

رابطه اخلاق و عرفان

علیرضا کرمانی*

چکیده

بحث رابطه اخلاق و عرفان، از ابعاد مختلف مورد توجه محققان عرفان اسلامی و فیلسوفان عرفان غربی قرار گرفته است. در میان فیلسوفان عرفان، برخی ریشه ارزش‌های اخلاقی را در تجارب عرفانی دانسته و برخی در نقطه مقابل، هرگونه تعاملی میان اخلاق کثرت‌محور و عرفان وحدت‌محور را انکار کرده‌اند. در این مقاله برآنیم تا ابتدا با ایضاح مفهومی اخلاق و عرفان و با روشی توصیفی - تحلیلی ضمن بیان دیدگاه‌های این فیلسوفان، به نقد و بررسی آنها بپردازیم و در نهایت با تحلیل دیدگاه عارفان مسلمان درباره رابطه عقل و شهود قلبی از یک سو و رابطه وحدت و کثرت از سوی دیگر، به این نتیجه برسیم که عرفان تجربه‌مدار و وحدت‌محور، نه نقطه مقابل که در طول اخلاق عقل‌مدار و کثرت‌محور قرار دارد. کلیدواژگان: اخلاق، عرفان، تجربه عرفانی، ارزش‌های اخلاقی، عقل، شهود قلبی.

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. (Kermania59@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲

مقدمه

اخلاق را چه ملکات نفسانی بدانیم و چه رفتارهای انسانی یا علمی که به معرفی فضایل و رذایل و چگونگی اتصاف به آنها می‌پردازد، دو نکته مهم و اساسی در آن وجود دارد: ۱. راه رسیدن به احکام آن، عقل است؛ ۲. کل یا بخش مهمی از آن به چگونگی تعامل با دیگران مربوط می‌شود. انسان متخلّق، انسانی مردم‌دار می‌باشد که به خدمت خلق مشغول است؛ گواهی که بسیاری از صفات اخلاقی همچون: تواضع، وفاداری و فداکاری در مواجهه با دیگران امکان ظهور دارد. مبتنی بر این دو نکته، اخلاق از لحاظ روش، عقل محور و از لحاظ محتوا به جهت توجه به خلق، کثرت محور است. این در حالی است که روش عرفان، شهود قلبی یا تجربه سالکانه و عارفانه است و محتوایش در عرفان نظری، وحدت، و در عرفان سلوکی، تهذیب نفس در قالب طریقت یا معاملات قلبی و با هدف رسیدن به وحدت و بی‌اعتنایی به کثرت است. حال این پرسش مطرح است که با توجه به نزاع میان عقل و قلب از یک سو و تقابل وحدت و کثرت از سوی دیگر، آیا باید عرفان را در نقطه مقابل اخلاق دید و رابطه این دو را نوعی تضاد و تقابل دانست، یا می‌توان به گونه‌ای دیگر اندیشید و اخلاق را همسو با عرفان و در تعامل با آن معنا کرد؟ در طرح این پرسش‌ها و نوع پاسخی که به آنها داده شده، عملکرد برخی منسوبین به عرفان نیز بی‌تأثیر نبوده است. رفتارهای غیر اخلاقی و گاه ضد اخلاقی گزارش شده از چنین افرادی موجب شده تا برخی نظریه پردازان به تقابل میان اخلاق و عرفان سوق داده شوند. (Jones, 2016: p ix)

فیلسوفان عرفان از زمان والتر استیس^۱ به این مسئله علاقه نشان داده‌اند و کم‌وبیش در آثار خود به این پرسش‌ها پرداخته‌اند. استیس در فصل هشتم کتاب عرفان و فلسفه در بیان رابطه اخلاق و عرفان، نظریه عرفانی اخلاق را طرح کرده است (استیس، ۱۳۷۹: ص ۳۳۶) و ریچارد جونز^۲ فیلسوف عرفان آمریکایی فصل نهم کتاب فلسفه عرفان را به رابطه اخلاق و عرفان اختصاص داده و با ارائه گزارشی از نظریات مطرح در این زمینه به بررسی آنها پرداخته است (Jones, 2016: p 290). همچنین آرتور دانتو^۳ در دو مقاله «نظریه اخلاقی و تجربه عرفانی» و «عرفان و اخلاق» در مقابل استیس موضع گرفته (Danto, 1976: p 37-46) و بر ناسازگاری اخلاق و عرفان تأکید دارد.

1 . Walter Terence Stace.

2 . Richard Jones.

3 . Arthur Danto.

در این مقاله برآنیم که با روشی توصیفی-تحلیلی ضمن گزارشی از نظریات فیلسوفان عرفان در این زمینه، طرحی کلی در بررسی رابطه اخلاق و عرفان، با توجه به مبانی عرفان اسلامی ارائه دهیم و بررسی‌های جزئی‌تر در این مسئله را در پژوهش‌های دیگر دنبال خواهیم کرد.

چیستی اخلاق و عرفان

گام اول و ضروری در بیان رابطه اخلاق و عرفان، فهم مراد از اخلاق و عرفان است. در بحث رابطه میان اخلاق و عرفان، می‌توان مراد از اخلاق را علم ناظر به اعمال و ملکات انسان دانست که به معرفی فضایل و رذایل می‌پردازد و طریق تخلق به آنها را تعلیم می‌دهد. در این صورت، علی‌القاعده مراد از عرفان نیز در آن سوی این رابطه، علم عرفان عملی خواهد بود که به نحوه سلوک عارف و بیان منازل و مقامات طی شده در سیر عارف می‌پردازد. در این فرض، سؤال این خواهد بود که رابطه میان علم اخلاق و علم عرفان عملی چیست؟ چه شباهت‌ها و تفاوتی‌هایی میان علم اخلاق و علم عرفان عملی وجود دارد؟ موضوع، روش، هدف و ساختار این دو علم چه نسبتی با هم دارند؟ عرفان در این معنا چه نظری در مورد علم اخلاق عقلی دارد که در آثار اخلاقی ظهور یافته است؟ آیا عرفان، چنین علمی را برای عموم مردمان مفید یا کافی می‌داند؟ آیا عارف اگر خود بخواهد برای چنین مردمانی اخلاق بگوید، اخلاقی متفاوت خواهد گفت؟ آیا عرفان برای سالکان طریق حق، علم اخلاق مرسوم و تخلق به چنین اخلاقی را مفید یا کافی می‌داند؟ (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳/۲۷-۲۸).

می‌توان مراد از اخلاق را ارزش‌های اخلاقی و منظور از عرفان را تجارب عرفانی دانست. در این صورت، بیان رابطه اخلاق و عرفان، تحلیل و بررسی دیدگاهی فلسفی خواهد بود که منشأ احکام و ارزش‌های اخلاقی و راه رسیدن به آنها را در تجارب عرفانی جست‌وجو می‌کند. در این دیدگاه، حتی اگر در نگاه بدوی منشأ احکام و ارزش‌های اخلاقی را واقعیتی بدانیم که با عقل فهمیده می‌شود و به نوعی وظیفه‌گرایی عقل‌گرایانه متمایل شویم، در نگاهی عمیق‌تر منشأ این احکام در واقعیتی خواهد بود که از راه تجربه‌ای عرفانی می‌توان بدان دست یافت؛ هر چند این تجربه، تجربه ضعیف مردمی باشد که رقیقه‌ای از تجارب عرفانی را به نحو مکتوم در خود دارند (استیس، ۱۳۷۹: ۳۳۶).

گاهی نیز در بحث از رابطه اخلاق و عرفان، رابطه باورهای ناظر به واقع در اخلاق و عرفان بررسی می‌شود. برای نمونه برخی عرفان را به نوعی مبتنی بر نگاهی جبرگرایانه می‌دانند که با



مبنای اختیارگرایانه اخلاق در تضاد است و از این رو به تقابل این دو حکم کرده‌اند. برخی نیز اخلاق را مبتنی بر پذیرش کثرت دانسته‌اند که نقطه مقابل نگاه وحدت‌محور عرفانی است و لذا در مقام بیان رابطه اخلاق و عرفان، به نوعی تقابل معتقد شده‌اند. همچنین ابتدای سلوک عرفانی بر تهذیب نفس عرفانی، توجه به خود به منظور رسیدن به مرتبه بی‌نفسی، فنا یا هر هدف دیگری از این دست، از دیدگاه برخی با مهربانی به دیگران و کمک به هم‌نوع منافات دارد. از این دیدگاه ممکن است هرگونه گوشه‌گیری، عزلت و تنهایی، نوعی خودخواهی در سلوک تلقی شود که در تضاد با اخلاق است.

گاهی نیز مراد از اخلاق، زیست اخلاقی، و مراد از عرفان، عارفان در طریقت‌های مختلف عرفانی می‌باشد و منظور از رابطه این دو، بررسی تاریخی اخلاقی زیستن عارفان در طریقت‌های مختلف عرفانی است.

بحث از رابطه اخلاق و عرفان را تنها در رابطه دوم و سوم پی‌گیری می‌کنیم و بحث از رابطه علم اخلاق و علم عرفان و نگاه تاریخی به رفتارها و نحوه سلوک برخی از عارفان یا عارف‌نماها را به تحقیقات مفصل‌تر وامی‌گذاریم.

رابطه ارزش‌های اخلاقی و تجارب عرفانی

والتر استیس در کتاب *عرفان و فلسفه*، نظریه عرفانی اخلاق را ارائه می‌دهد. براساس این نظریه، تجارب عرفانی، از جهت تجربی توجیه‌کننده ارزش‌های اخلاقی و راه رسیدن به احکام اخلاقی‌اند؛ چراکه احساسات اخلاقی، از این تجارب انسانی سرچشمه می‌گیرد. از دیدگاه وی، جداانگاشتن نفوس جزئی انسان، خودپرستی به بار می‌آورد که منشأ ستیزها، آزمندی‌ها، پرخاشگری‌ها، کینه‌توزی‌ها، ستمگری‌ها، بدسگالی‌ها و سایر بدی‌ها و بیدادهاست؛ و این جداانگاری، در آگاهی عرفانی که قلم‌نسخ بر همه تمایزات و تعینات می‌کشد، محو می‌شود (استیس، ۱۳۷۹: ۳۳۷). بنابراین، ارزش‌های اخلاقی ریشه در تجارب عرفانی دارد و سرچشمه آنها واحد یا نفسی کلی است که اصل و اساس جهان است (همان، ۳۳۹). عشق و همدلی همانا مقدمه شکافته شدن موانع و مرزهایی است که دو نفس جزئی را از یکدیگر جدا می‌کنند. اگر این شکاف کامل شود، به یکسانی «من» و «تو» خواهد انجامید. بدین سان عشق یک حرکت آهسته تدریجی به سوی محوهویت فردی در نفس کلی است و این سیر در ذات عرفان است. عشق و شفقت، احساساتی هستند که از مؤلفه‌ها یا لوازم تجربه عرفانی‌اند و از این سرچشمه



است که عشق می‌تواند به این جهان سرازیر شود.

البته روشن است که همه مردم دارای حالتی عرفانی نیستند؛ اما احساس عرفانی ضعیفی در همه انسان‌ها (و شاید حیوانات) مکتوم است که ناخودآگاه بر احساسات ایشان اثر می‌گذارد (همان، ۳۴۱). به بیان استیس: «عشق و علاقه و همدلی و همدردی ریشه در آگاهی عرفانی دارد؛ حتی در نزد کسانی که از وجود چنین آگاهی‌ای در خود یا دیگران بی‌خبرند و حتی عشق حیوانات هم ممکن است چنین منشئی داشته باشد» (همان، ۳۴۵). بدون چنین احساسی مردم نمی‌توانند هیچ عشق یا حتی احساس همدردی با دیگران داشته باشند و زندگی عرصه جدال بی‌امان هابزی بشر با بشر بود (همان، ۳۳۸). حاصل آن‌که: نظریه استیس، منشئی غیر عرفانی برای اخلاق نمی‌شناسد.

ویلیام بارنارد^۱ نیز همسوبا استیس، بر آن است که عشق و شفقت، نتایج طبیعی تجربه عرفانی‌اند و کسانی که اخلاقی نیستند، بینش اصلی عشق را تحریف کرده‌اند (Kripal, 2002: p 78). از نظری صاحبان اشراق نوعاً احساس نمی‌کنند که مجازند کودکان را بکشند و لذا اخلاق، محصول طبیعی تجارب عرفانی است.

ریچارد جونز در کتاب *فلسفه عرفان* این امر را که شکستن دیواره خودمحوری در تجارب عرفانی، به احساس همدلی با دیگران منجر می‌شود، معقول می‌شمرد؛ اما این‌که این امر سرچشمه احساس اخلاقی است را شایسته تأمل می‌داند. جونز بر آن است که روان‌شناسان تکامل‌گرا به منظور بقای گروه، نظریه‌ای متفاوت درباره سرچشمه تکاملی اخلاق مطرح می‌کنند و نظریه دیگری نیز معتقد است که احساس اخلاقی، ذاتی انسان‌هاست. اشکال دیگری که جونز به استیس وارد می‌کند، این است که اولاً همه عارفان صاحب اشراق، اخلاقی نبوده‌اند و بنابراین نظریه استیس درباره منشأ اخلاق، چندان پذیرفتنی نیست؛ ثانیاً غیر عارفان و غیر متدینان نیز می‌توانند صرفاً مبتنی بر انسانیت مشترک یا مبتنی بر این باور که همه حیوانات احساس دارند، احساس اخلاقی داشته باشند (Jones, 2016: p 295).

جونز بر آن است که نمی‌توانیم فرض کنیم با زوال خودمحوری، محبت خودبه‌خود سر برمی‌آورد و این حالت، حالتی حقیقی برای انسان است؛ به ویژه اگر بپذیریم تجارب عمیق عرفانی، هیچ مفادی ندارند؛ چنان‌که دست‌کم برخی عارفان مهم در همه سنت‌ها (از جمله



1 . William Barnard.



اکهارت در مسیحیت) بدان اصرار دارند. در این صورت این تجارب باید در قبال مسئله اخلاق، خنثی باشند؛ چراکه امری ارزشی در آن به دست نیامده است. در این تجارب، احساس اخلاقی حضور ندارد و لذا نمی‌توانند تجربه‌کننده بی‌اعتنا را اخلاقی کنند. کسی که قبل از تجربه، تمایلی به مهربانی و شفقت نداشته، یک باره به صورتی معجزه‌آسا مهربان و شفیق نخواهد شد. بنابراین دلیلی نداریم که شفقت و مهربانی، اصلی واقعی در حالت اشراق است و ریشه در تجارب عرفانی دارد، و دلیلی نداریم که دیگرگزینه‌ها را انحراف بشماریم. از دیدگاه جونز، تبیین این‌که چرا برخی عارفان، اخلاقی، بعضی غیراخلاقی و گروهی ضداخلاقی هستند را باید در خارج از تجربه جست‌وجو کرد. یک مسیحی در طول حیات پرحرارت خود فرامی‌گیرد که هرچه بیشتر دوست بدارد و تجربه عرفانی عمیق او هم بدون شک چنین خواهد بود و باعث محبت ورزیدن بیشتر او می‌شود. بنابراین تغییر در شخصیت، حاصل تربیت قبلی است، نه تجارب عمیق عرفانی (Jones, 2016: p 298).

دانتونیز در نقطه مقابل استیسی بر آن است که از میان رفتن تمایزات و تعینات در اثر آگاهی عرفانی و رسیدن به حالت اشراقی، موجب می‌شود که عارف به مرتبه نفسی اعتدال یافته برسد که دیگر واکنش در مقابل دیگران و شفقت و همدردی با ایشان معنایی نخواهد داشت (Danto, 1976: 42).

در مورد دو نقدی که جونز بر استیسی وارد کرده است، به دو نکته اشاره می‌شود و بررسی دیدگاه استیسی، جونز و دانتورا در بخش پایانی مقاله پی می‌گیریم.

نکته اول: درباره نقد اول ریچارد جونز بر استیسی باید گفت: دست‌کم نظریه‌ای که می‌گوید احساس اخلاقی، ذاتی انسان‌هاست، در تقابل با دیدگاه استیسی نیست؛ چرا که استیسی نیز می‌تواند بپذیرد احساس اخلاقی، ذاتی انسان باشد و در عالی‌ترین نوع تجارب عرفانی که حجاب از عمق ذات آدمی برداشته می‌شود، به صورت خالص و قوی رخ می‌نماید و در بقیه موارد، احساسی مشوب و ناخالص است و لذا شخص احساس اخلاقی ناقصی دارد، یا اساساً چنین احساسی ندارد.

نکته دوم: درباره نقد دوم جونز مبنی بر این است که همه عارفان، اخلاقی نبوده‌اند و غیرعارفان و غیرمتدینان نیز می‌توانند با تکیه بر انسانیت مشترک یا این باور که همه حیوانات احساس دارند، احساس اخلاقی داشته باشند. باید گفت که این نقد ناشی از تفاوت نگذاشتن



میان عارف و عرفان و خلط این دو است. عارف، به ویژه خارج از موطن تجربه، انسانی است که ابعاد دیگری غیر از عارف بودن را نیز داراست و ممکن است فیلسوفی خبره و دارای عقلی قوی باشد، یا مبتنی بر مبانی عرفانی یا دینی خود، اهل سیاست و فعالیت‌های اجتماعی باشد، یا حتی به سبب ویژگی‌های شخصیتی خود، گوشه‌نشین و عزلت‌گزین باشد و ممکن است احساسات، فعالیت‌ها و نظراتش در همه موارد، برخاسته از حیث عرفانی وی نباشد. این امر به ویژه در جایی اهمیت بیشتری می‌یابد که حتی تجارب مصرف‌کنندگان داروهای روان‌گردان یا تجارب برآمده از محرک‌ها هم تجربه عرفانی تلقی می‌شود و در مقوله رابطه اخلاق و عرفان مطالعه و بررسی می‌شود.

رابطه باورهای ناظر به واقع عرفان و اخلاق

فیلسوفان عرفان در این زمینه پرسش‌هایی مطرح کرده‌اند که پاسخ به آنها تعیین‌کننده نوع رابطه میان اخلاق و عرفان است: اگر هدف عرفان، رسیدن به تجاربی وحدت‌محور درباره واقعیت است، آیا می‌تواند با کثرات از جمله اغراض اجتماعی و به طور خاص اخلاق ارتباط داشته باشد؟ اگر تنها یک حقیقت وجود دارد که از آن به خدا، برهمن یا در اصطلاحی عام، واقعیت متعالی تعبیر می‌شود و همه دیگر امور، از جمله نفوس انسان‌ها وجود حقیقی ندارند، چرا باید افعال یا اشخاص مهم باشند؟ بنابراین فرض، حتی اگر بخواهیم هم نمی‌توانیم به «شخصی» غیر واقعی کمک کنیم، یا لطمه‌ای بزنیم؛ چنان‌که نمی‌توانیم به واقعیت متعالی کمک کنیم یا لطمه بزنیم؛ زیرا واقعیت متعالی نمی‌تواند از چیزی تأثیر بپذیرد، و اگر نفوسی موجود نیست، چگونه عارف می‌تواند نگران دیگران باشد؟ یا حتی اگر چنین نگرانی‌ای امکان‌پذیر باشد، چرا باید نگران دیگران باشد؟ اگر عارف همه چیز را به اراده آن واقعیت متعالی می‌داند، چگونه می‌تواند از جهت اخلاقی نگران حال دیگران باشد و چرا نباید صرفاً به تماشای تحقق اشیاء بنشیند؟ همچنین اگر واقعیت متعالی، فراتر از همه صفات پدیداری، از جمله ارزش‌های اخلاقی است، چگونه می‌توان ریشه قواعد اخلاقی را در این واقعیت دانست؟ به طور کلی اگر اخلاق به روابط «عرضی» این جهانی میان مردمان می‌پردازد، چگونه می‌تواند تعاملی با عرفان داشته باشد که جهت‌گیری او وجودشناسانه و «طولی» است؟

همچنین میل به خوبی و تنفر از بدی، نوعی تعلق است و عارفان بنا بر فرض، عاری از هر تعلق هستند. با این وصف، آیا ایشان «فراتر از خوبی و بدی» و بی‌تقید به همه ارزش‌های





این جهانی نیستند؟ از منظر این عارفان، تنها تغییر مهم این جهانی، بازسازی درونی نفس است. آیا این سخن بدان معنا نیست که همه دیگران باید کنار گذاشته شوند؟ اگر عارفان، «آن جهانی» و «منکر این جهان» هستند و به همه اغراض و ارزش‌های این جهانی بی‌اعتنایند، چگونه ممکن است امور عالم کثرت را ارزش نهند؟

همچنین عرفان، مهم‌ترین ارزش سلوکی را رسیدن به اشراق یا حالت بی‌نفسی می‌داند. به تعبیر دیگر: از دیدگاه عارف، «خوب» عرفانی، امری است که به بی‌نفسی یا اشراق بینجامد، نه این‌که ضرورتاً دستگیری و کمک به دیگران را در پی داشته باشد. «خوب» آن چیزی است که برای رسیدن ما به اشراق سودمند است و «بد» آن چیزی است که مانع ما از رسیدن به اشراق است. حتی اگر در عرفان، خودخواهی، نادرست باشد، نه به جهت غرضی اخلاق، بلکه به این سبب است که عارف را از رسیدن به اشراق یا تجربه واقعیت دور می‌کند. بنابراین اگر خودخواهی بد است، نه به سبب دیگر مردمان، که به دلیل مانع بودن آن برای خود عارف است (Jones, 2016: p 291).

از دیدگاه آرتور دانتو، از میان باورهای ناظر به واقع دو باور به‌طور خاص مشکل‌آفرین است: اول، نیاز به فاعل اخلاقی؛ دوم، نیاز به واقعیتی که شخص در قبال او کار اخلاقی انجام دهد. مرکز ثقل دیدگاه دانتو بر باورهای ناظر به واقع سنت‌های آسیایی است. ادعای او این است که اگر این باورها درست باشند، اخلاق، بی‌اعتبار خواهد بود؛ چراکه در این سنت‌ها نه فاعل اخلاقی واقعی وجود دارد و نه اشخاصی واقعی که متعلق اغراض اخلاقی قرار گیرند. بنابراین نمی‌توان هم اخلاقی بود و هم باورهای ناظر به واقع این سنت‌ها را پذیرفت (Jones, 2004: p 25).

دانتو برای تأیید دیدگاه خود به ادوایتا و دانتا^۱ متوسل می‌شود. این باور که برهمن، تنها واقعیت است، تمایز میان فاعل اخلاقی و متعلق فعل اخلاقی را از بین می‌برد. وقتی شخصی واقعی وجود ندارد تا در قبال او اخلاقی بود، پس چگونه می‌توان اخلاقی بود؟! اخلاق نیازمند تمایز فاعل از دیگری است تا بتواند به او کمک کند و اگر تمایزی نباشد، فقط به خود کمک کرده است و انگیزه‌ای اخلاقی در میان نخواهد بود. از دیدگاه دانتو، عارف شرقی چنین تمایزی را نمی‌بیند و بر آن است که تنها امر متعالی و غیرمنفعل، یعنی برهمن / آتمن وجود دارد. اشخاصی وجود ندارند که رنج آنها بتواند ما را متأثر کند. لذا چیزی نیست که طلب اخلاقی

1 . Advaita Vedanta.



را در ما برانگیزاند. حتی اگر اعمال اخلاقی به ظاهر ممکن باشند، عالم کثرت، عالمی موهوم خواهد بود و لذا دغدغه مندی نیز در قبال دیگرانی خواهد بود که اموری موهوم هستند. در این صورت، نگرانی ما برای دیگران بیش از نگرانی مان در مورد شخصیت های موجود در خوابمان نخواهد بود (Jones, 2016: p 301).

بی‌نفسی عرفانی نیز موجب اشکال است. اگر فاعل و کنشگر مستقلی (نفس یا خود) موجود نباشد، چگونه اخلاق ممکن خواهد بود؟ بدین معنا که اخلاق، نیازمند احساس هویت و عاملیت است؛ اما عارفان به بی‌نفسی رسیده‌اند. نفس مستقل ما (جیوا در عرفان هندی) پدیده‌ای مخلوق به‌شمار می‌رود و مطابقی واقعی ندارد و نفس واقعی متعالی ما (آتمن در ادویتا یا پرورشه در سامخیا) حقیقتی تغییرناپذیر است که فعلی ندارد.

دانتو بر آن است که ارزش‌های عرفانی، ناسازگار با ارزش‌های اخلاقی‌اند؛ به این معنا که اولویت ارزشی عارفان همواره هدفی عرفانی است، نه توجه اخلاقی به دیگران. بر این اساس، ارزش‌های متعالی عارف همواره بر اخلاق تقدم دارد و هدف عارفان با اخلاق در تضاد است. تجربه عرفانی، ارزشی متفاوت برای امور قایل است. جهان عارف با جهان ما متفاوت است و اصول ما در آن جریان ندارد. آن‌گاه که شخص به مرتبه اشراق می‌رسد، درمی‌یابد که اشخاصی حقیقی موجود نیستند که بتوان به آنها کمک کرد و لذا دغدغه‌های اخلاقی پایان می‌یابد. حتی نمی‌توان از بُعد اخلاقی عرفان سخن به میان آورد؛ چراکه جایی برای امکان تنظیم ارزش‌های عرفانی با ارزش‌های اخلاقی غیرعارف وجود ندارد (Danto, 1976: 42).



راجندرا پراساد^۱ بیشترین تلاش برای پیوند ادویتا با اخلاق را انجام می‌دهد. وی می‌پذیرد که میان متافیزیک ادویتا و عمل اخلاقی، ناسازگاری وجود دارد؛ اما بر آن است که عارفان شرقی از نظر عقلی باید نوعی ریاکاری پیشه کنند و به سادگی از آنچه حقیقت می‌دانند، یعنی متافیزیک مبتنی بر وحدت، تغافل کرده، وانمود کنند که جهان پدیداری، امری واقعی است (Jones, 2016: 301). با این حال برخی محققان از اخلاقی بودن این متافیزیک دفاع می‌کنند. به اعتقاد فرانکلین اجرتون^۲ «آهیمسا»^۳ یا قانون بی‌آزاری منطقی‌اً از آموزه وحدت‌انگاران عینیت برهمن / آتمن استنتاج‌شده است؛ به این بیان که وقتی دیگران را آزار می‌دهیم، خود را آزار

1 . Rajendra Prasad .

2 . Franklin Edgerton .

3 . Ahimsa .





داده‌ایم؛ چراکه نفس در همه ما وحدت دارد. از منظر پل دوسن^۱ نیز این وحدت، مبنایی برای قانون طلایی است: «باید همسایه‌ات را به مانند خودت دوست بداری؛ چراکه تو همسایه‌ات هستی» (Jones, 2016: p 306).

ریچارد جونز در پاسخ به رویکرد دانتو در فاعل فعل اخلاقی این پرسش را مطرح می‌کند که واقعاً چرا به موجودی مستقل و متمایز نیاز داریم تا فاعل و پذیرای مسئولیت اخلاقی باشد؟ این موجود چه می‌تواند انجام دهد که دیگر عناصر این مجموعه نمی‌توانند؟ از دیدگاه جونز، تمام چیزی که اخلاق برای فاعلیت بدان نیاز دارد، یک توانمندی ذهنی برای اندیشیدن، برگزیدن، اراده کردن و انجام دادن است، و این امر ملازمه‌ای با پذیرش ذوات متافیزیکی ندارد و می‌توان به جوهری به نام نفس معتقد نبود، ولی اخلاق را پذیرفت. اما جونز درباره ادیثا که همه نفوس را حاصل توهم می‌داند، در کارایی این پاسخ تردید می‌کند. همچنین در بحث ارزش‌های عرفان، جونز معتقد است که انسان می‌تواند در یک زمان، هم عرفانی و هم اخلاقی باشد. نیازی نیست عارف در مسیر سلوک، دیگران را ابزار رشد عرفانی خود بداند؛ بلکه ممکن است دغدغه‌مندی در قبال دیگران، با هدف تضعیف خودمحوری باشد که ارزشی عرفانی نیز هست (Jones, 2016: p 302).

اما پاسخ نهایی جونز به این پرسش‌ها مشابه آنچه در پاسخ به استیسی داشت، قطع ارتباط عرفان با مبانی متافیزیکی یا باورهای ناظر به واقع است. وی بر آن است که اخلاقی یا ضد اخلاقی بودن، به باورهای ناظر به واقع وابسته نیست. این که به اعتقاد بوداییان قتل، محال است، چون نفسی وجود ندارد و به اعتقاد بهگودگیتا^۲ قتل محال است، این دلیل که یک نفس ازلی وجود دارد، نشان می‌دهد که ارزش‌های اصلی، مبتنی بر متافیزیک نیستند. بنابراین رابطه‌ای متناظر میان باورها و ارزش‌ها وجود ندارد. عارفان ممکن است باورهای ناظر به واقع یکسانی داشته باشند و با این حال در مورد اخلاق متفاوت باشند؛ یا آن که ممکن است نظام‌های متافیزیکی متفاوتی داشته باشند، اما دستورات اخلاقی‌شان یکسان باشد. عارف وحدت محور می‌تواند همچون بودا، بودیستوه^۳‌های مه‌ایانا^۴ و مسیحیان راست‌گیش اخلاقی باشد و می‌تواند

1 . Paul Deussen.

2 . Bhagavad Gita.

3 . Budhisattva.

4 . Mahayana.



همچون سالک آیین تنتره^۱ دست چپ، ضد اخلاقی باشد. همچنین خودخواه بودن، با این باور متافیزیکی که «خود» وجود ندارد، جمع‌شدنی است. ممکن است باور عارفان به نوعی بی‌عملی منجر شود؛ اما این‌گونه نیست که همه عارفان، انفعال و «بی‌تفاوتی مقدس» را در قبال دیگران بپذیرند. آرام کردن ذهن و اراده و «تسلیم» اراده خدا شدن، ضرورتاً به بی‌تفاوتی اخلاقی نمی‌انجامد. عارف ممکن است فعالیت خود را ظهور «اراده خدا» بداند و اگر خدا را اخلاقی بداند، افعالی اخلاقی را ظهور دهد. در واقع، بسیاری از عارفان فعالیت اجتماعی زیادی داشتند یا نهادهای دینی را راهبری می‌کردند. با این وصف، عارفان ممکن است به کل عالم طبیعی بی‌توجه باشند (مثلاً ادوایتا)، یا دل مشغول جامعه باشند (همچون بهگودگیتا و آیین دائوی سیاسی). حاصل آن که یک صفت اخلاقی را نمی‌توان از یک جهان‌بینی استنتاج کرد (Jones, 2016: p 320).

از دیدگاه جونز، اشراق عرفانی در ذات خود، هیچ ارزش جدیدی ارائه نمی‌دهد. بی‌نفسی عرفانی تعیین نمی‌کند که آیا شخص، اخلاقی است یا اخلاقی نیست و معلوم نمی‌کند که شخص چه کارهایی باید انجام دهد؛ بلکه بر کیفیت عمل شخص تأثیر می‌گذارد. از این رو تجارب عرفانی متضمن هیچ ارزش اخلاقی‌ای نیستند و اگر عارفان، اخلاقی هستند، این اخلاقی بودن را از منابع دیگری گرفته‌اند. حتی خالی بودن عارف از مقولات مفهومی، مستلزم انکار اخلاق نیست؛ چرا که در این حالت، عارف دیگر به صورت آگاهانه ارزش‌ها را به جا نمی‌آورد و ممکن است در مسیر سلوک، با تمرین‌های سلوکی، آنها را در خود نهادینه کرده باشد. این جا دیگر مسئله «سزاوار است» یا «وظیفه است» مطرح نیست؛ بلکه عارفان اساساً نمی‌توانند کاری را خودخواهانه انجام دهند؛ زیرا بی‌نفسی ایشان، با دغدغه‌های اخلاقی پر شده است و لذا فقط به قصد کمک به دیگران، کاری انجام می‌دهند (Jones, 2016: p 316).

البته جونز در ادامه می‌پذیرد که شناخت و معرفت آدمی در نوع موضع‌گیری‌های اخلاقی وی مؤثر است و نمی‌توان اخلاق را کاملاً از مبانی متافیزیک آن مجزا کرد. وی بر آن است که اگرچه متافیزیک تعیین‌کننده در اخلاق نیست، ولی تأثیراتی در اخلاق دارد. از دیدگاه وی باورهای ناظر به واقع شخص، افق اعمال او را نشان می‌دهد. افراد آن‌گونه در جهان زندگی می‌کنند که جهان را می‌بینند، و آن‌گونه که واقعیت را تعریف می‌کنند، مطابق با واقعیت

1 . Tantra.



عمل می‌کنند. چنین باورهایی، زمینه اعمال عارف را تعیین می‌کند. اینها هستند که تعیین می‌کنند چه چیزی «معقول»، «بدیهی» یا «مناسب» به نظر آید؛ چه چیزی نیازمند اصلاح است و چه چیزی بهترین نوع کمک است. از این دیدگاه عارفان هم فرهنگ خود را بازتاب می‌دهند و هم بر آن تأثیر می‌گذارند.

بررسی کلی

بررسی جامع دیدگاه‌های مطرح در رابطه میان اخلاق و عرفان، مستلزم بیان همه مدعیات این فیلسوفان عرفان و تحلیل دلایل و مستندات ایشان، به‌ویژه مستندات مربوط به عرفان‌های شرقی است. در این جا بی‌آن‌که بخواهیم به بررسی نوع برداشت این فیلسوفان عرفان از متون عرفان شرقی بپردازیم، برآنیم تا به اجمال، برخی از پرسش‌های مطرح شده را با توجه به مبانی عرفان اسلامی پاسخ دهیم. این پاسخ‌ها در کنار طرح آن پرسش‌ها می‌تواند بحث‌های بیشتر و پاسخ‌ها و تحلیل‌های متقن‌تری در این زمینه را موجب شود.

به نظر می‌رسد محور و اساس این مباحث را باید در بررسی نسبت روش اخلاق در رسیدن به احکام اخلاقی با روش شهودی عرفان از یک سو و مبانی کثرت‌محور اخلاق با مبنای وحدت‌محور عرفان جست‌وجو کرد. استیسی ریشه ارزش‌های اخلاقی را در تجارب عرفانی دانسته و بر آن است که تجارب توجیه‌کننده احکام اخلاقی هستند و دوستی، شفقت و مهربانی از عهده احکامی که برگرفته از عقل باشد، برنمی‌آید. این دیدگاه استیسی البته در جهت دیدگاه وی در رابطه میان عقل و عرفان است. استیسی عقل را در موطن عرفان راه نمی‌دهد و طبیعتاً در این جا نیز نمی‌تواند بپذیرد که اخلاق می‌تواند هم در عقل و هم در تجربه عرفانی ریشه داشته باشد. از سوی دیگر، به اعتقاد ریچارد جونز تجربه عمیق عرفانی، بسیط و بدون مفاد است و لذا صلاحیت مبدأ بودن برای ارزش‌های اخلاقی را ندارد. اصل وحدت حاکم در عرفان و نفی کثرات هم آرتور دانتورا بر آن داشت که دو شرط تحقق فعل اخلاقی یعنی نیاز به فاعل اخلاقی و نیاز به واقعیتی که شخص در قبال او کار اخلاقی انجام دهد را در عرفان جاری نداند و لذا به تقابل اخلاق و عرفان حکم دهد.

از این رو لازم است پیش از پرداختن به بحث رابطه اخلاق و عرفان، نخست از وحدت مورد بحث در عرفان و نسبت آن با کثرت سخن به میان آید تا معلوم شود که آیا کثرت، نقطه مقابل وحدت است؟ و آیا در موطن وحدت، احکام وجودی یا ارزشی مبتنی بر کثرت جاری





نیست؟ رابطه عقل یا حتی نقل به عنوان روش اخلاق با عرفان و تجارب عرفانی بررسی شود تا ببینیم آیا احکام و ارزش‌های اخلاقی می‌تواند برآمده از عقل باشد و اگر چنین باشد، این احکام اخلاقی با احکام برآمده از شهود در تقابل هستند؟ از آن جا که مبنای دیدگاه عارفان مسلمان در نوع نگاه وحدانی ایشان به هستی است، بحث را در توضیح وحدت از دیدگاه ایشان و رابطه آن با کثرت ادامه می‌دهیم.

در عرفان اسلامی آن‌گاه که از حقیقت واحد وجود سخن به میان می‌آید، مراد حقیقت مطلق و لابلشرطی است که «نه مطلق است، نه مقید؛ نه کلی است، نه جزئی؛ نه عام است، نه خاص؛ نه ذهنی است، نه خارجی؛ نه جوهر است، نه عرض؛ نه لطیف است، نه کثیف و حتی نه واحد است، نه کثیر» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳). حقیقت وجود فراتر از هر امر مقابل داری است. اگر وجود را مقید به قید اطلاق بدانیم، موجودات مقید را شامل نمی‌شود و اگر تنها آن را متصف به صفت وحدت بدانیم، موجودات کثیر، موجود نخواهند بود. با این وصف اگر وحدت در مورد حقیقت وجود به کار برده می‌شود، یا از نظریه‌ای با عنوان «وحدت وجود عرفانی» سخن به میان می‌آید، مراد وحدت در مقابل کثرت نیست (تهرانی، ۱۴۱۷: ۹۲)؛ بلکه مراد وحدتی اطلاق است که کثرت در مقابل وحدت و وحدت در مقابل کثرت را شامل می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶). عارفان از اطلاق این وجود، به «اطلاق مقسمی» یاد می‌کنند تا با موردی که اطلاق به عنوان قید لحاظ شده و شامل وجودات مقید نمی‌شود، خلط نشود.

بنابراین، وحدت به عنوان یک باور ناظر به واقع، در مقابل کثرت نیست تا بگوییم کثرت، مورد انکار عارف وحدت محور است؛ بلکه چنین عارفی از وحدتی سخن به میان می‌آورد که جامع وحدت و کثرت نفس الامری است. مبتنی بر چنین وحدتی «واقعیت خارجی چنان است که دست کم سه لحاظ را برمی‌تابد: ۱. لحاظ وحدت حقیقی که در آن تنها وحدت دیده می‌شود و کثرات ملحوظ نیستند؛ ۲. لحاظ کثرت حقیقی که در آن تنها کثرات ملحوظند و وحدت دیده نمی‌شود؛ ۳. لحاظ وحدت نسبی که در آن همه کثرات، شئون همان یک حقیقت واحد و مطلقند و کثرت به وحدت بازمی‌گردد. این لحاظ‌های سه‌گانه تنها لحاظ‌هایی معرفت‌شناختی که مربوط به نوع نگاه عارف باشند، نیستند؛ بلکه حیثیت‌هایی نفس الامری از واقعیت خارجی به شمار می‌روند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۲۴۵).

در عرفان اسلامی، یافت وحدت در عین کثرت، از شئون عارفی است که سفر سوم عرفانی را طی کرده و بعد از سلوک از کثرت خلقی به موطن وحدت الهی در سفر اول و سیر در اسما





و صفات الهی، در سفر دوم، به کثرت بازگشته است و همه کثرات را جز شئون و اسمای حق نمی‌یابد. از این دیدگاه، عارف کثرت را موهوم محض نمی‌داند و میان احکام حق و احکام خلق تمایز می‌نهد. آری، در لحاظ وحدت حقیقی که عارف در مقام شهود خود، تنها حق واحد را می‌یابد و توجهی به کثرات ندارد و از آن به «تجارب فنایی» تعبیر می‌کنند، جای این پرسش است که آیا فضیلت و رذیلت یا خوبی و بدی که در اخلاق محوریت دارند، در موطن وحدت جایی دارند؟ و آیا امکان اخلاقی بودن برای عارف واصل در طی این تجارب وجود دارد؟ به نظر می‌رسد برخی از اشکالات دانتوناظر به این موطن است و به دلیل تفاوت موطن وحدت و کثرت، دانتومیان عرفان و اخلاق، مرزی آشکار می‌کشد و این دو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. در پاسخ به این پرسش توجه به این نکته لازم است که در موطن فنا، بنا بر فرض اساساً وحدت حاکم است و هیچ نوع کثرتی حتی کثرت فعل و فاعل مطرح نیست. از این رو نمی‌توان گفت که عارفان در این مقام، مبتلا به غیر اخلاق یا ضد اخلاق می‌شوند؛ چرا که هر کدام از اخلاق، ضد اخلاق و غیر اخلاق، وجود فعل را پیش فرض دارند و در موطن وحدت محض بنا بر فرض اساساً کثرتی از جمله کثرت فعل وجود ندارد.

در کلمات دانتو، گاهی تقابل میان اخلاق و سلوکی که با هدف رسیدن به وحدت یا به تعبیر وی با هدف رسیدن به حالت بی‌نفسی است، برجسته شده است. در این کلمات، سخن در تقابل اخلاق با شهود یا باورهای ناظر به واقع عرفان نیست؛ بلکه اشکال این است که انگیزه سلوکی سالک در انجام افعال خود حتی اگر اخلاقی هم باشند، نه شفقت و مهربانی یا سود به دیگران، بلکه رسیدن به مرتبه بی‌نفسی، فنا، وحدت یا هر تعبیر دیگری است و از این سخن، تقابل میان اخلاق و عرفان را نتیجه می‌گیرد. در این سخن، اخلاق، رفتارها و ملکاتی دیگرگرایانه تلقی شده است؛ اما جای این پرسش هست که چرا در مقام تعریف، به اندازه‌ای دامنه معنایی اخلاق را محدود می‌کنیم تا اگر کسی از روی حب نفس برای دیگران کاری انجام می‌دهد یا نیت قرب به خدا دارد، از مقوله اخلاق بیرون بماند؟! ممکن است کسی مدعی شود که هیچ فعل اخلاقی ای ممکن نخواهد بود، مگر آن که شخص کمال خود را در آن می‌بیند و اساساً آنچه انسان را به سوی انجام فعل می‌کشاند، طلب کمال خود اوست. یا مدعی شود که عارفان خدا باور جز به رسیدن به خدا یا نزدیکی به او نمی‌اندیشند و البته آن که در پی رضایت خالق است، از مخلوق هم دستگیری می‌کند و به او کمک می‌رساند. بنابراین، چنین تعریفی از اخلاق می‌تواند نقطه آغاز بحث باشد و نباید آن را مفروض تلقی کرد.



پرسش دیگر این است که اخلاقی که مهم‌ترین کارکردش ایجاد توازن در رفتارهای متقابل انسان‌ها با یکدیگر است، چه جایگاهی در سلوک عرفانی دارد؟ آیا سالک طریق عرفان، به ارزش‌گذاری‌ها و احکام متفاوتی برای سلوک نیازمند است؟ آیا احکام اخلاق برآمده از عقل، در مقام سلوک عرفانی هم کاربرد دارد؟ البته سخن در این نیست که آیا خوبی کاری برای عارف و غیرعارف متفاوت است؛ بلکه با پذیرش ذاتی بودن خوبی یک کار، پرسش این است که آیا عارف می‌تواند در مقام تشخیص خوبی کار، تشخیصی کامل‌تر داشته باشد و امری را خوبی و فضیلت ببیند که عقل کلی‌یاب و دارای ابهام غیرعارف، از دیدن خوبی آن عاجز است؟ نتیجه پاسخ مثبت به این پرسش نه به معنای تعارض اخلاق و عرفان است، بلکه به معنای ضرورت اخلاق سلوکی برای سالکان طریق عرفان است که می‌توان از آن به «اخلاق عرفانی» تعبیر کرد. از آن‌جا که سخن از این مقوله در این نوشتار نمی‌گنجد، به طرح پرسش اکتفا شد و جا دارد به پاسخ آن را در تحقیقی دیگر پرداخته شود.

بحث دیگری که لازم است به عنوان مبنای رابطه اخلاق و عرفان به آن توجه داشت، جایگاه عقل (و نقل) در عرفان و رابطه آن با شهود عرفانی است. این بحثی مفصل است که درباره آن، مقالات و آثار بسیاری نوشته شده است و طبیعتاً نمی‌توان در این مختصر به ابعاد آن پرداخت. از این‌رو در این‌جا بی‌آن‌که بخواهیم به بررسی و تحلیل رابطه عقل و نقل (شریعت) با عرفان پردازیم، تنها به چند نکته که در بحث رابطه اخلاق و عرفان اهمیت بیشتری دارد، اشاره می‌کنیم.

الف) عارفان، عالم تکوین را منطبق بر عالم صغیر انسانی می‌دانند و از این‌رو می‌توان گفت همان‌طور که تمام کثرات عقلی، مثالی و مادی در موطن وحدت به نحو جمعی و اندماجی وجود دارند و از آن موطن منتشی می‌شوند، عقل و خیال و حس انسان نیز در موطن قلبی که مطابق با موطن وحدت عالم تکوین است، حضور دارند و از آن منتشی می‌شوند. بنابراین مبنای اشکال ریچارد جونز مبنی بر این‌که احکام عقلی را نمی‌توان در تجربه عمیق عرفانی بدون مفاد کثرت ریشه‌دار دانست، درست به نظر نمی‌رسد. اگر در متن عالم هستی، کثرات از متن ذات واحد بسیط منتشی می‌شوند، بدان جهت که ذات واحد، موطن اندماج حقایق کثیر است، در تجربه عمیق عرفانی نیز همین را می‌توان گفت.

ب) پذیرش این رابطه طولی میان عقل و شهود قلبی عرفانی و این‌که احکام عقلی، تنزل روابط حقیقی مشهوده در موطن عقل می‌باشند، رابطه‌ای را که استیسی میان عقل و عرفان





و تبعا میان اخلاق و عرفان به تصویر کشید نیز به چالش می‌کشد. استیس، حس عرفانی مشترک میان انسان و حیوان را منشأ ارزش‌های اخلاقی می‌داند. وی که خود با اثبات چنین حس مشترکی با دشواری روبه‌روست و صرفاً آن را فرض می‌گیرد، بر آن است تا نشان دهد که مهربانی و شفقت به هیچ وجه مثلاً از وظیفه‌گرایی مبتنی بر عقل ناشی نمی‌شود. همان‌طور که اشاره شد، این دیدگاه استیس در مورد رابطه میان اخلاق و عرفان، مطابق با دیدگاه وی در رابطه تقابلی است که میان عقل و عرفان ترسیم می‌کند. در طرحی که بیان شد، این رابطه تقابل به نوعی رابطه تداخل تصحیح می‌شود و می‌توان بر اساس آن، رابطه اخلاق و عرفان را به گونه‌ای دیگر تصویر کرد.

ج) همین رابطه میان عقل و قلب را می‌توان میان نقل و قلب هم جاری دانست. نقل (شریعت)، باطنی دارد که از آن به حقیقت تعبیر می‌شود. در رابطه میان باطن و ظاهر، آنچه در ظاهر است، ریشه در باطن دارد و امر باطنی خود را در ظاهر تفصیل می‌دهد. شهود قلبی عرفانی با باطن شریعت پیوند دارد، و ادراکات ظاهری با ظاهر شریعت. با این توضیح اخلاق نقلی برآمده از شریعت نیز پیوندی حقیقی با اخلاق عرفانی خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

مسائل بسیاری در مورد رابطه میان اخلاق و عرفان مطرح است. از جمله دو مسئله مهم که ذهن فیلسوفان عرفان را به خود مشغول داشته، عبارت است از: الف) رابطه ارزش‌های اخلاقی و تجارب عرفانی؛ ب) رابطه باورهای کثرت‌محور در اخلاق و باور ناظر به وحدت در عرفان. به نظر می‌رسد توجه به رابطه عقل و شهود عرفانی از یک سو و نسبت کثرت و وحدت عرفاتی از سوی دیگر در بررسی و تحلیل این مسائل لازم است.

شهود قلبی - عرفانی وحدت‌محور، تجربه عمیقی است که جامع مراتب پایین‌تر از خود، از جمله عقل است. اگرچه عقل را نمی‌توان با تعین عقلی خویش در شهود قلبی یافت (همان‌طور که مرتبه عقلی عالم تکوین را نمی‌توان با تعین عقلی آن در مراتب تعینات حقانی یافت)، اما شهود، امری بیگانه از عقل نیست؛ گواهی که ریشه عقل و احکام عقلی را باید در آن شهود جست‌وجو کرد. از این روست که عرفان، حکمی در تعارض با عقل ندارد؛ اگرچه ممکن است با آنچه فلسفه مصداق حکمی عقلی تلقی می‌کند، موافقت نداشته باشد. با این وصف، عرفان، اخلاق برآمده از عقل را به رسمیت می‌شناسد؛ هرچند بر این امر که احکام اخلاقی نه

حاصل عقل، بلکه محصول محدودیت عقلی باشند، نقد وارد می‌کند.

در باب وحدت و نسبت آن با کثرت نیز باید گفت: وحدتی که عارف از آن سخن می‌گوید، نه وحدت در مقابل کثرت، بلکه وحدت جامع وحدت و کثرت است. با این وصف، باور به تقابل اخلاق با عرفان، به دلیل کثرت محور بودن اخلاق و وحدت محور بودن عرفان، موجه نیست. وحدت عرفانی با کثرت در اخلاق و ارزش‌های اخلاقی قابل جمع است. تجربه وحدت گاه در حالت اشراق محقق است که حالتی مربوط به تجارب بقایی است، و گاه در شهودات فنایی رخ می‌دهد. تجربه وحدت در تجارب بقایی، تجربه وحدت در عین کثرت است و کثرت در آن، با وحدت ناسازگار نیست. اما تجربه وحدت در شهودات فنایی، هیچ نوع کثرتی از جمله کثرت فعل و فاعل را باقی نمی‌گذارد. از این رو نمی‌توان گفت که عارفان در این مقام، مبتلا به غیراخلاق یا ضد اخلاق می‌شوند؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، هر کدام از اخلاق، ضد اخلاق و غیر اخلاق، وجود فعل را پیش فرض دارند و در موطن وحدت محض بنابر فرض، اساساً کثرتی از جمله کثرت فعل، موجود نیست.

فهرست منابع

۱. تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، علامه طباطبائی، مشهد.
۲. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران.
۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، صدرا، قم.
۴. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۹۲)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش: سید عطاء انزلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه، قم.

5. Danto, Arthur, 1976. "Ethical Theory and Mystical Experience: A Response to Professors Proudfoot and Wainwright." *Journal of Religious Ethics* 4 (Spring): 37-46.
6. Jones, Richard H. 2004. *Mysticism and Morality: A New Look at Old Questions*. Lanham, MD: Lexington Books.

7. Jones, Richard H. 2016. *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*, SUNY Press.
8. Kripal, Jeffrey, 2002. "Seeing Inside and Outside the Goddess: The Mystical and the Ethical in the Teachings of Ramakrishna and Vivekananda." In: G. William Barnard and Jeffrey J. Kripal, eds., *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, pp. 230–64. New York: Seven Bridges Press.

