

Sufi aspects of Avicenna's Neoplatonic system of thought in ethics

Mohammadhani jafarian ¹ | Mohammad saeedimehr ²

¹ Corresponding Author: Tarbiat Modares University, Philosophy, Post-Doc. Email: hani.jafarian@gmail.com

² Affiliation. A philosophy professor at Tarbiat Modares University Affiliation. Email: saeedi@modares.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 25 January 2023

Received in revised form:

21 April 2023

Accepted: 7 July 2023

Published Online:

19 September 2024

Keywords:

Avicenna, ethics,

Neoplatonic, mysticism

ABSTRACT

Mystical ethics constitutes one of the three tiers of Avicenna's Neoplatonic ethical structure. Like his other works on mysticism, Avicenna presents mystical ethics within the intellectual framework inherent in mystical thought itself. In other words, Avicenna's discussion of mystical ethics cannot be fully understood without considering the intellectual tradition of Sufism. However, due to the particular place of scientific ethics in his work, the volume of Avicenna's writings on mystical ethics is quite limited. Therefore, in this article, other texts written within this intellectual framework are also employed to elaborate on some of the mystical aspects of his ethics. Through additional explanations of these texts, Avicenna's brief statements are further expanded. Furthermore, the ethics presented in mystical texts encompasses a broad range of concepts, and Avicenna's mystical ethics also briefly touches on many of these concepts. This article aims to focus solely on the concepts shared between Neoplatonic ethics and mystical ethics. The research will demonstrate that the source of these shared concepts is Sufi thought, although Avicenna found no conflict between them and the Neoplatonic structure of his ethical thought.

Cite this article: Jafarian, M. & Saeedimehr, M. (2024). Sufi aspects of Avicenna's Neoplatonic system of thought in ethics. *Shinakht*, 17(89/1), 31-48.

<http://doi.org/10.29252/kj.2023.230422.1149>



جنبه‌های صوفیانه سازمان نوافلاطونی اندیشه ابن‌سینا در اخلاق

محمد هانی جعفریان^۱ | محمد سعیدی مهر^۲

^۱ پژوهشگر پسا دکتری دانشگاه تربیت مدرس. رایانامه: hani.jafarian@gmail.com

^۲ استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس. رایانامه: saeedi@modares.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹	اخلاق صوفیانه از مراتب سه‌گانه سازمان فکر نوافلاطونی ابن‌سینا در اخلاق است. ابن‌سینا، همچون دیگر بخش‌های کار خود درباره تصوف، اخلاق صوفیانه را در قالب فکری‌ای طرح کرده است که در خود اندیشه صوفیانه می‌یابیم. به عبارت دیگر، بحث ابن‌سینا در اخلاق تصوف را بدون رجوع به فرهنگ فکری خود صوفیه نمی‌شود درک کرد. با این حال، حجم مطالب ابن‌سینا درباره اخلاق صوفیانه، به دلیل جایگاه خاص اخلاق علمی در کار او، بسیار ناچیز است. به همین دلیل در این مقاله، برای بیان برخی جنبه‌های صوفیانه اخلاق او، از دیگر متون ارائه شده در این قالب فکری نیز استفاده می‌کنیم و ضمن ارائه توضیحاتی بیشتر از خلال چنین متونی، می‌کوشیم عبارات مختصر ابن‌سینا را تفصیل دهیم. از طرف دیگر، اخلاق مطرح در متون صوفیانه گستره‌ای وسیع از مفاهیم را در بر می‌گیرد که اخلاق صوفیانه ابن‌سینا نیز به‌طور مختصر به کثیری از آنها اشاره دارد. در این مقاله، تلاش بر این است که از این گستره وسیع صرفاً به مفاهیمی پردازیم که بین اخلاق نوافلاطونی و اخلاق صوفیانه مشترک است. این تحقیق نشان خواهد داد که منبع این گونه مفاهیم تفکر اخلاقی صوفیه است، هر چند ابن‌سینا در بررسی آنها، تعارضی نیز با سازمان نوافلاطونی اندیشه خود در اخلاق ندیده است.
کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، اخلاق، نوافلاطونی، تصوف	

استناد: جعفریان، محمد هانی؛ سعیدی مهر، محمد، (۱۴۰۳). جنبه‌های صوفیانه سازمان نوافلاطونی اندیشه ابن‌سینا در اخلاق. شناخت، ۱۷(۸۹/۱)، صص ۲۳۳۱-۴۸

DOI: <http://doi.org/10.29252/kj.2023.230422.1149>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

سازمان فکر ابن‌سینا در اخلاق نوافلاطونی است.^۱ از مهم‌ترین خصوصیات سازمان فکر نوافلاطونی وجود مراتب است. بنابراین، ابن‌سینا اخلاق خود را در مراتب طرح می‌کند. این مراتب برای او، همچون دیگر الگوهای نوافلاطونی، سه‌گانه است. اخلاق برای عامه مردم، اخلاق عالمان و اخلاق عاقلان سه مرتبه اخلاق را نزد بوعلی تشکیل می‌دهند. در نزد ابن‌سینا، وجود این مراتب به ارائه سه نظریه در اخلاق می‌انجامد: اخلاق مصلحت‌اندیشانه در مواجهه با آحاد مردم، اخلاق فضیلت‌گرایانه در مواجهه با عالمان و اخلاق سومی که در مواجهه با عارفان طرح می‌شود. ابن‌سینا به اخلاق عامه مردم چندان توجهی نمی‌کند اما جهت طرح اخلاق علمی به ارسطو روی می‌آورد و با انجام اصلاحاتی نوافلاطونی، نظیر برقراری ارتباط خطی بین علوم یا انتخاب حاکم حکیم به جای سیاست‌مدار ارسطویی، اخلاق علمی ارسطو را برای طرح عالمانه خود در اخلاق می‌پذیرد و به تفصیل در آثار خود به آن توجه می‌کند. اما در مرتبه سوم ابن‌سینا از اخلاق علمی نیز می‌گذرد و به سنجی از اخلاق روی می‌آورد که در مواجهه با عاقلانی طرح می‌شود که از شناختی پایدار نسبت به مبدأ هستی برخوردارند. مخاطبان بوعلی در طرح این اخلاق تازه از مخاطبان او در طرح اخلاق علمی به لحاظ معرفتی متفاوت‌اند، چون از آن شناخت پایدار نسبت به مبدأ اول برخوردارند. از این رو، اخلاق طرح‌شده در مواجهه با آنها نیز از اخلاق طرح‌شده در مواجهه با عالمان متفاوت است و طرحی متمایز دارد.

ابن‌سینا، به دلیل اهمیت بحث تعلیم و تربیت، در تناسب با سازمان نوافلاطونی اندیشه‌اش در اخلاق، بیشترین میزان توجهش را معطوف می‌کند به اخلاق علمی. به همین دلیل نه توجه خاصی به اخلاق عامیانه دارد، نه به اخلاق عاقلان. برخورداران عارفان از شناخت پایدار نسبت به مبادی عالی و درک و دریافت احکام اخلاقی از منبع اصلی آنها شاید دلیل این امر باشد. ابن‌سینا به صراحت در رساله الطیر بیان می‌کند که برادران حقیقت حقایق را به عین بصیرت و بدون شک و تردید ملاحظه می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق. : ۴۰۰). در اخلاق عاقلان استدلالی وجود ندارد، تبیینی صورت نمی‌گیرند و برهانی اقامه نمی‌شود. به عبارت دیگر، در این ساحت اخلاق اختلافی نیست که به واسطه آن بحث و بررسی در اصول و قواعد اخلاق صورت گیرد. سهروردی در ترجمه خود از رساله الطیر این بند را به متن اضافه می‌کند که

[برادران حقیقت] چون جمع شدند این وصیت قبول کنند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۹۸)

یعنی برادران حقیقت بر سر اصول اخلاقی‌ای که در این داستان طرح می‌شود اختلافی ندارند. متون صوفیانه نیز بر این امر تأکید دارند که پیران تصوف در ادراک خود از اصول و فروع اخلاق مشترک‌اند (هجویری، ۱۴۰۰: ۳۷۷). نکته مهم در این تحلیل آن است که اخلاق ابن‌سینا یا طرحی که او، از بین تمام این مراتب، به عنوان نظر مختار خود در اخلاق اعلام می‌کند اخلاق عاقلان است. طبیعتاً برای فیلسوف نوافلاطونی، که به ذکر مراتب گوناگون اخلاق می‌پردازد، اخلاق باید شامل بالاترین مراتب آن باشد. ابن‌سینا نیز در مقدمه منطق المشرقین به همین معنا اشاره دارد و فلسفه و از جمله

^۱ برای آگاهی بیشتر در مورد سازمان نوافلاطونی اندیشه ابن‌سینا در اخلاق و مفاهیم به‌کاررفته در آن نک.: جعفریان و سعیدی‌مهر، ۱۴۰۱

اخلاق خود را غیر از چیزی می‌داند که در متون مشائی طرح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۴). او در نمط نهم نیز به این مرتبه دعوت می‌کند:

هرکس دوست دارد آن را بشناسد باید تدریجاً سیر کند تا از اهل مشاهده گردد نه مشافهه (نه اینکه سخن‌سرا باشد) و، به دور از جایگاه شنوندگان، از واصلین به عین آن گردد. (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق: ۳۶۴)

اما نظر مختار ابن‌سینا را در اخلاق باید در متون صوفیانه او جست. با این حال، چون حجم چنین متونی در مجموع کارهای وی بسیار ناچیز است، می‌توان برای توضیح اقوال و آرای ابن‌سینا و فهمیدن دعاوی اخلاقی او در این قبیل آثار از دیگر آثار مطرح در سنت تصوف استفاده کرد. بنابراین، برای تبیین اخلاق مختار ابن‌سینا در نمط نهم از دیگر متون صوفیانه نیز استفاده خواهد شد.

سازمان فکر نوافلاطونی قالبی است که ابن‌سینا توانسته است اندیشه صوفیانه را ذیل آن طرح کند. بنابراین، اگر بپذیریم که سازمان فکر ابن‌سینا در اخلاق نوافلاطونی است، بدون شناخت اخلاق در نمط نهم نمی‌توان از شناخت دقیق اندیشه اخلاقی او سخن گفت. اما در همین سازمان فکری مفاهیمی به کار رفته است که بین اخلاق نوافلاطونی و اخلاق صوفیانه مشترک است.^۱ مفاهیم مشترکی چون تشبه به خداوند، مراتب، درون‌گرایی، خودمحوری و تصرف در عالم. در نتیجه، این سؤال پیش می‌آید که، فارغ از مسئله سازمان فکری، ابن‌سینا این مفاهیم را از متون اخلاقی نوافلاطونیان استفاده کرده است یا از اندیشه اخلاقی متصوفه؟ برای نمونه، مفهوم درون‌گرایی هم در اخلاق نوافلاطونی وجود دارد و هم در اخلاق صوفیانه. حال، بوعلی این مفهوم را از کدام یک از این دو منبع استفاده کرده است؟

نکته مهمی که در این مواجهه باید مد نظر داشت آن است که ابن‌سینا، علاوه بر استفاده از قالب صوفیانه در سازمان فکر نوافلاطونی خود، از قالب ارسطویی نیز در این سازمان فکری استفاده کرده است. اگر قالب اخلاق عاقلان صوفیانه است، قالب اخلاق علمی او ارسطویی است. اگر در استفاده او از اخلاق ارسطویی در سازمان فکر نوافلاطونی تردیدی نباشد و مفاهیم ارسطویی او را در همین سازمان فکر نوافلاطونی به نوافلاطونیان اسناد نمی‌کنیم، پس مفاهیم مورد استفاده در قالب صوفیانه را نیز نمی‌توان به نوافلاطونیان اسناد داد، هرچند او مفاهیم صوفیانه را در سازمان فکری استفاده کرده باشد و آن را از نوافلاطونیان وام گرفته است. اگرچه درست است که سازمان فکر ابن‌سینا در اخلاق نوافلاطونی است و بوعلی اخلاق صوفیانه را ذیل این سازمان فکری گنجانده و البته این سازمان فکری هم از قابلیت پذیرش اخلاق صوفیانه برخوردار بوده است، اما ظاهراً مفاهیم مطرح در اخلاق عاقلانه را بوعلی از فرهنگ تصوف استفاده کرده است. یعنی، ابن‌سینا در پذیرش درون‌گرایی که از خصوصیات اندیشه اخلاقی خود اوست یا پذیرش این رأی که غایت نهایی اخلاق

^۱ باید سازمان فکر را از محتوای اخلاقی‌ای که در این سازمان فکر استفاده می‌شود متمایز دانست. سازمان فکر قالبی است که می‌توان در آن از محتواهای گوناگونی استفاده کرد. این محتوای اخلاقی می‌تواند شامل مفاهیم یا قوالب اخلاقی کوچک‌تر باشد. به عنوان مثال، سازمان فکر ابن‌سینا در اخلاق نوافلاطونی است اما، در این قالب مرجع، از دو قالب کوچک‌تر اخلاق ارسطویی و صوفیانه و البته برخی مفاهیم افلاطونی، نوافلاطونی و... استفاده کرده است.

عاقلا نه در توجه صرف به خداوند است و البته در پذیرش برخی دیگر از مفاهیم مطرح در اخلاق عاقلانه متأثر از صوفیه است. اما چنان‌که اشاره شد، در طرح آن، تقابلی نیز با سازمان نوافلاطونی اندیشه خود در اخلاق ندیده است.

تشبه به خداوند

غایت سازمان فکر نوافلاطونی در اخلاق تشبه به خداوند است. در اندیشه متصوفه نیز غایت اخلاق در توجه صرف به خداوند است. بیان ابن‌سینا در متون فلسفی خود آنجا که صحبت از غایت فلسفه می‌کند (مواردی چون ابتدای رساله اقسام الحکمة یا بحث تقسیم علوم در ابتدای مدخل شفا) بدون تردید نوافلاطونی است اما توجه او به حق نخستین در نمط نهم، هرچند شبیه فلسفه نوافلاطونی است اما مفهومی است مورد استفاده ابن‌سینا از متون صوفیانه. توضیح اینکه، پل واکر معتقد است، در تشابه آرای متصوفه و نوافلاطونیان، متصوفه متأثر از نوافلاطونیان اند (Walker, 1999: 445). بدین‌سان، ابن‌سینا در طرح این رأی همچنان نوافلاطونی است، هرچند این بار با واسطه استفاده از فرهنگ تصوف. شکی نیست که نوافلاطونیان در این پذیرش این رأی خاص از متصوفه تأثیر پذیرفته‌اند. نوافلاطونیان در پذیرش این رأی متأثر از افلاطون‌اند (Chlup, 2012: 235-236). اما طرح این ادعا که صوفیه در پذیرش این رأی خاص متأثر از نوافلاطونیان هستند جای تحقیق بیشتر دارد. تذکر این نکته نیز لازم است که شباهت‌های مفهومی بین اخلاق صوفیه و اخلاق نوافلاطونی بیشتر از آن است که بتوان اتفاق را عامل آن دانست، اما ظاهراً در تعیین منبع واقعی این رأی خاص باید در پی منشأ واحدی بین افلاطون و متصوفه بود. باین‌حال، حضور این رأی در متون صوفیه پررنگ‌تر از آن است که ابن‌سینا، در استفاده از آن در بخش عاقلانه اخلاق خود، بخواهد سراغ منبع دیگری غیر از اخلاق صوفیانه را بگیرد. توضیح اینکه، بنیادی‌ترین مفهومی که ذیل آن می‌توان بحث توجه صرف به خداوند را در تصوف پی‌گرفت مفهوم قُرب و جست‌وجوی لوازم آن است. مهم‌ترین راه دست‌یافتن به قُرب در فرهنگ تصوف اخلاق به حساب می‌آید. به همین دلیل هم متصوفه عموماً تصوف را، که عبارت است از طریق رسیدن به قرب، به اخلاق تعریف می‌کنند. به‌عنوان مثال، هجویری مؤکداً تصوف را اخلاق تعریف می‌کند:

تصوف رسوم و علوم نیست ولیکن اخلاق است... تصوف خُلُق نیکو است... تصوف اخلاق رضی

است. (هجویری، ۱۴۰۰: ۵۷-۵۹)

قشیری نیز، در تعریف تصوف، اخلاق را مد نظر قرار داده و آن را از صفتی به صفتی گشتن معنا می‌کند (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۸۸). این بیان خلاصه قشیری را بعداً احمد غزالی تفصیل داده و آن را محو صفات ناپسند و جلب صفات پسندیده توضیح می‌دهد (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۵۰). از این‌رو، اولاً موضوع تصوف اخلاق است و، در ثانی، اصول و قواعد تصوف نیز عبارت خواهد بود از اصول و قواعد اخلاق.

مهم‌ترین خصوصیت انسان اخلاقی در فرهنگ تصوف یا، به‌عبارتی، مهم‌ترین لازمه قرب به خداوند در اندیشه صوفیانه فنای از صفات بشریت است (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۴۶). فنا به‌معنای نیستی است (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۳۲).

در نتیجه، فنای از صفات بشریت به معنای نیست‌انگاشتن صفات آدمی یا، به قول قشیری، ترک و کسر نفس است (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۳۳). نیست‌انگاشتن یا ترک و کسر نفس در فرهنگ تصوف به معنای گذر از صفات اخلاقی آحاد جامعه و، در مرتبه‌ای بالاتر، دست‌یافتن به صفات اخلاق خداوندی است. به همین دلیل هم روزبهان فنای بشریت را به معنای تخلیق به اخلاق خداوندی لحاظ کرده، حیدر آملی قرب به خداوند را به معنای اتصاف به صفات خداوند و تخلیق به اخلاق او در نظر گرفته و خود ابن‌سینا تداوم مسیر عرفان را در جمع صفات الهی برای ذات خواهان صدق معرفی می‌کند (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۰۴؛ آملی، ۱۳۹۵: ۹۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق: ۳۶۳). بنابراین، قرب مشروط می‌شود به نیست‌انگاشتن صفات اخلاقی انسان معمول یا گذر از صفات اخلاقی انسان عامی و عالم و دست‌یافتن به اخلاق خداوندی. تمام این نیز دست نمی‌دهد مگر به تطهیر نفس از توجهات غیرعقلانی. در واقع، ترک و کسر نفس بسته به ریاضات عقلانی می‌شود که، در آن، توجه از طبیعت و اوصاف جسمانی به سوی ادراکات عقلانی بازمی‌گردد. ادراکات عقلانی متوجه عالم بالا است و غایت آن دست‌یافتن به کلیاتی است که از موجودات عالی افاضه می‌شوند. با دست‌یافتن به آنها نیز نفس در ساحت خرد نظری به عالم بالا تشبه می‌یابد.

نکته‌ای که، در بحث فنا، جمیع متصوفه بر آن تأکید داشته و در اخلاق نوافلاطونی نیز مطرح است^۱ (Remes, 2014: 180, 186) آن است که در تمام این مراتب تنها صحبت از فنای صفات بشری و صفات اخلاقی است و نه فنای ذات (هجویری، ۱۴۰۰: ۲۵۸). مطابق توضیحات سراج طوسی، برای انسان فنای ذات ممکن نیست. بشریت از بشر جدا نگشته و باید در این بحث بین بشر و اخلاق بشری تفاوت قائل شد (السراج الطوسی: ۱۳۸۰ق: ۵۴۳). انسان صاحب نفس نمی‌تواند جوهر خود را رها کند و به جوهر دیگری مثلاً عقل دست یابد. به همین دلیل ابن‌سینا نیز تنها صحبت از اتصال به عالم عقل کرده و در رساله الطیر و حی بن یقظان از سیر در مراتب عالم نفس تا رسیدن به ساحت عقل فعال صحبت می‌کند. به عبارت دیگر، انسان برخوردار از جوهر نفس نمی‌تواند در مراتب بالاتری از عالم نفس به سیاحت پردازد و به تماشا بنشیند. بنابراین، دست‌یافتن به الوهیت، ذیل تشبه به مبادی عالیه، در همین زیست طبیعی دست می‌دهد و قرار نیست که زندگی انسانی کنار گذاشته شود، اما توجه از طبیعت به سمت عالم بالا بازمی‌گردد. بنابراین، کسر نفس یا فنا به معنای فنای از اخلاق بشری ذیل دست‌یافتن به صفات اخلاقی موجودات عالیه و، در نهایت، تشبه اخلاق به خلقتات مطرح در اخلاق خداوندی است (هجویری، ۱۴۰۰: ۵۲، ۲۵۸). با این حال، مفهوم تشبه به خداوند که غایت اخلاق عاقلانه است از مفاهیم اساسی و بنیادی مطرح در تصوف است و غایت اخلاق صوفیانه قلمداد می‌شود و، چنان‌که گفتیم، بعید است که ابن‌سینا وقتی، در بخش عاقلانه سازمان فکری خود در اخلاق، آن را غایت معرفی می‌کند از اندیشه نوافلاطونیان استفاده کرده باشد.

^۱ از تشابهات فرعی بین اخلاق صوفیه و اخلاق نوافلاطونی که ذیل بحث اصلی "غایت اخلاق در تشبه به مبدأ اول" طرح می‌شود.

مراتب

از مهم‌ترین مفاهیم مطرح در سازمان فکر نوافلاطونی در اخلاق مفهوم مراتب است. این مفهوم از این جهت در اخلاق اهمیت نوافلاطونی دارد که در شکل‌دهی به سازمان فکر نوافلاطونی عامل اصلی شناخته می‌شود. نکته بسیار مهم این است که این مفهوم عیناً در سازمان فکر متصوفه در اخلاق نیز موجود است و در اینجا نیز ستون اصلی شکل‌دهنده به سازمان فکری متصوفه در اخلاق است. همچنین، در اینجا نیز وجود مراتب در اخلاق بازمی‌گردد به اینکه انسان را دارای مراتب می‌دانند. چنین تلقی‌ای از انسان نیز بازمی‌گردد به اینکه آنها معرفت و هستی را دارای مراتب گوناگون می‌دانند. علاوه بر این مفاهیم کلی، جزئی‌ترین مفاهیم موجود در تفکر متصوفه (که الزاماً ممکن است ارتباطی با اخلاق نداشته باشند) نیز باید در قالب مراتب لحاظ گردند. به‌عنوان مثال، قشیری برای دو مفهوم قرب و بُعد قائل به مراتب است و از مراتب سماع و رتبت اولیا و... نیز سخن می‌گوید (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۵، ۶۱۹، ۶۲۹) یا حیدر عاملی در جامع الأسرار به تفصیل وجود مراتبی سه‌گانه در بسیاری از مفاهیم موجود در تصوف را نشان می‌دهد (عاملی، ۱۳۹۵: ۲۶۷-۲۶۸). با وجود این، مراتب در تمام اجزای اندیشه صوفیه، از جمله اخلاق، وجود دارد. به‌عنوان مثال، قشیری معتقد است که اخلاق مطلوب است اما به خود اخلاق نیز باید توجه شود و، به قول او، معالجت گردد (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۰۷). صحبت از معالجه اخلاق به دلیل آن است که او برای اخلاق قائل به وجود مراتب است آن‌گونه که تمام ابعاد اندیشه متصوفه را باید در قالب مراتب در نظر گرفت و برای تحلیل و بررسی هر یک از این مفاهیم به وجود مراتب توجه داشت. مراتب مد نظر صوفیه در انسان‌ها دقیقاً همچون مراتب مد نظر نوافلاطونیان سه‌گانه است. ایشان نیز انسان را در سه مرتبه عامه مردم، اهل استدلال (علم) و اهل کشف (عاقلان) بررسی می‌کنند (نسفی، ۱۳۹۵: ۳۹-۴۰، ۴۴). متناسب با مراتب انسان‌ها اخلاق نیز از مراتبی سه‌گانه دارد. اخلاق عموم مردم مبتنی بر رسوم است و دست‌یافتن به قواعد و اصول اخلاقی نزد عالمان بسته به رعایت اصول و قواعد علمی است. اما اخلاق عاقلان در گذر از این اخلاق عامیانه و عاقلانه و ذیل دست‌یافتن به اخلاق خداوندی طرح می‌شود:

به خلق خدای بیرون‌آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم. (عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۴۱۳)

بنابراین، مراتب سه‌گانه موجود در اخلاق نوافلاطونی عیناً در اخلاق صوفیانه نیز هست. اما نکته مهم آن است که فهم متصوفه از این مراتب ذیل فرهنگ خود صوفیه رخ می‌دهد. این فهم خاص ابتدا خود را در شناخت انسان نشان می‌دهد. در فرهنگ تصوف، انسان عامی، عالم و عاقل نوافلاطونی ذیل مفاهیم عامی، خاص و خاص‌الخاص فهم می‌شود (نسفی، ۱۳۹۵: ۳۹، ۴۰، ۴۴).

درواقع، فهم صوفیان از مراتب انسان‌ها صوفیانه است. اخلاق این جماعت هم متناسب با فهم خاص ایشان به صورت اخلاق ظاهری، باطنی و اخلاق خداوندی فهم می‌شود. به همین دلیل، روزبهان علاج اخلاقی مد نظر قشیری را در برون‌شدن از ظاهر و باطن اخلاق و رسیدن به اخلاق خداوندی تعریف می‌کند (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۶۱، ۲۵۰).

در نتیجه، معالجه اخلاق، که به معنای گذر از مرتبه‌ای از اخلاق و دست‌یافتن به مرتبه‌ای بالاتر از قواعد و اصول اخلاقی تعریف شد، با گذر از اخلاق ظاهری عامه مردم و باطنی عالمان و دست‌یافتن به اصول و قواعد اخلاق عارفان یا، به قول روزبهان، فنای از بشریت، در تخلق به اخلاق حق و عمل ذیل قواعد اخلاق خداوندی توضیح داده می‌شود (بقلمی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۰۴).

فهم ابن‌سینا نیز از وجود مراتب در اخلاق، در مرتبه اخلاق عاقلان، صوفیانه است. او نیز در این مرتبه صحبت از اخلاق عامی و عالم نکرده و، با کنار گذاشتن چنین مفاهیمی، به ظاهر و باطن اخلاق می‌پردازد. اصلاً یکی از امهات معانی مطرح در نمط هشتم اشارات گذر از مفاهیم و معانی ظاهری و دعوت به لذت و سعادت باطنی یا گذر از اخلاق ظاهری و دعوت به اخلاق باطنی است. این درک از مراتب در اخلاق نوافلاطونی نیست. او در فصل دوم از نمط هشتم حال ملائکه و مافوق آنها را از احوال انسان ظاهری برتر و سعادت ایشان را بالاتر از سعادت انسان ظاهری می‌داند. اما در نمط نهم از این اخلاق باطنی نیز گذر می‌کند و ضمن توجه دادن به نخواستن عرفان برای عرفان، تخلق به اخلاق خداوندی را تنها مطلوب انسان عارف معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق: ۳۶۴). چنین مفاهیمی از خود اخلاق متصوفه استفاده شده است. به عبارت دیگر، اخلاق صوفیانه ابن‌سینا از الگوهای اخلاق نزد سایر متصوفه تبعیت می‌کند و، در برخورداری از مراتب، ضمن گذر از اخلاق ظاهری عامه مردم و باطنی خواص، خواهان دست‌یافتن به خلق خداوندی برای انسان خاص‌الخاص است.

درون‌گرایی^۱

موضوع اخلاق نزد ابن‌سینا نفس است. یعنی آن چیزی که در علم اخلاق از احوال و اوصاف آن بحث می‌شود نفس است. ابن‌سینا به این مطلب این‌گونه اشاره می‌کند که:

[نفس] نزدیک‌ترین و محترم‌ترین چیزها است نسبت به او و در میان آنها به عنایت و توجه سزاوارتر

و شایسته‌تر است. (ابن‌سینا، ۱۳۱۹، ۱۷)

او از این گفتار ابتدایی نتیجه می‌گیرد که

نخستین سیاستی که سزاوار است انسان به آن آغاز کند همانا سیاست نفس خود اوست. (ابن‌سینا،

۱۳۱۹، ۱۷)

در عبارتی دیگر نیز بیان می‌کند که دست‌یافتن به سعادت حقیقی جز به اصلاح جزء عملی نفس ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق: ۴۷۰) این ادعا بعداً در بیان نصیرالدین طوسی، برجسته‌ترین شارح کلام ابن‌سینا، صراحت یافت و او بی‌پرده نفس را موضوع اخلاق قلمداد می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، صص ۴۸).

¹ internalism

چون موضوع اخلاق نفس است، سعادت اخلاقی نیز معطوف به نفس است و در مواجهه با مسئله مرگ و معاد جایگاهی خاص برای آن تعریف می‌شود، چه این سعادت و شقاوت در توجه به باطن هستی و بحث بهشت و دوزخ طرح شود و چه فارغ از بطن عالم، در توجه صرف به حق اولین باشد. اصلاً دلیل اصلی توجه به درون در مسئله اخلاق بحث معاد است. اهم تعاریف اخلاقی نیز از این جهت متوجه نفس است که در مسئله معاد این نفس است که باقی می‌ماند و تعیین‌کننده سرنوشت انسان است و برای آن جایگاه تعیین می‌شود و یا سعادت‌مند می‌شود یا به شقاوت گرفتار می‌آید. فضیلت و رذیلت نیز به مثابه دو نوع از انفعالات نفس‌اند که پس از مرگ با آن باقی می‌مانند و تعیین‌کننده جایگاه نفس در معادند. عمل فضیلت‌مندانه عملی تعریف می‌شود که در پی ایجاد این سنخ از انفعالات در نفس است و قوانین اخلاقی نیز به قواعدی اطلاق می‌شود که به دنبال تعیین رفتاری در جهت ایجاد این سنخ از انفعالات نفسانی است. بنابراین، در علم اخلاق، تمام توجهات معطوف به نفس است و اخلاق وسیله‌ای تلقی می‌شود برای دست‌یافتن به مراتب عالیه نفس در مواجهه با معاد. در تناسب با همین بحث، دلیل اصلی بی‌اخلاقی هم غفلت از یاد معاد طرح می‌شود و عدم شناخت درست از انسان و بقای نفس او در مواجهه با مرگ و مسئله معاد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق.، ۴۹۱).

از این رو، با توجه به اینکه اخلاق صرفاً به مسئله نفس توجه دارد، در بیرون انسان هر معادله و رخدادی، ارتباطی با سعادت انسان عاقل نمی‌یابد و، در نتیجه، مورد توجه او قرار نمی‌گیرد. نه جایگاه اجتماعی در این بین در نظر گرفته می‌شود نه جایگاه سیاسی و رتبه مالی و وضع خانوادگی: هیچ دلیل و علت خارجی در دست‌یافتن انسان به سعادت غایی دخالت پیدا نمی‌کند. ابن‌سینا، در گذر از مراتب ابتدایی اخلاق خود به سمت مراتب بالاتر آن، به تدریج به نفس توجه بیشتری می‌کند. در اولین مرتبه، اخلاق به جهان خارج و پیشبرد مصالح زیست این جهانی معطوف است. افراد نیز برای پیشبرد چنین مصالحی بر اساس مشهورات رایج در جامعه عمل می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق.، ۱۲۷، ۳۳۸). در مرتبه اخلاق علمی، که بوعلی برای ارائه آن از قالب ارسطویی استفاده می‌کند، بحث قیاس اخلاقی طرح می‌شود. در قیاس اخلاقی^۱ مقدمه‌ای وجود دارد از دستاوردهای کلی عقل و مقدمه‌ای وجود دارد از شناخت درست جهان بیرون. افراد برای عمل ذیل قواعد اخلاقی به نتیجه چنین قیاسی روی می‌آورند و بر اساس قواعدی عمل می‌کنند که، ضمن بهره‌مندی از امر کلی، در تطابق با موقعیت واقعی جهان خارج است. اما در اخلاق عاقلانه توجه به جهان پیرامونی تماماً کنار گذاشته می‌شود و مقدمه شناخت درست جهان بیرون از فهم قواعد اخلاقی خارج می‌شود. مشخص است که هرچه ابن‌سینا در مراتب اخلاق پیش می‌رود، توجه به عالم درون بیشتر می‌شود و، در نهایت، درست برخلاف اخلاق مصلحت‌اندیشانه عامه مردم، چرخش به عالم درون و دستاوردهای عقل، در ساحت اخلاق عاقلانه، کامل می‌شود و توجه به جهان در حال تغییر در رسیدن به حکم اخلاقی به طور کامل کنار گذاشته می‌شود.

^۱ برای آگاهی بیشتر در مورد قیاس اخلاقی رجوع شود به: Gottlieb, 2006, 218, 233 & Hughes, 2013, 127-129

باین حال، درون‌گرایی در فلسفه اخلاق ابن‌سینا به‌طور برجسته‌ای مطرح است، هرچند تمام این تبیین‌های فلسفی حول برخی اصول اخلاق عاقلانه و در مواجهه با مخاطب خاص‌الخاص شکل می‌گیرد، اصولی که به دور از دسترس عامیان و عالمان، در بالاترین سطح اخلاق، خود را در متون صوفیه و به زبان ذوق و عرفان نشان می‌دهد:

عالم‌های درون را بدین آسانی در نتواند یافت و چنان آسان نیست که، آن جای اسرار است و حُجُب و خزاین و عجایب. (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۳۹)

شمس، در مقالات، منشأ اخلاق و رفتار شفقت‌آمیز با خَلق را «حرم دل» معرفی کرده و، براساس همین اصل درون‌گرایانه، از صوفی می‌خواهد که، ضمن حضور در ملاء عام، متوجه عالم درون خود باشد:

میان ناس و تنها [یعنی] در خلوت مباش و فرد باش. (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۹۰، ۷۲۱، ۶۱۳)

بنابراین، عالم درون منشأ اخلاق و قواعد اخلاقی می‌شود:

اصل نطقِ دل است. همه نطق‌ها از دل خیزد، ... سخن آن است که نظر در اندرون ایشان کنی...

مراد این است. مراد محض است. (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۸۲، ۶۶۱)

دلیل این درون‌گرایی نیز آن است که توجه به خالق، که طریق دست‌یافتن به قواعد اخلاقی است، با توجه به درون دست‌یافتنی است. به بیان شمس، «آن استغراق است در معبود خود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۱۲). از این رو، طاعت و عمل رسول یا پیر، که از دست‌یافتگان به قواعد اخلاق در مرتبه عاقلانه آن هستند، باید استغراق در خود باشد تا به قواعد اخلاقی برسد و عمل (که سنخ فضیلت‌مندانه آن غایت اخلاق فضیلت‌مدارانه است) براساس قواعدی خواهد بود که با رجوع به درون یا، در بیان صوفیانه آن، «دل» به دست آمده است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۱۲): «گاه بود که نقد وقت در درون روی بدو نماید» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۳۸). در نتیجه، ادب که خلاصه اخلاق صوفیانه است می‌شود «ترجمان دل» (هجویری، ۱۴۰۰: ۵۷؛ عطار نیشابوری، ۱۳۹۵: ۲۹۴). باین حال، بعید است بوعلی در بیان این عبارت که «زهد نزد عارف تنزه از آن چیزی است که درون او را به غیر حق مشغول می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق.: ۳۵۶) و اقوال دیگر از این دست، در نمط نهم، اصل توجه به درون را از غیر متون صوفیه استفاده کرده باشد. هرچند، منبع سازمان‌دهنده به فکر اخلاقی او نوافلاطونی است.

خودمحوری^۱

همچون درون‌گرایی، خودمحوری نیز از اصول اخلاق نوافلاطونی است. خود نوافلاطونیان در استفاده از مفهوم درون‌گرایی در اخلاق متأثر از رواقیان‌اند (Remes, 2014: 181). کاپلستون در بخشی از توضیح خود درباره اخلاق

¹ egoism

رواقی می‌گوید تمایل به صیانت نفس خود را به صورت حبّ نفس، یعنی خوددوستی فرد، نشان می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۵۹). از این حرف می‌توان نتیجه گرفت که خودمحوری نتیجه منطقی طرح بحث درون‌گرایی است. حال، این تمایل به صیانت نفس می‌تواند معلول نظریه خاص رواقیان در اخلاق، یعنی زندگی بر وفق طبیعت از جمله طبیعت انسانی، باشد یا معلول شناخت خاصی از انسان که طرح بحث معاد در فلسفه ابن‌سینا را با خود به همراه دارد.

انسان موجود دارای نفس است و ویژگی خاص نفس انسانی برخوردار از قوای ادراکی در تطابق با مراتب هستی است. در واقع، انسان می‌تواند مراتب گوناگون جهان هستی را با تقویت توانمندی‌های ادراکی خود بفهمد. ادراک به معنای تشبیه یافتن نفس است به صورت مدرک. در واقع، نفس صورت شیء خارجی را برای خود به وجود می‌آورد و ذیل فرایند ادراک به امر مدرک شباهت پیدا می‌کند. حال، اگر (۱) غایت اخلاق در تشبیه به مبادی عالیه تعریف شود و (۲) تمام توجه اخلاق به نفس از این جهت باشد که این نفس است که می‌تواند، در تشبیه یافتن به مبادی عالیه، انسان را به جهانی معقول تبدیل کند، به موازات عالم حاضر، به این نتیجه خواهیم رسید که برای تشبیه یافتن به خداوند توجه باید معطوف به خویشتن شود، هر چند خویش به این معنا در برگیرنده عالمی است. اگر نفس به جهانی تبدیل شود به موازات عالم حاضر، خویش عبارت خواهد بود از عالمی که جمیع موجودات را ذیل خود در بر گرفته است. بدین‌سان، خودمحوری در این مفهوم نوافلاطونی شامل توجه به جمیع موجودات حاضر در این عالم می‌شود و اخلاق خودگروانه شامل جمع‌گیری از انواع و افراد دیگر موجودات است که برای فیلسوف نوافلاطونی عبارت‌اند از خود. این دستاورد اخلاقی برای صوفیان هم ممکن شده اما نه با تبیینات فلسفی از سنخ نظریه تطابق و صورت‌نگری نفس از عالم و... بلکه در گذر از مفهوم وجود.

در مقام توضیح باید گفت که عمده تلاش متصوفه در طریق قرب به خداوند توجه به خویشتن است: «همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۳). یعنی به خود توجه کن. احمد غزالی در مجالس به همین معنی اشاره دارد: «مقصود تویی نه از تو» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۵). یعنی مقصود خویشتن است نه آنچه از نفس در توجه به بیرون برمی‌آید. طلب با مذکر مواردی که عطار در تذکرة الاولیا از قول دیگر ارباب تصوف به توجه صرف به خویشتن تذکر می‌دهد به درازا می‌کشد. قصد صوفیه از این خودگروی نیز گذشتن از صفات بشری است، اما مهم‌ترین خصوصیت و ویژگی بشری که برای دست‌یافتن به خلیات خداوندی باید از آن گذشت مفهوم وجود است:

همه حجاب‌ها یک حجاب است و جز آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب این وجود است. (شمس تبریزی،

۱۳۹۱: ۶۱۲)

حال، اگر فنا به معنای فنا از صفات است، عمده معنای دست‌شستن از صفات بشری در برگیرنده گذشتن از وجود انسانی و دست‌یافتن به سطحی از هستی است که چون هستی موجودات عالیه در برگیرنده کثیری از انواع و افراد موجودات باشد. به تعبیر بوعلی در رساله الطیر و حی بن یقظان، عارف سعی می‌کند، با گذشتن از حدّ نفس بشری و طی کردن مراتب گوناگون عالم نفس، ذات یا هستی خود را به مرتبه‌ای برساند (نفس فلک اول) که در برگیرنده نفوس جمیع موجودات باشد. به عبارت دیگر، عارف با توسعه محدوده‌های هستی خود، سعی می‌کند به جایی برسد که هستی او در

برگیرنده هستی جمیع موجودات باشد، چنان‌که در رساله الطیر و حی بن یقظان، رسیدن به مرتبه نفس فلک اول به معنای گذر از محدوده‌های نفس بشری و دربرگرفتن خصوصیات و ویژگی‌های نفسانی جمیع موجودات دارای نفس است. در اینجا، همچون بحث منقش کردن نفس به صورت امر مدرک، هستی خود انسان در بردارنده هستی دیگری است و خود عیناً عبارت است از دیگری. نمونه بارز چنین تفسیری خود را در بحث تعلیم و تربیت نشان می‌دهد. نزد بوعلی، پرداختن به تعلیم و تربیت دیگران، که از توجهات اخلاقی انسان حکیم است، به مثابه مرحله‌ای شناخته می‌شود از تکامل درونی و رشد معنوی شخص اخلاقی. در اینجا خود شامل دیگری نیز می‌شود و توجه به خود بدون شمول دیگری غیرممکن است. ابن سینا به این مورد صراحت دارد و در عبارتی منفرد از متن حی بن یقظان نشان می‌دهد که خودمحوری از اصول اخلاقی نظام فکری او در سطح اخلاق عاقلانه است:

... اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم بدان پادشاه تقرب همی کنم به بیدارکردن

تو و الا مرا خود بدو شغل‌هایی است که به تو نپردازم. (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۲۹۰)

یعنی با گذر از مراتب وجود و رسیدن به مرتبه نفس کل، سعادت انسان بسته به سعادت دیگر موجودات است و بدون توجه به ایشان معنای تقرب و دست‌یافتن به غایت اخلاق در تشبه به علت اولی غیرممکن است.

تصرف اخلاقی در عالم

تصرف اخلاقی در عالم از این جهت از جنبه‌های ارسطویی اخلاق ابن سینا به حساب می‌آید که بوعلی برای تبیین آن به تقسیم ذهن به دو ساحت خرد نظری و خرد عملی توسل می‌جوید (Pakaluk, 2005: 219-221). در ساحت خرد نظری، نفس با منفعل شدن از انواع و اقسام علومی که در بخش حکمت نظری قرار گرفته‌اند به عالم تشبه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، با کسب معرفت نظری انسان به عالم شبیه می‌شود. اما در ساحت خرد عملی این فرآیند برعکس است. در ساحت خرد عملی نفس، با فعالیت خیال بر آموخته‌های خود از جهان، جهانی دیگرگونه را برای خود تصویر می‌کند و، با تصرف در عالم، سعی می‌کند تصویر خیالی خود از عالم را در آن پیاده کند.^۱ بنابراین، با معرفت نظری نفس به عالم شبیه می‌شود و با معرفت عملی و تصرف انسان در عالم انسان سعی می‌کند که عالم را به نفس خود شبیه کند. این آموخته ارسطویی بعداً در فلسفه نوافلاطونی نیز خود را در قالب مفهوم تکمیل خلقت عالم نشان می‌دهد (Remes, 2014: 185).

ابن سینا نیز در استفاده از این آموزه تقابلی بین اندیشه ارسطویی و نوافلاطونی خود ندیده اما این مفهوم هم پیش‌تر در اندیشه متصوفه مطرح بوده است و طرح آن در متن صوفیانه بوعلی نباید متأثر از فلسفه ارسطو یا نوافلاطونیان باشد. در واقع، مفهوم تصرف اخلاقی در عالم عیناً تشبه عالم به نفس ارسطو و تکمیل خلقت عالم نوافلاطونی با این اضافه

^۱ برای آگاهی بیشتر در این مورد رجوع شود به: جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰

است که هرکس از توانایی تشبیه نفس به عالم در ساحت خرد نظری و تصرف نفس در عالم براساس معارف مطرح در ساحت حکمت عملی برخوردار نیست. تنها متصوفه‌اند که افرادی شناخته می‌شوند که، به دلیل برخورداری از شناخت پایدار نسبت به مبدأ نخستین، در ساحت خرد نظری از شناختی درست نسبت به عالم برخوردارند و براساس این معرفت صحیح می‌توانند به نحوی اخلاقی در عالم تصرف داشته و عالم را به گونه‌ای تغییر دهند که با قواعد و قوانین اخلاق مطابق باشد:

عظمت خداوند بیشتر از آن است که هر وارد شونده ای بدان راه یافته یا از آن مطلع شود مگر یک نفر بعد از نفری دیگر. (ابن سینا، ۱۴۳۴ق.: ۳۶۷)

اگر خلقت جهان به امر خداوند و البته با واسطه‌گری سلسله عقول و افلاک است، عملی اخلاقی محسوب می‌شود که در راستای اراده الهی برای تغییر جهان و شناخت درست فرمان الهی با اتصال به عالم عقل است. ادعای متصوفه و در پی ایشان ابن سینا آن است که از بین تمام آحاد انسان تنها این دسته از مردم هستند که از معرفتی تماماً حق نسبت به عالم برخوردارند و به دلیل توجه صرف به حق اولین می‌توانند از قابلیت واسطه‌گری بین خداوند و جهان در پیاده‌سازی فرمان‌های او برخوردار باشند. بنابراین، تصرف اخلاقی در عالم و به وجود آوردن جهانی تازه متناسب با فرمان‌های الهی تنها از عهده متصوفه ساخته است. این جماعت بین خداوند، عالم عقل و جهان واسطه‌اند و با دریافت فرمان‌های خداوند از عالم عقل به ساخت جهانی اخلاقی اقدام می‌کنند. بیان قشیری در باره صوفیه ناظر بر همین ادعا است:

[متصوفه] به حقیقت، رسیدند بدانچه از ایزد سبحانه تعالی بود مر ایشان را از گردانیدن و تصرف. (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۰)

یعنی صوفیه در دریافت فرمان خداوند برای تصرف در عالم و تغییر آن از سازوکار درستی برخوردارند و می‌توانند آن فرمان‌ها را به درستی یا، به قول او، به حقیقت دریافت کنند. دلیل نیز اینکه

اصل این طایفه درست‌ترین اصل‌هاست و پیران ایشان بزرگ‌ترین مردمانند و علمای ایشان داناترند. (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۲۷)

به همین دلیل نیز قشیری اصرار دارد که صوفیه در تصرف در عالم مخصوص‌اند:

خداوند این طایفه را گزیدگان اولیای خویش کرد ... و مخصوص گردانید ایشان را به پیدا کردن انوار خویش. (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۰)

یعنی تصرف در عالم صرفاً کار صوفیه از این جهت است که ایشان در دریافت امر حق از جانب خداوند یا شناخت درست فرمان الهی مخصوص‌اند.

از سوی دیگر، عالم مُلک خداوند است و بی‌اذن و فرمان او نمی‌توان در مُلک خدا تصرف نمود:

اندر ملک وی تصرف جایز نه. (هجوی، ۱۴۰۰: ۳۱۵)

هرچند صوفی به شناخت درست امر حق مخصوص است و تصرف در عالم از غیر او ساخته نیست اما عمل در ملک خداوند بی اذن او ممکن نیست. از این رو، تصرف صوفی فقط واسطه‌گری است در اعمال حکم الهی. باین وصف، اراده انسان در طول اراده الهی قرار می‌گیرد و انسان واسطه‌ای است در تصرف خداوند در عالم:

همچنان‌که بنده بر اصل و مبدأ فعل خویش سلطه و چیرگی ندارد بر فعل خود نیز سلطه و چیرگی ندارد. (حلاج، ۱۳۸۳: ۶۷)

یعنی هم در ساحت خرد نظری، تمیزدادن و شناخت و هم در ساحت خرد عملی تصرف کردن در عالم معطوف به خداوند است. بدین سان، اولاً حکم اخلاقی حکم خداوند است و، در ثانی، تصرف در عالم به معنای عمل به فرمان الهی است با واسطه‌گری انسان عارف در اعمال آن. تمام این نیز ساخته نیست مگر از انسان برخوردار از شناختی پایدار نسبت به خداوند که، جهت بقای این نحو از معرفت، تمام توجهات خود را معطوف به حق اولین ساخته است (ابن سینا، ۱۴۳۴ق.: ۳۵۸، ۳۶۱).

نتیجه‌گیری

مفاهیم مشترک بین اخلاق تصوف و اخلاق نوافلاطونی که در مرتبه عاقلانه سازمان فکر ابن‌سینا در اخلاق استفاده شده است کاملاً متأثر از فرهنگ اخلاقی متصوفه است و بوعلی آنها را از قالب فکر صوفیه در اخلاق استفاده کرده است. نکته مهم در کار او آن است که توانسته سازمان بسیار دقیقی بین مراتب گوناگون اندیشه خود به وجود آورد، به نحوی که می‌توان اندیشه صوفیانه او در مرتبه اخلاق عاقلانه را به خوبی با تفکر مرسوم او در مرتبه اخلاق علمی تبیین کرد. او ابتدا تشبه به خداوند، درون‌گرایی، خودمحوری و تصرف اخلاقی در عالم را در مرتبه اخلاق علمی خود تبیین می‌کند. سپس، با اشاره‌ای مختصر در سطح اخلاق عاقلانه، به منبع اصلی خود در استفاده از این گونه مفاهیم اشاره می‌کند. حتی مفهوم مراتب که سازمان‌دهنده اصلی به نظام فکری بوعلی در اخلاق شناخته می‌شود صرفاً در مرتبه اخلاق علمی تبیین می‌شود و بعدها در مرتبه اخلاق عاقلانه است که بوعلی به منبع واقعی استفاده از این مفهوم اشاره می‌کند. در نتیجه، باید همواره در نظر داشت که هرچند استفاده ابن‌سینا از بسیاری مفاهیم در مرتبه اخلاق عاقلانه خود مختصر است اما تأثیر آنها در مقام تبیین در اخلاق او بسیار پررنگ است و حضور این گونه از مفاهیم در کار او بسیار برجسته است.

References

- al-Qushayri, Abdolkarim Ib Hawazin (1388), *Risāla Quṣayriyya*, Translated by Abu Ali Hassan Ibn Ahmad 'oṭmāni, Tehran: Elmi va Farhangi (In Persian)
- Al-Sirāj al-ṭūsī, li-Abī Naṣr (1380 A.H.), al-Lum', Edited by al-Doktūr 'Abd al-ḥalīm Maḥmūd and ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kitāb al-ḥadīthah.
- Āmulī, Sayyid ḥaydār (1395), Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār, tarjumeḥ-yi Muḥammadrezā Jowzī, Tehran: Hermes.
- Anṣārī, 'Abdullāh Ib Muḥammad (1377), Majmū'ah-yi Rasā'il-i Fārsī-yi Khwāja 'Abdullāh Anṣārī, Edited by Muḥammad Sarūr Mūlā'ī, Tus (In Persian)
- 'Aṭṭār, Muḥammad Ib Ibrāhīm (1395), Tadhkirat al-Awliyā', barresī, taṣḥīḥ-i matn, tawḍīḥāt wa fahāris-i Muḥammad Istilāmī, Zawwār (In Persian)
- Baqli Shirāzī, Rūzbihān (1394), Sharḥ-i Shaḥīyyāt, ṭahūrī (In Persian)
- Chlup, Radek (2012), *Proclus an Introduction*, New York, Cambridge University Press
- Ghazālī, Aḥmad (1376), Majālis, matn-i 'Arabī bā tarjumeḥ-yi Fārsī, bih ihtimām-i Aḥmad Mujāhid, Intishārāt-i Dāneshgāh-i Tehrān.
- Ghazali, Ahmad (1394), *Majmu'e-ye Aṭār-e Fārsi-ye Ahmad-e Qazālī*, Edited by Ahmad Mojahed, Tehran: Tehran University Press (In Persian)
- Gottlieb, Paula (2006), "The Practical Syllogism," *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, edited by Richard Kraut, Oxford: Blackwell.
- ḥallāj, ḥusayn Ib Maṣṣūr (1383), Akhbār-i ḥallāj, taṣḥīḥ wa taḥshīyah-i L. Massignon wa P. Kraus, Itlā'āt.
- Hughes, Gerard J. (2013), *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*, London and New York: Routledge.
- Hujwiri, Abolhassan Ali Ibn 'oṭmān (1400), *Kaṣf al-Maḥjub*, Edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush (In Persian)
- Ibn Sīnā, ḥusayn Ib 'Abdullāh (1319), "Tadābīr al-Manāzil aw al-Siyāsāt al-Ahliyah," Ibn Sīnā wa Tadbīr-i Manzil, tarjumeḥ-yi Muḥammad Najmī Zanjānī, Majma' Nāshir-i Kitāb.

Ibn Sīnā, Ḥusayn Ib ‘Abdullāh (1389), "ḥay Ibn yaqzān" in *Avicenna and the Visionary Recital*, Henry Corbin, Tehran: Sophia (In Persian)

Ibn Sīnā, Ḥusayn Ib ‘Abdullāh (1400 A.H.), "al-Ṭayr," *Rasā'il*, Bidār.

Ibn Sīnā, Ḥusayn Ib ‘Abdullāh (1405 A.H.), *Manteq al-Mašreqiyyin*, Qom: Manshurab Maktabat Ayatollah al-Ozma al-Marashi al-Najafi.

Ibn Sīnā, Ḥusayn Ib ‘Abdullāh (1418 A.H.), *Theology from the Kitāb al-Šifa'*, Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Bustan-e Ketab.

Ibn Sīnā, Ḥusayn Ib ‘Abdullāh (1434 A.H.), *al-Išārāt wa-Tanbihāt*, Mojtaba Zarei, Qom: Bustan-e Ketab

Ja'fariyān, M. (17-20 Bahman 1400), "Taḥqīqī dar šūrat-garī-yi Jahan-i Akhlāqī dar Andīshah-yi Ibn Sīnā." *Hamāyesh-i Bīn al-Milālī-yi Insān-shenāsī dar ḥikmat-i Ibn Sīnā*, Mu'assasah-yi Pizhūhishī ḥikmat wa Falsafah-yi Irān. (Arāyeh-yi Conference)

Jafarian, M., & saeedimehr, M. (1401). Research on the Neoplatonic System of Avicenna's Thought on Ethics. *Shinakht (A Persian Word Means Knowledge)*, 15(2), 77-98. doi: 10.48308/kj.2023.229633.1139

Kaplestone, Frederick Charles (1380), *Tārikh-i falsafah, jild-i 1 (Yūnān va Rūm)*, tarjume-yi Seyyed Jālāl al-Dīn Mojtabavī, 'Ilmī va Farhangī.

Nasafi, ‘Azīz al-Dīn (1395), *Kitāb al-Insān al-Kāmil, taḥḥīḥ wa muqaddimah-yi Mārijān Mūleh, Ṭahūrī* (In Persian)

Našīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad Ib Muḥammad (1391), *Akhlāq-i Nāšīrī, taḥḥīḥ wa tawḍīḥ-yi Mujtabā Mīnuvī, Khwārizmī* (In Persian)

Pakaluk, Michael (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics an Introduction*. Cambridge university press: Cambridge & New York

Remes, Pauliina (2014), *Neoplatonism*, New York, Routledge

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1372), *Majmū'ah-yi Muṣṭafāt-i Shaykh-i Ishrāq, jild-i 3, taḥḥīḥ, taḥshīyah wa muqaddimah-yi Sayyid Ḥusayn Naṣr, Mu'assasah-yi Maṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.*

Shams-i Tabrīzī, Muḥammad Ib ‘Alī (1391), *Maqālāt, taṣḥīḥ wa ta‘līq-i Muḥammad ‘Alī Muwaḥḥid, Khwārizmī* (In Persian)

Walker, Paul E. (1999), "Islamic Neoplatonism," *The Cambridge dictionary of philosophy*, Edited by Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press.