

**Studies in Practical Wisdom**  
Web Address: practicalwisdom.ir  
Email: practicalwisdomresearch@irip.ac.ir  
Tel: +982166492169  
Attribution-NonCommercial 4.0 International  
(CC BY-NC 4.0)  
Open Access Journal

## Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 2, spring and summer 2023, Serial Number 1

### A provision on mystical ethics in Avicennian wisdom

pp: 213-240

Abdollah Salavaati\*

#### Abstract

Ibn Sina did not speak in the paragraph of mystical ethics and did not use this interpretation. However, in the final parts of the allusions, he talked about mysticism and in some places of his works, he talked briefly about ethics. This research with phenomenological method and approach tries to describe and analyze mystical experiences and heritage in line with drawing mystical ethics in Sinavi wisdom. The main question of this essay is as follows: How can one think about inferring and extracting a type of mystical ethics inspired by Ibn Sina's mystical sayings? The achievements of this research are: 1. What is mentioned in the final patterns of allusions in this search are all formed in connection with the infinite and the connection with the supreme principles, and this constant connection with the infinite - not just the formative connection with the infinite which is found in everyone - is the ground for the realization of makaram. It provides ethics and morals; An ethics that can be referred to as mystical ethics due to its mystical foundations and roots; Second. In ethics, what is, ethical theories, and ethical components and contexts are discussed. Mysticism, according to Ibn Sina's narrative, has internal possibilities based on which we can talk about the mentioned cases; Third. According to the author, mystical

---

\* Department of Theology, Tarbiat University, Shahid Rajaei, Tehran, Iran. E-mail: a.salavati@sru.ac.ir  
Received date: 7/3/2023

Accepted date: 19/7/2023

ethics consists of: values and norms that guide and correct and give shape to ideas, mental schemas, thoughts, feelings, emotions, emotions, desires, and behavior and speech in the environment of responsibility. -360-degree axis in infinite beam; Values and norms that are epistemologically, ontologically, anthropologically, and teleologically influenced by Seleucid experiences and mystical heritage.

### **Extended Abstract**

First. According to the author, the essence of mystical ethics is: values and norms that guide and correct and shape the idea, mental schemas, thoughts, feelings, emotions, emotions, desires, and behavior and speech in a 360-degree responsibility-oriented environment in the infinite light; Values and norms that are epistemologically, ontologically, anthropologically, and teleologically influenced by Seleucid experiences and mystical heritage.

Second. In theoretical mysticism, according to Ibn Arabi, personal unity is the axis of existence and the central core of all discussions, but mystical ethics is not necessarily based on the principle of personal unity of existence or intuitionism, but in the author's mystical ethics scheme, mystical ethics has various versions, and the common core of all versions of mystical ethics can be considered to be the use of the inner possibilities of mysticism and mystical heritage, and first-person or third-person behavioral experiences. Therefore, according to Ibn Sina's mystical sayings, it is possible to make a plan for mystical ethics.

Third. In the epistemological effectiveness of Ibn Sina's mystical view, he presents powerful formulation and de-formulations in front of us in the drawing of mystical ethics. In other words: if our forms and de-formations of man and God are appropriate and man and God are magnificent and great in their mental schemas and ideas, then ethics will also be sublime, and mysticism in general and Ibn Sina's mysticism in particular will help to correct the mental schemas of man in the direction of a magnificent human being and an infinite God, and as a result, sublime morality will be established.

four In the ontological effectiveness of Ibn Sina's mystical view, perfections and virtues come out of the state of zero and one and are deepened; With the explanation that: preoccupation with the truth and awareness of the experience of living with the infinite is a powerful source of the formation of many moral virtues at a high level of existence, which virtues such as courage, forgiveness, and forgiveness are mentioned in the high position; Virtues whose meaning and meaning do not change in the infinite light, but the existence of those virtues is exalted and makes the moral life more powerful than before.

the fifth in the anthropological effectiveness of Ibn Sina's mystical view on ethics, we can point to Ibn Sina's different view of Adam and his concept of self-confidence, and the difference between human beings in his efforts and instructions, and these sayings have suitable possibilities in the concept of mystical ethics. With the explanation that: the mystical view of the sheikh in the cultivation section removes deposits of impurity in the head of the

moral actor, and in the axis of purification, it creates and realizes the soul as a mirror of divine perfections and attributes.

the sixth In the teleological effectiveness of the Sheikh's mystical view, the infinite is presented as the origin and the end; Infinity, in the light of which, it is possible to draw a higher ceiling for morality in the light of mysticism; With the explanation that moral life requires courage, forgiveness, forgiveness, and forgetfulness, and these four characteristics are gathered in Aref. Also, the characteristic of benevolence based on the secret of appreciation and humility for everyone and being merciful is a serious presence in the mystic, and the basis of these characteristics is dedication and engagement with the infinite, and this engagement reaches its peak in the mystic and realizes mystical ethics.

### References

- Aristotle (1391), *The Ethics of Nicomachus*, translated by Abulqasem Pourhosseini, Tehran, University of Tehran.
- Aristotle (1391), *The Ethics of Nicomachus*, translated by Abulqasem Pourhosseini, Tehran, University of Tehran.
- Zagzebski, Linda (1396), *virtues of the mind*, translated by Amir Hossein Khodaparast, Tehran: Korgden Publishing.
- Salavati, Abdullah (1401), *Man and Bikaran; A Plan for Ethical Life*, Tehran, Shahid Rajaei University of Education.
- Nasir al-Din Tusi, Muhammad bin Muhammad (1403), *Shahri al-Isharat*, Qom, the public library of Hazrat Ayatollah Grand Marashi Najafi (RA).
- Holmes, Robert L. (1385), *Fundamentals of Moral Philosophy*, Tehran, Qoqnos Publications.

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۱۳-۲۴۰

## تمهیدی بر اخلاق عرفانی در حکمت سینوی

عبدالله صلواتی\*

### چکیده

ابن سینا در فقره اخلاق عرفانی سخن نگفته است و از این تعبیر بهره نبرده است. اما در نمط‌های پایانی / اشارات از عرفان سخن گفته است و در مواضعی از آثارش به‌طور کوتاه و استطرادی از اخلاق گفت و گو کرده است. این پژوهش با روش و رویکرد پدیدارشناسانه سعی در توصیف و تحلیل تجربه‌ها و میراث عرفانی در راستای ترسیم اخلاق عرفانی در حکمت سینوی دارد. پرسش اصلی این جستار به این قرار است: چگونه می‌توان با الهام از اقوال عرفانی ابن سینا به استنباط و استخراج نوعی اخلاق عرفانی اندیشید؟ دستاوردهای این پژوهش عبارت‌اند از: یکم؛ آنچه در نمط‌های پایانی / اشارات در این جستار ذکر شده است همگی در ارتباط با بیکران و پیوند با مبادی عالی شکل گرفته است و این ارتباط سالکانه با بیکران- نه صرفاً ارتباط تکوینی با بیکران که در همه یافت می‌شود- زمینه تحقق مکارم اخلاق و اخلاق متعالی را فراهم می‌کند؛ اخلاقی که به اعتبار پشتوانه‌ها و ریشه‌ها و زمینه‌های عرفانی‌اش از آن می‌توان به اخلاق عرفانی یاد کرد؛ دوم؛ در اخلاق، چه هستی، نظریه‌های اخلاقی، و مؤلفه‌ها و زمینه‌های اخلاقی مطرح است. عرفان به روایت ابن سینا، امکانات درونی‌ای دارد که بر اساس آن می‌توان درباره موارد یاد شده سخن گفت؛ سوم؛ از نظر نگارنده، اخلاق عرفانی

\* گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، ایران. رایانامه: a.salavati@sru.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

عبارت است از: ارزش‌ها و هنجارهای راهنما و مصحح و صورت‌بخش انگاره، طرح‌واره‌های ذهنی، اندیشه، احساسات، هیجانات، عواطف، خواسته‌ها، و رفتار و گفتار در محیط مسئولیت‌محور همه‌جانبه در پرتو بیکران؛ ارزش‌ها و هنجارهایی که بلحاظ معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و غایت‌شناختی متأثر از تجربه‌های سلوکی و میراث عرفانی است.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق، اخلاق عرفانی، عارف، اشارات، ابن سینا.

#### ۱. مقدمه

رسالة فی علم الاخلاق ابن سینا صرفاً فضایل و ملکات اخلاقی را فهرست کرده است و توضیحات کوتاهی درباره آنها به دست داده است. همچنین، آنچه او در مباحث قوای نفس آورده است بررسی مختصر درباره قوه عقل عملی و کارکرد آن است و آنچه شیخ در مباحث مواد و قیاس از اخلاق گفته است مجمل، استطرادی، و مکرر است (قوام صفری، ۱۳۹۸، ص ۳۴۱، ۳۵۷). به عبارت دیگر، ابن سینا نه سیستمی در اخلاق طراحی کرده است و نه از اخلاق عرفانی سخن گفته است.

شاید تصور شود که اخلاق عرفانی صرفاً در فضای وحدت شخصی وجود قابل طرح است یا در موضعی مطرح است که شهود اول شخص مطرح باشد در حالی که هیچ یک از موارد یادشده از مقومات اخلاق عرفانی نیست، بلکه هر گونه نگاه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و غایت‌شناختی با صبغه عرفانی این امکان را دارد که بخشی از عمارت اخلاق عرفانی را بنا کند؛ خواه این نگاه‌ها در درون نظامی همانند نظام ابن عربی با تکیه بر وحدت شخصی وجود مطرح باشند خواه فارغ از هر گونه نظامی ترسیم شده باشد. ابن سینا نیز هرچند نظام عرفانی خاصی بنا نکرده است اما امکانات درونی اقوال عرفانی او در / اشارات این ظرفیت را دارد که بر پایه آنها اخلاق عرفانی ارائه شود.

این پژوهش درصدد است تا به مدد امکانات درونی و اشارات و نماها و دلالت‌های آشکار و پنهان در آثار ابن سینا از اخلاق عرفانی در حکمت سینوی و به تعبیری از وجوه عرفانی اخلاق سخن گوید.

گفتنی است با جستجویی که نگارنده انجام داده است پژوهش مستقلی در فقره اخلاق عرفانی در حکمت سینوی مشاهده نشده است.<sup>۱</sup>

پرسش‌های این پژوهش به این قرار هستند: اخلاق چه اضلاعی دارد؟ اخلاق عرفانی به چه معناست؟ چگونه می‌توان بر اساس امکانات درونی اقوال ابن سینا و مواضع عرفانی او مقدمات شکل‌گیری اخلاق عرفانی را فراهم کرد؟

## ۲. اخلاق؛ چه هستی، نظریه‌ها و مؤلفه‌ها

برای طراحی اخلاق عرفانی نیازمند به آگاهی از اضلاع و اجزای اخلاق و شرایط و زمینه‌های زیست اخلاقی هستیم که در این موضع بدان می‌پردازیم:

### ۲-۱. چه هستی اخلاق و زیست اخلاقی

ما برای اموری که واجد ذات و ماهیت هستند از واژه چیستی بهره می‌بریم تا ذاتیات را واکاوی کنیم. اما اخلاق واجد ماهیت نیست. بنابراین به جای پرسش از ماهیت اخلاق، با تعبیر «چه هستی» از نحوه بودن اخلاق پرسش می‌شود تا در فرایند این پرسش بجای واکاوی ذات از وجوه و نماهای گوناگون اخلاق گفت و گو کنیم؛ وجوهی که در رویکرد پدیدار شنا سانه بر ما عرضه می‌شوند. در فقره اخلاق، چه هستی‌های متفاوتی روایت شده است: به عنوان نمونه: نصیرالدین طوسی می‌نویسد:

«علم اخلاق، علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر شود جمیل و محمود بود پس موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب اراده او و چون چنین بود اول باید معلوم باشد که نفس از سانی چیست و غایت کمال او در چیست و قوت‌های او کدام است که چون آن را استعمال بر وجهی کند که باید، کمالی و سعادت‌ی که مطلوب او است حاصل آید و آن چیز که مانع او باشد و از وصول بدان کمال تا بر جمله تزکیه و تدسیه او که موجب فلاح و خیریت او بود مطلع شود.» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۱۴-۱۵).

ریچلز به مفهوم حداقلی اخلاق گرایش دارد و اظهار می‌دارد:

«اخلاق، در حداقل معنا، عبارت است از تلاش برای قرار دادن رفتار خود تحت هدایت دلیل (یعنی کاری را انجام دهیم که بهترین دلایل برای انجام آن وجود دارد) و در عین حال قائل شدن ارزش یکسان برای منافع کلیه افرادی که متأثر از رفتار ما خواهند بود» (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۳۰).

در نگاه لویناس، اخلاقی بودن با مسئولیت در قبال «دیگری» گره خورده است؛ دیگری ای که به مثابه همسایه است و مسئولیتی که به عنوان امر ضروری، اولی، و بنیادین ساختار سوژکتیویته است (Levinas, 1978, p 159; Levinas, 1985, p 95). به دیگر سخن: «دیگری» در من است و نزدیک‌تر از «خودم» به «خودم» و «من» جانشین «دیگری» می‌شود. به دیگر سخن: من بودن ترک همیشگی «خود» به سوی «دیگری» است. (Levinas, 1978, p 182) اما از نظر لویناس، این نزدیکی دیگری و «جانشینی» منافاتی با استقلال «من» ندارد و این جانشینی گزینشی اخلاقی نیست، بلکه مفهومی پیش‌اخلاقی است و مقدم بر آن. جانشینی، پیش‌آگاهی است و دقیقاً به دلیل این پیوستگی «دیگری» با «خودم»، هر گونه کوشش برای نادیده گرفتن و حذف دیگری، ناکام می‌ماند و ریشه کن کردن «دیگری» جز با محو «خودم» امکان پذیر نیست. (Alford, 2002, p29). از منظر دیگر گفته‌اند:

زیست اخلاقی، مسئولیت پذیری در قبال حقوق طرف ارتباط در محیط ۳۶۰ درجه است؛ مسئولیتی که این ویژگی‌ها را دارد: سرشتی است نه قراردادی، غالباً نامدون است، نسبت به همه شئون انسان فراگیر است، ممیز قانون و یکی از منابع قانون است (قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۶۳-۶۴).

در تعریفی دیگر آورده‌اند:

اخلاق در معنای عام هنجارها و ارزش‌های راهنمای عمل و اندیشه است و اخلاق در معنای خاص هنجارها و ارزش‌های راهنمای عمل و رفتار است (فنائی، ۱۳۸۴، ص ۵۱)

یکی از اشکالات جدی چه هستی‌های یاد شده نادیده گرفتن «انگاره»<sup>۲</sup> و «طرح‌واره‌های ذهنی»<sup>۳</sup> است. همین‌طور در آنها مدیریت ذهن و هیجانان به رسمیت شناخته نشد و بیش از اندازه به اخلاق، هویت آفاقی داده شد و از هویت انفسی آن غفلت شد. اشکال دیگر برخی از چه هستی‌های مذکور حصر نظر به عمل و رفتار است؛ با این توضیح که در آنها هنجارها راهنمای اندیشه نیستند (صلواتی، ۱۴۰۱: ۷۶).  
به دیگر سخن: اخلاق واجد شش قلمرو است که اگر آنها را از هم تفکیک نکنیم و برای همه آنها برنامه‌ریزی نکنیم در زیست اخلاقی، توفیق چندانی به دست نمی‌آوریم:  
۱. فرآندیشه (انگاره و طرح‌واره‌های ذهنی) ۲. اندیشه ۳. احساسات، هیجانان، و عواطف ۴. خواسته‌ها ۵. عمل ۶. گفتار.<sup>۴</sup>

به دیگر سخن: اینکه اخلاق شامل امور اختیاری است سخن درستی است. اما از منظری می‌توان گفت: اخلاق شامل امور اختیاری مستقیم و غیرمستقیم است؛ با این توضیح که: رفتار و گفتار ما غالباً تحت اختیار مستقیم ماست. اما انگاره‌ها و طرح‌واره‌ها که در زمان طولانی شکل می‌گیرند هرچند به اراده مستقیم ما نیست. لکن در طول زمان و به‌طور مستقیم متأثر از انتخاب‌ها و اختیار ما شکل می‌گیرند. از سوی دیگر، انگاره‌ها و طرح‌واره‌ها در شکل‌گیری رفتار و گفتار نقش مهمی دارند و دقیقاً به همین دلیل، پرداختن به آنها در حیطه علم اخلاق است. همانند لاغر شدن با رژیم غذایی در کوتاه مدت و با اراده مستقیم و آنی ما شکل نمی‌گیرد. اما محصول یک سری انتخاب‌ها و برنامه‌ها و اراده‌های پراکنده ما در بازه زمانی مشخص است. پس لاغری در فرایند رژیم محصول اختیار ماست اما نه اختیار مستقیم و آنی. از این‌رو ما در قبال آن مسئول هستیم. بنابراین، اخلاق صرفاً راهنمای عمل نیست، بلکه راهنمای اندیشه منتهی به عمل و راهنمای انگاره و طرح‌واره‌های منتهی به رفتار هم است.

## ۲-۲. نظریه‌های اخلاقی

ویلیامز بر اساس سه مفهوم نتایج، حقوق، و فضایل، به ترتیب از سه نظریه اخلاقی «نتیجه‌گرایانه»، «وظیفه‌گرایانه»، و «ناظر به فضیلت» سخن می‌گوید؛ با این توضیح که: نظریه نخست بر الزام به بهترین نتیجه و نظریه دوم بر الزامات کنشگر اخلاقی بر اساس حقوق دیگران و نظریه سوم بر فضیلت و عمل بر وفق فضیلت تأکید دارد. در تقریری دیگر، نظریه نتیجه‌گرایانه درستی رفتار را بر دست‌یابی به وضعیت مطلوب استوار می‌کند و نظریه ناظر به فضیلت، بی‌شترین تأکید را بر تصور انسان نیک دارد و نظریه وظیفه‌گرایانه درستی فعل را بر الزاماتی ناظر به حقوق دیگران تلقی می‌کند (ویلیامز، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

از منظر دیگر می‌توان گفت: از آنجاکه یک رفتار به‌حسب ذات و قانون مورد داوری قرار می‌گیرد یا بر اساس انگیزه‌های خوب و بد یا بر اساس پیامدهای آن، سه گونه نظریه فرااخلاقی در غرب وجود دارد: ۱. انگیزشی ۲. ذاتی یا قانونی ۳. غایت‌شناختی. در نظریه انگیزشی تنها امری که درباره داوری درستی و نادرستی عمل مهم است انگیزه‌های خالص است. در نظریه ذاتی، رفتار اخلاقی درست، عملی است که احترام به قانون اخلاقی را در پی داشته باشد و در نظریه غایت‌شناختی، درستی و نادرستی عمل بر اساس پیامدهاست نه انگیزه‌ها و نه قواعد اخلاقی. دو نظریه نخست، وظیفه‌گرایانه و



نظریه سوم، غیروظیفه‌گراست. نظریه غایت‌گرا می‌تواند در بردارنده بسیاری از تفاسیری باشد که ناظر به «سود» و «فایده» هستند یا به‌طور عمومی‌تر، مشتمل بر «شکوفایی» و «سعادت» است (Kelly, 1997, p 67-68)

گفتنی است: ممکن است یک وظیفه‌گرا یا غایت‌گرا، رفتارهایی را که دیگری تأیید می‌کند محکوم کند یا رفتاری را که دیگری محکوم می‌کند تأیید کند. این اختلاف در نظریه اخلاقی غرب، پیامدهای فاجعه‌باری برای نظریه اخلاقی معاصر به‌همراه داشته است که مک‌ایتایر بدان پیامدها اشاره کرده است که در مجموع این پیامدها عبارت‌اند از بن‌بست نسبی‌گرایی و عاطفه‌گرایی در نظریه‌های اخلاقی معاصر. از این‌رو نظریه فضیلت مطرح شد که در آن، داوری درباره رفتار بر پایه قواعد نیست، بلکه ارزیابی‌های رفتار بر مبنای ارزش‌های اصولی است که به شخصیت آدمی برمی‌گردد (Kelly, 1997, p 68).

اخلاق را نباید به عنوان مجموعه‌ای از تعارض‌های غیرقابل حل میان نظریه‌های وظیفه‌گرایی، فایده‌گرایی، و فضیلت یا مراقبت بررسی کرد. این نظریه‌ها هر کدام در پی حفظ خود در قبال دیگری هستند؛ از این‌رو به نظر می‌رسد مدت‌هاست اخلاق در بن‌بست قرار دارد. نتیجه عملی چنین بن‌بستی، برداشت عمومی از اخلاق است که اخلاق در این برداشت به عنوان امری غیرمولد است. بنابراین، به نظر می‌رسد در غیبت آگاهی اخلاقی شهودی و تأملی و پدیدارشناسانه، نتیجه عقلانی بن‌بست یادشده، نهیلیسم خواهد بود.

مقدمات بن‌بست یاد شده نیز نادرست است. این بن‌بست از مفهوم مضیق اخلاق ناشی می‌شود؛ مفهومی که افق محدودی از «آنچه اخلاق می‌تواند باشد» و «آنچه اخلاق باید برای رسیدن به هدف به کار برد» و «اینکه چگونه باید پیش برود» ارائه می‌کند (Kelly, 2011, p 11). اخلاق عرفانی یکی از راه‌های برون‌شد از بن‌بست یادشده است؛ اخلاقی که رهای از مفهوم مضیق و گره خورده با بیکران است.

### ۲-۳. مؤلفه‌های زیست اخلاقی

معمولاً تصور می‌شود اخلاق با حدود سطحی با نام فضیلت اخلاقی یا درست/باید و نادرست/نباید اخلاقی آغاز می‌شود و به پایان می‌رسد و این امور صفر تا صد زیست اخلاقی ما را سامان می‌دهند. در حالی که این موارد در تار و پود اخلاق حضور دارند اما همه اخلاق نیستند.

به عنوان نمونه حصر نظر به حد وسط ارسطویی نشانی اشتباه در اخلاق است؛ گاهی حد وسطها در نسبت با آدم‌های مختلف متفاوت است. آیا حد وسط شجاعت در ما و یک مرد جنگی یکی است؟ هرچند قائلان به نظریه حد وسط قبول دارند که تعیین حد وسط در هر شخصی بر اساس موقعیت و شرایط آن شخص انجام می‌شود. اما در عین حال درصد ترسیم حد وسط‌های ثابت هستند. تو گویی این سخن که: «حد وسط در اشخاص متفاوت است» به‌طور اساسی در دستور کار قائلان به حد وسط واقع نشد و در حاشیه سخن آنها مطرح شد نه در مرکز ثقل و به‌طور نظام‌مند. پرسش بالا را می‌توان در قبال حد وسط‌های فضایل دیگر در قبال آدم‌های مختلف مطرح کرد. تعیین مرزهای حد وسط هم گاهی مبهم و گاهی دشوار و گاهی صرفاً روی کاغذ قابل ترسیم است.

بنابراین، حد وسط فارغ از حکیم همانند عمارت نقاشی شده با رنگ‌های جذاب و نقش‌های زیباست و این حکیم است که به این نقاشی جان می‌دهد و باید پیروی از منش اخلاقی و الهی حکیمان و بزرگان اخلاق و عرفان به مثابه مرجع اخلاق در دستور کار قرار گیرد و دنیای امروز بیش از اصرار بر حد وسط نیازمند حکیم است تا راه اخلاق و تعالی را با او بیماییم.

به دیگر سخن، اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از اصول و فرایندها و داوری بر اساس آن نیست. به روایت زگزیبسکی، داوری خوب را نمی‌توان همواره به تبعیت از فرایندی در تصمیم‌گیری که پیش از موقعیت رخ دادن عمل قابل تشخیص است تقلیل داد. با این توضیح که: رفتار اخلاقی توانایی انجام دادن کاری است که ارسطو آن را عمل از سر فضیلت فروزسیس می‌داند. فروزسیس لازم است تا بدانیم فرد باید به چه نحو سخت کوش باشد و به چه نحوی دقیق باشد (زگزیبسکی، ۱۳۹۶، ص ۳۰۶، ۳۰۸).

از منظر دیگر، می‌توان گفت: قواعد اخلاق و استنباط‌های اخلاقی در زمین پاک می‌روید و می‌بالد و میوه می‌دهد، اما اگر جان تیره باشد استنباط‌های اخلاقی و قواعد صوری اخلاق به سمت و سویی حرکت می‌کنند که آن جان تیره طلب می‌کند و جان تیره جز به مقاصد خویش فکر نمی‌کند. بنابراین جان تیره مستعد ابطال همه قواعد اخلاقی و به سرانجام نرسیدن همه آنهاست.

همچنین، فرض کنید یک کنش‌گر اخلاقی صرفاً رشد عقلانی داشته و ارزش‌داوری‌ها و تحلیل‌های خوبی درباره بایدها و نبایدها و رویدادهای اخلاقی دارد

اما رشد عاطفی اثربخش و لازم را نداشته باشد در این حالت، زیست اخلاقی به درستی محقق نمی شود؛ بنابراین که در زیست اخلاقی افزون بر رشد عقلانی و قدرت استدلال انتزاعی نیازمند رشد عاطفی در پرتو رشد عقلانی هستیم نه اینکه عقل در استدلال پیشرفت کند، اما پاسخ های عاطفی - اخلاقی ما مقید به واکنش های غریزی باشد به عنوان نمونه در این حالت، مشاهده رنج یک نفر از نزدیک به مراتب دشوارتر از اطلاع انتزاعی از دور در نسبت با رنج های شدید آن فرد یا رنج هزاران نفر خواهد بود. به تعبیر ژنیثک شلیک کردن به یک نفر از نزدیک برای بیش تر ما به مراتب نفرت انگیزتر از فشار دادن تکمه ای است که هزاران نفر را که نمی توانیم ببینیم به کشتن خواهد داد (ژنیثک، ۱۳۸۹، ص ۵۲).

به دیگر سخن، در زیست اخلاقی باید ناظر به ساحت های آفاقی و انفسی بود؛ ساحت هایی که به یکدیگر مرتبط هستند و تأثیر و تأثراتی میان شان برقرار است و اخلاق محصول این برهم کنش ها در پرتو هدایت و مرجعیت حکیم و واجد فروزنیس به سمت و سوی بیکران است.

### ۳. چه هستی اخلاق عرفانی

از اخلاق عرفانی و وجوه عرفانی بودن اخلاق مباحث متعددی ارائه شد؛ از این رو در این بخش به روایت دیگران از اخلاق عرفانی اشاره می شود و در ادامه، روایت نگارنده مطرح می شود.

#### یکم. چه هستی اخلاق عرفانی به روایت دیگران

روایت نخست: اخلاقی که عرفا آن را ترویج کرده اند و مبتنی بر سیر و سلوک و کشف و شهود و بهره مندی از کتاب و سنت است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۳، ص ۲۰۱)  
 روایت دوم: اخلاق عرفانی از حیث معرفت شناسختی متکی بر تهذیب دل و تزکیه نفس و مبتنی بر سلوک عاشقانه و استوار بر شهود و ذو مراتب و واجد این مؤلفه ها است: توحید، عبودیت، محبت، عشق، تعلق، تخلق، تحقق، سلوک، شهود، پویایی، و اجتماع و سیاست (رودگر، ۱۳۹۶، ص ۱۸۵).

روایت سوم: نظریه هنجاری فضیلت گرا و متضمن رابطه دو سویه و خاص میان آدمی و خداست که غایت آن فنا و تخلق به اخلاق الهی است (ملا یوسفی و چگینی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹-۱۲۱).

روایت چهارم: اخلاق عرفانی به لحاظ معرفت‌شناختی، شهودگرا و به‌حسب انسان‌شناختی، دل‌بنیان و قائل به مراتب گوناگون برای آدمی (طبع و نفس و دل و روح و سر و خفی و اخفی) و به‌لحاظ وجودی، تدریجی و منزل به منزل، به‌اعتبار غایت، در پی تخلق به اخلاق الهی و تربیت انسان کامل است (احمدپور، ۱۳۸۵، ص ۴۳، ۵۰-۵۲).  
 روایت پنجم: اخلاق عرفانی مبتنی بر ارتباط مستقیم با حقیقت غایی و آراستگی به صفات خاص اوست و ابتدای بر وحی، توجه به مبدأ، شریعت‌محوری، تحول باطنی و بهره‌گیری از تربیت تدریجی از مؤلفه‌های آن است و هدفش تخلق به اخلاق الهی است (براتی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۴۶-۴۹).

### دوم. چه‌هستی اخلاق عرفانی به روایت نگارنده

اخلاق عرفانی عبارت است از: ارزش‌ها و هنجارهای راهنما و مصحح و صورت‌بخش انگاره، طرح‌واره‌های ذهنی، اندیشه، احساسات، هیجان‌ات، عواطف، خواسته‌ها، و رفتار و گفتار در محیط مسئولیت‌محور همه‌جانبه در پرتو بیکران؛ ارزش‌ها و هنجارهایی که به‌لحاظ معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و غایت‌شناختی متأثر از تجربه‌های سلوکی و میراث عرفانی است.

شاید بنابر چه‌هستی ارائه شده از اخلاق عرفانی این پرسش به میان آید که: تفاوت اخلاق عرفانی به روایت شما با اخلاق فلسفی و عرفان عملی چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت: به عقیده برخی عرفان عملی به‌نوعی همان طریقت و سیر و سلوک یا بیان سیر و سلوک یا بیان حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۳، ص ۸۴، ۳۲۶، ۳۸۸). در حالی که اخلاق عرفانی، سیر و سلوک نیست، بلکه استفاده از امکانات درونی سیر و سلوک و یافته‌های آن است. از سوی دیگر، اخلاق عرفانی به‌نوعی مرتبط با مقامات و احوال آدمی است اما این مهم در مرکز ثقل اخلاق عرفانی نیست، بلکه اخلاق عرفانی با استمداد از این مقامات و تجربه‌های زیسته در آن سعی دارد نظام اخلاقی را طراحی کند. هرچند اخلاق عرفانی و عرفان عملی هر دو در صدد استكمال آدمی و دستیابی او به رضوان الهی است.

همچنین، در اخلاق فلسفی، به حکمت بیش از دیگر فضایل توجه می‌شود. افزون بر آن، اخلاق فلسفی وزن زیادی به اخلاق فردی می‌دهد و به اخلاق بندگی توجه خاصی ندارد و به‌لحاظ معرفت‌شناسی، عقل‌محور است و دریافت‌های قلبی در صدر توجه آن نیست و به‌حسب انسان‌شناختی نیز نفس واجد سه قوه شهویه و غضبیه و

ناطقه است و از نگاه غایت‌شناختی، استکمال نفس در آن، در راستای دستیابی به کمال عقلی است (احمدپور، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۵۲؛ کانون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۳) اما در اخلاق عرفانی، با تأکید بر سفر سوم و چهارم و دیگر مؤلفه‌ها، امکان طرح اخلاق اجتماعی نیز مطرح است. اخلاق بندگی نیز جزو محورهای مهم آن است و به حسب معرفت‌شناختی، در مقام گردآوری به یافته‌های شهودی و تجربه‌ای سلوکی بها می‌دهد و در مقام عرضه، بر محور تو صیف و تحلیل و استدلال حرکت می‌کند و به لحاظ انسان‌شناختی، به جای سه قوه، در آن، ساحت‌های متنوعی در قالب لطائف سبعة مطرح است و از منظر غایت‌شناسی، استکمال نفس در آن، در راستای دستیابی به حیات طیبه است. در این بخش از اثربخشی‌های میراث عرفانی در چهار سطح معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و غایت‌شناختی اشاره می‌شود:

#### الف. اثربخشی معرفت‌شناختی

غالباً در گزارش جنبه معرفت‌شناختی اخلاق عرفانی از شهود و شهودگرایی سخن می‌گویند اما افزون بر مؤلفه شهود ما در محور معرفت‌شناختی با صورت‌گری و صورت‌شکنی متأثر از میراث عرفانی مواجهیم؛ با این توضیح که: در ذهن، صورت‌گری‌ها و صورت‌شکنی‌هایی صورت می‌گیرد و زیست اخلاقی نیز از این امر متأثر می‌شود. در مرحله شناخت اولیه، درختی را که در برابر ما ایستاده با علم حضوری یا در قالب بازنمایی ادراک می‌کنیم و در مرحله بعدی شناخت، صورت کلی از درخت می‌سازیم تا بر همه درختان عالم قابل اطلاق با شد و در گام سوم شناخت با کنار هم گذاشتن مفاهیم متکثری چون درخت، سبزه، زمین، آسمان، رود و غیره، مفهوم طبیعت را می‌سازیم. اما در مرحله فراشناخت، طبیعت را به مثابه منبع انرژی می‌یابیم و براساس این طرح، طبیعت را نابود می‌کنیم، چون مطابق این طرح، آنچه مهم است بهره‌وری ما از طبیعت است نه سلامت طبیعت. یا ممکن است در مرحله فراشناخت، طبیعت را به مثابه آشیانه موجودات زنده و غیرزنده بیابیم که در این حالت، حیات طبیعت را به مخاطره نمی‌اندازیم و با این طرح، آسمان و زمین پاک و سلامت طبیعت را تضمین می‌کنیم و در این فضا، خیرخواهی همه‌جانبه را به نحو اثربخش درباره محیط زیست به کار می‌بریم (صلواتی، ۱۴۰۰، ص ۲۹).

به دیگر سخن، زیست اخلاقی مستلزم حضور روایت‌های اخلاقی اثربخش یا صورت‌گذاری‌ها و صورت‌زدایی‌های اخلاقی است؛ توضیح بیشتر آنکه: اگر ما

صورت‌گذاری درستی از آدمی داشته باشیم و او را گسیخته از دیگر پدیده‌های عالم ندانیم و او و دیگر امور را جلوه خداوندی بدانیم یا در مدیریت‌های خویش، حکمت عملی را صورت‌گذاری کنیم جهان اخلاقی باشکوه‌تری را رقم خواهیم زد. صورت‌گذاری مدیریت بر اساس حکمت عملی بدین نحو است که ما در مواجهه با مسائل از سه نوع دانش به‌طور توأمان بهره‌بریم: ۱. اپیستمه یا معرفت محض ۲. تخته یا علم کاربردی که ریشه‌واژه فناوری است ۳. حکمت عملی (مراد از حکمت عملی در اینجا استدلال‌سازی درباره آنچه به‌طور کلی برای یک زندگی خوب، سودمند است و تأکید بر انعطاف‌پذیری ضروری برای عمل بر اساس اخلاق است). حکمت عملی فرصتی برای ما فراهم می‌سازد تا درباره بسیاری از روابط متغیر یک پدیده با دیگر پدیده‌های جهان به‌طور سازگار تصویر دقیق‌تری داشته باشیم؛ فرصتی که دنیای جدید با فروکاست مدیریت بر اساس معرفت و فن از ما گرفته است؛ براون و اسکیت به تفصیل از این دست صورت‌گذاری در مدیریت آب و اخلاق آب سخن گفته‌اند و بر اساس آن، نظریه عقب‌نشینی دلسوزانه را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، می‌توان گفت: اعمال ما باید توسط اپیستمه و تخته هدایت شوند اما هرگز نباید در حد آن تنزل کند (براون و اسکیت، ۱۳۹۶، ص ۴۱۸-۴۲۰).

همچنین، ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* سخنی ارائه می‌کند که در آن می‌توان حکمت عملی را به‌نحوی چاشنی گشودگی ذهن تلقی کرد؛ با این توضیح که او بیان می‌کند:

«اقوال و آرای غیراستدلالی اهل تجربه و سالخوردگان و کسانی که واجد حکمت عملی هستند به اندازه کسانی که در اقوال و آرای خود متکی به استدلال هستند درخور توجه است. زیرا تجربه به آنها نظر و دید مجربی داده است که مشاهده و رویت درست امور را تسهیل می‌کند» (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۷).

محور دیگر معرفت‌شناختی اخلاق عرفانی، گشودگی وجودی و ذهنی متأثر از فضا و میراث عرفانی است؛ با این توضیح که: همان‌طور که مطرح شد زیست اخلاقی در زمین هماهنگی میان فضایل فکری و اخلاقی می‌روید و بالنده می‌شود. بنابراین، با صرف نظر از فضایل فکری و هماهنگی آنها با فضایل اخلاقی نمی‌توان از اخلاق اثربخش سخن گفت. یکی از فضایل فکری، گشودگی ذهن است؛ با این توضیح که: ما به وضعیت وجودی قرار گیریم که در قبال باورها و احکام دیگران مقاومت نامعقول

نداشته باشیم و تمایل داشته باشیم که آرای دیگران را واجد دست کم معقولیت اولیه خاصی بدانیم (زگزبسکی، ۱۳۹۶، ص ۲۶۴-۲۶۷) معقولیت اولیه نه قطعی و نهایی سبب می‌شود ما اقوال دیگران را بشنویم و از ظرفیت‌های آن برای پیشبرد مسائل اخلاقی بهره بریم و عرفان به‌طور عام و عرفان به روایت ابن سینا به‌طور خاص این گشودگی را فراهم می‌کند.

افزون بر آن، حکمت، هادی نیکوکاری است و مشتمل بر فهم، بصیرت، رأی صائب و قابلیت خوب زیستی (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۴) که همه این مؤلفه‌ها را می‌توان در سطح وسیع‌تر در عرفان به روایت ابن سینا یافت یا استنباط کرد. همچنین، عرفان به روایت ابن سینا به‌نوعی نگرستن به جهان و پدیده‌های جهانی از طریق حکمت عملی است و این امکان درونی می‌تواند منبع قدرتمندی برای اخلاق و تعالی زیست اخلاقی باشد.

#### ب. اثربخشی هستی‌شناختی

از آنجاکه هستی در عالم و آدم، ذومراتب است فضایل و رذایل متأثر از میراث عرفانی به‌صورت طیفی، نه صفر و یکی، مطرح می‌شوند. به همین دلیل، در اخلاق عرفانی ما با درجاتی از امور اخلاقی سر و کار داریم و بنابرآنکه بیکران، قطب‌نمای اخلاق در عرفان است درجات فضایل و ساحات اخلاق به‌حسب جزئیات کرانمند نیست.

در عرفان نظری به روایت ابن عربی، وحدت شخصی وجود محور و هسته مرکزی همه مباحث است اما اخلاق عرفانی لزوماً بر اصل وحدت شخصی وجود یا شهودگرایی استوار نیست، بلکه در طرح اخلاق عرفانی نگارنده نسخه‌های متنوعی دارد؛ طیفی از آنها مبتنی بر وحدت شخصی وجود، طایفه‌ای متکی به شهود اول شخص و مواردی از این دست تکیه دارند. اما می‌توان هسته مشترک همه نسخه‌های اخلاق عرفانی را بهره‌گیری از امکانات درونی عرفان و میراث عرفانی و تجربه‌های سلوکی اول شخص یا سوم شخص دانست.

#### ج. اثربخشی انسان‌شناختی

در فضای عرفانی، آدمی واجد هستی پیچیده و تو در توست. تعبیر لطائف سبعة یکی از تعابیر ناظر به پیچیدگی آدمی است. گفتنی است: لطائف سبعة به‌نوعی بیان کثرت برای

واحد است؛ چنان‌که قیصری پس از آنکه از ساحت‌های مختلف آدمی با نام‌های نفس، روح، عقل، سر، خفی، دل، فؤاد، صدر، و کلمه سخن می‌گوید در پایان اشاره می‌کند: «می‌توان حقیقت واحد مفروضی را اعتبار کرد که همه این ساحت‌ها اعتبارات آن حقیقت واحد باشند. بنابراین حکم به اینکه همه ساحت‌ها واحد هستند صادق است. همچنین، حکم به اینکه مغایرتی میان ساحت‌هاست درست است» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹-۱۳۸).

بنابراین هر انسانی در کدام لطیفه مقیم است، نسخه اخلاقی او در عرفان متفاوت است. بنابراین، اخلاق عرفانی اخلاق واحد و نسخه واحد برای همگان نیست، بلکه ما با اخلاق‌های عرفانی برای آدم‌های گوناگون مواجهیم.

#### د. اثربخشی بیکران به مثابه آغاز و غایت

با این توضیح که: هر انسانی جدولی از دریای بیکران هستی است و از طریق این جدول و حصه وجودی به آن دریای بی‌پایان مرتبط است و ما باید از همین جدول وجودی خودمان که اسم اعظم ما است از این دریای بیکران استفاده کنیم؛ یعنی باید از این جدول و کانال، سیر و حصه و لطیفه ربانی بر ما ریزش کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) و فیضان لطیفه ربانی به‌نوعی مقدمات سعه وجودی ما را فراهم می‌کند و در پی این سعه وجودی، جهان اخلاقی متفاوتی را خلق می‌کنیم.

در زیست اخلاقی، اتم‌سفر و جهانی که در آن، زندگی می‌کنیم نقش اساسی دارد. اگر در جهان من، بیکرانی در کار نباشد یا من بدان مرتبط نباشم یا به آن التفات نکنم فضیلت و وظیفه اخلاقی‌ای که در این جهان منهای بیکران یا جهان منهای منفذ ارتباطی با بیکران مطرح می‌شود فضیلت و وظیفه‌ای کاریکاتوری است؛ تو گویی برای یک انسان کوچک شده نسخه‌ای مختصر می‌پیچم. هرچند این نسخه ماهیتاً اخلاقی است، اما شعاع خیر و برکت و معنویتش بسیار محدود و گاهی ناچیز است.

بنابراین، اگر بتوانیم اراده خویش را با اراده بیکران تنظیم کنیم و با پشتوانه ایمان و توجه به بیکران، خویش را به او بسپاریم و با ربط و نسبت و پیوندی که با او می‌یابیم از تعین خویش بکاهیم؛ می‌توانیم به یک هماهنگی با دیگری (اعم از آدمی و پدیده‌های دیگر) دست یابیم؛ هماهنگی درونی قدرتمند، پویا، و انعطاف پذیر.

از این منظر شخصیت آدمی نه با حصر نظر به او و تمایلات متفاوتش حاصل می‌شود و نه فروکاست می‌یابد به رشد من و میانجی‌گری من برای کاستن تنش میان



نهاد و فرا من (freud, 1989, p 363)، بلکه شخصیت آدمی افزون بر این موارد جزئی اما مهم به جهان من و بیکران بازمی‌گردد. به دیگر سخن: شخصیت را باید در پرتو نگاهی کل‌نگر و با توجه به نسبت ما به بیکران تحلیل کرد نه نگاه جزءنگر و منحصر به آدمی و قوای او. اگر من در ساحت حضور تقویت شود و به حضور آگاهی دست یابد و بتواند در بن هر رفتار و باوری، بیکران را در نظر گیرد با شخصیت یکپارچه و سالم و متعالی سر و کار خواهیم داشت.

نظریه اخلاقی مبتنی بر بیکران، مخاطب گفتار و رفتار و گرایش را بیکران می‌داند. اگر ایثاری می‌کند به مدد بیکران و توجه بیکران و پیشکش به اوست. بیکران در ذهن او هم حضور دارد و از خطورات ذهنی او آگاه است. بنابراین، او اخلاقاً وظیفه دارد خطورات خویش را هم مدیریت کند.

بنابراین در زیست اخلاقی مبتنی بر بیکران، «بیکران»، قطب‌نمای رفتار و گرایش و منش است نه «دیگری» و همین بیکران زمینه نگاه همه‌جانبه اخلاقی را فراهم می‌کند. عارف واصل به مقام رضا با بیکران سر و سرّی دارد و این رویارویی، تصویر جدیدی از اخلاق ترسیم می‌کند. مراد از تصویر جدید همان اخلاق عرفانی یا اخلاق برآمده از اصول و اقوال عرفانی است (صلواتی، ۱۴۰۱، ص ۷۷).

از دیگر سو، می‌توان گفت: غایت در اخلاق عرفانی، کمال عقلی یا دستیابی به حقایق در عالم مفارقات نیست. همچنین، غایت، سعادت گسیخته از بیکران و دستیابی به تهذیب نفس نیست، بلکه همه این موارد در خدمت قرب الهی هستند و مقصد و مقصود آن، پس از طی منازل متعدد، تخلق به اخلاق الهی است؛ تخلق که متخلق نه خود را می‌بیند و نه اخلاق را و نه تخلق بدانها را، بلکه آنچه محل نظر است حق است. به دیگر سخن: پیش‌فرض همه پیوندها و فیضان‌ها و تحول در اخلاق عرفانی، دلدادگی و سرسپردگی به بیکران است و این فرایند تا جایی پیش می‌رود که نه دلی می‌ماند و نه سرسپردگی و نه دعا و نه داعی، بلکه آنچه می‌ماند بیکران است و متخلق به اخلاق الهی‌ای که در او محو شده است و حکمی از خویش ندارد و به حکم قرب نوافل، با چشم بیکران به نظاره عالم می‌نشیند و با حکمت او حقایق را درمی‌یابد. به عبارتی با خود بیکران در بیکران سیر می‌کند و بیرون از بیکران پدیده‌ای نمی‌یابد تا نام عالم یا آدم بر او نهد و حیات طیبه‌ای که غایت این نوع اخلاق عرفانی است از رنگ قید «من» رسته و رنگ خدا می‌گیرد.

#### ۴. طراحی چارچوبی برای اخلاق عرفانی در حکمت سینوی

در چه هستی اخلاق عرفانی، ویژگی‌های متنوعی مطرح شد. افزون بر آن، اثربخشی‌های گوناگونی از سوی میراث عرفانی بر اخلاق مطرح شد که در این بخش، ناظر به این اثربخشی‌ها به ترسیم اخلاق عرفانی در حکمت سینوی می‌پردازیم. گفتنی است: در این بخش، برخی از فقرات نمط‌های پایانی اشارات گزارش و سپس مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌گیرند.

#### الف. اثربخشی معرفت‌شناختی

ابن سینا در / اشارات اظهار می‌دارد: عارف به تجسس و تحسس<sup>۵</sup> اهتمام ندارد (پیگیر جزئیات امور مردم نیست) و زمانی که منکری را می‌بیند نه تنها غضبناک نمی‌شود، بلکه به او رحمت و لطف می‌کند (از روی دلسوزی پدران و در چارچوب اخلاق مراقبت در صدد راهنمایی و اصلاح برمی‌آید). زیرا او به سرّ قدر آگاه است (یعنی می‌داند در صدور یک عمل فقط کنش‌گر مباشر آن سهیم نیست، بلکه عوامل و اسباب و شرایط گوناگون در پیدایش آن عمل نقش دارند؛ پدر، مادر، اجداد، معاشر، سنخ شخصیتی، محیط، دوره تاریخی و... همگی در صدور عمل دخیل هستند) و هر گاه بخواهد امر به معروف کند از روی لطف و دلسوزی (همراه با خیرخواهی پدران و به تعبیری از سر مراقبت) این کار را انجام می‌دهد نه از روی تمسخر و عیب‌جویی و خشونت؛ و اگر معروف بزرگ و مهم بود چه بسا بدان توجهی نمی‌کند و از روی غیرت آن را پنهان می‌کند<sup>۶</sup> (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۲).

نصیرالدین طوسی در شرح این عبارت آورده است: «تجسس از سه کس سر می‌زند: ۱. فارغ ۲. ترسو ۳. واجد عیب» انسان بیکار و فارغ برای سرگرمی تجسس می‌کند و آدم ترسو، از ترس اینکه روزی ضعف او آشکار شود به ضعف دیگران می‌پردازد. کسی که عیبی دارد برای اثبات آن عیب در دیگری درصدد تجسس برمی‌آید (همانجا). آگاهی سرّ قدر را می‌توان حضور حکمت عملی و صورت‌گذاری بر اساس آن دانست که بر مبنای آن، ما در تعاملات اخلاقی حصر نظر به متغیرها پیدا نکنیم و مسائل را در شبکه‌ای پیچیده از متغیرها رصد و تحلیل کنیم.

افزون بر آن، ابن سینا در نمط نهم / اشارات از سه واژه زاهد و عابد و عارف تعریفی به دست می‌دهد که در ساخت عمارت اخلاق عرفانی می‌تواند راهگشا باشد: زاهد، کسی است که از متاع این جهانی و طیبات آن اعراض می‌کند؛ عابد نیز به انجام عبادات

اهتمام دارد و عارف، انسانی است که فکرش متوجه جهان قدس است و سرش متنعم از شروق نور خدا. گفتنی است: آنچه کاستی است زهد فارغ از عرفان و عبادت بدون عرفان است و الا برای دستیابی به عرفان هم زهد لازم است و هم عبادت (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۷۱). با این توضیح که: زهد غیر عارف نوعی سوداگری است. زیرا کالایی را می‌دهد تا متاع دیگری به دست آورد. اما زهد عارف، اشتغال سیر به حق و بی‌اعتنایی به غیر حق. عبادت غیر عارف نیز نوعی تجارت است. بنابراین در دنیا عمل می‌کند تا ثوابی در آخرت به دست آورد. اما عبادت عارف، برای مدیریت همت‌ها و قوای ادراکی متخیله و متوهمه است تا آنها را از دار غرور به کوی حق متوجه کند تا در پذیرش حق، مقاومت و تنازعی رخ ندهد (همانجا).

در این موضع، در پرتو بیکران، از عرفان صورت‌زدایی می‌کند و آن را از جریان‌ی تقلیل‌یافته به زهد یا سلوکی فارغ از بیکران منزّه می‌کند و صورت توجه به قدس را به عرفان می‌دهد؛ توجه به قدس که لزوماً نیازمند به عزلت نیست. بنابراین، ابن سینا در این بخش از اشارات، در صدد بازسازی تعریف عارف و تمایز آن با زاهد بر اساس حضور بیکران است و بنابر آنکه اخلاق وابسته به هماهنگی فضایل اخلاقی و فکری است و از آنجاکه التفات به حضور بیکران به تلطیف سیر و فکر می‌انجامد و تلطیف سیر و فکر به نوعی فضیلت فکری است یا به فضیلت فکری منتهی می‌شود می‌توان گفت: توجه نظام‌مند به جهان قدس در زیست اخلاقی سهم در خورتوجه‌ای دارد.

به دیگر سخن: همان‌طور که پیش‌تر در چه‌هستی اخلاق ذکر شد باید در اخلاق، هنجارها را راهنمای اندیشه هم دانست و ما ساحتی داریم با نام اخلاق باور. در عرفان ابن سینا نیز عارف فکرش متوجه و منصرف به عالم قدس است و فکر متوجه به قدس، منزّه از شواغل و آلودگی‌ها و خطاست. در اخلاق هم قرار است هنجارها راهنمای عمل و اندیشه باشند تا خطایی رخ ندهد و زیست اخلاقی مطلوبی داشته باشیم. دقیقاً همین کار را عرفان انجام می‌دهد. پس در اینجا اخلاق و عرفان به هم می‌رسند و می‌توان از این تلاقی به اخلاق عرفانی یاد کرد.

آنچه در نمط‌های پایانی / اشارات در این جُستار ذکر شده است همگی در ارتباط با بیکران و پیوند با مبادی عالی شکل گرفته است و این ارتباط سالکانه با بیکران - نه صرفاً ارتباط تکوینی با بیکران که در همه یافت می‌شود - زمینه تحقق مکارم اخلاق و اخلاق متعالی و تصحیح انگاره‌ها و طرح‌واره‌های ذهنی را فراهم می‌کند؛ اخلاقی که به

اعتبار پشتوانه‌ها و ریشه‌ها و زمینه‌های عرفانی‌اش از آن می‌توان به اخلاق عرفانی یاد کرد.

### ب. اثربخشی هستی‌شناختی

عارف شجاع است؛ چرا شجاع نباشد که از مرگ نمی‌هراسد. عارف بخشنده است؛ چرا بخشنده نباشد که از محبت باطل (غیرخدا) به دور است. عارف عذرپذیر است؛ چرا عذر پذیر نباشد که نفس او بزرگ‌تر از آن است که اشتباه دیگری او را برنجانند. عارف در قبال بدی‌های دیگری فراموش‌کار است و کینه به دل نمی‌گیرد؛ چرا فراموش‌کار نباشد که او همواره به حق مشغول است (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۳).

ما برای زیست اخلاقی و برای دفاع از مظلوم، دعوت به معروف‌های فراموش شده یا معروف‌هایی که در جامعه جامه منکر بر تن کرده‌اند و برای مخالفت با مشهوراتی که دست و پای اخلاق را می‌بندند نیازمند به شجاعت اخلاقی و شجاعت عقلانی هستیم. مطابق مباحث پیشین، صرف دانستن اصل شجاعت، ما را شجاع و اخلاقی نمی‌کند، بلکه ما برای شجاع بودن نیازمند زمینه‌هایی هستیم که یکی از آن زمینه‌ها، و جدی‌ترین آنها، توجه به بیکران است. التفات به بیکران و پیوند با مبادی عالی که از تجلیات بیکران هستند سبب قوت نفس و نشاط آن می‌شود؛ قوتی که بیش از این پیوند حاصل نبود (رک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ۶۲۵).

به دیگر سخن: اشتغال به حق و آگاهی از تجربه زیست با بیکران منبع پرتوان شکل‌گیری بسیاری از فضایل اخلاقی در مرتبه بالایی از هستی است که در موضع بالا به فضیلت‌هایی چون شجاعت و بخشنده‌گی و عذرپذیری اشاره شده است؛ فضیلت‌هایی که در پرتو بیکران معنا و مفهوم آنها تغییر نمی‌کند، بلکه هستی آن فضیلت‌ها تعالی می‌یابد و قدرتمندتر از پیش، زیست اخلاقی را رقم می‌زند.

### ج. اثربخشی انسان‌شناختی

انسان به روایت ابن سینا در *اشارات*، واجد همت‌های گوناگون است و افزون بر طبیعت و نفس، ساحتی با عنوان سیر دارد و برخی از مناسبت‌ها و کنش‌های آدمی در اتم سفر عرفان به همین ساحت سیر برمی‌گردد و در کنار نفس ناطقه از تعبیر قرآنی نفس مطمئنه نیز بهره می‌برد (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۷، ۳۹۳-۳۹۱). همان‌طور که از زبان ابن سینا مطرح شد عارف فرحان به حق است و این شادمانی زیر سر تنزه و تهذیب نفس و طهارت روح است و مبنای انسان‌شناختی این مسأله به پذیرش

ساحت‌های تجردی برای آدمی است. ساحت‌هایی که در پرتو بیکران شکل می‌گیرد و این ساحت‌ها در طراحی اخلاق عرفانی نقش مهمی دارند. شاید در مواجهه با این مسأله، این نکته مطرح شود که آنچه برای عارف از لذت و ابتهاج از کمال مطرح می‌شود مربوط به دنیای پس از مرگ است. در حالی که اخلاق قرار است در همین دنیا جریان یابد و ابتهاج ناشی از کمال اخلاقی در همین دنیا نصیب ما شود تا رفتار اخلاقی ما با پاداش انفسی‌ای که می‌گیرد با قوت بیشتری ادامه یابد. در پاسخ می‌توان گفت: اولاً تنزه از آلودگی که زمینه زیست اخلاقی است با سلوک عرفانی در همین دنیا حاصل می‌شود. افزون بر آن، ابن سینا تصریح دارد که این پاداش به کمال عرفانی نقد است و این جهانی. آنجا که اظهار می‌دارد: زمانی که عارفان از آلودگی مقارنت با بدن و شواغل و موانع رهایی یابند به عالم قدس و سعادت بار می‌یابند و جان‌شان مزین به کمال اعلا می‌شود و لذت برتری نصیب‌شان می‌شود. گفتنی است: این چنین نیست که حضور در بدن سبب فقدان این لذت شود. زیرا در همان حالی که عارف در این جهان است و بدن‌مند است این امکان وجود دارد که در بحر جبروت غرق شده باشد و واجد بهره بزرگی از این لذت وصول باشد و گاهی پیوستگی و رسوخ این بهره‌مندی از لذت، عارف را از امور دیگر باز می‌دارد (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۳).

بنابراین، عرفان به روایت ابن سینا، امکانات درونی از سنخ انسان‌شناسانه دارد که بر اساس آن می‌توان زمینه‌ها و شروط و مؤلفه‌های زیست اخلاقی را محقق کرد و از آنجا که در عرفان، آدمی ساحت‌های تجردی مرتبط با بیکران دارد برای تعالی زیست اخلاقی در اتمسفر عرفان هم به زهد نیاز هست و هم به عبادت و ما بی نیاز از زهد و عبادت نیستیم. به عبارتی هرچند به لحاظ ماهیت و تعریف، عبادت و زهد در اخلاق حضور ندارد، اما به حسب وجود، اخلاق عرفانی گسیخته از زهد و عبادت نیست.

#### د. اثربخشی بیکران به مثابه آغاز و غایت

ابن سینا درباره عارفی که در مقام رضا مقیم است آورده است: عارف گشاده‌رو، خندان، و بسیار متبسم است. از روی فروتنی به کوچک‌تر همان‌طور احترام می‌گذارد که به بزرگ‌تر. از دیدار آدم‌های گمنام به همان اندازه منبسط می‌شود که از دیدار آدم‌های مشهور. این عارف چگونه خوش‌رو نباشد که او به حق شادمان است و به همه چیزی به دلیل آنکه در او حق را می‌بیند شادمان است و چگونه همه نزد او برابر نباشند در

حالی که همگی از نظر او اهل رحمت هستند، اما گاهی به باطل مشغول می‌شوند (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۱).

این فروتنی لزوماً یک فضیلت اخلاقی نیست بلکه می‌تواند فضیلت فکری باشد که بر اساس آن، گشودگی ذهنی در قبال نظر دیگران پدید می‌آید و در پی آن، تعامل اخلاقی بهتری با دیگری شکل می‌گیرد. همچنین در متن یاد شده / اشارات، تعبیر دیدن حق در همه چیز بیان حضور بیکران و نقش آن در زیست اخلاقی است.

عارف مقیم در مقام رضا، به «دیگری» از آن حیث که دیگری است التفات ندارد، بلکه او به «دیگری» از آن حیث که انتساب به بیکران، یعنی حق دارد توجه می‌کند و منشأ تفاوت تباینی میان انسان‌ها را توجه به «دیگری» از آن حیث که دیگری هستند می‌داند. اما اگر توجه ما به انسان از آن جهت که مرتبط با حق است باشد تفاوت تباینی از میان برمی‌خیزد و وحدت و تفاوت در ظهور رخ می‌نماید. در این حالت، خردسال را گرامی می‌داریم همان‌طوری که سالخورده را محترم می‌شماریم. این نگاه، یعنی التفات به دیگری از آن حیث که متناسب به حق است، سبب می‌شود که در قبال همه فروتن باشیم و با همه رفیق و شفیق (رک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۲۴-۶۲۵). و این امر، منافاتی با جهاد با ظالمان و کافران و امر به معروف و نهی از منکر ندارد؛ بنابراین که دوگانه لطف و قهر و رفاقت و مبارزه از دو حیثیت است؛ با این توضیح که: انسان در زیست اخلاقی عرفان بنیاد، مظهر خدای عالم است و خدا هم رحمت عام دارد و هم رحمت خاص، و انسان به حسب رحمت عامه، خیرخواه همه هست و لطف و رفاقت دارد و به لحاظ رحمت خاصه تلاش می‌کند تا جامعه را به سوی مراتب بالای هستی سوق دهد. این سوق دادن گاهی همراه با امر به معروف و نهی از منکر است و زمانی مقارن با مبارزه و جهاد. اما این پرسش پدیدار می‌شود که: ملاک اینکه چه زمانی باید بر مبنای رحمت عام عمل کند و چه زمانی بر اساس رحمت خاص؛ چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت: در اینجا ملاک خود بیکران و اوامر اوست؛ اوامری که در قالب تعالیم وحیانی و سخن و سیره سفیران و رسولانش تجلی یافته است. بنابراین، قهر و لطف انسان در اخلاق عرفانی در مدار وجود است و ضابطه‌مند.

التفات به وجود بیکران، خیرخواهی را از یک جهت خاص بیرون آورده و چون شعاع‌های دایره در محیطی ۳۶۰ درجه محقق می‌شود و خیرخواهی ۳۶۰ درجه حصر نظر به منافع مشخص خویش و لذت خود ندارد. همچنین، التفات به وجود بیکران،

دیگری را از تعین و محدودیت بیرون می‌آورد و ذیل وجود بیکران درمی‌آورد و در این حالت، بیکران، قبله من می‌شود و «دیگری» به دلیل ربط و نسبتش با بیکران چون بیکران، عزیز و محترم می‌شود. تو گویی بیکران جای دیگری نشسته و همه احکامش را با دست گشاده به دیگری بخشیده است و شما به دیگری به مثابه بیکران می‌نگری و همه شکوه و زیبایی بیکران را در دیگری می‌یابی.

در این نگاه، دیگری به مثابه کارگر، آبدارچی، باغبان، راننده، خدماتی، رئیس، خادم، مخدوم، و... جلوه نمی‌کند، بلکه دیگری با ظهور اصیلش بر شما پدیدار می‌شود و شما مهر بانانه و در ریل خیرخواهی از او مراقبت می‌کنید. بنابراین، اخلاق در یک معنا، مراقبت از دیگری است با این شیوه که نگذاری بیکران از روی دیگری برداشته شود و نگذاری دیگری به تعینش و موقعیت‌های اجتماعی و اعتباری‌اش فروکاست داده شود.

هر گونه تصمیم‌گیری و داوری اخلاقی در غیاب بیکران، خواه در قالب وظیفه‌گرایی باشد یا در چارچوب پیامدگرایی یا صورتی از فضیلت‌گرایی، می‌تواند تعریف مضیقی از خیرخواهی عرضه کند و زیست اخلاقی را دچار مخاطره کند. همین‌طور ممکن است دیگری را ابژه و متعین کند و در پی آن، مانع مراقبت لازم از دیگری شود (صلواتی، ۱۴۰۱، ص ۲۹-۳۰).

همچنین، ابن سینا در نمط‌های عرفانی / اشارات، برخلاف سنت رایج که به تهذیب نفس و کمال عقلی بسنده می‌شود تهذیب نفس و مراقبت و تنزه از آلودگی‌های مهلک روح و بارقه‌های اشراق را تمهیدی برای دستیابی به کمال اعلا در پرتو توجه به جهان قدس و تحقق صفات حق در خویش می‌داند (نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۹) تا اینکه سرش آیینة حق می‌شود (همان، ج ۳، ص ۳۸۶). همچنین، در فضای عرفانی‌ای که ابن سینا ترسیم می‌کند حق مطلوب بالذات است و هیچ‌گاه حق نباید واسطه دستیابی به چیزی شود (همان، ج ۳، ص ۳۷۵).

بنابراین، غایت متعالی‌ای که ابن سینا برای آدمی و سلوکش روایت می‌کند امکانی را فراهم می‌کند تا سقف بلندتری برای اخلاق در پرتو عرفان ترسیم شود.

##### ۵. نتیجه‌گیری

یکم. از نظر نگارنده چه هستی اخلاق عرفانی عبارت است از: ارزش‌ها و هنجارهای راهنما و مصحح و صورت‌بخش انگاره، طرح‌واره‌های ذهنی، اندیشه، احساسات، هیجانات، عواطف، خواسته‌ها، و رفتار و گفتار در محیط مسئولیت‌محور همه‌جانبه در

پرتو بیکران؛ ارزش‌ها و هنجارهایی که بلحاظ معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و غایت‌شناختی متأثر از تجربه‌های سلوکی و میراث عرفانی است.

دوم. در عرفان نظری به روایت ابن عربی، وحدت شخصی وجود محور و هسته مرکزی همه مباحث است اما اخلاق عرفانی لزوماً بر اصل وحدت شخصی وجود یا شهودگرایی استوار نیست، بلکه در طرح اخلاق عرفانی نگارنده نسخه‌های متنوعی دارد و می‌توان هسته مشترک همه نسخه‌های اخلاق عرفانی را بهره‌گیری از امکانات درونی عرفان و میراث عرفانی و تجربه‌های سلوکی اول شخص یا سوم شخص دانست. از همین رو، می‌توان بنابر اقوال عرفانی ابن سینا طرحی برای اخلاق عرفانی درانداخت.

سوم. در اثربخشی معرفت‌شناختی نگاه عرفانی ابن سینا، صورت‌گذاری و صورت‌زدایی‌های قدرتمندی فراروی ما در ترسیم اخلاق عرفانی می‌گذارد. به دیگر سخن: اگر صورت‌گذاری‌ها و صورت‌زدایی‌های ما از انسان و خدا مناسب با شد و انسان و خدا در طرح‌واره‌های ذهنی و انگاره‌ها، با شکوه و بزرگی باشند؛ در پی آن، اخلاق هم‌متعالی خواهد بود و عرفان به‌طور عام و عرفان ابن سینا به‌طور خاص کمک می‌کند تا طرح‌واره‌های ذهنی در فقره آدمی به سمت انسانی با شکوه و خدایی بیکران تصحیح شود و در پی آن، اخلاق متعالی رقم خورد.

چهارم. در اثربخشی هستی‌شناختی نگاه عرفانی ابن سینا، کمالات و فضایل از حالت متواپی و صفر و یکی بیرون آمده و تعمیق می‌یابند؛ با این توضیح که: اشتغال به حق و آگاهی از تجربه زیست با بیکران منبع پرتوان شکل‌گیری بسیاری از فضایل اخلاقی در مرتبه بالایی از هستی است که در موضع بالا به فضیلت‌هایی چون شجاعت و بخشندگی و عذرپذیری اشاره شده است؛ فضیلت‌هایی که در پرتو بیکران معنا و مفهوم آنها تغییر نمی‌کند، بلکه هستی آن فضیلت‌ها تعالی می‌یابد و قدرتمندتر از پیش، زیست اخلاقی را رقم می‌زند.

پنجم. در اثربخشی انسان‌شناختی نگاه عرفانی ابن سینا بر اخلاق، می‌توان به نگاه متفاوت ابن سینا به آدم و طرح نفس مطمئنه و تفاوت انسان‌ها در همت و دستورالعمل‌های سلوکی او اشاره کرد و این اقوال، امکانات مناسبی در طرح اخلاق عرفانی دارد؛ با این توضیح که: نگاه عرفانی شیخ در بخش تزکیه، رسوباتی از ناپاکی در سیر را از کنشگر اخلاقی می‌زداید و در محور تحلیل، جان را به آیین کمالات و صفات الهی متخلق و متحقق می‌کند.



ششم. در اثربخشی غایت شناختی نگاه عرفانی شیخ، بیکران به مثابه مبدأ و غایت مطرح می‌شود؛ بیکرانی که در پرتو آن، امکانی فراهم می‌شود تا سقف بلندتری برای اخلاق در پرتو عرفان ترسیم شود؛ با این توضیح که زیست اخلاقی نیازمند شجاعت، بخشش، عذرپذیری، و فراموش‌کاری است و این چهار ویژگی در عارف گرد هم آمده است. همین‌طور ویژگی خیرخواهی مبتنی بر سیر قدر و فروتنی برای همه و اهل رحمت بودن در عارف حضور جدی دارد و مبنای این ویژگی‌ها اهتمام و اشتغال به بیکران است و این اشتغال در عارف به اوج خود می‌رسد و اخلاق عرفانی را محقق می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. درباره اخلاق عرفانی، پژوهش‌هایی صورت گرفت که برخی از مهم‌ترین آنها به این قرار است: ماهیت و مؤلفه‌های اخلاق عرفانی، به نگارش محمدجواد رودگر (نشریه حکمت اسلامی، زمستان ۱۳۹۶، سال چهارم، شماره ۴)، نظریه اخلاق عرفانی عطار نیشابوری به نگارش حسن مهدی پور (نشریه پژوهشنامه عرفان، زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۵)؛ کنکاشی در اخلاق عرفانی امام خمینی (س)، به نگارش مجید ملا یوسفی و صفورا چگینی، نشریه پژوهشنامه متین، بهار ۱۳۹۵، شماره ۷۰)؛ بررسی تطبیقی مبانی خاص انسانشناسی اخلاق عرفانی از دیدگاه علامه طباطبایی و فیض کاشانی، به نگارش هادی یعقوبی هیزنی و مصطفی سلطانی (نشریه اندیشه دینی، زمستان ۱۴۰۰، شماره ۸۱)؛ مسئله چگونگی تخلق به صفات الهی در اخلاق عرفانی، به نگارش مهدی براتی فر و هادی وکیلی و اسماعیل منصوری لاریجانی (نشریه حکمت معاصر، بهار و تابستان ۱۳۹۹، سال یازدهم، شماره ۱). در پژوهش‌های یادشده به نقش عرفان ابن سینا بر اخلاق عرفانی اشاره نشد. افزون بر آن، از اثربخشی بیکران به مثابه مبدأ و غایت در اخلاق عرفانی سخنی به میان نیامد. همین‌طور در اثربخشی معرفت‌شناختی، سهم صورت‌گذاری و صورت‌زدایی در اخلاق عرفانی لحاظ نشد.

۲. انگاره تصویر ناتمام اما نسبتاً پایدار زندگی است اما قابل اصلاح و بازآنگاری؛ انگاره بخش ناهشیار و ناپیدا و کمتر نقدپذیر وجود آدمی است؛ انگاره می‌تواند زیبا، خوب، سازنده، و موجه باشد یا زشت، بد، ویرانگر، و ناموجه باشد؛ انگاره نقش سه‌گانه‌ای دارد: نقش شناختی، نقش هیجانی، نقش رفتاری؛ انگاره در تمامی احوال آدمی مؤثر است از جمله در تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی، انتخاب، ارزش آفرینی، احساسات، عواطف، باورها، داوری‌ها، و رفتار؛ انگاره در نسبت با طرح‌واره‌های ذهنی، جزئی و متکثر است. به دیگر سخن: اگر طرح‌واره واجد تصویرهای ریشه دار و پایدار ذهنی باشد انگاره عضوی از آن است (قراملکی، احد، ۱۳۹۵، ص ۳۸، ۴۷، ۸۲-۸۵، ۱۲۳-۱۳۸).

۳. طرح‌واره‌ها واجد این ویژگی‌ها هستند: یکم: طرح‌واره‌های ذهنی در مرحله فراشناخت قرار دارند؛ دوم: طرح‌واره‌های ذهنی راهنمای زندگی و عمل هستند؛ سوم: طرح‌واره‌های ذهنی می‌توانند مخرب یا سازنده باشند؛ چهارم: طرح‌واره‌های ذهنی بطور شبکه‌ای با دیگر باورهای ما مرتبط هستند؛ طرح‌واره‌های ذهنی پشت‌صحنه زیست اخلاقی را سامان می‌دهد.

۴. در برخی از منابع به ساخت‌های اخلاق اشاره شد اما از انگاره‌ها و طرح‌واره‌های ذهنی سخنی به میان نیامد. به عنوان نمونه در کتاب سرشت اخلاقی معرفت آمده است: اخلاق شامل پنج حوزه است: ۱. اخلاق رفتار؛ ۲. اخلاق باور؛ ۳. اخلاق احساسات، هیجانات، و عواطف؛ ۴. اخلاق خواسته‌ها؛ ۵. اخلاق گفتار (جوادی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۹)

۵. فضولی و کسب خیر

۶. عارفان، وحدت شخصی وجود را یکی از معروف‌های بزرگ می‌دانند که باید از دسترس نااهلان دور بماند.

### منابع

- احمدپور، مهدی، کتابشناخت اخلاق اسلامی: گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۵.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، مؤسسه دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۱.
- براتی، مهدی فر، وکیلی، هادی، و منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۹۹)، مسئله چگونگی تخلیق به صفات الهی در اخلاق عرفانی، نشریه حکمت معاصر، سال یازدهم، شماره ۱.
- براون، پیتر. جی و اشمیت، جرمی. جی، اصول اخلاق آب، ترجمه مینا داورانی، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، تهران، ۱۳۹۶.
- جوادپور، غلامحسین، سرشت اخلاقی معرفت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح فصوص الحکم قیه صری، چاپ اول، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، ۱۳۸۷.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۹۶)، ماهیت و مؤلفه‌های اخلاق عرفانی، نشریه حکمت اسلامی، سال چهارم، شماره ۴.
- ریچلز، جیمز، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
- زگربسکی، لیندا، فضایل ذهن، ترجمه امیرحسین خداپرست، نشر کرگدن، تهران، ۱۳۹۶.
- ژیک، اسلاوی، خشونت (پنج نگاه زیر چشمی)، ترجمه علیرضا پاک‌نهاد، نشر نی، تهران، ۱۳۸۹.
- صلواتی، عبدالله، تبیین فلسفی انواع انسانی در حکمت صدرایی، هوزا، تهران، ۱۳۹۷.
- صلواتی، عبدالله، تحول معرفت‌شناختی فضای مجازی، سمت، تهران، ۱۴۰۰.
- صلواتی، عبدالله، من و بیکران؛ طرحی برای زیست اخلاقی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ۱۴۰۱.
- فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیها، مقدمه و تحقیق نجف زاده، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- فنایی، ابوالقاسم، دین در ترازوی اخلاق، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۴.
- قراملکی، احدفرامرز، اخلاق حرفه‌ای، نشر مجنون، تهران، ۱۳۹۳.
- قراملکی، احدفرامرز، قدرت انگاره، نشر مجنون، تهران، ۱۳۹۵.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۸)، «اندیشه اخلاقی ابن سینا»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۳، ش ۲۹.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

- کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنات اصفهان، سیری در سپهر اخلاق، صحیفه خرد، قم، ۱۳۸۹.
- مطهری، مرتضی، عرفان در: مجموعه آثار، صدرا، تهران، ۱۳۷۷.
- ملا یوسفی، مجید و چگینی، صفورا (۱۳۹۵) کنکاشی در اخلاق عرفانی امام خمینی، نشریه پژوهشنامه متین، شماره ۷۰.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، چاپ اول، علمیه اسلامیة، تهران، ۱۴۱۳.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرحی الإشارات، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۳.
- ویلیامز، برنارد (۱۳۸۲)، نظریه های اخلاقی، ترجمه ابراهیم دیانتی نسب، تردید، بهار، ش ۳.
- هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۵.

#### منابع به انگلیسی

- Ahmadvpour, Mehdi (1385), Bibliography of Islamic Ethics: Analytical Report of the Heritage of Islamic Ethics Schools, Qom, Qom Seminary, Islamic Propaganda Office, Research Assistant, Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Aristotle (1391), The Ethics of Nicomachus, translated by Abulqasem Pourhosseini, Tehran, University of Tehran.
- Barati, Mehdifar, Vakili, Hadi, and Mansouri Larijani, Ismail (1399), the problem of how to attribute divine attributes in mystical ethics, Hikmat Mazares, year 11, number 1.
- Brown, Peter. Jay and Schmidt, Jeremy. J. (1396), Principles of Water Ethics, translated by Mina Davarani, Tehran, Culture, Art and Communication Research Institute.
- Javadpour, Gholamhossein (1396), The Moral Nature of Knowledge, Qom: Hozah and University Research Institute.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (1387), Lessons on the interpretation of the pitfalls of al-Hakam Qaysari, first edition, Qom: Bostan Kitab (Islamic Propaganda Office Publishing Center of Qom Seminary).
- Rodger, Mohammad Javad (1396), The Nature and Components of Mystical Ethics, Islamic Wisdom Magazine, Year 4, Number 4.
- Rachels, James, (1389), Moral Philosophy, translated by Arash Akhgari, Tehran, Hekmat Publications.
- Zagzebski, Linda (1396), virtues of the mind, translated by Amir Hossein Khodaparast, Tehran: Korgden Publishing.
- Žižek, Slavi (1389), violence (Five looks under the eye), translated by Alireza Paknehad, Tehran, Ney Publishing.
- Salvati, Abdullah (1397), Philosophical explanation of human types in Hikmat Sadraei, Tehran: Hozan.

- Salvati, Abdullah (1400), Epistemological evolution of virtual space, Tehran: Samt.
- Salavati, Abdullah (1401), Man and Bikaran; A Plan for Ethical Life, Tehran, Shahid Rajaei University of Education.
- Fakhr Razi, (1384), Description of Signs and Warnings, introduction and research by Najafzadeh, Tehran, Association of Cultural Heritage Works.
- Fanai, Abolqasem (1384), Religion in the scales of morality, Tehran, Sarat Cultural Institute.
- Qaramelki, Ahad Farmaroz (1393), Professional Ethics, Tehran, Majnoon Publishing.
- Qaramelki, Ahadfarmarez (1395), Qudrat Angareh, Tehran, Majnoon Publishing.
- Qawam Safari, Mahdi (1398), "Ethical Thought of Ibn Sina", Philosophical Researches, year 13, no. 29.
- Qaysari, Dawood (1375), Description of Fuss al-Hakam, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
- Hasnat Islamic Culture Publishing and Promotion Center of Isfahan (1389), Seeri Der Sepehr Ekhlāq, Qom, Safiha Khard.
- Motahari, Morteza (1377), Irfan in: Collection of works, Tehran, Sadra.
- Mullah Yousefi, Majid and Chegini, Safora (1395) Digging into Imam Khomeini's Mystical Ethics, Matin Journal of Research, No. 70.
- Nasir al-Din Tousi, Muhammad bin Muhammad (1413), Ethic of Naseri, first edition, Tehran, Islamic University.
- Nasir al-Din Tusi, Muhammad bin Muhammad (1403), Shahri al-Isharat, Qom, the public library of Hazrat Ayatollah Grand Marashi Najafi (RA).
- Williams, Bernard (1382), Ethical theories, translated by Ebrahim Dayanti Nasab, Tafad, Bahar, Volume 3.
- Holmes, Robert L. (1385), Fundamentals of Moral Philosophy, Tehran, Qoqnos Publications.
- Alford Fred (2002). *Levin as, the Frankfurt School and Psychoanalysis*, continuum, London.
- Freud, Sigmund (1989), The Ego and the Id, Norton & Company.
- Kelly, Eugene (1997), Structure and Diversity: Studies in the phenomenological Philosophy of Max Scheler, Springer Netherlands.
- Kelly, Eugene (2011), Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartman, springer.
- Levinas, Emmanuel (1985), Ethics and Infinity, Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (1978), Otherwise Than Being or Beyond Essence, translated by alphonso lignis, Springer.