

Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

Examining the Ultimate Purpose of Mystical Ethics from the Perspective of Ibn Arabi

بررسی غایت اخلاق عرفانی از دیدگاه ابن عربی

1. Mohammad Rasoul Roozbeh*: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ro.C., Islamic Azad University, Roudehen, Iran. (Email: m.roozbeh.2020@gmail.com)

۱. محمد رسول روزبه*: استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران. (پست الکترونیک: m.roozbeh.2020@gmail.com)

Abstract

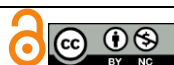
Mystical ethics has its own foundations derived from theoretical mysticism and possesses a distinct definition, subject matter, issues, methodology, and ultimate purpose, setting it apart from other ethical approaches. This article aims to elucidate the objectives and ultimate purposes of mystical ethics and its impact on an ethically oriented life within society. To achieve this, we analyze the perspective of Ibn Arabi by examining his works. Mystical ethics is positioned at the core of the mystical journey, and the ultimate goals of this journey are also regarded as the ultimate goals of mystical ethics. The ultimate purpose of mystical ethics is the embodiment of divine ethics, which is a characteristic of the station of fanā' fillāh (annihilation in God). All virtues and moral qualities serve as a prelude to achieving ultimate perfection, and this perfection is a means to attaining happiness and goodness. The analysis of the research data indicates that the essence and components of mystical ethics, particularly its ultimate purpose, have a significant and positive effect on the ethical lifestyle of society. However, it also presents certain shortcomings, which are addressed in this study.

Keywords: *Mystical Ethics, Ultimate Purpose, Perfection, Fanā', Happiness*

چکیده

اخلاق عرفانی دارای مبانی خاص خود بر گرفته از عرفان نظری است و دارای تعریف، موضوع، مسائل، روش و غایت مختص خویش است و از رویکردهای دیگر اخلاقی متمایز است. در این مقاله تلاش ما در جهت تبیین غایات و اهداف اخلاق عرفانی و تاثیر آن بر زندگی اخلاق مدار در جامعه است و این منظور را از دیدگاه ابن عربی و با توجه به آثار وی مورد توجه و بررسی قرار داده ایم. اخلاق عرفانی در میانه سلوک عرفانی قرار دارد و اهداف و غایات نهایی سلوک، غایات و اهداف نهایی اخلاق عرفانی نیز محسوب می شوند. غایت اخلاق عرفانی تخلق به اخلاق الهی است که از ویژگیهای مقام فناء فی الله است. همه فضائل و ملکات مقدمه برای رسیدن به کمال نهایی است و کمال نهایی ابزار برای وصول به سعادت و خیر است. تحلیل داده های پژوهشی حاکی از آن است که ماهیت و مولفه های اخلاق عرفانی خصوصاً غایت اخلاق عرفانی بر سبک زندگی اخلاق مدار جامعه اثر معنا دار و مثبتی دارد، اما دارای نواقصی نیز می باشد که در این پژوهش بدان پرداخته شده است.

کلیدواژه ها: اخلاق عرفانی، غایت، کمال، فناء، سعادت



How to cite: Roozbeh, M. R. (2025). Examining the Ultimate Purpose of Mystical Ethics from the Perspective of Ibn Arabi. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(1), 145-161.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 January 2025

Revise Date: 27 February 2025

Accept Date: 11 March 2025

Publish Date: 20 April 2025

شیوه استناددهی: روزبه، محمد رسول. (۱۴۰۴). بررسی غایت اخلاق عرفانی از دیدگاه ابن عربی. معرفت و بصیرت اسلامی، ۳(۱)، ۱۴۵-۱۶۱.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۹ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۰ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۳۱ فروردین ۱۴۰۴

مقدمه

یکی از رویکردهای مطرح در اخلاق اسلامی رویکرد اخلاق عرفانی است. موضوع، مسائل، روش، تعریف فضائل و رذائل اخلاقی و نیز مدارج و سطوح مختلف تخلق با اخلاق عرفانی، مبتنی بر غایت و تعریفی است که از آن در این رویکرد از اخلاق اسلامی ارائه میگردد.

از میان عارفان مسلمان بدون شک ابن عربی را می توان از بزرگترین و تاثیر گذارترین چهرها در عرفان اسلامی دانست. آنچه در این مقاله بدنبال آن هستیم تبیین غایت اخلاق عرفانی و ویژگیهای آن از دیدگاه ابن عربی و تاثیر آن بر سبک زندگی اخلاق مدار است و در همین راستا می باید ابتدا تصویری روشن از اخلاق عرفانی ارائه کنیم.

تعریف اخلاق

واژه اخلاق در لغت جمع خُلُق و خُلُق است. لغت دانان برای خلق معانی متفاوتی را ذکر کرده اند از جمله: سجایا و خلقت و کیفیت درونی انسان (Raghib Isfahani, 1991)، طبیعت و مروت (Al-Turayhi, 1993)، دین و عادت (Wasiti al-Zabidi, 1993)، (1995).

ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق در تعریف اخلاق می نویسد: «خلق حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تفکر و تأمل انسانرا بسوی انجام کار حرکت می دهد و این حالت به دو قسم تقسیم می شود، بخشی از آن ناشی از طبیعت و مزاج انسان است مانند کسی که کوچکترین چیزی او را به سمت غضب تحریک می کند و بخشی از آن توسط عادت و تمرین بدست می آید و چه بسا مبدء آن تفکر باشد که بر اساس آن بتدریج اعمالی صورت می پذیرد تا آنجا که تبدیل به ملکه و خلق می شود» (Ibn Miskawayh & Halabi, 2002). این معنای خلق و اخلاق رایجترین معنای اصطلاحی اخلاق در میان دانشمندان مسلمان است بگونه ای که عالمان اخلاق اسلامی با رویکردهای مختلف اعم از فلسفی، عرفانی و تلفیقی تعاریفی مشابه همین معنی را برای اخلاق ذکر کرده اند. ابن عربی نیز تعریفی مشابه همین تعاریف را ارائه کرده است (Ibn Arabi, 2000a).

اخلاق عرفانی

عرفا آثاری را که در حیطه عرفان عملی نگاشته اند مبتنی بر سیر و سلوک و کشف و شهود است و البته به طور گسترده ای از آیات و روایات نیز بهره جسته اند. برنامه سیر و سلوک عرفانی با هدف برپایی نظام اخلاقی نبوده است. اما با این وجود هر چند مراد اصلی ایشان نگاشتن اثر اخلاقی نبوده و اولاً و بالاصاله توجهی به فضایل و اخلاق نداشته اند با این حال در طول سلوک فضایل رخ می دهد و جزئی از برنامه سلوکی به شمار می رود و به همین جهت در این آثار به وفور می توان بحث از فضایل را مشاهده کرد و نتیجه این امر پدید آمدن اخلاق عرفانی بوده است.

البته بعدها اندیشمندانی همچون ابن سینا، ابو حامد غزالی، ملا محسن فیض کاشانی و... آثار مهمی را در حوزه اخلاق عرفانی (نه برنامه سلوکی عرفان عملی) پدید آورده اند. (نمط نهم اشارات، احیاء العلوم - کیمیای سعادت، محجه البیضاء) و در حقیقت میان عرفان و اخلاق پیوند برقرار ساخته اند.

آنچه در اخلاق عرفانی بعنوان ارزش اخلاقی و فضایل مطرح هستند در عرفان بعنوان بخشی از برنامه سلوکی و طریق الی الله مطرح شده اند. کتابهایی که مستقلاً در باب اخلاق عرفانی نگاشته شده اند (نه عرفان عملی) مباحث فضایل و رذایل اخلاقی را از سایر مباحث عرفان عملی و برنامه سلوکی جدا ساخته اند و بطور مستقل و جداگانه بعنوان اثری اخلاقی مورد بحث قرار داده اند.

اما باید توجه داشت که هدف اخلاق عرفانی با عرفان عملی در نهایت مشترک و واحد است. همچنین مبانی و روش تحلیل در اخلاق عرفانی عیناً برگرفته از عرفان عملی است با این فرق که در اخلاق عرفانی به فضایل بعنوان اخلاق و برنامه اخلاقی نگاه شده است.

در میان آثاری که در زمینه اخلاق عرفانی پدید آمده است بحثی که چارچوب اخلاق عرفانی را مشخص کند و حاوی تعریقی و بیان ماهیت اخلاق عرفانی و بیان موضوع، مسائل، روش، مبانی و غایت آن باشد را شاهد نیستیم و در میان آثار و پژوهش های معاصر نیز چنین بحثی کاملاً مغفول مانده است. در میان عرفا تنها کسی که متعرض

تعریف ماهیت اخلاق عرفانی شده است کمال الدین عبد الرزاق کاشانی است. پس از وی ملا صدرا نیز همین تعریف را ارائه کرده است (Shirazi, 2002).

کاشانی در تعریف اخلاق از منظر عرفانی می گوید:

«اخلاق میراث معاملات است. پس اخلاق عبارتست از ملکاتی در نفس انسان که با بودن آن‌ها افعال پسندیده از نفس آباد شده (معموره) سر می‌زند بدون آنکه نیاز به تفکر داشته باشد. پس هنگامی که معاملات قلبیه با خداوند تکرار گردد همراه با نیت صادقه، از دوام تکرار آن، هیئت‌های راسخه‌ای در نفس پدید می‌آید بدلیل اینکه نفس در این هنگام با نور و صفای قلب که از برکت معاملات قلبیه حاصل گشته است منور گشته است پس به سبب این هیئت‌ها صدور فضائل و خیرات از نفس و سلوک طریقت برای نفس آسان می‌گردد همانگونه که خداوند عز و جل می‌فرماید: فأما من أعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى» (سوره الیل آیه ۵، ۶، ۷) و (Kashani, 2005).

همچنین وی در اصطلاحات الصوفیه می گوید:

«هنگامیکه معاملات قلبیه همراه با نیت صادقه از نفس تکرار شود در نفس اخلاق حادث میگردد. پس همانا اخلاق میراث معاملات قلبیه است یعنی با دوام مواظبت قلب بر معاملات قلبیه هیئت‌های نورانیه راسخه در نفس ظهور پیدا میکند و نفس به یقین می‌رسد و با تصدیق قلب به پیروی از قلب می‌پردازد. پس در این هنگام نفس متخلق به اخلاق و ملکات مرضیه‌ای که مبادی افعال جمیله است میگردد.» (Kashani, 2006).

ملا صدرا اضافه می‌کند: «صدور فضائل و خیرات از نفس تابع فیضان صورت حق تعالی بر نفس است» (شیرازی، همان).

ابن عربی درباره معنای "معامله قلبیه" می‌نویسد:

«معامله تعلق میگیرد به زدودن و رفع موانع و آلودگی‌های صفات نفس» (Ibn Arabi, 2004) «معاملات تعلق می‌گیرد به قلب و پیمودن طرق باطن که انسان را به بهشت صفات می‌رساند» (Ibn Arabi, 1991).

از مجموع عبارات فوق می‌توان امور زیر را استنباط کرد:

۱- اخلاق عرفانی از تکرار معاملات قلبیه حاصل می‌شود.

۲- معامله عبارتست از توجه نفس به باطن و مراتب باطنی اش استمداد از آن برای ازاله موانع و حجب پیش روی قلب جهت آماده سازی قلب برای پذیرش امداد و فیوضات الهی.

۳- اخلاق و فضائل عرفانی در ارتباط با قلب و مراتب روح مطرح است و نه عقل و مراتب آن بنابراین از طریق استدلال و یا عملیات عقلانی بدست نمی‌آید.

۴- نحوه پیدایش فضائل در روح به این شیوه است که در اثر دوام تکرار اعمال قلبیه، حجاب‌های قلب برطرف شده و سپس قلب نورانی گشته و صفا و جلا می‌یابد و در این هنگام فیوضات الهی بر قلب نازل شده و در قلب هیئت‌های راسخ نورانی پدید می‌آید که منشأ صدور فضایل و خیرات و افعال جمیله می‌گردند.

۵- صفات حمیده و فضائل اخلاقی نفس تابعی است از فیضان صورت الهی و صفات الهی بر نفس انسان.

۶- اخلاق و ملکات فاضله در مرحله‌ای بدست می‌آیند که قلب به مقام اطمینان و یقین رسیده باشد.

اخلاق عرفانی در میانه سلوک قرار دارد و جنبه مقدمی دارد.

علاوه بر ملکات و فضائلی که در مقامات سلوکی، عارف سالک با فیض الهی به آن‌ها متخلق می‌شود، عرفا در کتب عرفان عملی خویش به برخی از آداب اشاره کرده اند که سالک می‌باید در طریق سلوک خویش آن‌ها را رعایت کند و بنوعی برنامه زندگی و آداب رفتاری سالک را نمایان و مشخص می‌سازد. این آداب به اقسام آداب و فضایل اخلاق بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و اخلاق خانواده اشاره دارند.

این فضایل مسلماً مقدمه برای صفای قلب و ورود به مرحله اعمال قلبیه و حصول مقامات و فضائلی است که به آن‌ها اشاره شد. این آداب و فضایل رفتاری مشخصاً از سوی مراد و استاد راهنمای سلوک که مراحل سلوکی را طی کرده است و به شاهد مقصود رسیده، به

مرید سالک پیشنهاد می‌گردد. استاد سلوکی این آداب و تخلق به آن‌ها را برای سلوک لازم و ضروری دیده است و آن‌ها را بصورت برنامه عمل و رفتاری به سلوک مرید توصیه می‌کند.

این آداب و رفتار در اثر ممارست و تکرار بصورت عادت و سپس ملکه راسخ در نفس درمی‌آیند.

عرفا به سطح دیگری از اخلاق و فضائل اشاره کرده‌اند که دو سطح قبلی مقدمه برای رسیدن به این سطح از فضایل و ملکات است یعنی «تخلّق باخلاق الله» (Ibn Arabi, 2004).

در این مرحله از سیر و سلوک، عبد سالک در اسماء و صفات الهی سیر می‌کند. و تلاش دارد به اوصاف جلال و کمال الهی متصف گردیده بدانها متخلّق گردد و محاسن صفات الهی را در خویش متجلی سازد. در این حالت ربانی گردیده و مقرب درگاه ربوبی می‌گردد.

بنابراین می‌توان سه سطح از اخلاق را که در طول یکدیگر قرار دارند برای اخلاق عرفانی برشمرد.

سطح اول: آداب و صفاتی که مقدمه برای ورود به مقامات هستند. سطح دوم: صفات و کمالاتی که در زمره مقامات سلوکی قرار داشته و در میانه سلوک قرار دارند.

سطح سوم: صفات و کمالاتی که در نهایت سلوک قرار دارند و از جمله مراتب فنا و قرب به حق تعالی بشمار می‌روند.

غایتی که در عرفان عملی برای سلوک الی الله تعیین گردیده است. در حقیقت غایت اخلاق عرفانی نیز بشمار می‌رود بدلیل اینکه اخلاق عرفانی در میانه سلوک قرار دارد. عرفا از غایت سلوک با الفاظ و تعبیر مختلفی یاد می‌کنند از قبیل: فناء فی الله و بقاء بالله، قرب الهی (قرب فرایض و قرب نوافل)، مقام ولایت و خلافت الهی، مرتبه حق الیقین (Ibn Arabi, 2000a).

همچنین عرفا در کتب عرفان عملی خویش به عوامل و موانع سلوک و کسب کمالات نیز اشاره کرده‌اند. در طریق سلوک می‌باید موانع سلوک را از پیش رو برداشت. پس ایشان به اموری همچون توبه، زهد، عزلت، ریاضت، مراقبه، تقوا و... که مانع زدایی و بعبارت دیگر

تخلیه نفس از رذایل و مراقبت از نفس است اشاره کرده‌اند (Tusi, 1982).

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت:

موضوع اخلاق عرفانی: عبارتست از تهذیب روح انسان از افعال و عادات رذیله و زدودن موانع پیش روی قلب و آماده سازی آن جهت تجلی نور حق در آن و تجلّی به اوصاف و فضائل حمیده.

غایت اخلاق عرفانی: فناء فی الله و بقاء بالله، قرب الهی (قرب فرایض و نوافل)، کسب مقام ولایت و خلافت الهی و دست یابی به اطمینان و یقین قلبی و آخرین مرتبه آن یعنی حق الیقین.

روش اخلاق عرفانی: مجاهده و ریاضت و معاملات قلبی است.

ابزار معرفتی اخلاق عرفانی: شهود قلبی است.

مسائل اخلاق عرفانی: اموری از قبیل شناخت فضایل و کمالاتی است که منتهی به غایت نهایی و وصول الی الله می‌گردند و راه‌های تحصیل آنها، شناخت موانع کسب فضایل و کمالات منتهی به غایت نهایی و راه‌های زدودن آنها. شناخت معیار ملاک فضایل و کمالات اخلاق عرفانی.

غایت

کلمه غایت در لغت از ریشه غیی بدست آمده و در معانی مختلفی به کار رفته است از قبیل: مسافت (Al-Turayhi, 1995). پرچم، به پایان رسانیدن، برافراشتن، گستراندن و سایه افکندن (Al-Bustani, 1997). نهایت و پایان هر چیز (Ibn Arabi, 2004). خط پایان، هدف، مقصود، به نتیجه یک چیز (Maalouf, 1986). جمع آن غایات و اسم مکان آن مغیی است که اینگونه تعریف شده است "کنایه از سختی دسترسی به هدف و مقصود است" (Maalouf, 1986).

غایت در اصطلاح عبارتست از چیزی که شیئی بخاطر آن است (لاجله یكون الشيء) و یا فعل بخاطر آن انجام می‌شود (ما لا جله الفعل)، مثل عمل تعلیم که به جهت علم آموزی به دیگران انجام می‌گیرد (Al-Farabi, 1986).

غایت در این معنا جزء علل وجود شیء قرار می‌گیرد (Ibn Sina, 1984) و باعث استکمال فاعل است و فاعل به قصد رسیدن به آن آثار و نتایج استکمالی دست به انجام فعل می‌زند (Ibn Sina, 1984).

غایت حقیقی «آنچیزی است که در نهایت فعل به آن منتهی می‌شود (ما ینتهی الیه الفعل) و با رسیدن آن حرکت فاعل به سکون تبدیل می‌شود.» و سلسله غایات ما قبل آن غایات فرعی محسوب می‌شوند (Shirazi, 2002).

رابطه غایت با فاعل و فعل

گاهی غایت به فعل نسبت داده می‌شود و گاهی به فاعل یعنی هم می‌توان سؤال کرد غایت چیست؟ و هم سؤال کرد غایت فاعل چیست؟ به همین جهت حکما برای غایت دو معنا ذکر کرده اند ما الیه الحرکه و ما لا جله الحرکه. ما الیه الحرکه: یعنی چیزی که حرکت به سوی اوست. مراد آنست که فاعل متوجه چیزی است که کمال آن فاعل به شمار می‌رود و اکنون فاقد آنست و با رسیدن به آن غایت به کمال می‌رسد و قوه‌ها و استعدادهاى او به فعلیت می‌رسد.

ما لا جله الحرکه: مراد چیزی است که حرکت به خاطر آنست و بدان منتهی می‌شود چون مغبی در خارج و از لحاظ وجود تکوینی وابسته به غایت است و برای اوست و به سوی اوست و اگر غایت در خارج نباشد مغبی هم که وجودی وابسته به اوست وجود ندارد (Sabzevari, 2000).

رابطه غایت با فعل به این معنی که غایت اگر به فعل نسبت داده شود به این معنی است که آن فاعل متوجه به سوی چیزی است که آن چیز کمال آن فعل محسوب می‌شود و بعبارت دیگر آن فعل طبعاً و ذاتاً بسوی چیزی در حرکت است و جهتش بسوی چیزی است که متمم و مکمل وجود آن فعل است (Motahari, 1979). در اینصورت غایت و هدفی که فعل دارد همیشه و ضرورتاً پس از تحقق فعل موجود می‌شود.

در عالم طبیعت بطور تکوینی هر فعلی در حقیقت غایتی به معنای ما الیه الحرکه دارد که کمال او محسوب می‌شود و هر فعلی یک حرکت است که منتهی الیه آن حرکت غایت اوست.

اما حرکت ارادی انسان تکوینی نیست بلکه آگاهانه است. حرکت ارادی انسان نقطه پایانی دارد که غایت فعل و حرکت است و ممکن است انسان افعال و حرکاتی را به صورت مقدمه برای رسیدن و نیل به آن هدف اصلی انجام دهد. ویژگی غایت و هدف اصلی آنست که کمال محسوب می‌شود. مثلاً چنانچه فاعل حرکت و فعل انسان باشد، انسان با انجام فعل کاملتر می‌شود. هر انسانی بنابر سرشت و فطرت خود طالب اموری است که او را کاملتر می‌کند و یا نقص او را جبران می‌کند. بنابراین غایت انسان کمال اوست. کاملتر شدن انسان به این معنی است که دارای چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است و اکنون دارای آن می‌شود و این کاملتر شدن بگونه‌ای است که با وجود و سرشت انسان هماهنگی و سازگاری کامل دارد.

کمال

فیومی درباره معنای کمال در لغت می‌نویسد: «کمال اسم است که هم در ذوات بکار می‌رود و هم در صفات. هنگامیکه گفته می‌شود شیئی کامل شد به این معناست که اجزایش تمام و زیبائیش کامل شده». (Al-Muqri al-Fayyumi).

برخی لغویون میان تمام و کمال فرق نهاده اند. مثلاً راغب اصفهانی درباره معنای کمال و تفاوت آن با تمام می‌گوید: کمال هر چیزی عبارتست از اینکه غرض از آن چیز حاصل شود. و تمام بودن هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نداشته باشد. به خلاف ناقص که محتاج به چیزی خارج از ذات خود است تا او را تمام کند (Raghib Isfahani, 1991).

از عبارات فوق چنین فهمیده می‌شود که کمال امری زائد بر تمام است و حصول غایت و غرض در او نهفته است.

در بیان تفاوت میان کمال و تمام برخی چنین ذکر کرده اند که: کمال امری زائد بر تمام است. چون تمام بر ناقص وارد می‌شود و او را تمام می‌کند ولی کمال بر تمام وارد می‌شود و اوصاف او را کامل می‌کند.

بعلاوه در معنای کمال خصوص غرض نیز نهفته است (Madani, 1988). از اینرو در مفهوم «کمال» مفهوم «ارتقا» مندرج است. برخلاف مفهوم «تمام»

کمال دارای مراتب و درجات است بگونه‌ای که برخی افراد یک نوع می‌تواند از افراد دیگر همان نوع کاملتر باشد و درجات کمالی بیشتری را دارا باشد و اشتداد وجودی یابد. انسان کامل در مقابل انسان غیر کامل و ناقص قرار می‌گیرد. بمعنی انسانی که پس از تمامیت در جهت عمودی مراحل را طی کرده و به بالاترین حدی برسد که یک انسان می‌تواند بدان نایل شود در مقابل انسانی که در جهت عمودی در حد نهایت نیست و یا اینکه مراتب و درجات کمال را پیموده است و یا حتی بر عکس در درجات سقوط قرار گرفته و از حد انسانی نیز تنزل یافته است.

تعریف کمال از نظر عرفا

عرفا نیز از کمال تعاریفی مشابه ارائه کرده اند. ابن عربی نیز کمال شیء را زائد بر تمام دانسته و آنرا به معنی حصول غایت و «مطلوب» دانسته است که پس از تمامیت شیء حاصل می‌گردد و امری وجودی است (Ibn, 2001).

برخی شارحان ابن عربی نیز «کمال» را در رابطه با غایات شیء معنا کرده اند:

«کمال عبارتست از وصول به غایات امور» (جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۵۰) برخی «کمال» را در مقابل نقصان دانسته و کمال را به معنی عدم النقص معنی کرده اند که در مورد چیزی صادق است که دارای غایت و وسط و ابتدا باشد (Ibn Sab'in, 2007).

در تعریفی دیگر «کمال همان حصول صفات شایسته و سزاوار است آنگونه که شایسته است برای آنچه شایستگی آنرا دارد» (Fanari, 1995) (یعنی می‌تواند آنرا بپذیرد و برایش کمال محسوب شود).

حقیقت انسان

ابن عربی فصل مقوم انسان را «صورت الهی» انسان می‌داند و در نظر او هر کسی که «صورت الهی» نداشته باشد، انسان نیست. او این افراد

را «انسان الحیوان» می‌نامد. و این برخلاف نظر فلاسفه است که فصل مقوم انسانرا «نطق» می‌دانند (Ibn Arabi, 1991).

همه انسانها اعم از انسان کامل و انسان الحیوان در نشئه طبیعی و عنصری که مربوط به قوس نزول است در «تسویه» و «تعديل الهی» و آنچه که مشترک میان نوع انسانی است اشتراک دارند. اما پس از خلقت، در طریق کمال و صعود عده‌ای به کمال رسیده و صورت الهی یافته و خلیفه خدا می‌گردند و عده‌ای هم بر همان صورت حیوانی خود متوقف می‌مانند (Ibn Arabi, 1991).

عالم مختصر حق تعالی است و انسان مختصر عالم و حق تعالی است. پس انسان بهترین چکیده و مختصر است. (همان، ص ۳۱۵) مراد از این انسان، انسان کامل است. اما انسان الحیوان فقط مختصر عالم است. آخرین موجود در عالم «انسان الحیوان» است. او مظهری است که همه حقایق عالم در او جمع شده اند. اما انسان کامل علاوه بر جمع حقایق عالم حقایق و اسماء الهی را در خود جمع کرده است و از اینرو شایسته خلافت الهی گردیده است (Ibn Arabi, 1991).

تکامل و صعود روح

ابن عربی تعریف شیئی (انسان) به ذاتیاتش (حیوان ناطق) را نمی‌پذیرد و برای شناخت حقیقی اشیاء کافی نمی‌داند بلکه معتقد است برای شناخت همه چیز از جمله انسان می‌باید به نتایج وجودی و آثار و خواص آن چیز نظر کرد (Ibn Arabi, 1991).

و این نحوه از شناخت نیاز به نوعی تقرب وجودی به آن شیء. را طلب می‌کند که فقط از طریق ذوق و حال بدست می‌آید نه از راه انتزاع ذاتیات آن شیء. چنین شناختی در مورد انسان مقتضی آن است که به سیر درونی او پردازیم.

انسان از نظر وی موجودی بسته و مسدود و پایان یافته نیست تا بتوان با یک تعریف منطقی پرونده شناخت وی را مختومه کرد. انسان کون جامع و مظهر جامع همه اسماء و صفات الهی است و هر یک از ادوار هنگامه ظهور و تجلی یکی از اسماء حق تعالی است. و انسان کامل در هر عصر مظهر همه اسماء و صفاتی است که متجلی شده است (Ibn Arabi, 1991).

کمال انسان

با توجه به معنی و تعریف کمال، کمال انسان همان مطلوب برای اوست و مقصود از خلفت اوست و با حصول آن نقصان انسان برطرف می‌گردد و به غایت خویش نایل می‌شود وصفاتی را که شایسته و سزاوار دارا شدن و اتصاف به آنهاست را واجد می‌گردد.

نخستین موطن انسان عالم اعیان ثابت است و در این عالم بمقتضای اینکه هر موجودی تحت تربیت یکی از اسماء الهی است و همه تعینات تعلق جبری به اسماء الهی دارند انسان نیز همینگونه است ولی انسان کامل مظهر اسم الله است و جامع جمیع اسماء و صفات الهی است.

در بحث انسان و کمال مطلق او علاوه بر تعلق به اسماء و صفات الهی، تحقق و تخلق به آنها نیز مطرح است تحقق به اسماء و صفات الهی به معنی شناخت معانی آنها در ارتباط با حضرت حق و در ارتباط با انسان است، و تخلق به اسماء و صفات به این معنی که همانگونه که اسماء و صفات به حضرت حق اطلاق گردیده و نسبت داده می‌شوند به انسان نیز نسبت داده شوند (Ibn Arabi, 2004). البته برخی صفات هست که به غیر حق تعالی اطلاق نمی‌شود مانند الوهیت و وحدانیت و صمدیت، و تخلق در این اوصاف ممکن نیست. اما در دیگر صفات تخلق امکانپذیر است مثلاً صفت کرم از اخلاق الله است ولی هنگامیکه عبد به آن متخلق شد، به او نیز این صفت اطلاق می‌شود (Ibn Arabi). همچنین سایر صفات از قبیل رحمن، عالم، غفار، عزیز، وهاب، صبور و...

ابن عربی کمال انسان را در نسبت با صورت رحمانی حق معنا نموده است به این معنی که انسان با صورت رحمانی انطباق یافته و بدان اسم احاطه یابد و بطور کامل و حرف به حرف از روی آن نسخه برداری شود (Ibn Arabi) و در جای دیگر کمال را عبارت از لحوق به درجه علی دانسته و آنرا به تشبه به اصل معنی کرده است (Ibn Arabi).

بنابراین انسان در موطن کمال مطلق جمیع اسماء و صفات الهی در او محقق شده و بدان متخلق می‌گردد از جمله متخلق به اسم الرحمن

به سبب همین جامعیت وجودی، ابن عربی انسان را دارای فطرت الهی می‌داند. و فطرت انسان چیزی است که آدمی با وجود خود آنرا به ظهور می‌رساند که عبارتست از تجلی الهی که انسان به هدف ایجادش از جانب خدا آنرا دارا می‌شود. و این همان استعدادی است که با دارا بودن آن می‌توان گفت استعداد همه موجودات عالم در او نهفته است و می‌تواند خلیفه الله گردد (Ibn Arabi, 1991).

این استعداد وجودی، وضعیت حرکت تکاملی را برای انسان عادی (غیر کامل) به تصویر می‌کشد. با حرکت صعودی، انسان از عالم و خلق جدا شده آنرا رها کرده و پشت سر می‌گذارد. در این سفر ممکن است به خدا برسد و ممکن است در میانه راه بماند. اما زمینه تحقق تکامل در قوس نزول برای او فراهم شده است (Ibn Arabi, 1991).

و اما در بحث حرکت و تکامل که پای اراده و همت و سلوک در میان است، بحث افعال و امور مربوط به آن از قبیل اوامر و نواهی، تکالیف و شرایع، اخلاق و حسن و قبح، مدح و ذم و... قابل طرح است و مراتب کمال مطرح می‌شود. این نقطه صعود انسان است. او می‌تواند در حق خود و انسانیتش در مرتبه خلیفه الهی و کمال ذاتی اش جفا کند. و به تعبیر ابن عربی، اگر به حقیقت انسانیت خود وفا کند و خود را بشناسد، خدای خود را نیز خواهد شناخت اما اگر بخشی از وجودش او را از ادراک همه آن محجوب کند او بر خویش جفا و جنایت کرده است و دیگر انسان کامل نیست (Ibn Arabi).

در حرکت و صعود که انسان با اختیار و عزم و قصد پای در راه می‌نهد، صفت کمال بر همه انسانها بطور یکسان بکار نمی‌رود بلکه دارای مراتب خواهد بود. بدین ترتیب انسانها به دو قسم «کامل» و «غیر کامل» تقسیم می‌شوند. و آنکه راه کمال اختیاری را بدرستی طی نمی‌کند به سلامت به مقصد نمی‌رسد. بعبارت دیگر، کمال ثانوی در همه انسانها بالقوه است. در برخی انسانها به فعلیت رسیده و بالفعل است مانند کاملان از انبیاء و اولیاء. و در میان این کاملان نیز تفاوت در درجه کمال وجود دارد. برخی کامل اند و برخی اکمل هستند (Al-Jili, 1998).

گردد و وجودش برای ما سوی الله رحمت می گردد پس در این مقام حق موجودات را به نحو تمام و کمال ادا می کند و به سر ربوبی متصف می گردد (Ibn Arabi). بنابراین، انسان در طریق کمال، هم خود با تخلق به اخلاق الهی به کمال می رسد و هم سایر مخلوقات را بر طبق قابلیتشان به کمال می رساند. لذا کمال مطلوبی که انسان به جهت آن خلق شده است، همان خلافت الهی است و با خلقت انسان این مقام را آدم علیه السلام بحکم عنایت الهی دریافت کرد (Ibn Arabi).

همه نفوس انسانی بر حسب ذاتشان استعداد قبول توقیعات الهی و فیوضات الهی را دارند چرا که همگی آن‌ها از معدنی واحد آفریده شده‌اند «خلقکم من نفس واحده» (نساء آیه ۱). همه نفوس از جهت پدر خویش آدم علیه السلام طهارت ذاتی دارند اما انسان اگر چه برای رسیدن به کمال مطلوب خلق شده و بر حسب ذاتش استعداد رسیدن به آن کمال را دارد ولی علل و امراضی او را از رسیدن بدان مطلوب و کمال باز می دارد پس تا آن هنگام که این علل و امراض از او برطرف نگردد کمال مطلوب یعنی خلافت برای انسان حاصل نخواهد گردید (Ibn Arabi). بنابراین همه ایشان به مقام خلیفه الهی و تخلق باخلاق الهی که آدم علیه السلام داشت نمی رسند و تنها برخی از ایشان بدان نایل می شوند و به کمال مطلوب می رسند.

عبدالرزاق کاشانی از شارحان مکتب ابن عربی دو اصطلاح خلیفه الکامل و خلیفه الغیر الکامل را در تبیین مسئله خلافت به کار برده است در تعریف او اصطلاح خلیفه کامل برای اشاره به کاملان و انسان‌های به کمال مطلوب رسیده استفاده می شود و خلیفه غیر کامل کسی است که بواسطه تبعیت از خلفای کامل یا الوالعزم خلیفه الله باشد. بنابراین هر کاملی خلیفه الله است اما هر خلیفه‌ای کامل نیست (Kashani, 2005).

بنابراین کمال اخلاقی برای افراد انسانی جز با تبعیت از افراد کامل و اصالان به کمال مطلوب محقق نمی گردد. ابن عربی نیز بر تبعیت از خلفای کامل الهی تاکید دارد بویژه بر تبعیت از رسولان الهی چرا که رسولان الهی به شیوه تعلیم طریقی را که به سعادت و کمال منتهی

می گردد به پیروان خود نشان می دهند و پیروان مکتب ایشان که در طلب معرفت و راه کمال از ایشان پیروی می کنند با تقلید و تبعیت از ایشان ابواب آسمان و درهای کمال یکی پس از دیگری بقدر توان و ظرفیت مزاجی شخص پیرو گشوده شده و اسماء و صفات الهی به او تعلیم داده شده و راه کمال را طی می کند (Ibn Arabi).

عموم انسان‌ها برای رسیدن به غایت و کمال می باید از منزل و وضعیت وجودی متزلزلشان حرکت کرده و به وجود حقیقی منتقل شوند این انتقال از منزلی به منزل دیگر و از راه و طریق وصول رسیدن به کمال در اصطلاح عرفا سلوک نامیده می شود و شخصی را که در این متحمل تهذیب اخلاق از طریق مجاهده و ریاضت نفسانی می شود و بر آن استقامت می ورزد «سالک» نامیده می شود (Ibn Arabi, 2000a).

عرفا در میان مقاماتی که برای رسیدن به کمال مطلوب لازم است از فضایی اخلاقی به عنوان "مقام" یاد کرده اند که برای رسیدن به غایت می باید سالک الی الله به آن‌ها متخلق گردد از قبیل صبر، رضا، شکر، حیا، صدق، ایثار، خلق حسن، تواضع، توکل، تفویض، احسان، حکمت و... و این فضائل همان چیزی است که از آن با عنوان اخلاق عرفانی یاد می کنیم. همچنین ایشان بطور کلی تهذیب اخلاق و زدودن رذایل اخلاقی از قلب و اتصاف به فضائل اخلاقی را شرط وصول کمال دانسته اند.

بنابراین اخلاق و فضایل اخلاقی چه بعنوان مقامات اخلاقی و چه بعنوان شرط سلوک و نیل به مقامات، در طریق وصول به کمالات عرفانی مطلوب قرار دارد که بدون آن رسیدن به غایت و کمال مطلوب امکانپذیر نیست. از اینرو کسب فضائل و کمالات اخلاقی بخشی از سلوک عرفانی است و غایت بالعرض برای عارف محسوب می شود جهت نیل به غایت بالذات یعنی کمال نهایی مطلوب.

همچنین از آنجا که اخلاق عرفانی در میانه سلوک قرار دارد در نتیجه اهداف و غایات نهایی سلوک، غایات نهایی اخلاق عرفانی و فضائل اخلاقی نیز محسوب می گردند.

در نهایت سلوک سخن از اوصاف و کمالات الهیه به میان می‌آید که عارف در نهایت سلوک به صفات حضرت حق متصف می‌شود یعنی به اخلاق الله متخلق می‌شود.

خلیفه حق تعالی می‌باید اخلاق الهی داشته باشد و بقدر امکان به او تشبه پیدا کند و کمالات او را بپذیرد و در خود محقق سازد و به حق تعالی در صفاتش اقتدا نماید و به اخلاق الهی همانگونه که در حدیث به رسولش آمده تخلق یابد: «تخلقوا باخلاق الله» (Majlisi, 1983; Sabzevari, 2000).

انسان بعنوان مظهر و تجلی خدا و وجه الله و خلیفه خدا بر زمین کمالش در تخلق به اوصاف الهی است و این اوصاف نشانگر مرتبه وجودی انسان و سبب تمایز او از سایر مخلوقات است و شایستگی اش برای اینکه جانشین و خلیفه الهی باشد

اخلاق عرفانی خصوصاً در ابن عربی بر هستی‌شناسی استوار است بنابراین مکارم اخلاقی و کمالات انسان، اوصاف عرضی و اضافی برای انسان نیستند بلکه در واقع انسان حامل وجودی آنهاست و مکارم اخلاقی و کمالات انسانی نحوه وجودی انسان را توصیف می‌کنند و تعیین کننده حضور انسان در کمالات وجودی است پس هرچقدر این کمالات شدید تر باشد وجود انسان شدیدتر است پس تقرب الهی و اتصاف به اوصاف و کمالات الهی از راه اشتداد وجودی است. راه رسیدن به این کمالات هم این است که انسان عبد باشد پس از طریق عبادات قرب نوافل و قرب فرائض به حضرت حق تعالی تقرب یابد. پس زمانیکه از رحمت الهی اشباع گردید و از نور الهی سرشار شد، در این حال اوصاف الهی در درونش ظهور می‌یابد.

انسان مظهري است که تمام اسماء و صفات الهی در آن متجلی می‌گردد و اسماء و صفات الله همان اخلاق الله است از همین جهت ابن عربی اظهار می‌دارد طریق الله بر اتصاف به اخلاق الله استوار است (Ibn Arabi, 2000a).

کمال نهایی انسان

بالاترین کمالی که عارف در اخلاق عرفانی می‌تواند بدان نایل شود تخلق باخلاق الله است که این خود از آثار وصول به حقیقت هستی وفانی شدن در آن و بعبارت دیگر وصول الی الله است.

انسان عارف با و کنار زدن حجابها و رهایی از هرگونه حدود در سیر استکمالی خویش از مراتب پایین وجود خویش فانی و به مرتبه بالا راه می‌یابد و به مقام فنا راه می‌یابد. در این حال غرق تماشای جمال و جلال خداوند می‌گردد. برخی همیشه در این حال باقی می‌مانند و برخی دیگر به خود می‌آیند و باقی به بقای حق تعالی می‌گردند و سیر در اسماء و صفات حق را آغاز می‌کنند.

در مقام فنا که مقصد اخلاق و غایت سیر و سلوک است سالک نه تنها غیر و ماسوی الله را نفی می‌کند بلکه اصلاً آن‌ها و حتی خویش را نمی‌بیند و فانی در شهود ذات اقدس خداوند می‌گردد و پس از آن اگر عنایت الهی شامل حالش شود باقی به بقاء حق تعالی گردیده و با تخلق به اسماء و صفات الهی به مقام خلافت و ولایت بار می‌یابد.

با تخلق به اخلاق الهی و تلبس به اسماء حسنی که بالاترین مقصدی است که در سلوک عرفانی و بالطبع اخلاق عرفانی مورد نظر است، در این مقام انسان همه کمالات ممکنه را اکتساب می‌کند و کمال استجلاء برای انسان حاصل می‌گردد.

مبحث فنا ارتباط با توحید دارد. همانگونه که توحید را به سه قسم ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم نموده اند، عرفا نیز مراتب فنا را بر همین اساس بر سه قسم ذاتی و صفاتی و افعالی تقسیم کرده اند به اعتقاد ایشان توحید فقط تصدیق به یگانگی حق تعالی نیست بلکه امری پویا و وجودی است و عارف و سالک الی الله در سیر مدارج کمالی به فراخور حال و مقام خود بهره‌ای از توحید دارد و از ابتدا تا انتهای مسیر در پی تقرب بیشتر به توحید و در نهایت فانی شدن در حق تعالی است (Amoli, 1988).

«فنا» در نزد ابن عربی نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم با بقاً در مرتبه کامل است آنچه که فانی می‌شود غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند تجلی حق است فنا و بقا کاملاً به یکدیگر پیوسته اند آن کس

که فانی در حق است همواره باقی می ماند اما بقا از آن جهت که منتسب به حق است بالاتر از فنا است (Ibn Arabi, 2000b).

«فنا» در نزد ابن عربی دارای هفت مرتبه است (Ibn Arabi, 2000b).

در نزد ابن عربی مرتبه «بقا» بالاتر از مراتب «فنا» است زیرا «بقا» نسبت عبد است به حق و اضافه عبد به حق تعالی است. ولی «فنا» نسبت عبد به عالم کون و خلق است زیرا که در فنا می گوئیم از خلق و خود فانی می گردد پس در بقا شهود حق است و در فنا شهود خلق زیرا وقتی گفته می شود از فلان امر فانی شدم به آن معنی است که نفس آنرا تعقل کرده است و این شهود آن امر است (Ibn Arabi).

فناى تام و به تبع آن بقا تام در این نشئه دنیا امکانپذیر نیست بدلیل اینکه عارف در دنیا بناچار جدای از نفس خویش نیست و به همین علت آثار عبودیت از او مرتفع نمی گردد (Ibn Arabi).

رابطه کمال و معرفت

در هر یک از مراتب فنا آنچه که غیر حق تعالی است زایل می گردد و سالک به حقیقت نزدیک می شود و آنگاه که همه حجابها زایل شدند حقیقت بطور مطلق آشکار می شود و این حقیقت همان حق تعالی است که سالک با فناى در ذات حق تعالی و نفی اغیار برایش مشکوف می گردد و آنچه را که سابق بر این بدان بصورت علم الیقین معرفت داشت ابتدا بصورت عین الیقین کشف خواهد شد و در مرتبه نهایی بگونه حق الیقین جلوه گر می گردد و مرتبه حق الیقین با فناى در حق و بقای در حق حاصل می گردد.

ابن عربی نیز به تبع سنت عرفانی این سه مرتبه را برای یقین ذکر می نماید او در تعریف عین الیقین آنها را به کشف و مشاهده تعبیر می کند. او تفاوت سه مرتبه یقین را چنین می داند که معرفت علم الیقین چیزی است که دلیل می بخشد بگونه ای که هیچگونه شک و شبهه ای را نمی پذیرد و معرفت عین الیقین چیزی است مشاهده و کشف می بخشد و معرفت حق الیقین، معرفت به علت (حق تعالی) است که در قلب حاصل می شود بعد از مرتبه عین الیقین (Ibn Arabi).

بنابراین می توان بطور خلاصه گفت عرفا میان تعالی از حیث کمال و تعالی از حیث معرفت تلازم می بیند یعنی به هر میزان که سالک از حیث وجودی کمال می یابد از حیث معرفتی نیز تعالی می یابد. و از آنجا که تخلق باخلاق الله با وصول به درجه فنا فی الله میسر است بنا بر این می توان گفت بالاترین درجات کمال اخلاق عرفانی ملازم با معرفت و شهود حق تعالی است.

مصادق کمال نهایی

مصادق کمال نهایی اخلاق در کلمات ابن عربی و سایر عرفا همان تخلق باخلاق الله است (Ibn Arabi). منتها ویژگی این کمال آنست که همراه با اموری است که نمی توان آنها را جدای از یکدیگر و جدای از تخلق باخلاق الله دانست. به این معنی که این امور مستقل از یکدیگر نیستند بلکه می توان کمال نهایی را یک چیز دانست که این امور ویژگی های آن هستند:

۱. رسیدن به مرتبه حق الیقین (Qaysari, 1996).

۲. رسیدن به مرتبه فنا فی الله و بقا بالله (Ibn Arabi).

۳. رسیدن به مرتبه قرب الهی (Ibn Arabi).

۴. رسیدن به مقام ولایت (Ibn Arabi).

۵. رسیدن به خلافت الهی (Ibn Arabi).

مصادق انسان کامل

در نظر ابن عربی معدودی از انسانها به مقام انسان کامل نایل می شوند. وی با تقسیم ولایت به ولایت عامه و خاصه و مطلقه و مقیده، ولایت خاصه و مطلقه را درجه ای از ولایت می داند که هیچکدام از اوایل این درجه از ولایت را ندارند و مخصوص حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله) و جانشینان آن حضرت است و خاتم الاولیاء، حضرت صاحب الامر (عج) مهدی (علیه السلام) است (Qaysari, 1996).

بنابراین انسان کامل در هر عصری فقط یک نفر است و در عصر ما حضرت مهدی (عج) است و سایر کاملین برخوردار از مقام ولایت در مراتب پس از او قرار می گیرند. مقام انسان کامل اختصاص الهی

و موهبت ویژه از جانب خداوند است و اکتسابی نیست (Ibn Arabi).

البته پیمودن طریق می‌تواند اکتسابی باشد وی می‌گوید پس از پیمودن طریق و وصول به باب این مقام، بر حسب توقیع به درجاتی از ولایت و خلافت می‌رسند (Ibn Arabi) که هر یک از این مقامات مبین در جه کمال ایشان است.

بنا بر این می‌توان گفت کاملترین انسان در درجات و کمالات اخلاقی برترین ایشان در مقام ولایت است و در هر عصری یک نفر بالاترین درجه کمالات اخلاقی را دارا است و سایر کاملان بترتیب پس از وی در درجات از کمالات اخلاقی قرار می‌گیرند.

سعادت نتیجه کمال

در اخلاق عرفانی همه فضایل و ملکات مقدمه برای رسیدن به غایت و کمال نهایی است و وصول به کمال ابزاری برای رسیدن به خیر و سعادت تلقی می‌شود. از دید ابن عربی نیز سعادت مبتنی بر کمال است. و کمال انسان از نظر او در تشبّه به حضرت حق و تخلّق به اسماء و صفات الهی است. کاملترین فرد انسانی کسی است که در جمیع اسماء و صفات به حضرت حق تشبّه یابد. بنابراین سعادت‌مندترین فرد انسانی از دید ابن عربی انسان کامل است. و اما انسانهای غیر کامل به میزان برخورداری از کمال حقیقی سعادت‌مندند هر چند سعید کامل نیستند.

سعادت در نظر ابن عربی از جنس دستیابی و وصول است. او سعادت را دستیابی به اموری همچون اهداف و اغراض، کمال امر مطلوب و ملائم بالطبع و انطباق مشی با شرع تعریف کرده است و در مقابل شقاوت را در ناکامی و عدم دستیابی به امور فوق می‌داند (Ibn Arabi).

به همین جهت سعادت در نظر او رسیدن به کمالاتی است که بعنوان غایات نهایی در عرفان مطرح می‌گردد. بنابراین از نظر او سعادت‌مند کسی است که در عالترین مراتب به فنا فی الله و بقا بالله، قرب الهی، مقام خلافت و ولایت الهی دست یافته باشد، و در مراتب پائینتر به فوز و فلاح ناشی از دستیابی به بهشت الهی نایل گردیده باشد..

رابطه بین لذت و سعادت

ابن عربی با برقراری ارتباط میان سعادت و لذت، سعادت و شقاوت در دنیا و آخرت را به دو قسم محسوس و غیر محسوس تقسیم کرده است و سعادت محسوس را متوجه لذاتی دانسته که در دنیا و آخرت نصیب انسان سعادت‌مند می‌شود. (همان)

وی آنگاه سعادت حاصل در آخرت را برتر دانسته است سعادت عامه مردم را در آخرت رفتن به بهشت و برخورداری از نعمات بهشتی معرفی کرده است. او در یک تقسیم بهشت را به دو قسمت بهشت محسوس و بهشت معنوی تقسیم کرده است و بهشت محسوس را نتیجه عمل و به مثابه بدن برای بهشت معنوی معرفی کرده است که حاصل از معرفت است و به مثابه روح ربای بهشت محسوس است (Ibn Arabi).

افراد عادی و زاهدانی که تنها مشغول عمل بوده اند و به معرفت حق تعالی نایل نیامده اند از بهشت محسوس و نعیم آن برخوردارند و عارفانی که میان علم و عمل جمع کرده اند از بهشت معنوی و لذات روحانی آن لذت می‌برند هر چند بهشت محسوس برایشان فراهم است اما لذات معنوی آنچنان است که اشتغال به لذات محسوس برایشان الم محسوب می‌گردد (Ibn Arabi).

خوشی عارفان به وصول خود خداوند است عمل به طمع بهشت و یا ترس از جهنم و وصول به لذات محسوس برای عارف و سالک الهی الله امری زشت و نکوهیده محسوب می‌شود و ایشان بهشت محسوس را به مثابه زندان برای خود تلقی کرده و طلب کردن آنرا برای خویش خطا می‌دانند پس بهشت ایشان غیر محسوس و خارج از دایره محسوسات و زمان است و براساس مفاد آیه «رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنة» (تحریم آیه ۱۱) در جوار و قرب الهی معنا می‌یابد.

رابطه بین سعادت و شقاوت با خیر و شر:

شیخ اکبر سعادت و شقاوت را در رابطه با خیر و شر دانسته است. از نظر او سعادت حقیقی در بهشت محقق است و در آن هیچگونه کدورت و رنجی نیست و در مقابل شقاوت در دوزخ و همراه با الم

و رنج است. آنچه که خیر و شر نامیده می‌شود از دید او به چهار چیز بر می‌گردد:

۱. وضع الهی که به بیان شرایع بیان گردیده است. ۲. ملائم بودن با مزاج و طبع شخص که برای او خیر است و منافر بودن بالطبع که برای او شر است. ۳. کمالی که دلیل آنرا اثبات کند و خیر است و در نقص از آن درجه از کمال که شر است. ۴. حصول غرض که در نظر شخص خیر تلقی می‌گردد و عدم حصول آن که در نظرش شر محسوب می‌شود (Ibn Arabi).

این امور چیزهایی هستند که مطابق آن‌ها وی سعادت را معنی می‌کند (Ibn Arabi). بنابراین در نظر او سعادت معادل با خیر و شقاوت معادل با شر است. خلاصه آنکه بنظر ابن عربی ابن عربی کمال، سعادت، لذت و خیر از یک سو و نقص، شقاوت، الم و شر از سوی دیگر با یکدیگر مرتبطند.

جاودانگی و سعادت جاوید

از نظر ابن عربی هر کسی که به کمال حقیقی نایل شد و در طریق الی الله به فنا فی الله و سپس به بقا بالله رسید در حقیقت فانی از مرتبه ناقصه شده و ملازم با بقا در مرتبه کامله می‌گردد و کسی که فانی در حق است همواره باقی است و در بقا حق را شهود می‌کند (Ibn Arabi). پس آن‌ها که به درجات کمال و سعادت رسیده اند در آخرت با بقا بالله منعم دائمی خواهد بود اما کسانی که محروم از حقیقت هستند (به کمال و معرفت نرسیده‌اند) نیز باقی هستند اما نه به بقا لله بلکه، ابقا الله به این معنی که وجود سعادتمندان به جهت استحقاقشان به بقا الله حیات و سعادت دائمی دارند ولی فرد شقی وجودش مستفید از حق تعالی است (Ibn Arabi).

درجات و مراتب سعادت و شقاوت

از نظر ابن عربی بنابر آنچه سابقاً ذکر شد سعادت و شقاوت دارای مراتب اند برخی انسانها به بالاترین مراتب کمال توحید می‌رسند (انسان کامل) و برخی دیگر در مراتب مختلف توحید جای دارند چرا که تنها به برخی از کمالات دست یافته و متخلق به برخی از اسماء و صفات الهی گشته اند. برخی انسانها نیز متشرع بوده و به ظواهر

شریعت پایبند هستند و مراتب پایین توحید را دارا هستند او همه این مراتب را در سه دسته: مراتب اسلامی، ایمانی و احسانی جای داده است (Ibn Arabi).

او مراتب شقاوت‌مندان را نیز هفت دسته ذکر کرده: شامل گناهکارانی که توبه کرده اند، صاحبان گناه کبیره‌ای که بعداً به شفاعت نایل می‌شوند آن‌ها که شفاعت نمی‌شوند و در آتش باقی می‌مانند تا پاک شوند، مشرکان، معطلان و منافقان (Ibn Arabi).

رابطه سعادت و کمال با شریعت:

سعادت در نظر او منحصرأ از راه شریعت می‌گذرد مکارم اخلاق نیز در نظر او جزئی از شریعت است. (همان، ج ۲ ص ۵۶۲) همچنین سلوک و طریق الی الله نیز جدای از شریعت نیست بلکه بر مدار و محور شریعت و عبودیت است و منازل عرفانی منتقل شدن از منزل عبادتی به منزل عبادتی دیگر است (Ibn Arabi). در واقع شریعت، طریقت و حقیقت و عبارت دیگر علم و عمل جدای از یکدیگر نیستند

همراهی سعادت با خشنودی و رضایت الهی

اما ویژگی سعادت در نظر ابن عربی همراهی آن با رضایت حق تعالی است و این چیزی است که خداوند در قرآن از آن بعنوان فلاح و فوزی بزرگ یاد کرده است (مائده آیه ۱۱۹ و توبه آیه ۱۰۰). پاداش الهی به بنده اش چنان است که فرد سعادتمند از آن مسرور و شادمان می‌گردد و خداوند نیز از بنده اش راضی است و در طرف دیگر انسان شقی نیز بگونه‌ای است که از جزای خود مسرور نیست و از آن معذب و متألم می‌گردد. (فرقان آیه ۱۹) بنده سعادتمند حتی در همین دنیا نیز از خدا راضی است و خدا نیز از او رضایت دارد و در مقابل انسان شقی در همین دنیا نیز از پروردگارش رضایت ندارد و خدا نیز از او خشنود نیست (Ibn Arabi, 1991).

بررسی و نقد

ماهیت و مولفه‌های اخلاق عرفانی خصوصاً در نظر داشتن غایت اخلاق عرفانی که محور همه مباحث اخلاق عرفانی است و همه فضائل اخلاق عرفانی به نوعی نشأت گرفته از غایت آن است بر

سبک زندگی اخلاق مدار خانواده‌های مذهبی و متمایل به معنویت و عرفان اثر معناداری دارد. این مهم را می‌توان طی بررسی آماری بر روی خانواده‌های ایرانی با گرایش‌های مذهبی و خاصه عرفانی مثلاً خانواده‌های آزاده و ایثارگر مشتمل بر پرسشنامه اخلاق عرفانی و سبک زندگی اخلاق مدار و سپس تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهشی به انجام رسانده و اثبات نمود (Rouzbah, 2020). ما به جهت عدم اطاله کلام به مراجعه به پژوهش صورت گرفته در این خصوص ارجاع می‌دهیم.

اما در بررسی اخلاق عرفانی و غایات آن متوجه می‌شویم این شیوه با وجود دارا بودن مزایای بسیار، اما دارای نواقصی نیز می‌باشد از جمله:

۱- اخلاق عرفانی و غایات آن ناظر به مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و.. اخلاق نیست و در آن بیشتر بر جنبه‌های درونی و فردی تاکید می‌گردد که می‌تواند منجر به کم توجهی به مشکلات و نیازهای اجتماعی انسان گردد.

۲- اخلاق عرفانی و خصوصاً غایات آن از آن جهت که مبتنی بر کشف و شهود فردی است، می‌تواند تاثیر منفی بر قابلیت عمومی اجرایی و دسترسی به مقامات و منازل سیر و سلوک برای عموم مردم بگذارد.

۳- در روش رسیدن به غایات، عقلانیت و عدالت که از ارکان اخلاق عمومی به شمار می‌روند کمتر مورد توجه قرار گرفته و در عوض به سلوک باطنی مبتنی بر تسلیم و شهود توجه بیشتری دارد.

۴- ابتدای اخلاق عرفانی بر کشف و شهود باطنی بر ابهام آن می‌افزاید و روش‌ها و مسیرهای دقیق قابل شهود عقلی برای رسیدن به غایات آن منتفی است و لذا شدیداً نیازمند استاد طریق سلوک است و بدون استادی که مسیر را رفته باشد عقل انسان نمی‌تواند به تنهایی راهبری این مسیر را نماید.

۵- تاکید بر جنبه‌های باطنی و درونی برای رسیدن به غایات در اخلاق عرفانی برای غیر سالکان مبهم بوده و ممکن است ایشان این شیوه را تنها راهی برای تنبلی برخی افراد و فرار از واقعیات و مشکلات

حقیقی اجتماعی از جانب ایشان دیده و بر این باور باشند که این شیوه می‌تواند به انحراف اجتماعی از توجه به مسائل مهم و عملی برای بهبود شرایط فردی و اجتماعی از نظر اخلاقی منجر گردد.

۶- اخلاق عرفانی متمرکز بر تحول باطنی و معنوی است و عمل گرایی کافی ندارد و به افراد راهنمایی کافی در مورد چگونگی برخورد با مسائل نمی‌کند و اصول و غایات آن در تبیین و چاره جویی مسائل عملی و زندگی روزمره فردی و اجتماعی مردم ناتوان به نظر می‌رسد و توجه به اصول زندگی واقعی مردم در آن دیده نشده اند و یا حداقل به نظر میرسد جای کار بسیار برای محققین و علمای اخلاق علاقه مند به شیوه عرفانی جهت رفع معضل فوق الذکر وجود دارد.

۷- اتکا بر شیوه باطنی غیر عقلی می‌تواند منجر به ناپایداری مفهومی گردد و ارزش‌ها و اصول آن که می‌باید سالک را به غایات رهنمون سازد بر اساس تأملات شخصی و تجارب فردی تغییر نماید و باعث به وجود آمدن ابهامات و در نتیجه به استانداردهای متفاوتی در زمینه اخلاقی منتهی گردد که موجب ناتوانی در اجرای اصول اخلاقی می‌گردد.

۸- قرار دادن فنای فی الله به عنوان کمال نهایی و غایت اخلاق برای عموم مردم بسیار پیچیده و به سختی قابل فهم است و ممکن است دسترسی عموم را به اهداف اخلاقی غیر ممکن نماید. در حالی که اهداف اخلاقی باید به گونه‌ای باشند که به سهولت قابل فهم برای عموم و دسترسی به آن برای عموم مردم امکان پذیر باشد. بعلاوه این غایت ممکن است تمایل به فردگرایی و جامعه گریزی و انزوا و تنهایی و فرار از واقعیت اجتماعی بشر و عدم رغبت به تعاملات اجتماعی را ترویج نماید. اهداف میانی این شیوه اخلاقی مانند رهایی از هوس‌ها و نفسانیات ممکن است باعث بی تفاوتی به مسائل دنیوی و مادی و مسئولیت‌های اجتماعی گردد.

به نظر می‌رسد به طور کلی اخلاق عرفانی با همه مزایایی که دارد چه در زمینه غایات و چه سایر اصول و مولفه هایش نیازمند تعامل و ترکیب مناسب با شریعت، عقلانیت و اخلاق عملی و اجتماعی منبعث

از عقل و شرع دارد. این ترکیب می‌تواند به رفع نواقص این شیوه اخلاقی و بهبود زندگی انسان‌ها و جوامع کمک کند.

نتیجه‌گیری

اخلاق عرفانی دارای تعریف، موضوع، اصول، مسائل، روش و غایت مختص خویش است و از رویکردهای دیگر اخلاقی متمایز است. اخلاق عرفانی در میانه سلوک قرار دارد و اهداف و غایات نهایی سلوک، غایات و اهداف نهایی اخلاق عرفانی نیز محسوب می‌شوند.

غایت هر چیزی موجب استکمال آن می‌شود. ویژگی غایت و هدف اصیل آنست که کمال محسوب می‌شود کمال برای فاعلی که فاقد آنست و با رسیدن به غایت به کمال می‌رسد و قوه‌ها و استعدادهایش به فعلیت می‌رسد. کمال دارای درجات و مراتب است.

کمالات اخلاقی اوصاف عرضی برای انسان نیستند بلکه اوصاف وجودی هستند که نحوه وجودی انسان را توصیف می‌کنند. این کمالات دارای مراتب هستند و اتصاف انسان به این کمالات بطریق اشتداد وجودی است.

با اعتقاد ابن عربی در هر عصری فقط یک انسان کامل وجود دارد و سایر کاملان در مراتب پس از او قرار می‌گیرند.

همه انسانها به حسب ذاتشان استعداد وصول به کمال را دارند اما همه انسانها به کمال نمی‌رسند و فقط آن عده‌ای به کمال می‌رسند که گام در طریق صعود و کمال بنهند و سایر انسانها بر صورت حیوانی خویش متوقف می‌مانند.

غایت اخلاق عرفانی تخلق به اخلاق الهی است که از ویژگیهای مقام فناء فی الله است. بالاترین کمالی که در طی سلوک عرفانی و بالطبع اخلاق عرفانی حاصل میگردد وصول به حقیقت هستی و فانی شدن در آن است و سپس باقی بودن به بقاء آن (فناء فی الله و بقاء بالله). بنابراین غایت اخلاق عرفانی با توحید و مراتب آن مرتبط است.

میان تعالی از حیث کمال و تعالی از حیث معرفت تلازم وجود دارد. به هر میزان که سالک از حیث وجودی کمال یابد از حیث معرفتی نیز تعالی می‌یابد.

کمال نهایی دارای ویژگیهایی است مانند: تخلق باخلاق الله، رسیدن به معرفت حق یقین، رسیدن به قرب الهی، رسیدن به مقام ولایت و خلافت الهی.

در اخلاق عرفانی همه فضائل و ملکات مقدمه رای رسیدن به کمال نهایی است و کمال نهایی ابزاری برای وصول به سعادت و خیر است. سعادت و کمال در اخلاق عرفانی از جنس وصول و دستیابی است. و امری وجودی تلقی می‌شود. سعادت در نظر ابن عربی منحصر از راه شریعت میگذرد و اخلاق نیز به نظر او جزئی از شریعت است.

سعادت در نظر ابن عربی دارای ویژگیهایی است از جمله: ملازم بودن با لذت (محسوس و غیر محسوس) و خیر، جاودانگی، داشتن مراتب مختلف، همراهی آن با رضایت و خشنودی الهی، محقق شدن آن در بهشت.

ماهیت، مولفه‌ها و غایات اخلاق عرفانی بر سبک زندگی اخلاق مدار خانواده‌های مذهبی و متمایل به معنویت و عرفان اثر معناداری دارد. اما در بررسی این شیوه اثر گذاری اخلاقی متوجه می‌شویم این شیوه دارای نواقصی نیز می‌باشد. به نظر می‌رسد به طور کلی با همه مزایایی که دارد چه در زمینه غایات و چه سایر اصول و مولفه هایش نیازمند تعامل و ترکیب مناسب با شریعت، عقلانیت و اخلاق عملی و اجتماعی منبعث از عقل و شرع دارد. این ترکیب می‌تواند به رفع نواقص این شیوه اخلاقی و بهبود زندگی انسان‌ها و جوامع کمک کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The study explores the ultimate purpose of mystical ethics from the perspective of Ibn Arabi, a

significant figure in Islamic mysticism. Mystical ethics, distinct from other ethical approaches, is fundamentally grounded in theoretical mysticism and encompasses unique definitions, methodologies, and objectives. Ibn Arabi's perspective on mystical ethics posits that its ultimate goal is the embodiment of divine ethics, which aligns with the spiritual station of *fanā' fi-llāh* (annihilation in God). Within this framework, moral virtues and ethical qualities are perceived as a preparatory stage for achieving the ultimate perfection that leads to ultimate happiness and goodness. Mystical ethics is deeply embedded within the mystical journey, and the goals of this spiritual path coincide with the objectives of mystical ethics itself. This alignment indicates that the ethical lifestyle influenced by mystical ethics is inherently linked to the metaphysical and existential realities of divine proximity. As a result, mystical ethics is not merely a set of moral guidelines but an existential transformation that enables individuals to transcend materialistic concerns and cultivate an ethical existence that mirrors divine attributes. This approach, however, raises critical inquiries regarding its applicability to broader societal ethics, particularly in contexts where social and political responsibilities demand ethical considerations beyond personal spiritual development (Ibn Arabi, 1991).

Ibn Arabi's conceptualization of mystical ethics is rooted in a profound ontological understanding of human existence, in which ethical transformation is inseparable from spiritual realization. He asserts that true ethical conduct is not derived from rational deliberation alone but emerges from a deeper existential state where the individual aligns with divine realities. This view challenges conventional moral philosophies that prioritize reason and social convention as the foundation of ethics. According to Ibn Arabi, ethical perfection is achieved through a process of inner purification, which involves overcoming the limitations of the ego and attaining direct knowledge of the divine. The culmination of this process is *fanā'*, wherein the self is obliterated in divine reality, and *baqā'* (subsistence in God)

follows as the perfected state of existence. This transformative experience is regarded as the ultimate ethical goal because it transcends conventional moral frameworks and situates the individual within the realm of divine consciousness. The implications of this view suggest that ethical behavior, from a mystical perspective, is not merely a means of social harmony but a manifestation of spiritual truth. The relationship between mystical ethics and broader social ethics thus presents a critical tension, as mystical ethics prioritizes inner transformation over external moral obligations (Qaysari, 1996).

The methodology of mystical ethics, as articulated by Ibn Arabi, is distinct from other ethical frameworks in its reliance on experiential knowledge rather than purely intellectual reasoning. This epistemological distinction underscores the primacy of spiritual intuition and direct divine encounter in shaping ethical conduct. Ibn Arabi argues that true ethical conduct arises when an individual attains a state of constant divine remembrance (*dhikr*) and spiritual unveiling (*kashf*), which allows for direct insight into divine realities. This process negates the need for prescriptive ethical codes, as the enlightened individual embodies divine attributes and acts in accordance with the divine will. Such a perspective fundamentally challenges traditional ethical systems that rely on codified moral laws, arguing instead for an ethics of direct divine engagement. The implications of this approach suggest that ethical perfection is not universally accessible, as it requires an advanced spiritual state that few individuals attain. This exclusivity raises questions about the practical applicability of mystical ethics in everyday life, particularly for individuals who do not engage in the rigorous spiritual practices required for such ethical realization. Consequently, while mystical ethics provides a compelling vision of moral perfection, its accessibility remains a point of contention within ethical discourse (Ibn Arabi, 2000a).

One of the critical aspects of Ibn Arabi's ethical framework is its emphasis on the transformative

power of divine love as the central force guiding moral development. He posits that love (mahabbah) is the fundamental principle that animates the cosmos and directs all ethical action. In this view, ethical conduct is not motivated by duty or rational obligation but by the overwhelming attraction to the divine. This perspective reframes moral action as an expression of love rather than a response to external commandments. The ethical individual, therefore, is one who acts not out of fear of punishment or hope for reward but out of an intrinsic love for the divine reality. This notion challenges deontological and consequentialist moral theories, which structure ethics around obligations and outcomes, respectively. Instead, Ibn Arabi's ethics suggests that true morality is an act of self-annihilation in divine love, wherein the self ceases to act independently and becomes a conduit for divine will. This radical redefinition of ethics presents profound implications for understanding moral responsibility, as it shifts the focus from external adherence to laws toward an internal transformation that renders such laws unnecessary. However, this approach also raises concerns about the subjective nature of mystical ethical experiences and the potential difficulty in formulating a coherent ethical framework that can be universally applied (Ibn Arabi, 2004).

The implications of Ibn Arabi's mystical ethics extend beyond personal transformation to broader social and metaphysical considerations. He contends that society itself can be transformed when individuals attain ethical perfection through mystical realization. In this view, the just society is not one structured through legal and political institutions alone but one in which individuals operate from a state of divine consciousness. This suggests that social harmony is achieved not through external enforcement of moral codes but through the cultivation of spiritual individuals who naturally embody ethical virtues. However, this perspective raises critical questions regarding the role of institutional ethics and the necessity of moral laws in structuring human communities. If ethical perfection is contingent on personal

mystical realization, then what mechanisms exist for ensuring moral behavior among those who have not attained such realization? This tension between individual ethical transformation and collective moral responsibility highlights one of the fundamental challenges of applying mystical ethics to societal governance. While mystical ethics provides a compelling vision of ultimate moral perfection, its reliance on individual spiritual attainment makes it difficult to implement as a practical ethical system for large-scale societies (Ibn Arabi, 1991).

In conclusion, the study reveals that Ibn Arabi's mystical ethics presents a profound and transformative vision of morality that is deeply intertwined with spiritual realization. The ultimate goal of mystical ethics is not simply to cultivate virtuous behavior but to achieve complete alignment with divine reality through fanā' and baqā'. This perspective radically redefines ethical conduct as an expression of divine love and presence, moving beyond conventional moral frameworks that rely on rational deliberation and social obligation. While this vision offers an elevated understanding of ethical perfection, its practical applicability remains a challenge, particularly in contexts that require structured ethical guidelines for social governance. The tension between personal mystical transformation and collective moral responsibility suggests that mystical ethics, while profound in its insights, must be integrated with other ethical frameworks to address the complexities of human society. Future research should explore ways to reconcile the individualistic nature of mystical ethics with broader ethical systems that account for social and political realities.

References

- Al-Bustani, F. A. (1997). *Abjadi Dictionary*. Institute for Research and Publication of Ahl al-Bayt.
- Al-Farabi, A. N. (1986). *Kitab al-Huruf*. Dar al-Mashriq.
- Al-Jili, A. K. (1998). *Al-Insan al-Kamil*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

- Al-Muqri al-Fayyumi, A. M. *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'i*. Dar al-Rida.
- Al-Turayhi, F. (1995). *Majma' al-Bahrayn*. Mortazavi Bookstore.
- Al-Wasiti al-Zabidi, M. (1993). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Dar al-Fikr.
- Amoli, S. H. (1988). *Al-Muqaddimat min Kitab Nas al-Nusus*. Nashr Tous.
- Fanari, I. H. (1995). *Misbah al-Ans*. Mola Publications.
- Ibn, A. (2001). *Tafsir Ibn Arabi*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Arabi, M. *Al-Futuh al-Makkiyah (4 Vols.)*. Dar Sadir.
- Ibn Arabi, M. (1991). *Fusus al-Hikam*. Al-Zahra Publications.
- Ibn Arabi, M. (2000a). *Majmu'at Rasa'il (3 Vols.)*. Dar al-Mahajjah al-Bayda.
- Ibn Arabi, M. (2000b). *Risalat Tahdhib al-Akhlaq*. Dar al-Mahajjah al-Bayda.
- Ibn Arabi, M. (2004). *Kashf al-Ma'na 'an Sir Asma' Allah al-Husna*. Maktubat Dini.
- Ibn Miskawayh, A., & Halabi, A. (2002). *Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq*. Asatir Publications.
- Ibn Sab'in, A. H. (2007). *Rasa'il Ibn Sab'in*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Sina, H. (1984). *Al-Shifa: Theology*. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Kashani, A. R. (2005). *Istilahat al-Sufiyya*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Kashani, A. R. (2006). *Sharh Manazil al-Sa'irin*. Bidad Publications.
- Maalouf, L. (1986). *Al-Munjid fi al-Lugha*. Dar al-Mashriq.
- Madani Hosseini, S. A. (1988). *Riyadh al-Salikin*. Islamic Publishing Institute.
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Al-Wafa Institute.
- Motahari, M. (1979). *Collected Works, Vol. 5*. Sadra Publications.
- Qaysari, D. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam*. Ilmi wa Farhangi.
- Raghib Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Dar al-Ilm.
- Rouzbeh, M. R. (2020). The impact of mystical ethics on ethical lifestyle in society. *Iranian Political Sociology Quarterly*, 3(1).
- Sabzevari, M. H. (2000). *Sharh al-Manzuma*. Nashr Nab.
- Shirazi, S. (2002). *Kasr Asnam al-Jahiliyah*. Sadra Foundation.
- Tusi, N. (1982). *Awsaf al-Ashraf*. Imam Publications.