگاه

۱. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُلًا» احزاب/۷۲.

سید حیدر تکامل اخلاقی برای نیل به مقام خلیفة اللہی حتما باید در عالم مادّه محقق می‌شد و عوالم دیگر ظرفیت این تکامل را نداشتند چرا که عالم مادّه عالم تغییر و تغیر است و همین ویژگی امکان ظهور تمامی احکام اسمای الهی را ممکن می‌سازد. این در حالی است که عوالم دیگر این امکان و ظرفیت را نداشتند. (ر.ک. آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۸)

فناي عبد در رب

در قسمت گفته شد خداگونه شدن و تشبه به ذات الهی در اسماء و صفات کمالیه غایت کمال اخلاقی در عرفان است با این حال بر اساس مبانی هستی‌شناسی عرفانی می‌توان مقامی را در نظر گرفت که به دلیل فناي وجود سالک در رب فضائل اخلاقی فاقد موضوع می‌شوند و این ویژگی که به غایت سیر اخلاقی مربوط می‌شود را نیز می‌توان از شاخصه‌های اخلاق عرفانی دانست. در این مقام فضائل اخلاقی که جلوه ای از کمالات و صفات کمالیه خداوند بوده‌اند، در نهایت تحقق و ظهور خود در صفات و اسمای الهی مضمحل می‌شوند. سید حیدر به این مقام در توضیح کلامی نورانی از پیامبر عظیم الشان ﷺ که فرمودند: «برای من با خداوند زمانی است که هیچ ملک مقربی و هیچ نبی مرسلی ظرفیت آن را ندارد»^۱ اشاره کرده و می‌نویسد:

إشارة إلى هذا، لأنه من عالم الوحدة الصرفة، و مقام رفع البشرية بالكلية التي هي الإلتصاف بالصفات الألهية، و التخلق بالأخلاق الربانية، و معلوم أن هذا لا يكون إلا بعد فناء أوصاف العبد في أوصاف الرب و فناء وجوده في وجوده كفناء القطرة في البحر. (آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲)

۱. «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»

عبارت فوق بیان گر آن است که حالتی که نبی اکرم از آن خبر داده‌اند مربوط به عالم وحدت صرف است و مقامی فراتر از مقام تخلق به اخلاقی الهی است؛ چراکه در این جایگاه مقام انسانی و جوانب بشری و از جمله تخلق به اخلاق ربانی و اتصاف به صفات الهی برداشته می‌شود و مشخص است که این حالت زمانی رخ می‌دهد که صفات عبد در صفات پروردگار و وجود او در ذات حق همچون قطره در دریا فانی می‌شود.

در توضیح مقام فنا می‌توان گفت تکامل اخلاقی از منظر عرفان در غایت خود به مقامی ختم می‌شود که دیگر اخلاق و فضائل اخلاقی فاقد موضوع می‌شوند؛ چراکه هر جا سخن از تخلق به اخلاق الهی است لزوماً عبد و ربی باید باقی باشد اما در مقام فنای عبد در خداوند این دوئیت محو می‌گردد. از این روست که سید حیدر، تخلق به اخلاق الهی در طی سلوک را توحید وصفی می‌داند؛ چراکه مستلزم تعدد واصف و موصوف و صفت است؛ همانند صفت توکل که موکل و متوکل را می‌طلبد اما توحید دیگری نیز وجود دارد که توحید خاصّ الخاص است و مربوط به اهل اللّهی است که از جمیع مقامات عبور کرده‌اند و جمیع اضافات و اعتبارات را از خود زدوده‌اند و به مقام فنا نائل گشته‌اند. (همان، ص ۲۳۱)

بستر تکامل اخلاقی

گفته شد یکی از معانی پویایی اخلاق در آثار سید حیدر پیش برنده بودن آن است. از مواردی که پیش برنده بودن اخلاق عرفانی را تبیین می‌کند بستر تکامل اخلاقی است. سلوک عرفانی و سیر به سمت حق، سفری درونی و تحولی قلبی است. سیر و سلوک عرفانی چیزی جز حرکت از ساحات و مراتب نازل نفس به سمت مراتب باطنی و

درونی تر آن نیست. تخلق به فضائل اخلاقی باعث می‌شوند تا حقیقت انسان که همانا قلب اوست وحدت و تجرّد بیشتری یافته تا در نهایت با رسیدن به مرتبه سرّ، به فنای در ربّ منتهی گردد. در این راستا لازم است شخص سالک بسته به درجه تیرگی رذال راسخه در نفس به فضائل متناسب با آن متخلق شود و همین مسئله خود باعث رتبه بندی فضائل نیز می‌گردد.

سید حیدر برای تبیین حقیقت فوق به «قلب» اشاره کرده و با استفاده از کلمات معصومین که قلب انسان را «عرش الله» یا «وکر الله» خوانده‌اند و یا روایتی که تنها قلب انسان را محل حضور خداوند دانسته^۱ می‌نویسد این روایات به این حقیقت اشاره دارد که وصول به خداوند تنها از طریق قلب ممکن است و آن زمانی است که قلب به صفات خداوندی متّصف شده و به اخلاق الهی متخلق گردد؛ چراکه چنین استعدادی در دایره وجود تنها در انسان قرار داده شده است. (همان) وی بر همین مبناست که خلق عظیم پیامبر ﷺ را بزرگترین نعمتی می‌داند که خداوند به حضرت ختم مرتبت ﷺ عطا کرده است؛ چراکه تخلق به اخلاق الهی موجب رسیدن به به محضر خداوند سرمدی است و امر به تأسی به اخلاق پیامبر ﷺ و الگوپذیری از آن را نیز در همین راستا توجیه می‌کند. (ر.ک. آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۰)

اما از دیدگاه سید حیدر سلوک قلبی به سمت خداوند دارای سفر باطنی و قلبی و دارای مراحل و مراتبی است. وی این سفرهای چهارگانه که از خلق شروع شده و به حقّ منتهی می‌شود و پس از آن، مجدداً به خلق همراه با حقّ باز می‌گردد را در واقع سفر از مرتبه نفس به مرتبه افق مبین، از افق مبین به افق اعلی، از افق اعلی به حضرت

۱. «لا یسعی أرضی ولا سمانی و لکن یسعی قلب عبدي المؤمن»

احدیت دانسته و سفر چهارم نیز مقام بقاء بعد الفنا معرفی می‌کند. (ر.ک. آملی، ۱۳۵۲، ص ۲۶۸) توضیح آنکه در هستی‌شناسی عرفانی ظهور کثرت در قالب تجلی خداوند در مراتب مختلف تعین و هستی رخ می‌دهد. در ابتدا مقام احدیت ظاهر می‌گردد که مرتبه‌ای است که تنها صفت وحدت از کمون خارج شده و ظهور می‌یابد. در مرتبه بعد مقام واحدیت قرار داد که مقام ظهور اسماء متکثر الهی است. پس از آن نوبت به تجلیات عینی و خلقی می‌رسد و به ترتیب عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده پدیدار می‌شوند. همین سیر نزولی در قوس صعود در قالب موجود انسانی که واجد تمامی مراتب هستی است به مبدأ باز می‌گردد. انسان در مسیر کمال نفسانی و در سفر از خلق به حق از کثرت خلقی می‌گذرد و به عالم وحدایت که تعین ثانی است نائل می‌شود و پس از آن به مقام واحدیت رسیده و آنگاه به مقام عین الجمع احدیت نائل می‌گردد. این همان مقام «علم آدم الاسماء کلها» است که سقف کمالی انسانی است و مقامی که تمامی کمالات الهی به نحو ظهور در انسان کامل متجلی می‌شود.

با توجه به انفسی بودن سیر سالک و به فعلیت رسیدن تدریجی استعدادهای باطنی در مسیر سلوک می‌توان گفت تکامل نفس تا رسیدن به سقف کمالی خود به مثابه سفری است که از منازل گوناگون می‌گذرد بدین گونه که رسیدن به هر منزل مترتب بر گذر از منزل قبلی است. از این منازل در عرفان به مقامات یاد می‌شود. این مقامات همان فضائلی هستند که در اخلاق ضرورتاً بین آن ترتیبی وجود ندارد اما با نگاه استعلایی به حقیقت نفس و این فضائل باید در مراتبی چینش شوند تا سالک را به سمت مراتب و مقامات بالاتر نفس به پیش برند.

تکامل اخلاقی و اخلاق متکامل

آخرین موضوع حائز اهمیت در اندیشه سید حیدر در مورد پویایی اخلاق که در این نوشتار به آن اشاره می‌شود تفکیکی است که وی در مورد دو گونه کمال اخلاقی انجام داده است. همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، اهمیت سید حیدر در میان شارحان ابن عربی آن است که سعی کرده تقریری شیعی از عرفانی ابن عربی به دست داده و از مبانی نظری عرفان اسلامی برای تبیین جایگاه ولایت و شخصیت ولی در تفکر شیعی استفاده کند. (ر.ک. امینی نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷) از جمله ویژگی‌های شخص ولی در تفکر شیعی عصمت اوست و اینکه عصمت مقامی اعطایی از ناحیه خداوند است و معصومین در حالیکه متصف به عالی‌ترین درجه اخلاق هستند اما این کمال اخلاقی نتیجه روندی تکاملی و تخلق تدریجی به فضائل نبوده است. سید حیدر برای آنکه بین این باور و نظرات خود در مورد تکامل اخلاقی وجه جمعی بیاید از اخلاق محبی و اخلاق محبوبی سخن گفته و می‌کوشد بر اساس مبانی کلامی، معصومین علیهم‌السلام را مرهون از لطفی الهی و دارای اخلاقی متکامل از ابتدای عمر معرفی کند. در ادامه توضیحی در این خصوص خواهد آمد.

سلوک محبی و محبوبی

یکی از نوآوری‌های سید حیدر در اخلاق عرفانی را می‌توان در بحث انسان کامل و ویژگی‌های ولی دانست. وی با تقسیم اولیاء به دو دسته محبی و محبوبی توانست بین تکامل اخلاقی و عصمت برخی اولیاء وجه جمعی بیاید. از دیدگاه سید حیدر «ولی» کسی است که خداوند سرپرستی امر او را به عهده گرفته و او را از انجام معصیت حفظ کرده است. با این حال، مقام ولایت گاهی ازلی، ذاتی، موهبتی، الهی و

غیراکتسابی است مانند ولایت پیامبر اکرم ﷺ چنانکه فرمودند: «کنت ولیا و آدم بین الماء و الطین» و گاهی رسیدن به مقام ولایت اکتسابی و در نتیجه انصاف به صفات الهی و تخلق به اخلاق است. چنین شخصی تحت ولایت خداوند وارد می‌شود تا خداوند او را به مقام قرب برساند. (آملی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۱)

به تبع بحث ولایت محبّی و محبوبی، سید حیدر سلوک را نیز به دو شکل محبوبی و محبّی به تصویر می‌کشد. در سلوک محبوبی وصول شخص به مقام قرب و سقف کمالی سابق و مقدم بر سلوک و نتیجه لطف و عنایت الهی و بدون ریاضت و مجاهدت است. وی انبیاء و اولیاء خاص الهی را مصادیق این گروه و آیه ۸۷ سوره انعام^۱ را ناظر به این دسته از انسان‌های کامل می‌داند. در سنخ دیگری که وی آن را سلوک محبّی می‌داند سلوک سالک مقدمه وصول وی به حقّ است به این معنا به واسطه ریاضت و تقوا و مجاهده و طی مراحل و منازل، سالک به کمال معین شده برای خود می‌رسد. وی آیه ۶۹ سوره انعام^۲ را نیز ناظر به این گروه می‌داند. البته سید حیدر به آیه ۵۴ سوره مائده^۳ نیز استناد کرده و این آیه را ناظر به هر دو گروه می‌داند.

سلوک محبوبی و تکامل در عوامل پیشین

اگرچه سید حیدر تکامل اخلاقی برای اولیای محبوبی را در این دنیا نفی کرده و ایشان را واجد اخلاق متکامل می‌داند با وجود این، اخلاق متکامل ایشان در این عالم را نتیجه سیر تکاملی ایشان از حیث وجودی در عوامل پیشین می‌داند. به طور مثال در

۱. «و من آبائهم و ذریاتهم و إخوانهم و اجتبیناهم و هدیناهم إلى صراط مستقیم».

۲. «و اللّٰذین جاهدوا فینا لنهّٰدینهم سبیلنا و إنّ الله لمع المحسنین».

۳. «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه أذلة علی المؤمنین أعة علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء و الله واسع علیم».

مورد وجود پیامبر عظیم الشان ﷺ قائل است که روحانیت ایشان در عوالم پیشین
روندی تکاملی داشته تا در نهایت در این دنیا صورت جسمی به خود گرفته و ایشان
با اخلاق حمیده به دنیا آمده‌اند و لذا آن حضرت «ذا خلق» بودند و نه «ذا
تخلق». (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۳)

اگر چه تلاش سید حیدر برای جمع اخلاق تکاملی و مقام عصمت تلاش
درخوری است اما این سؤال را باقی می‌گذارد که علت این لطف الهی به برخی
بندگان چیست و چرا دیگر خلائق نمی‌توانند از این لطف خاصه برخوردار شده و
سیر آن‌ها به سمت کمال، باید سیری تکاملی باشد. در اینجا سید حیدر از مبانی
کلامی سود جسته و این عنایت را لطفی می‌داند که به جمیع خلائق بر می‌گردد. وی
بیان می‌کند از آنجا که خلائق مکلف به تکالیفی هستند و خود علمی به آن تکالیف
ندارند لذا بر خداوند واجب است تا افرادی را معین کند تا تکالیف را به مردم
برسانند و چون تصدی این منصب احتیاج به مناسبت ذاتی شخص مرسل با
پروردگار داشت لذا خداوند ایشان را متکامل آفرید تا این لطف از طریق ایشان
متوجه تمامی انسان‌ها گردد. (ر.ک. آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰)

نتیجه‌گیری

با بررسی مباحث اخلاقی در آثار سید حیدر آملی این نتیجه حاصل می‌شود که وی فضائل اخلاقی را به اقتضای مرحله و مرتبه‌ای که سالک در سیر الی‌الله در آن قرار دارد متغیر دیده و بیان می‌کند برخی فضائل که برای مبتدیان سلوک حسنات محسوب می‌شود ممکن است برای سالکین در مراتب بالاتر سیئه محسوب شود. وی برای تبیین این دیدگاه به تفاوت انسان‌ها در پیمودن راه کمال، تنوع شرایع آسمانی و نیز ذو مراحل بودن مسیر کمال استناد می‌کند. همچنین وی با مرتبط ساختن فضائل اخلاقی با مراتب طولی توحید، بین فضائل نوعی ترتب قائل است؛ به این معنا که فضائل اخلاقی به گونه‌ای چنیش می‌شوند که سالک را به سمت تشبّه به خداوند و مظهریت تمامی صفات و اسمای حقّ پیش ببرند. برای تبیین این موضوع نیز وی به ارتباط فضائل با صفات ربوبی و ذو مراتب بودن نفس و مرحله‌ای بودن سیر انفسی به سمت حق استناد می‌کند. با توجه به دو ویژگی ذکر شده برای فضائل در آثار سید حیدر، که از شارحین ابن عربی است، می‌توان اخلاقی عرفانی را به دو معنا پویا دانست؛ یکی آنکه فضائل در اخلاق عرفانی بسته به استعداد سالک و مرتبه وجودی که در آن قرار دارد تغییرپذیرند و دیگر اینکه فضائل در اخلاق عرفانی پیش‌برنده بوده و سالک را به سمت غایتی فراتر از اخلاق که همان قرب الهی و مقام خلافت الهی است سوق می‌دهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۳، ۱۳۷۶.
۳. _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۷۰.
۴. احمدپور، مهدی، کتاب شناخت اخلاق اسلامی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۵. براتی فر، مهدی؛ وکیلی، هادی؛ منصوری لاریجانی، اسماعیل، «مسئله چگونگی تخلق به صفات الهی در اخلاق عرفانی»، نشریه حکمت معاصر، بهار و تابستان ۱۳۹۹ سال یازدهم، شماره ۱، صفحات ۴۳ تا ۵۹.
۶. سربخشی، محمد، «عینیت دین و اخلاق و برتری اخلاق دینی بر اخلاق سکولار»، مجله پژوهش نامه اخلاق، ۱۳۹۸، شماره ۴۴، ص ۵۷-۶۸.
۷. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۸. _____، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
۹. _____، أنوار الحقيقة و أطوار الطريقة و أسرار الشريعة، قم، نشر نور علی نور، ۱۳۸۲.
۱۰. _____، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۵۲.
۱۱. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر القرآن، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۱۲. امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.

۱۳. رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، تهران، بی جا، ۱۳۲۲.
۱۴. عاملی، محمدبن حسن، الجواهر السَّیِّه فی احادیث القدسیه، ترجمه زین الدین کاظمی خلخالی، تهران، انتشارات دهقان، چ ۳، ۱۳۸۰.
۱۵. غزالی ابوحامد محمد، احیاء العلوم الدین، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، تهران، نشر علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
۱۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۷. کلینی، کافی، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، به سوی خودسازی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چ ۴، ۱۳۸۴.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، چ ۷، ۱۳۷۶.
۲۱. نسفی، عزیز الدین، الانسان الكامل، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.