

## مسئله «امکان اخلاق» و وحدت‌گرایی عرفانی

حسن مهدی پور<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۶/۱۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۰)

### چکیده

مسئله «امکان اخلاق» در قرائت وحدت‌گرایانه عرفانی یکی از چالش‌های پیش روی متفکران حوزه نسبت اخلاق و عرفان است. یکی از نظریه‌های مهم در این حوزه، «ناسازگاری اخلاق با وحدت‌گرایی عرفانی» است، بدین معنا که این نگرش عرفانی اخلاق را ناممکن و بی‌معنا می‌سازد. در این نوشتار با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با اتئناى بر نگرش منطقی، ضمن تقریر مدعای قائلان به این نظریه، پیش‌فرض‌های آن‌ها درباره اخلاق و علت‌های ناسازگاری آن با وحدت‌گرایی عرفانی بررسی می‌شود. این پیش‌فرض‌ها را که در واقع، شرایط لازم کاربرد و اطلاق اخلاق‌اند، می‌توان تحت مقولات هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی تحلیل کرد: از حیث هستی‌شناختی اخلاق مستلزم کثرت‌اندیشی و قول به اصالت و واقعیت تمایزات میان امور مختلف است؛ از حیث انسان‌شناختی اخلاق مستلزم اثبات هویت‌های فردی مستقل است و بر اساس آن غیریت میان «خود» و «دیگری» شکل می‌گیرد و این امر برای ایجاد رابطه اخلاقی ضروری است و از حیث ارزش‌شناختی از مقومات تفکر و زبان اخلاقی، اعتبار مقولات ارزشی و هنجاری متمایز مانند خیر و شر، خوب و بد یا درست و نادرست است. به ادعای صاحبان این نظریه از لوازم منطقی وحدت‌گرایی عرفانی، نفی واقعیت تمایزات میان موجودات، انکار غیریت میان خود و دیگری و بی‌معنایی خیر و شر است و این امور در تضاد با پیش‌فرض‌های مذکور است و در نتیجه، شرایط کاربرد اخلاق را از میان می‌برد.

**کلید واژه‌ها:** اخلاق، عرفان، وحدت‌گرایی، ناسازگاری اخلاق و عرفان.

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی؛

Email: logos\_57@hotmail.com

## ۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه عرفان و فلسفه اخلاق، مسئله نسبت عرفان و اخلاق یا سازگاری / ناسازگاری عرفان و اخلاق است. این مسئله در مواجهه با اندیشه وحدت در عرفان مطرح شده است، چنانکه در مطالعات آکادمیک جدید یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث و نزاع، شأن اخلاقی عرفان وحدانی یا غیرثنوی<sup>۱</sup> است [10, p291]. البته در سنت‌های عرفانی نگرش وحدانی از هستی اندیشه غالب است؛ اما نمی‌توان همه انواع عرفان‌ها یا تجربه‌های عرفانی و تعبیر از آن‌ها را از یک سنخ شمرد و همه را بر وحدت یا تفسیر واحدی از وحدت مبتنی دانست. چنانکه ویلیام وینرایت<sup>۲</sup> آگاهی عرفانی<sup>۳</sup> را به سه نوع متمایز تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: عرفان طبیعت<sup>۴</sup> یا آگاهی کیهانی<sup>۵</sup>، عرفان وحدانی<sup>۶</sup> و عرفان توحیدی (خداپاورانه)<sup>۷</sup> [9, pp29-30]. از نظر او انتقادهای اخلاقی بر عرفان ناظر به آگاهی کیهانی و آگاهی وحدانی است و این انتقادهای را نمی‌توان بر آگاهی توحیدی یا خداپاورانه وارد دانست.

مدعای اصلی منتقدان عرفان از منظر اخلاقی این است که لازمه وحدت عرفانی بی‌معنایی و امکان‌ناپذیری اخلاق و در نتیجه، تضعیف آن است و در نتیجه عرفان و اخلاق با یکدیگر ناسازگارند یا حداقل عرفان به بی‌اعتنایی اخلاقی می‌انجامد. از این رو، آن‌ها معتقدند که عرفان غیرثنوی ذاتاً غیر اخلاقی<sup>۸</sup> است. این ادعا ریشه در تنش مفهومی میان آگاهی عرفانی غیرثنوی؛ یعنی تصور خاصی از الوهیت به عنوان وحدت فراگیری که در آن جوهرهای متمایز وجود ندارد و خصیصه اجتماعی اخلاق دارد. مدافعان این رأی مدعی‌اند که با کنار گذاشتن همه تمایزات جوهری میان افراد، عارفان غیرثنوی قلمرو اخلاق را نیز کنار می‌گذارند [10, pp291-292].<sup>۹</sup> از چهره‌های برجسته این رأی

1. nondualistic mysticism

2. William J. Wainwright

3. mystical consciousness

4. nature mysticism

5. cosmic consciousness

6. monistic mysticism

7. theistic mysticism

8. amoral

۹. در تبیین ارتباط اخلاق و عرفان دو رویکرد دیگر هم وجود دارد؛ یکی رویکرد همدلانه در دفاع اخلاقی از عرفان و با استناد به تجربه عرفانی عارفان و سلوک عملی‌شان که بر اساس این دیدگاه عرفان تقویت‌کننده و پشتیبان اخلاق معرفی می‌شود؛ به‌ویژه با تأکید بر نفی فردیت و من‌وتوبی، تأکید بر یگانگی، عشق و شفقت به همه مخلوقات و دیگری رویکرد میانه‌روانه که در آن هرگونه

عبارت‌اند از: آلبرت شوائتزر،<sup>۱</sup> پل تیلیش،<sup>۲</sup> رینولد نیبور،<sup>۳</sup> مارتین بوبر،<sup>۴</sup> آرتور سی. دانتو،<sup>۵</sup> دانتو،<sup>۶</sup> آر. سی. زنر<sup>۷</sup> و جی. جفری کریپال.

تمرکز این دسته از اندیشمندان بر لوازم منطقی هستی‌شناسی وحدت‌گرایی عرفانی است و اینکه اساساً چنین جهان‌نگری اخلاق را از لحاظ مبانی هستی‌شناختی، ناممکن یا بی‌معنا می‌سازد. به این ترتیب، رویکرد آن‌ها صرفاً به عارفان و تجارب عرفانی و سلوک عملی‌شان ناظر نیست؛ بلکه فارغ از اینکه از لحاظ تاریخی و تجربی عارفان متخلق به اخلاق بوده‌اند یا نه و سلوک عملی‌شان با زیست اخلاقی موافقت داشته است یا نه، درصدد تحلیل و ارزیابی دلالت‌های منطقی هستی‌شناسی عرفانی‌اند.

گستره و محدوده نوشته حاضر تمرکز بر مسائل منطقی‌ای است که از منظر اخلاقی پیش روی وحدت‌گرایی عرفانی قرار می‌گیرد؛ بنابراین، بحث حاضر رویکردی تحلیلی - منطقی به هستی‌شناسی عرفانی با توجه به شروط و ارکان تفکر اخلاقی دارد. همچنین برای حصول این مقصود و به‌دست‌دادن چهارچوب نظری بحث، تمرکز این نوشتار بر نقدها و استدلال‌هایی است که منتقدان برجسته ناسازگاری عرفان وحدت‌گرایانه و اخلاق مطرح کرده‌اند.

البته برخی که با عرفان همدلی داشته‌اند و آن را نه تنها با اخلاق ناسازگار نمی‌دانند، بلکه مؤید و پشتیبان اخلاق می‌دانند، انتقاداتی بر آرای آن متفکران وارد ساخته‌اند. هدف این نوشتار تقریر و تحلیل علل منتقدان درباره ادعای مذکور است و بحث درباره انتقاداتی که به آرای آن‌ها شده است که اولاً منوط به فهم درست آن علت‌ها است و ثانیاً ذکر این انتقادات و تحلیل آن‌ها موجب تطویل نوشته حاضر می‌شود و خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

→ رابطه ضروری منطقی - معرفتی میان عرفان یا تجربه عرفانی و اخلاق نفی می‌شود. زیرا بر اساس این دیدگاه، عرفان یا تجربه عرفانی پدیده واحدی نیست، بلکه انواع تجربه‌های عرفانی یا تعبیر از تجربه‌های عرفانی، انواع سنت‌های عرفانی و انواع عارفان وجود دارند؛ لذا نمی‌توان حکم واحد و جامعی درباره عرفان و اخلاق صادر کرد، بلکه می‌توان آن‌ها را در سه نوع اخلاقی، غیراخلاقی و ضداخلاقی دسته‌بندی کرد [۲، صص ۲۳-۸۰].

1. Albert Schweitzer
2. Poul Tillich
3. Reinhold Niebuhr
4. Martin Buber
5. Arthur C. Danto
6. R. C. Zaehner
7. J. Jeffrey Kripal

همچنین اشاره به این نکته نیز لازم است که این نظریه‌پردازان در بحث از مسئله نسبت عرفان و اخلاق به عرفان اسلامی و به‌ویژه نظریه وحدت وجود مکتب ابن عربی توجه چندانی نداشتند یا بسیار اندک و گذرا بدان پرداختند و اطلاعاتشان هم با واسطه و با ابتدای بر منابع دست دوم و آثار برخی محققان غربی درباره عرفان اسلامی است. از این‌رو، باید این مسئله در قلمرو سنت عرفان اسلامی و با رجوع به منابع اصلی آن پی گرفته شود تا دانسته شود که آیا به‌عنوان مثال نظریه وحدت وجود مکتب ابن عربی هم مشمول نقدهای قائلان به ناسازگاری عرفان و اخلاق می‌شود؟ پاسخ به این سؤال در حوزه عرفان اسلامی خود نیازمند پژوهشی مستقل است و نوشته‌هایی از قبیل نوشته حاضر، از این حیث اهمیت دارد که زمینه آشنایی محققان و صاحب‌نظران در سنت عرفان اسلامی را با چنین مسائلی فراهم می‌سازد و فتح باب پژوهش‌هایی می‌شود که در آن‌ها ظرفیت‌های مواجهه عرفان اسلامی با این مسائل سنجیده و شناخته می‌شود.

## ۲. پیشینه پژوهش

درباره سازگاری یا ناسازگاری اخلاق و عرفان، پژوهش‌ها و مقالات بسیار اندکی وجود دارد. البته مقالاتی درباره رابطه علم اخلاق و علم عرفان وجود دارد که غالباً به شیوه سنتی به نسبت این دو علم می‌پردازند و چنانکه مشخص است، در موضوع با این نوشتار تفاوت دارند؛ زیرا این مقاله به رویکرد فیلسوفان جدید مغرب‌زمین به مسئله مذکور نظر دارد. نویسنده در ایران و به زبان فارسی تنها دو اثر را یافته است که در آن‌ها به این موضوع از منظر فوق توجه شده است:

نخست کتاب بی‌خویشی و خویشتن‌داری: نسبت تجربه عرفانی و اخلاق از محسن شعبانی (نشر سینا، ۱۳۹۶) است که می‌توان آن را اولین اثر در این حوزه دانست. در فصل اول این کتاب نویسنده به سه نظریه در پاسخ به مسئله سازگاری یا ناسازگاری اخلاق و عرفان پرداخته است که عبارت‌اند از: نقد عرفان بر پایه اخلاق: عرفان به‌مثابه زائل‌کننده اخلاق؛ دفاع از عرفان بر مبنای اخلاق: عرفان به‌مثابه پشتیبان اخلاق و راه میانه: برقرارنشدن ارتباطی الزامی میان عرفان و اخلاق. این مقاله در واقع، تکمیل نظریه اول با نظام‌مندی و تحلیل بیشتر و با استفاده از منابع و مطالب دیگری است که در کتاب مذکور به آن‌ها اشاره نشده است. همچنین نویسنده نظریات متفکران مختلف را در این کتاب به‌صورت مجزا مطرح کرده است؛ اما در این مقاله تلاش شده است صورت جامع و منظمی از مدعا و مبانی آن‌ها با تلفیق نظریات این متفکران عرضه شود.

دوم، مقاله «نظریه عرفانی اخلاق» از محمد فنائی اشکوری (فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، سال ششم، پاییز ۱۳۹۲، شماره ۲۱، صص ۷۷-۹۶) است. نویسنده مقاله کوشیده است در پاسخ به کسانی که به ناسازگاری عرفان با اخلاق یا فوق اخلاقی بودن عرفان قائل‌اند، نشان دهد که نه تنها عرفان با اخلاق ناسازگار نیست؛ بلکه عرفان منشأ اخلاق است. رویکرد نوشتار حاضر با مقاله مذکور متفاوت است؛ زیرا در این نوشتار هدف تقریر مدعای قائلان به ناسازگاری اخلاق با عرفان است که مقدم بر نقد آن‌ها، ابتدا باید دیدگاه و مبانی آن‌ها به روشنی بیان شود. البته در مقاله مذکور به اختصار و در حد دو سه نقل قول به صاحب‌نظران این دیدگاه اشاره شده است؛ اما اولاً این دیدگاه را صرفاً در ذیل فوق اخلاقی بودن عرفان قرار داده است و بحث ناسازگاری را به رأی کسانی معطوف کرده است که از ناسازگاری عملی سلوک عرفانی از حیث انزوا و خلوت‌گزینی اهل عرفان با زیست اخلاقی سخن گفته‌اند؛ در صورتی که اشاره شد بحثی که در مقاله پیش روی مطرح است، فارغ از سلوک عملی یا تجربه‌های عرفانی عارفان، به لوازم منطقی هستی‌شناسی عرفانی ناظر است. ثانیاً به همه ابعاد نظریه متفکرانی که در اینجا ما به آن‌ها می‌پردازیم، اشاره نشده است و در همان بُعدی هم که اشاره شده، ناقص است که البته اقتضای مقاله مذکور هم توجه بیش از این به آن دیدگاه نبود.

### ۳. نقد عرفان وحدت‌گرایانه از منظر اخلاقی

نقد اخلاقی بر عرفان وحدانی بر پیش‌فرض‌ها و تصوراتی مبتنی است که به تعبیر آرتور سی. دانتو، شرایط کاربردپذیری هر مجموعه‌ای از باورهای اخلاقی‌اند و به عبارت دیگر، آن‌ها شرایط امکان اخلاق را به دست می‌دهند. از نظر دانتو از مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها آن است که گرایش‌های اخلاقی بر نوعی شناخت از واقعیت مبتنی‌اند و احکام و ارزش‌های اخلاقی باورهای ناظر به واقع خاصی را مفروض می‌گیرند و کاربردپذیری احکام اخلاقی مشروط به صدق آن باورهاست که در صورت نادرستی آن‌ها، احکام اخلاقی کاربردناپذیر خواهند بود.

در نظر او هر نوع نظام اخلاقی مستلزم پذیرش تصویری از جهان است. دانتو که در تبیین رابطه عرفان و اخلاق به علت‌های بیشتر نظری و انتزاعی می‌پردازد، می‌کوشد نشان دهد چه پیوندی میان واقعیات و ارزش‌ها یا باورهای ناظر به واقع<sup>۱</sup> و باورهای ناظر

1. factual beliefs

به ارزش<sup>۱</sup> وجود دارد و چگونه هر نظامی از باورهای اخلاقی، پیش‌فرض‌هایی از برخی باورهای ناظر به واقع، یعنی باورهایی درباره جهان دارد [4, vii-viii]. این پیش‌فرض‌ها از نظر او و سایر محققانی که به نقد اخلاقی وحدت‌گرایی عرفانی می‌پردازند، با سه نگرش عمده عرفانی در تناقض‌اند که از آن‌ها می‌توان با سه عنوان هستی‌شناسی (غیرواقعی‌بودن تمایزات)، انسان‌شناسی (نفی غیریت خود و دیگری) و ارزش‌شناسی (فراسوی خیر و شر) بحث کرد. در ادامه به آرای محققان مذکور با ابتدای بر فهمشان از وحدت‌اندیشی سنت‌های عرفانی مختلف می‌پردازیم.

### ۳-۱. غیرواقعی‌بودن تمایزات

مهم‌ترین و اولین مسئله مورد توجه قائلان به ناسازگاری که سایر مسائل نیز از آن برمی‌آید، این است که در عرفان وحدانی، تعبیر عرفا از باورهای هستی‌شناختی برآمده از تجربه عرفانی‌شان، مستلزم غیرواقعی‌دانستن تمایزاتی است که پیش‌فرض هرگونه باور اخلاقی است [5, p 40]. به اعتقاد رینولد نیبور، تمام انواع عرفان‌ها بر این فرض مبتنی‌اند که تجربه محضی وجود دارد که غالباً در انواع گوناگونی از تعبیر نظری ارائه می‌شود. این تجربه محض، تجربه وحدت نامتمایز ازلی و نامتناهی است و بر اساس این تجربه، جهان متناهی کثرات محسوس توهم است:

در تمام آن‌ها (عرفان‌های شرق و غرب) جهان متناهی توهم یا شر تلقی می‌شود و در تمام آن‌ها جهان ازلی ساحتی از وحدت بی‌تمایز<sup>۲</sup> است که به‌ویژه در آن تفرّد و نقصان جهان متناهی از بین رفته است؛ همه آن‌ها نوس،<sup>۳</sup> لوگوس،<sup>۴</sup> عقل یا صورت را که از نظر عقل‌گرایان نشان‌دهنده اصل ازلی در درون تغییر دائمی [هستی] است، در مقوله امر متناهی جای می‌دهند، درحالی‌که آن‌ها در طلب وحدت بی‌تمایز و غایی‌اند تا «اندیشه‌های متضاد». همه آن‌ها در طلب نیل به این وحدت الوهی و ازلی از طریق انضباط شدید انفسی‌اند، چه آنکه فرض می‌شود وحدت آگاهی فوق مرتبه تجربه حسی و البته همچنین فوق مرتبه عقل با الوهیت یکی است [6, p12].

وین پرادفوت<sup>۵</sup> نیز درباره مشخصه اصلی گونه عرفانی تعبیر از تجربه‌های دینی، یعنی وحدت‌گرایی می‌گوید:

1. valuational beliefs
2. undifferentiated unity
3. nous
4. logos
5. Wayne Proudfoot

خصیصه اصلی چشم‌انداز عرفانی غلبه بر مرزها و محو تمایزات است. عنصر مشترک در گزارش‌های تجربه عرفانی احساس وحدت با همه موجودات و این فهم است که چیزهایی که قبلاً مرزها و تمایزات و فاصله‌ها به نظر می‌رسیدند، اکنون موهوم، غیراصل یا به نحوی نهایتاً غیرواقعی‌اند. احساس وحدت بنیادین<sup>۱</sup> کثرت تجربی<sup>۲</sup> را خنثی می‌کند [8, p7].

از سنت‌های عرفانی که واقعیت جهان کثرات و تمایزات را نفی می‌کند، به‌عنوان نمونه می‌توان به سنت ودایی اشاره کرد. به تعبیر دانتو، در تفکر ودایی بر یگانه‌انگاری<sup>۳</sup> امر الوهی با پدیده‌های طبیعی تأکید می‌شود و جریان یکسان‌انگاری تا آنجایی پیش می‌رود که در نهایت، هر چیزی با چیز دیگر یکی است و تمایزات از میان می‌رود. از این رو، بنابر تعالیم اوپانیشادی، دیدن کثرت<sup>۴</sup> با گرفتاری در مرگ مساوی است: «هر کسی که کثرت را در جهان ببیند، مرگ را می‌بیند و با مرگ ملاقات می‌کند.» در تفکر هندویی مواجهه با مرگ لازمه تقید به چرخه کرمه است که به عالم تفرقه<sup>۵</sup> تعلق دارد؛ پس برای اجتناب از مرگ که در واقع، اجتناب از چرخه کرمه است، کثرت را نباید دید، بلکه باید وحدت‌بین بود. از این رو، راه رهایی و نجات یعنی «موکشه»<sup>۶</sup> معرفت به وحدت<sup>۷</sup> بنیادین در مظاهر و غلبه بر کثرت و تفرقه است که از طریق آن می‌توان بر مرگ و در نتیجه، بر کرمه غلبه کرد و سازوکار آن یکی‌سازی تفاوت‌هاست؛ البته تمایزات و کثرات ظاهراً بیانگر سطح وجودند و غیرواقعی‌اند [4, pp52-53]. تمایزات ظاهری را بر اساس چنین نگرشی نباید تبیین کرد، بلکه باید از میان برد؛ آن‌ها نیاز به توضیح ندارند، چون اساساً واقعی نیستند. در بهترین حالت فقط نمی‌توان فهمید که چرا تمایزاتی که وجود ندارند، به نظر می‌رسد وجود دارند؟

در اینجا در تبیین ظواهر جهان یا تمایزات ظاهری از تعبیر «توهم»<sup>۸</sup> استفاده می‌شود. وقتی جهان و کثرات و تمایزات آن صرفاً یک توهم باشد، رهایی اساسی از جهان همراه با این بصیرت است که اصلاً جهان وجود و واقعیتی ندارد تا از آن رهایی حاصل شود [4, p55]. به عبارتی، با توجه به توضیحاتی که داده شد، در واقع، کثرت و

- 
1. underlying oneness
  2. empirical multiplicity
  3. identification
  4. manyness
  5. multiplicity
  6. mokṣa
  7. oneness
  8. illusion

تمایزی وجود ندارد تا وحدتی میان آن‌ها ایجاد شود؛ بلکه متن عالم واقع از لحاظ هستی‌شناختی و باطنی بر وحدت و یگانگی است و کثرت و تمایز از لحاظ معرفت‌شناختی نوعی توهم و فریب در مواجهه سطحی‌انگارانه با وجود و در نتیجه غیرواقعی است و باید از این توهم خلاصی یافت تا حقیقت وحدت آشکار شود.

بر اساس چنین تصویری از وحدت عرفانی گفته می‌شود که تفکر عرفانی تا آنجایی که ترغیب‌کننده آموزه‌های وحدانی<sup>۱</sup> است، با هر نوع نظام اخلاقی در تنش است، زیرا نظام‌های اخلاقی وجود فاعل واقعی، دیگری واقعی یا جهان واقعی را پیش‌فرض می‌گیرند. به عبارتی نظام‌های عرفانی مبتنی بر هستی‌شناسی وحدت‌گرا، از حیث ساختار، از لحاظ اجتماعی و اخلاقی به‌وضوح مسئله‌برانگیزند؛ چون همه نظام‌های اخلاقی - اجتماعی مستلزم دوگانگی و تمایز برای عمل‌اند [3, pp58, 60]. تمایزاندیشی به اعتقاد دانتو شرط کاربرد اخلاق و امکان حمل مفاهیم اخلاقی بر امور است که به جهان تفاوت‌ها تعلق دارد؛ اما تفکر عرفانی با انکار تمایزات در جهان این شرط را از بین می‌برد:

عرفان معانی‌ای را که اخلاق بر اشیاء حمل می‌کند، زائل می‌کند؛ زیرا عرفان امکان تفاوت<sup>۲</sup> را که لازمه مفهوم «شیء» است، کاملاً از میان بر می‌دارد و از این‌رو، مفهوم جهان اشیای متفاوت<sup>۳</sup> را نابود می‌کند، مفهومی که هر نظامی از باورهای اخلاقی برای اینکه کاربردپذیر باشد، باید آن را مفروض بگیرد [5, p41].

به این علت دانتو معتقد است در جهان‌بینی‌ای که به نفی تمام تمایزات در جهان قائل است، نمی‌توانیم باور کنیم که فلسفه اخلاقی وجود داشته باشد. در چنین جهان‌بینی‌ای بدون اینکه هیچ تغییری در جهان رخ دهد، نهایت کاری که می‌توان یا باید کرد تغییر چشم‌انداز و طرز تلقی خود، درباره خودمان، جهان و نسبت خود با جهان است [4, p80]. گویی فرض دانتو این است که هدف اخلاق تغییر فعالانه جهان است، نه تطبیق منفعلانه خود با آن به هر صورت که هست. تغییر جهان زمانی معنا دارد که بخواهیم با عمل خود وضعیت نامطلوبی را به وضعیت مطلوب تبدیل کنیم و این خود مستلزم آن است که میان امور و وضعیت‌های مختلف در جهان هم تمایز هستی‌شناختی و هم امتیاز ارزش‌شناختی قائل باشیم. این در صورتی است که لازمه وحدت عرفانی و غیرواقعی و توهمی‌دانستن جهان کثرت نفی هر دو تمایز هستی‌شناختی و

1. monistic doctrines

2. possibility of difference

3. world of different things

ارزش‌شناختی است و چنین نگرشی ما را وامی‌دارد که جهان را همان گونه که هست، بپذیریم؛ بنابراین، تفکر و زیست اخلاقی با وجود این جهان‌بینی ناممکن است؛ زیرا زیست اخلاقی اولاً مستلزم کثرت‌اندیشی و معتبربودن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است و ثانیاً هدفش تغییر وضعیت موجود نامطلوب است.

آلبرت شوایتزر این سخن را که چنین نگرشی ممکن است به نوعی انفعال و بی‌عملی بینجامد، این‌گونه تبیین می‌کند که لازمه منطقی عرفان وحدانی نفی جهان و زندگی به جای اثبات آن‌هاست. این رأی او را چنین می‌توان فهمید که اگر کثرات و تمایزات را واقعی ندانیم، دو چیز اعتباری نخواهد داشت: نخست جهانی که مبتنی بر کثرت است و دیگری زندگی انسانی که متشکل از افراد متمایز از یکدیگر و بر اساس روابط مختلف میان آن‌ها بنا شده است. نفی این دو به معنی نفی جهان، زندگی و بی‌اعتباری آن‌ها و فقدان اخلاق است.

منظور شوایتزر این نیست که سنت‌های عرفانی یا زاهدانه هنجارهای اخلاقی یا هرگونه ارزش‌های مشخص ندارند؛ بلکه مراد او این است که بر اساس منطقی انکار جهان از سوی آن‌ها، باید خودشان را به «اخلاق غیرفعال»<sup>۱</sup> محدود سازند. مثلاً در نظام مبتنی بر نفی جهان و زندگی، «عشق فعال»<sup>۲</sup> به دیگر انسان‌ها ذاتاً ناممکن است. چنین اخلاقی نمی‌تواند به هیچ تحول اجتماعی مثبت و پایداری در جهان منجر شود، چون چنانکه گفته شد، منطقی درونی نفی جهان و زندگی مستلزم انکار «هرگونه فعالیت است که با هدف بهبود شرایط زندگی در این جهان به انجام می‌رسد».

جفری کریپال<sup>۳</sup> استدلال شوایتزر را مبتنی بر ساختار و تناقض می‌داند؛ یعنی او ناسازگاری منطقی بنیادین را میان ساختار تفکر عرفانی - وحدانی و ساختار تفکر اجتماعی یا ثنوی مفروض می‌گیرد. درحالی‌که اولی بر حقایق هستی‌شناختی و دومی بر ضرورت عملی و انسانی تأکید دارد. در این الگو، تجربه عرفانی معرفت خالص از امر ناب و حقیقت به دست می‌دهد؛ اما چون این قلمرو ناب از لحاظ پدیدارشناختی وحدانی تجربه می‌شود و مؤید هیچ تمایز واقعی میان افراد نیست، چنین معرفتی نمی‌تواند اخلاق یا شیوه زندگی مناسبی برای افرادی فراهم کند که با فردیت‌های خاص خود در جامعه زندگی کنند. به عبارتی این حقیقت غیرانسانی<sup>۴</sup> است. شوایتزر درباره «تناقض

1. a non-active ethic

2. active love

3. Jeffrey J. Kripal

4. nonhuman

چشمگیر» این شیوه معتقد است که گرچه عرفان ماهیتاً نوع کاملی از جهان‌بینی است، ولی به علت انکار جهان و زندگی، هیچ محتوای اخلاقی ندارد [3, pp22-23].

### ۲-۳. نفی غیریت «خود» و «دیگری»

چنانکه شوائتزر هم تأکید می‌کند، از جمله تمایزات مفروض در تفکر اخلاقی و از شرایط لازم امکان اخلاق غیریت میان «خود» و «دیگری» است. این غیریت به تعبیر پرادفوت<sup>۱</sup>، فاصله‌ای<sup>۲</sup> است که برای تفکر اخلاقی ضروری است. البته بر مبنای باورهای ناظر به واقع عرفان که برآمده از بی‌واسطگی وحدت‌گرایانه<sup>۳</sup> تجربه عرفانی است، این فاصله فرومی‌ریزد و امکان داوری اخلاقی را سلب می‌کند [8, pp3,8].

تأکید بر این فاصله در اخلاق بر این پیش‌فرض‌ها مبتنی است: نخست آنکه اخلاق تنظیم‌کننده رابطه انسان‌ها با یکدیگر و هنجارهایی درباره بایستگی و نبایستگی رفتار متقابل آن‌هاست؛ دوم آنکه زیست اخلاقی شیوه‌ای از زندگی است که در آن فرد حاضر است در اوضاع و احوال خاصی که تضادی میان منافع او و دیگران پدید می‌آید، منافع دیگران را بر منافع خود ترجیح دهد و این متضمن «دیگرگزینی» و در نتیجه مستلزم وجود «دیگری» است تا بتوان او را بر خود ترجیح داد. این امر در صورتی است که همه انسان‌ها با اعتقاد به «یگانه‌انگاری» عرفانی یکی می‌شوند یا در واقعیت واحدی منحل می‌شوند و دیگر محملی برای تمایز میان آن‌ها در قالب مفاهیم «خود» و «دیگری» و در نتیجه، فاصله لازم برای رابطه اخلاقی باقی نمی‌ماند. چنانکه دانتو می‌گوید که اگر مفهوم «دیگری» نفی شود، امکان یکی از اصول اساسی اخلاق، یعنی «دیگرگزینی»<sup>۴</sup> دشوار می‌شود [5, p46].

مفاهیم «خود» و «دیگری» دلالت بر این دارد که باید برای استقلال انسان‌ها از یکدیگر و مرزهای وجودی‌شان اعتبار قائل بود تا فرض هرگونه رابطه، از جمله رابطه اخلاقی، ممکن باشد. مارتین بوبر بر این پیش‌شرط ضروری در هر نوع رابطه اخلاقی در قالب مفهوم «من - تو»<sup>۵</sup> تأکید کرده است. امکان کاربرد ارزش‌ها و الزامات اخلاقی در جهان از نظر بوبر، مستلزم رابطه واقعی من - تویی و حفظ هویت مستقل طرفین است.

1. Proudfoot  
2. distance  
3. monistic immediacy  
4. altruism  
5. I-Thou

از نظر او، حفظ این رابطه به شرایطی مشروط است که بنیان‌های اخلاق را حفظ می‌کند. یکی از این بنیان‌ها عقیده به واقعیت و ارزش تمام نفوس فردی است. او همچنین از «وظیفه‌اعلی»<sup>۱</sup> سخن می‌گوید که ارزشمندترین بخش زندگی و خلاصه‌ای از توجه به وظایف آدمی است که مقتضی مواجهات واقعی در زندگی با افراد دیگر است. «این مواجهه هرروزه موقعیت‌های مقدسی است که در آن‌ها تویی ازلی<sup>۲</sup> همیشه‌حاضر ممکن است مستقیماً شناخته شود» البته به شرطی که این موقعیت مواجهه‌ای از نوع مواجهه «من - تو» باشد؛ اما در تجربه وحدت عرفانی از این وظیفه غفلت می‌شود. چون عارف وقتی به تجربه وحدت بی‌تمایز دست می‌یابد، از آن به خاطر خود آن تجربه لذت می‌برد و همین امر موجب می‌شود از وظایف خود غفلت کند [6, pp16-18].

پل تیلیش<sup>۳</sup> نیز با توجه به ماهیت تجربه عرفانی «آگاهی محض»،<sup>۴</sup> یعنی تجربه بدون آگاهی از هیچ‌گونه محتوا، به شیوه مشابهی لوازم و دلالت‌های این آگاهی محض را برای اخلاق تبیین می‌کند. یکی از این لوازم اخلاقی آن است که تجربه آگاهی محض مستلزم فراتر رفتن از تمام تمایزات و ادراکات، از جمله، آگاهی از هویت فردی است و همین امر موجب می‌شود تا این تجربه اخلاق را ناممکن سازد؛ زیرا اخلاق به معنای تنظیم مناسبات میان خود و دیگری و همچنین محیط درباره، وجود افرادی دیگر غیر از فرد را پیش‌فرض می‌گیرد؛ اما در تجربه آگاهی محض ادعا می‌شود تمایزی میان خود، دیگری و جهان پدیداری ادراک نمی‌شود و به تعبیری، تمایز میان خود و دیگری از بین می‌رود. با نفی مفهوم «دیگری» عنصر ضروری تجربه اخلاقی برجای نمانده و در نتیجه اخلاق شرط و امکان تحقق خود را از دست می‌دهد [6, pp6-8].

بر اساس این دیدگاه‌ها، اگر قرار است اخلاق تنظیم‌کننده رابطه انسان‌ها با یکدیگر باشد، باید استقلال انسان‌ها به رسمیت شناخته شود و هر انسانی برای «تویی» دیگری در مقام واقعیتی غیر از «من» اصالت قائل شود تا رابطه اخلاقی معنادار شود. در مقابل، کثرت «تویی»‌ها در عرفان وحدانی اعتباری است، نه اصیل و همه آن‌ها یا در یک «من» واحد فروکاسته می‌شوند یا ظهورات مختلف از آن هستند؛ در این صورت، ما با دیگران از آن حیث که دیگری و غیر ما هستند، رابطه اخلاقی نخواهیم داشت؛ بلکه در نهایت، با خودمان ارتباط پیدا می‌کنیم. از نظر امثال بوبر و تیلیش ارتباط خود با خود محتوای

1. supreme duty

2. eternal You

3. Poul Tillich

4. pure Consciousness

اخلاقی ندارد، شاید به این علت که رکن اصیل اخلاق، یعنی «دیگر‌گزینی» به «خود‌گزینی» فروکاسته می‌شود. گویی لازمهٔ قول به وحدت نامتمايز اصالت نفس است که بر اساس آن، فقط نفس واحدی در کل هستی وجود دارد و به عبارت دیگر، کل هستی همان نفس واحد است. نفسی که از غیر خود آگاه نیست و همه چیز و همه نفوس دیگر در او ادغام و یکی می‌شود و از این رو، با آنکه در اینجا نفس اثبات می‌شود، همچنان دیگری نفی یا مغفول واقع می‌شود و با نفی یا مغفول واقع شدن دیگری نمی‌توان از رابطهٔ اخلاقی سخن گفت.

نمونه‌ای از این یگانگی و این‌همانی میان نفوس انسانی را می‌توان در یکی از مهم‌ترین تعالیم آیین هندو و سنت ادویده‌ودانته دربارهٔ حقیقت انسان و ارتباط آن با الوهیت، یعنی آموزهٔ آتمن - برهمن دید که دانتو در توجیه دیدگاه خود بدان استناد می‌کند. بر اساس این تعالیم، یک خود<sup>۱</sup> یا نفس<sup>۲</sup> در درون هر یک از ما وجود دارد که عالی‌ترین بخش وجود ما و ذاتی ماست و از آن با نام آتمن<sup>۳</sup> یاد می‌شود. آتمن که حقیقت انسان و حیات ذاتی اوست، نه تنها الوهی<sup>۴</sup> است؛ بلکه با الوهیت<sup>۵</sup> یگانه است و در اندیشهٔ هندویی همان برهمن<sup>۶</sup> است و از مبانی تفکر الهیاتی - هستی‌شناختی هندویی آن است که میان آتمن (نفس جزئی) و برهمن (نفس کلی) یگانگی کلی وجود دارد. از اوصاف برهمن الوهیت غیرشخصی<sup>۷</sup> آن است و با توجه به یگانگی آتمن و برهمن همان گونه که برهمن الوهیت غیرشخصی دارد، ما انسان‌ها نیز غیرشخصی هستیم. در نتیجه، هر یک از ما در وجود ذاتی خود با خدا یا برهمن و همچنین با دیگران یکی است. حتی این اعتقاد وجود داشته است که کل جهان با همین مادهٔ نفسانی درون همهٔ ما انسان‌ها فراگرفته می‌شود. لازمهٔ چنین عقیده‌ای وحدت بنیادین انسان‌ها با کل جهان، از جمله انسان‌های دیگر و احساس یگانگی خود با کل جهان و نه ضرورتاً با بخش خاصی از آن، یعنی انسان‌ها است [4, pp38-40].

اوج این فرایند یکسان‌نگاری را در *اوپانیساده‌ها* و در این قول مشهور «تت توم اسی»<sup>۸</sup>

- 
1. self
  2. soul
  3. atman
  4. divine
  5. divinity
  6. Brahman
  7. impersonal deity
  8. Tat Twam Asi

(تو آن هستی) می‌بینیم. براین اساس، میان نفوس تمایزی باقی نمی‌ماند و اگر تمایزی میان آن‌ها وجود ندارد، پس باید آن‌ها یکی باشند و در نتیجه باید گفت حداکثر یک نفس می‌تواند وجود داشته باشد [4, p53]. حال اگر دیگرگزینی را به‌عنوان اصل اساسی اخلاق، نگرانی اخلاقی دربارهٔ دیگران بدانیم، واقعی دانستن آن‌ها ضروری است، حال آنکه به اعتقاد دانتو در سنت ادویته‌ودانته، باور ناظر به واقع بنیادی دربارهٔ وحدت برهمن / آتمن که یگانه‌حقیقت است، فاصلهٔ ضروری برای نگرانی اخلاقی یک شخص نسبت به شخص واقعی دیگر از میان می‌رود. اگر درحقیقت، یک واقعیت یگانه و تغییرناپذیر وجود دارد، چگونه می‌توانیم به دیگری توجه کنیم؟ گرچه اعمال ظاهراً ممکن‌اند، عالم تمایزات به عالم توهم تحویل می‌یابد و در نتیجه، نگرانی اخلاقی دربارهٔ سایر امور نیز توهمی است [7, p37].

همچنین وحدت عرفانی تنها برهم‌زنندهٔ غیریت و تمایز خود با دیگری نیست، بلکه اساساً هیچ خودی را بر جای نمی‌گذارد و نه تنها نفی دیگری، بلکه نفی خود نیز لوازم فوق را در اخلاق خواهد داشت. چنانکه تیلیش در نقد نوعی عرفان به نام عرفان انفسی معتقد است که نقصانش در آن است که به فنای نفس می‌انجامد، در صورتی که وجود نفس در روابطی مانند عشق لازم است [6, p8]. البته این انکار نفس منافاتی با اصالت و اثبات نفس که پیش‌تر بدان اشاره شد، ندارد؛ زیرا در اینجا نفس جزئی تمایزبخش انکار می‌شود و در آنجا از اثبات نفس کلی وحدت‌بخش سخن رفت. در واقع، این انکار و اثبات دو روی واقعیت واحدند و لازمهٔ هر دو بی‌معناشدن وجود «دیگری» است. چنانکه رینولد نیبر دربارهٔ یکی از آموزه‌های مهم عرفان محض، یعنی نفی نفس جزئی<sup>۱</sup> می‌گوید عارفی که می‌خواهد در طریق عرفان به مرتبهٔ اعلای روحانیت واصل شود به انکار خودی<sup>۲</sup> خود به‌مثابهٔ تجربهٔ خودبینانه نادرست که باید بر آن غلبه شود، می‌پردازد؛ اما به اعتقاد او رابطهٔ عاشقانه میان خود و افراد دیگر فراتر از بیگانگی است، نه فراتر از هویت‌های مستقل افراد به گونه‌ای که به اتحاد منجر شود [6, pp14-15]؛ چون در وحدت هیچ عشقی ممکن نیست و اینکه عشق انسان‌ها را با یکدیگر آشنا و نزدیک می‌سازد، غیر از یکی شدن آن‌هاست. علاوه بر این، انکار خود مستلزم انکار دیگری نیز است، چون چنانکه دانتو می‌گوید: «خود و دیگری» مفاهیم متضایفاند<sup>۳</sup> و با بی‌اعتبار شدن یکی، آن یک نیز

1. particular self

2. selfhood

3. conjugate notions

بی اعتبار می شود [5, p46] و جایی که نه خود و نه دیگری وجود داشته باشد، رابطه اخلاقی تبیین ناپذیر و توجیه ناشدنی است.

یکی از آیین‌هایی که بر انکار «خود» تأکید می‌ورزد، آئین بودا است. بر اساس تعالیم معرفت‌شناسانه بودایی، مفاهیم خود و غیر خود که شامل دیگری هم می‌شود، معلول آگاهی است. آگاهی چنین تصویری را ایجاد می‌کند که هر یک از ما وجود مستقل و متمایزی دارد، در صورتی که این تلقی واقعیت ندارد و اساساً هیچ من مستقل و صاحب هویت ذاتی‌ای وجود ندارد. از این رو، در این آئین نظریه «ناخود» مطرح می‌شود، البته در آئین بودا، برخلاف تعالیم ودایی و اوپانیشادی، از نفس واحد فراگیر و وحدت همه نفوس جزئی در نفس کلی هم سخن نمی‌رود، اما در هر صورت، خود و تمایز آن از غیر خود هم عاری از واقعیت است. به‌ویژه چنانکه ریچارد جونز می‌گوید، برخی مانند دانتو با توجه به آموزه بی‌خویشی<sup>۱</sup> بودائیان ممکن است این اشکال را مطرح کنند که اگر هیچ مرکز مستقل برای تفکر و عمل «خود»<sup>۲</sup> یا «نفس»<sup>۳</sup> وجود نداشته باشد، آنگاه اخلاق ناممکن می‌شود؛ چون اخلاق مستلزم حسی از هویت و عاملیت است، در صورتی که عارفان بی‌خویشی را تجربه می‌کنند. «خود»<sup>۴</sup> هر یک از ما مخلوقی اجتماعی تصور می‌شود که مانند هیچ واقعیت دیگری نیست [7, p308].

به این علت برخی مانند ویلیام وینرایت به نقد استدلال امثال استیسی درباره ادعای او در خصوص «نظریه عرفانی اخلاق» می‌پردازند که منشأ اخلاق را وحدت انسان‌ها می‌داند و معتقد است عارف در تجربه خود می‌یابد که هیچ تفرقه‌ای میان «من»، «تو» و «او» نیست و همه را در نفس کلی یگانه می‌بیند. از نظر او لوازم عاطفی این تجربه مهرورزی، عشق، همدلی و همدردی و شفقت است، احساساتی که تنها مبنای دستورات اخلاقی و برانگیزاننده اعمال اخلاقی هستند [۱، صص ۳۳۶-۳۳۷ و ۳۴۲-۳۴۱]. وینرایت استدلال استیسی را که آگاهی عرفانی مبتنی بر وحدت انسان‌ها توجیه‌کننده یا ضامن رفتار عاشقانه است، این‌گونه تقریر می‌کند که «بر اساس آگاهی عرفانی همه ما با یکدیگر یکی و یگانه‌ایم یا بخشی از یکدیگریم، به گونه‌ای که می‌توان گفت نفس حقیقی<sup>۵</sup> من برابر با نفس حقیقی تو و برابر با نفس جهان است؛ در نتیجه، من باید با

---

1. selflessness  
2. self  
3. soul  
4. ego  
5. real self

دیگران چنان رفتار کنم که با خود رفتار می‌کنم یا باید رفتار کنم.» اما وینرایت در نقد این استدلال می‌گوید اگر به علت یگانگی دیگران با ما، باید مراقب آن‌ها بود، آنگاه دیگر دوستی مبتنی بر خوددوستی است و اصیل نخواهد بود. همچنین چنانکه برخی گفته‌اند عشق علاوه بر وصال، مستلزم فاصله و تفاوت است. در این صورت، اگر مقدمه استیسی درست باشد، ظاهراً عشق حقیقی ممکن نخواهد بود؛ زیرا روابط اخلاقی مستلزم تمایزات واقعی میان اشخاص است، حتی اگر برخلاف نظر برخی بتوان از امکان وظایف اخلاقی نسبت به خود سخن بگوییم. نمونه‌های آرمانی اخلاقی مانند عدالت، شفقت و مانند آن مستلزم آن است که افرادی واقعی با تمایزاتی واقعی با یکدیگر در ارتباط باشند. اما به‌عنوان مثال، در آئین بودا آرمان «بودهی ستوه»<sup>۱</sup> درصدد آن است که خصیصه اخلاقی شفقت را با این شناخت که افراد غیرواقعی هستند، پیوند زند، حال آنکه شفقت‌ورزی نسبت به افرادی غیرواقعی تناقض‌آمیز است [9, pp30-31].

همچنین استیسی معتقد است که آگاهی عرفان مبنایی برای دیگرگزینی فراهم می‌سازد و با از میان بردن مهم‌ترین مانع دیگرگزینی، یعنی خودمداری،<sup>۲</sup> آگاهی متعارف به‌صورت علی رفتار عاشقانه را برمی‌انگیزاند که شواهد تجربی هم بر آن صحنه می‌گذارند. وینرایت در نقد سخن استیسی از زنی یاری می‌جوید که معتقد است اولاً ارتباط میان آگاهی عرفانی و رفتار عاشقانه رابطه تغییرناپذیری نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که همه شواهد تجربی درباره عرفان مؤید نظر استیسی باشد؛ ثانیاً در موارد بسیاری باید گفت ارتباط روان‌شناختی میان آگاهی عرفانی و رفتار عاشقانه وجود روابط منطقی یا معرفتی را ثابت نمی‌کند [9, p30]. مهم‌ترین مسئله منطقی این است که خود و دیگری ملازم یکدیگرند و انکار یکی به انکار آن یک نیز می‌انجامد و دیگرگزینی معنایی نخواهد داشت.

به اعتقاد وین پرادفوت، غیرواقعی دانستن تمایزات میان افراد با یکی از کارکردهای قواعد اخلاقی، یعنی رفع نزاع میان افراد یا جوامع نیز ناسازگار است. این کارکرد اخلاقی زمانی امکان‌پذیر است که نزاع‌هایی واقعی میان علائق و ارزش‌های افراد یا جوامع مختلف وجود داشته باشد. اما بر اساس تعبیری از عرفان که مبتنی بر بی‌واسطگی وحدت‌گرایانه است، تمام تمایزات غیرواقعی است و تنها یک وحدت نامتمایز وجود دارد. لازمه چنین عقیده‌ای، موهومی بودن هرگونه نزاع است؛ چون هرگونه نزاعی معلول مرزهایی است که میان افراد یا جوامع وجود دارد و با فقدان این مرزها، زمینه‌ای نیز

---

1. Bodhisattva

2. egoism

برای نزاع وجود نخواهد داشت و در نتیجه، نیازی به قواعدی برای رفع نزاع‌ها نیست. پس در چنین سیاقی که هیچ‌گونه تمایزی تصور نمی‌شود، اخلاق کارکرد خود را از دست خواهد داد [8, p9]. به این ترتیب، دیگر نمی‌توان رفتارهای انسان‌ها در قبال یکدیگر را مورد داوری اخلاقی قرار داد و بر اساس آن‌ها حکم کرد و مثلاً یکی را ظالم و دیگری را مظلوم خواند؛ چنانکه شوپنهاور که تحت تأثیر عرفان شرقی است، می‌گوید:

کسی که ... از حد جزئیات فراتر رفته باشد و حقیقت کلی را در انبوه واقعیت‌های جزئی بازشناسد... درمی‌یابد که تفاوت بین آن کس که رنجی را بر دیگری تحمیل و آن کس که آن رنج را تحمل می‌کند، ظاهری [= پدیداری] است و ربطی به نفس‌الامر ندارد. تحمیل‌گر و تحمل‌کننده رنج یگانه‌اند. اگر پرده از برابر دیدگانشان یکسو می‌شد، تحمیل‌گر رنج‌آفرین به‌عیان می‌دید که در وجود همهٔ آنانی که رنج می‌برند و درد می‌کشند، می‌زید [۱، ص ۳۳۸].

در واقع، در این دیدگاه‌ها بر ماهیت اجتماعی اخلاق تأکید می‌شود و اعتقاد بر این است که وحدت‌گرایی عرفانی محملی برای آن باقی نمی‌گذارد. چنانکه از نظر پرادفوت اخلاق به‌مثابهٔ نهادی اجتماعی متشکل از مجموعهٔ قواعد برای هدایت کردار است و به ایجاد روابطی میان اشخاص و گروه‌هایی ناظر است که اعمالشان در یکدیگر تأثیر می‌گذارد. هر قانون اخلاقی نهادی برای تنظیم اعمال میان اشخاص و جوامع با منافع متضاد و رقیب و نیز شیوه‌ای برای ایجاد برخی اشکال فعالیت مشارکتی یا اجتماعی در میان عاملان گوناگون است.

به اعتقاد پرادفوت دلالت‌هایی از تعبیر عرفانی که به بی‌واسطگی می‌انجامد و مانع تفکر اخلاقی است، از خصیصهٔ غیرزمانی و غیراجتماعی بودن آن تجارب برمی‌خیزد. در نظر او خصیصهٔ اصلی تعبیر عرفانی، محو همهٔ تمایزات و یگانگی نفس با امر کلی نامتمایز است؛ لذا در تضاد کامل با تجربه‌ها و زبانی قرار دارد که سازندهٔ تعامل اجتماعی معمول است. در تعبیر عرفانی، چیزی است که در آن فرد خارج از خود و روابط اجتماعی و زمانی با دیگر اشخاص و اجتماع قرار دارد و این تعبیر در حالت ایدئال به فهمی از نفس به‌مثابهٔ امری غیراجتماعی و غیرزمانی می‌انجامد و در نتیجه، نفس از بافت اجتماعی خود جدا می‌شود [8, pp21-22].

### ۳-۳. فراسوی «خیر» و «شر»

از تمایزات دیگری که شرط لازم تفکر اخلاقی و زبان اخلاق است، تمایزگذاری ارزشی

میان خیر<sup>۱</sup> و شر<sup>۲</sup> یا خوب و بد است. اخلاق مشتمل بر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهایی است که بر اساس آن، اعمال مختلف آدمیان تحت مقولات متمایز قرار گرفته و بر اساس آن‌ها مورد داوری ارزشی قرار می‌گیرد. بنابراین، مقولات هنجاری و ارزشی مانند خیر و شر، خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست از عناصر سازنده زبان اخلاق‌اند. از نظر قائلان به ناسازگاری عرفان و اخلاق، لازمه غیرواقعی دانستن تمایزات و نفی آن‌ها در عرفان وحدانی نفی تمایزات ارزشی است؛ به‌ویژه آنکه در نگرش وحدانی همه امور الهی و مقدس می‌شود. بنابراین، وحدت‌گرایی عرفانی از مفاهیم اصلی تفکر و زبان اخلاقی، یعنی خیر و شر فراتر می‌رود و با چنین درکی از هستی، امکان نگرش اخلاقی درباره انسان و اعمال او سلب می‌شود.

مسئله بنیادین مورد تأکید پرادفوت در اینجا به امکان استفاده از هرگونه زبان، از جمله زبان اخلاقی مربوط است. از آنجاکه زبان مستلزم به‌کارگیری مقولات متمایز است، نفی همه تمایزات چنین امکانی را نیز از میان خواهد برد. اگر زبانی هم وجود داشته باشد، حداکثر به یک شیوه توصیفی واحد تحویل می‌یابد؛ برای نمونه، در سیاق وحدت‌گرایانه، اگر قرار باشد اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «درست» به کار گرفته شوند، تمایزی میان خوب و بد یا درست و نادرست نخواهد بود، بلکه نهایتاً هر آنچه هست، خوب است و هر عملی درست است [8, p10]. البته اگر خوب یا درست در چنین سیاقی معنادار و ممکن باشد چه آنکه به تعبیر ریچارد جونز، به‌کارگیری زبان توصیفی صرف، مقتضی آن است که همه امور را در حالت خنثی و بدون تمایزات ارزشی مشاهده کنیم، همان گونه که در توصیف طبیعت باید گفت آن ذاتاً زیبا یا زشت نیست، بلکه زشتی یا زیبایی آن به داوری ما درباره طبیعت برمی‌گردد. در ارزش داوری‌های اخلاقی نیز هیچ امری خیر یا شر نیست، به‌ویژه که واقعیت‌غایی در عرفان و رای مقولات این عالم و رای خیر و شر است. بنابراین، این ارزش‌داوری‌ها ریشه در واقعیت ندارند، بلکه برساخته اذهان غیراشراقی یا انعکاس‌دهنده علائق و تمایلات شخصی ماست؛ آن‌ها تا زمانی ممکن هستند که احساسی از خود وجود داشته باشد و بدون آن اخلاق کاربردپذیری خود را از دست می‌دهد [7, pp314-315]. به عبارتی، وحدت عرفانی زبان اخلاق را با بی‌معناساختن عناصر سازنده آن الکن می‌سازد و شرایط کاربرد این زبان را از او می‌ستاند، گویی زبان اخلاق در قلمرو عرفان همچون زبان بیگانه‌ای است که ساکنان

1. good

2. evil

این قلمرو نمی‌توانند فهمی از آن داشته باشند یا این زبان نمی‌تواند مراد خود را به ذهن آن‌ها انتقال دهد.

دانتو نمونه‌ای از این فراروی از خیر و شر را در آموزهٔ «موکشه» هندویی می‌بیند. موکشه که در اندیشهٔ هندوان عالی‌ترین غایت زندگی است، برخلاف اهداف دیگر زندگی که به جهان تفرقه<sup>۱</sup> وابسته است، دلالت بر حالتی از عدم تمایز<sup>۲</sup> می‌کند. حالتی که در آن تمام تمایزات اجتماعی و فیزیکی از میان می‌رود. چون تنها وقتی که شخص با وصول به مرتبهٔ «موکشه»، به فراتر از تقابل‌ها و تضادهای میان لذت و رنج، خوشی و ناخوشی، گرما و سرما و... می‌تواند از تمام رنج‌ها و موانع فیزیکی رهایی یابد [4, p50].

همچنین «موکشه» رهایی از اسارت کرمه و چرخهٔ بازپیدایی‌هایی مکرر است. از آنجایی که «کرمه» هر شخصی برحسب تناسب خیر و شر اعمال او در دوران حیاتش تعیین می‌شود، رهایی از «کرمه» به معنای رهایی از خیر و شر است. پس موکشه انتقال به نوعی از وجود است که ورای خیر و شر است. هندوها معتقدند که خیر و شر تمایزی نیست که در همهٔ عوالم به کار رود، بلکه صرفاً به جهان کرمه، یعنی جهان افعال متکثر و غیرواقعی متعلق است. به این ترتیب، آزادی به معنای آزادی از خیر و شر است و از نظر طالب «موکشه»، «تمایزات درون جهانی، تمایزاتی واقعی و اصیل نیستند یا حداقل تمایزاتی بی‌اهمیت و غیرقابل‌اعتنا هستند. از این منظر والا جهان باید از یک سنخ و خیر و شر آن یکسان دیده شود نه آنکه خیر برتر از شر باشد» [4, p49]. به این علت دانتو معتقد است که «موکشه» یک مفهوم اخلاقی نیست، بلکه در تضاد با مفاهیم اخلاقی و مقامی ورای خیر و شر و در نتیجه، فوق‌اخلاقیات است. کسی که در طلب تحقق این غایت است به جهان و صحنهٔ حیات انسانی پشت می‌کند. از این رو، در مفهوم «موکشه» امری غیرانسانی وجود دارد، در صورتی که تصور ما از انسانیت مشتمل بر امور خیر و شر و زندگی در جهانی است که کارکرد و ذات «موکشه» ما را از آن دور می‌سازد [4, p63-64].

با توجه به اینکه در برخی عرفان‌های غیرثنوی، همهٔ امور و از جمله، همهٔ اعمال از درون وحدت الهی منفردی نشئت می‌یابند، باید همهٔ اعمال را به یک اندازه الهی دانست. در این صورت نمی‌توان عملی را در مقولهٔ اعمال «بد» قرار داد و جایی برای «شر» باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، هم تمایزات اخلاقاً ضروری میان افراد و هم تمام

1. differentiated world  
2. undifferentiatedness

تمایزات اخلاقاً مربوط میان اعمال محو می‌شود. چنانکه زلینسکی می‌گوید، عارفانی مانند دوگن زنجی<sup>۱</sup> (از شخصیت‌های برجسته ذن بودیسم) و اکهارت، در عین اینکه در مرتبه‌ای «شر اخلاقی» را تصدیق می‌کنند؛ در نهایت، بر الوهیت تمام اعمال واقعی از جمله، همه ضرور تأکید دارند. دوگن می‌گوید: «تمام هستی ذات - بودا<sup>۲</sup> است» و مشابهتاً اکهارت می‌گوید «هرآنچه وجود دارد، تماماً به خواست خداست، حتی گناه». اگر این سخن درست باشد، اینکه شخص چه چیزی انجام می‌دهد؟ چه اهمیتی دارد، چون هرآنچه انجام دهد و هرآنچه روی دهد، ظهور الوهیت است.

از نظر عارف غیرثنوی اشراقی، ظاهراً هیچ دلیلی برای ترجیح جریانی از عمل بر جریانی دیگر وجود ندارد. به زبان عامیانه «همه چیز خوب است»؛ اما در این صورت مفهوم «خوب» بی‌معناست و از این‌رو، بنیاد اخلاق فرومی‌ریزد [10, pp310-311]. چون با فرارفتن از خیر و شر در جهان بی‌تمایز، همه امور و تمام اعمال انسان‌ها از لحاظ ارزشی یکپارچه و هم‌سطح می‌شوند و برخلاف ارزش‌گذاری امور در جهان متکثر به مقدس و نامقدس، این مفاهیم بی‌معنا می‌شوند و یا باید گفت همه امور را باید مقدس دانست. چنانکه دانتو می‌گوید با تغییر نگرش کثرت‌گرایانه به نگرش وحدت‌گرایانه، تمامیت زندگی و تمام اعمال روزمره ما، بدون دگرگونی در محتوای آن‌ها، معنای دینی و رنگ‌وبوی قداست می‌یابد و دیگر تمایزی میان اعمال دینی و غیردینی وجود نخواهد داشت. چنین آموزه‌ای به هر چیزی صورت آیینی و شعاعی می‌دهد و هر عملی را بر اساس آن می‌توان به مثابه یک انضباط دینی تفسیر کرد، مثلاً حتی تولید ابزارهای شکنجه و مهارت‌های به‌حداکثر رساندن دردهای فرد قربانی [4, pp80-82].

وقتی تمام تمایزات به یک وحدت بی‌تمایز فروکاسته شود و همه امور از لحاظ ارزشی یکسان دیده شوند، آنگاه امکان تصمیم‌گیری یا انتخاب‌های اخلاقی که مستلزم وجود اوضاع و احوال، اعمال و راه‌های از لحاظ ارزشی متفاوت و متضاد است، از میان می‌رود. چنانکه پرادفوت می‌گوید داوری‌های اخلاقی مستلزم موقعیت‌هایی است که در آن‌ها نزاع میان حقوق و وظایف وجود دارند و این امر خود مستلزم وجود راه‌های مختلف و تمایز واقعی میان آن‌هاست. اما اگر تنها یک راه وجود داشته باشد و تمام راه‌های دیگر با این راه یکی دیده شوند یا تمایز میان این راه با راه‌های دیگر موهومی باشد، داوری‌ها و معیارهای اخلاقی نیز ممکن نخواهد بود. علاوه بر این، توصیه اخلاقی در جایی معنادار

1. Dōgen Zenji

2. Buddha-nature

است که میان امر مطلوب و امر موجود تفاوتی وجود داشته باشد یا قواعدی وجود داشته باشد که بر اساس آن‌ها بتوان میان اعمال مختلف و پیامدهای برآمده از آن‌ها تمایز قائل شد و برخی را بر برخی دیگر ترجیح داد. حال اگر چنین تمایزی مطرح نباشد، هیچ گفتمان اخلاقی معناداری هم وجود نخواهد داشت و در نتیجه، جایی برای توصیه اخلاقی باقی نمی‌ماند. اگر این امکان وجود نداشته باشد که از میان شیوه‌های مختلف عمل، بتوان شیوه‌ای را برخلاف شیوه‌های دیگر انتخاب کرد، تمایزگذاری اخلاقی میان اعمال ممکن نخواهد بود و در نتیجه، وقتی هیچ تمایزی ممکن نباشد، اخلاق به مثابه مجموعه‌ای از راهنمایی‌های عمل<sup>۱</sup> یا قواعد رفتار<sup>۲</sup> که از ما می‌خواهد نوعی اعمال را بر اعمال دیگر ترجیح دهیم، از بین می‌رود [8, pp9-10].

با توجه به مطالب مذکور، اگر بخواهیم مدعیات قائلان به ناسازگاری عرفان و اخلاق را در صورت‌های منطقی عرضه کنیم، به تبعیت از زلینسکی می‌توانیم دو شکل از استدلال منطقی دال بر ناسازگاری اخلاق و «عرفان غیرثنوی» را بدین شرح صورت‌بندی کنیم:

### استدلال اول

۱-۱) «اخلاق» مستلزم عقیده به وجود تمایزات جوهری واقعی میان افراد است.  
 ۲-۱) «آگاهی عرفانی غیرثنوی» با این عقیده ناسازگار است که تمایزات جوهری واقعی میان افراد وجود دارد؛  
 بنابراین،  
 ۳-۱) آگاهی عرفانی غیرثنوی ضرورتاً مانع از این است که فرد اخلاقی به نظر رسد  
 [10, p306].

### استدلال دوم

۱) «اخلاق» مستلزم ارزش‌گذاری منسجم و ازاین‌رو، امکان تمییز میان «خوب / بد» و «درست / نادرست» است.  
 ۲) «آگاهی عرفانی غیرثنوی» مشتمل بر درکی از جهان به مثابه وحدت الوهی فراگیر است که ورای همه تمایزات ثنوی است (از جمله درست / نادرست و خوب / بد) و مشتمل بر حسی است که هر عمل فردی ظهوری از این الوهیت است؛

1. action guides  
 2. rules of conduct

بنابراین،

۳) «عرفان غیرثنوی» با «اخلاق» ناسازگار است [10, p311].<sup>۱</sup>

#### ۴. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته‌شده، مدعای قائلان به ناسازگاری میان اخلاق و عرفان بر شرایط لازم کاربرد و اطلاق اخلاق مبتنی است. این شرایط که در واقع، پیش‌فرض‌های ناظر به واقع‌اند، اخلاق را ممکن و معنادار می‌سازند. این پیش‌فرض‌ها را می‌توان تحت مقولات هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی تحلیل کرد. از حیث هستی‌شناختی، تفکر اخلاقی مستلزم کثرت‌اندیشی و اصیل‌دانستن تمایزات میان امور مختلف است؛ اما عرفان امکان کاربرد اخلاق را با بی‌اعتبارساختن جهان کثرت و نفی تمایزات سلب می‌کند.

۱. ویلیام وینرایت نیز به تقریر دو استدلال زیر می‌پردازد که اولی مبتنی بر آگاهی کیهانی و دومی مبتنی بر آگاهی وحدانی است. پیش‌تر هم اشاره شد که به اعتقاد او این مدعیات بر نوع سوم عرفان؛ یعنی آگاهی توحیدی اطلاق نمی‌شود و این نوع عرفان با اخلاق ناسازگار نیست [9, p32]:

استدلال اول

الف. ۱. امر الوهی (the divine) [امر مطلق (the absolute)، واحد (the One)]، آنچه حقیقتاً واقعی است [جامع اعداد است یا اعداد در امر الوهی تلاقی می‌یابند (پشتوانه این بیان آگاهی عرفانی است)؛  
الف. ۲. خیر اخلاقی و شر اخلاقی از جمله این اعدادند؛

بنابراین:

الف. ۳. تمایز میان خیر اخلاقی و شر اخلاقی بی‌اهمیت یا غیرواقعی است (اگر خیر اخلاقی و شر اخلاقی هر دو ظهور امر الوهی باشند، بی‌اهمیت خواهند بود و اگر خیر اخلاقی و شر اخلاقی با یکدیگر متلاقی باشند، غیرواقعی خواهند بود).

استدلال دوم

ب. ۱. امر الوهی تماماً ورای جهان پدیداری (the phenomenal world) است و یا جهان پدیداری غیرواقعی است یا به کلی بی‌ارزش است (پشتوانه این بیان آگاهی عرفانی است)؛  
از این‌رو:

ب. ۲. مقولاتی که در جهان پدیداری به کار می‌روند و تمایزاتی را که می‌توان در میان امور این جهان قائل شد، ناشی از توهم (illusion) هستند (یا دست‌کم بی‌اهمیت‌اند)؛

ب. ۳. مقولات اخلاقی در جهان پدیداری به کار می‌روند و تمایز میان خیر اخلاقی و شر اخلاقی تمایز میان واقعیت‌های پدیداری است؛

بنابراین:

۴. مقولات اخلاقی ناشی از توهم‌اند (یا دست‌کم بی‌اهمیت‌اند).

اخلاق از حیث انسان‌شناختی، مستلزم اثبات هویت‌های فردی اصیل و مستقل انسان‌هاست که بر اساس آن فاصله لازم برای تفکر اخلاقی محقق می‌شود؛ فاصله‌ای که پیش‌فرض آن غیریت میان «خود» و «دیگری» یا رابطه «من - تویی» است، زیرا اولاً اخلاق به‌عنوان نهادی با ماهیت اجتماعی، برای تنظیم روابط میان انسان‌هایی که غیر یکدیگر هستند، شکل گرفته است و ثانیاً مهم‌ترین رکن زیست اخلاقی «دیگرگزینی» است؛ اما یکی از لوازم وحدت‌گرایی عرفانی «یگانه‌انگاری» همه انسان‌هاست که در آن تمایز میان «خود» و «دیگری» اعتبار خود را از دست می‌دهد و رابطه «من - تویی» به رابطه «من - من» و «دیگرگزینی» به «خودگزینی» فروکاسته می‌شود؛ از این‌رو، این رابطه محتوای اخلاقی ندارد. علاوه بر این، «یگانه‌انگاری» عرفانی به انکار مفهوم «خود جزئی» هم می‌انجامد و چنین انکاری جایی برای عاملیت اخلاقی باقی نمی‌گذارد، در صورتی که اخلاق مستلزم حسی از هویت و عاملیت است.

اعتبار مقولات ارزشی و هنجاری از حیث ارزش‌گذاری، از مقومات تفکر و زبان اخلاقی است که بر اساس آن‌ها می‌توان اعمال مختلف انسان‌ها را ارزیابی و داوری اخلاقی کرد. وحدت‌گرایی عرفانی نه تنها به نفی تمایزات هستی‌شناختی می‌انجامد، بلکه با انکار تمایزات ارزشی، به فراسوی خیر و شر قدم می‌گذارد و بدین طریق، زبان اخلاق را بی‌معنا و ناکارآمد می‌سازد. همچنین عرفان با وحدت‌بخشیدن همه امور در یک امر متعالی و الهی به یکپارچگی ارزشی منجر می‌شود، یعنی در آن همه امور به رنگ الوهیت درآمده و مقدس می‌شوند. در نتیجه، نمی‌توان هیچ امری یا عملی را در ذیل مقولات «شر»، «بد» و «نادرست» طبقه‌بندی کرد؛ گویی اگر هم بخواهیم زبان اخلاقی را به کار بندیم و اگر کاربرد چنین مقولاتی را در سیاق عرفانی معنادار بدانیم، صرفاً باید شیوه توصیفی را اتخاذ کنیم که در آن همه چیز خوب و هر عمل درست است؛ زیرا زبان توصیفی مطابق با چنین نگرشی، زبانی خنثی است که در آن هیچ امری ذاتاً تحت مقولات دوگانه خیر و شر، خوب و بد یا درست و نادرست قرار نمی‌گیرد. از لوازم بی‌معناشدن تمایزات ارزشی و هم‌سطحی ارزشی همه امور، ناممکن‌شدن تصمیم‌گیری یا انتخاب‌های اخلاقی است؛ انتخاب‌هایی که مستلزم وجود اوضاع و احوال و اعمال و راه‌های متفاوت و متضاد و تمایز میان امور مطلوب از نامطلوب است. در نتیجه، با بی‌معناشدن گفتمان اخلاقی، جایی برای توصیه‌های اخلاقی نیز باقی نمی‌ماند، زیرا این توصیه‌ها مستلزم ترجیح وضعیتی از امور بر وضعیت دیگر و مجموعه‌ای از اعمالی بر مجموعه‌

دیگری از اعمال است، در صورتی که وحدت‌گرایی عرفانی از لحاظ ارزشی به همه امور و اعمال به یک چشم می‌نگرد.

### منابع

- [۱]. استیس، و. ت (۱۳۸۴). عرفان و فلسفه. مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- [۲]. شعبانی، محسن (۱۳۹۶). بی‌خویشی و خویشنداری: نسبت تجربه عرفانی و اخلاق، تهران، سینا.
- [3] Barnard, G. William / Kripal, Jeffrey J. (2002). *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, New York, Seven Bridges Press.
- [4] Danto, Arthur C., (1972). *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, New York, Harper Torchbooks.
- [5] Danto, Arthur C., (1976), "Ethical Theory and Mystical Experience: A Response to Professors Proudfoot and Wainwright", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 4, No. 1, pp. 37-46.
- [6] Horne, James R., (1983). *The moral mystic*, Waterloo, Wilfrid Laurier University press.
- [7] Jones, Richard H., (2004). *Mysticism and Morality: A New Look at Old Questions*, Maryland, lexington Books.
- [8] Proudfoot, Wayne (1976). "Mysticism, the Numinous, and the Moral", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 4, No. 1, pp. 3-28.
- [9] Wainwright, William J., (1976). "Morality and Mysticism", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 4, No. 1, pp. 29-36.
- [10] Zelinski, Daniel (2007). "FROM PRUDENCE TO MORALITY: A Case for Morality of Some Forms of Nondualistic Mysticism", *Journal of Religious Ethics*.



