

استدلال پرسش گشوده‌ی مور در تقارن با وجودشناسی خیر در عرفان ابن عربی^۱

علیرضا آرام^۲

دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

مقاله‌ی حاضر با توصیف پرسش گشوده‌ی مور و ضمن واکاوی معناشناسی اخلاق در نگاه ابن عربی، به مقایسه‌ی انتقادی این دو دیدگاه می‌پردازد. در اندیشه‌ی ابن عربی شهود خیر به درک حقیقت وجود وابسته است و مادامی که اصل وجود به‌عنوان خیر مطلق تصدیق نشود، تفسیر مظاهر خیر ممکن نخواهد بود. این در حالی است که اخلاق‌شناسی فلسفی مور به چنین تفسیر وجودشناسانه‌ای تمایل ندارد و خوب را در محدوده‌ی مباحث معناشناسانه مقید می‌سازد. ابتدا به نظر می‌رسد تفسیر وجودشناختی خیر به‌عنوان پیش‌فرض مستتر در تصدیق بدهاتِ خوب، از نگاه مور پنهان مانده است. اما برای تدوین نظریه‌ای منقح‌تر، تعدیل هر دو نگاه ضروری است؛ ضمن تفسیری مقبول از نظریه وحدت وجود می‌توان آموزه عرفانی خیر را به‌عنوان مبنایی در جهت تصدیق شهودگرایی مور به رسمیت شناخت. هم‌چنان که با کشف مفروضات وجودشناختی از ضمیر نظریه معنایی مور می‌توان به تردیدهای ناظر به عینیت و واقعیت اخلاق پاسخ داد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق عرفانی، پرسش گشوده، مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه، وجودشناسی خیر.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۵/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

۲. پست الکترونیک: a.r.aram1359@gmail.com

مقدمه

در بحث از معناشناسی اخلاق، تأملات مطرح در ادبیات فلسفی امروز به صورتی چشم‌گیر از اندیشه‌ی جی ادوارد مور^۱ اثر پذیرفته‌اند. مور در اثر معروف و دوران‌ساز خود مبانی اخلاق^۲ به طرح پرسش از چیستی مفهوم خوب پرداخته است. از نگاه مور این مفهوم کلیدی‌ترین واژه در فلسفه اخلاق تلقی می‌شود و تا زمانی که دامنه‌ی معنایی و چیستی ماهوی آن وضوح نیافته، سایر پرسش‌های مندرج در فلسفه اخلاق بی‌پاسخ خواهند ماند. چرا که خوب اولین و مهم‌ترین پرسش مطرح در اخلاق است و اگر این مبنای اولیه استحکام نیافته باشد، ادامه پژوهش اخلاقی ناممکن خواهد بود. مور در مقام تدقیق مدعای خود در سؤالی به ظاهر ساده به استدلال موسوم به «پرسش گشوده»^۳ روی آورده است. مطابق صورت‌بندی مور هر تعریفی که از واژه خوب ارائه شود، هم‌چنان مجال این پرسش گشوده می‌ماند که: «آیا تعریف ارائه شده یا آن‌چه به‌عنوان تعریف خوب ارائه شده خوب است؟» از این تأمل اثرگذار این آموزه مشهور به دست مور تأسیس شده که خوب مفهومی بسیط، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است.

هم‌زمان با شهرت فراگیر مور و مقارن با تأثیر دامنه‌دار نظریه اخلاق وی، بازخوانی آراء او نیز مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، که کثرت تألیفات مرتبط با این شخصیت برجسته در تاریخ فلسفه قرن بیستم گواه آن است. اما بررسی تطبیقی نظریه مور و مقابله‌ی آن با آراء متفکرانی که نگرش آن‌ها یکسره متفاوت از مبانی فلسفی مور باشد، پژوهشی است که می‌تواند نقاط قوت و ضعف نظریه مور را در مقیاس و دامنه‌ای وسیع‌تر نمایان کند. به صورت خاص و با ارجاع به سنت فکری جهان اسلام و مقایسه‌ی آراء متفکران این سنت با نظریه‌ی اخلاقی مور، می‌توان مبادی و نتایج مشترک و متفاوتی را از این مباحثه تطبیقی انتظار داشت. با امید به آغاز این گفت‌وگوی فلسفی نوین، پژوهش

-
1. G. Edward Moore
 2. *Principia Ethica*
 3. Open Question Argument

حاضر با انتخاب ابن عربی به‌عنوان متفکری که از حیث مبانی، روش و نتایج اندیشه خود فاصله قابل توجهی را با آراء فلسفی مور نمایان می‌کند، ضمن بررسی تطبیقی آراء دو متفکر، چشم‌اندازی تازه را در بحث از معناشناسی اخلاق و پیوند آن با مبانی وجودشناسانه اخلاق ارائه می‌نماید.

با این ملاحظات، متن حاضر سه هدف مورد نظر خود را طی سه گام آتی طی می‌کند: الف) ارائه گزارشی از صورت استدلال مور در باب اخلاق و مشخصاً درباره مفهوم خوب و تحلیل‌های برخاسته از این استدلال. با این توضیح که پس از تقریر موضع مور که با رجوع به دو اصطلاح «مغالطه طبیعت‌گرایانه» و «استدلال پرسش گشوده» عرضه خواهد شد، نقدهای وارد بر این نگرش اخلاقی نیز تقریر می‌شود. نویسندگان ضمن یک خوانش همدلانه از انگیزه مور، سه اشکال از چهار مورد منظور منتقدان را تأیید می‌کند. ب) طرح و بررسی دیدگاه ابن عربی در موضوع معناشناسی خیر و رابطه آن با وجودشناسی مطرح در الهیات عرفانی ابن متفکر. در این بخش نیز پس از طرح موضع ابن عربی، نقاط ابهام یا اشکال موجود در آن بررسی می‌شود و در نهایت تقریری کم‌مناقشه‌تر از این نگرش عرفانی ارائه می‌شود. ج) در گام نهایی تحقیق، پس از تطبیق و مقایسه مفهوم خوب در فلسفه مور و مفهوم خیر در عرفان ابن عربی، مواضع مشترک و متفاوت آنان بررسی خواهد شد. حاصل این بررسی تنقیح وجودشناسی مستتر در نظریه معنایی مور در جهت توسعه مرزهای اندیشه مدرن و تعدیل هم‌زمان وجودشناسی ابن عربی در جهت معاشرت آن با گفتمان فلسفی جهان مدرن خواهد بود.

بدهت مفهوم خیر در استدلال مور

هرچند در نظریه اخلاقی مور مغالطه طبیعت‌گرایانه^۱ مورد توجه بوده است، اما آنچه مور در مقام ایراد خود به تعاریف خوب بیان کرده و ذیل عنوان استدلال پرسش گشوده مرتب

ساخته، منحصر به این مغالطه نیست. از نگاه مور هرگونه تعریف از واژه خوب، اعم از تعریف آن به عنوان پدیده‌ای طبیعی، فراطبیعی، یا برساخته‌ی فرهنگی - اجتماعی، امکان طرح و استمرار پرسش از خوب را فراهم می‌سازد. اما گویی در این میان طبیعت‌گرایان گرفتارترند؛ چرا که با تمسک به مفاهیم طبیعی کوشش ناموفقی را در انسداد پرسش گشوده طی می‌کنند. در واقع این جا اصطلاح طبیعی از باب تغلیب به کار رفته و هر گونه ارجاع مفاهیم اخلاقی به مفاهیم نااخلاقی را در بر می‌گیرد. به باور مور طبیعت‌گرایان با گنجاندن مفاهیمی هم‌چون مطبوع، لذت‌بخش، وابسته به حیات و... در مقابل لفظ خوب، سعی در معنادار کردن این مفهوم اخلاقی دارند. حال آن‌که این مغالطه طبیعت‌گرایانه است که با توجه به پرسش گشوده به بن‌بست خواهد رسید. توضیح مور در این باب به یک نکته عرفی، عامه‌پسند، اما هم‌زمان دقیق و ظریف اشاره دارد. او می‌گوید به محض این‌که مثلاً خوب را به مطبوع تحلیل کنیم، پرسشی به روی ما گشوده می‌شود: «آیا مطبوع خوب است؟» به تقریر دیگر پرسش گشوده این است: «آیا تعریف خوب به مطبوع خوب است؟»^۱

از نگاه مور هیچ راهی برای مسدود ساختن پرسش گشوده‌ی فوق باقی نیست، مگر آن‌که پرسش از خوب را مسدود کنیم. یعنی خوب را بسیط، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف معرفی نماییم. به این ترتیب مهم‌ترین رکن اخلاق که واژه خوب است، از سیطره تعاریف منطقی و حد و رسم‌دار خارج شده و دریافت مفهوم بدیهی خوب به شهود آدمیان حواله می‌شود. این‌که مور را بنیان‌گذار دانش فلسفی در باب اخلاق، یا در معنایی امروزی‌تر مؤسس فرااخلاق دانسته‌اند، به سبب توقف وی بر همین پرسش اساسی و پرهیز وی از ترسیم مؤلفه‌های هنجاری-کاربردی واژه خوب و معرفی مصادیق خوبی است. مور به‌ویژه به این نکته اشاره می‌کند که در پژوهش خود هرگز در پی استقراء تعاریف خوب و

۱. مور، جی. ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران، سمت، ۱۳۹۰ش، صص ۱۴۱، ۱۶۶، ۲۲۹.

اخذ کاربرد آن از استعمالات عموم نیست، بلکه با خود مفهوم خوب و با واکاوی منطقی آن، در مقام یک تحلیل‌گر اخلاق، سروکار دارد.^۱

خصلت دوری مفهوم خوب به همان خصلت که پیش‌تر بیان شد، یعنی بساطت، بداهت و ترکیب نیافتگی این واژه باز می‌گردد؛ چرا که خوب از هیچ جزئی تشکیل نیافته تا هنگام تحلیل معنایی آن به اجزای سازنده‌اش منتقل شویم و از تجمیع اجزاء به ماهیت مفهوم خوب التفات یابیم. بنابراین از منظری که مور بر فراز آن ایستاده تنها تعریف قابل ارائه از خوب اعتراف محققان فلسفه اخلاق به تعریف‌ناپذیری این واژه خواهد بود. به تقریر دیگری از مور، خوب پدیده‌ای نیست که با تجربه یا تعریف بتوان به اکتشاف ماهیت آن امیدوار بود، بلکه تنها طریق شناسایی آن شهود است. مور تأکید می‌کند که هرگونه تلاش برای تعریف مفاهیم بسیط که فاقد جزء مقوم هستند مغالطه است، نه این‌که فقط کوشش طبیعت‌گرایان در مقام تحمیل اوصاف طبیعی (هم‌چون مطبوع و ...) بر مفاهیم بسیط مغالطه باشد. یعنی نفس تعریف یک مفهوم بسیط مغالطه است؛ خواه تعریف به اوصاف طبیعی باشد (مثلاً لذت‌بخش بودن) یا غیرطبیعی (مثلاً وابسته به اراده خدا بودن).^۲

مور برای تفهیم بیش‌تر منظور خود خوب را با هویت رنگ زرد مقایسه می‌کند؛ به بیان وی همان‌طور که برای کسی که هیچ تجربه‌ای از رنگ زرد نداشته نمی‌توان توضیح داد که زرد چیست، بر همین سیاق به کسی که تاکنون درکی از خوب نداشته نمی‌توان تصور و تصدیقی از این مفهوم را منتقل ساخت. این را مقایسه کنیم با حیوان جامع الاجزائی هم‌چون اسب که در مقام شناساندن آن به فرد تازه‌وارد می‌توان به اجزاء آن اشاره کرد و با متناظر ساختن اسب با سایر چارپایان و حیوانات، تصویری اولیه و منتج به شناخت اجمالی را از آن ارائه داد. از نگاه مور خوب با مهم‌ترین معنایی (معیاری) که از

۱. مور، مبانی اخلاق، ص ۱۴۱.

۲. همان، ص ۲۴۳.

واژه تعریف مراد می‌کنیم_ و عموماً آن را معادل با بیان جزئیات تشکیل دهنده یک پدیده می‌شناسیم_ تعریف‌ناپذیر است. از نظر مور وقتی فیلسوفان طبیعت‌گرا در مقام تعریف خوب برآمده و مثلاً مطبوعیت، لذت‌بخشی یا زندگی‌سازی را معادل خوب می‌یابند، دچار همان مغالطه معروف شده‌اند. آن‌ها میان ویژگی‌های یک پدیده‌ی خوب از یک‌سو و خودِ خوب از سوی دیگر دچار اشتباه و اختلاط شده‌اند. پس خوب بر همان موضع پیشین باقی می‌ماند و تنها با قیود تحلیل‌ناپذیری، تحویل‌ناپذیری و تعریف‌ناپذیری تعریف می‌شود!^۱

از این روست که مور با تأکید بر این‌که خوب واجد هیچ تعریفی نیست و این وصف را نباید با هیچ وصف دیگری یکسان انگاشت، به مغالطه طبیعت‌گرایان واکنش نشان داده است. او می‌گوید وقتی خوب را مثلاً معادل لذت بدانیم، صفتی هم‌چون لذت را که یکی از ویژگی‌هایش خوب بودن است، در تعریف تام خوب اخذ کرده‌ایم. اگر امری مطبوع باشد به سبب مطبوع بودنش خوب نیست، بلکه خوب و مطبوع دو وصف متفاوت‌اند و در تفاوتشان همین بس که خوب تعریف‌ناپذیر است و با هیچ وصف دیگری این‌همان نیست.

چنان‌که گذشت نقطه عزیمت مور در تقویت استدلال پرسش‌گشوده تکرار این صورت‌بندی است که: اگر بگوییم خوب یعنی لذت، آن‌گاه پرسشی گشوده می‌شود که آیا لذت خوب است؟ یا تعریف خوب به لذت خوب است؟ این دو پرسش که از یک زاویه قابل تحویل به پرسش واحد، یعنی پرسش از جواز تعریف خوب به لذت هستند، بر این استدلال مور صحنه می‌گذارند: تا زمانی که چرخه تسلسل‌وار پرسش از خوب را متوقف نکرده و خوب را به‌عنوان امری بسیط و تعریف‌ناپذیر به شهود مخاطبان اخلاق نسپاریم، پرسش گشوده مسدود نخواهد شد.^۲ نکته‌ی جالب توجه این‌که مور در فرض

۱. مور، مبانی اخلاق، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۲۲۳.

بسیط نبودن خوب_ که از نظر وی فرضی محال است_ این پرسش را مطرح می‌کند که آیا خود آن امر مرکبی که خوب از آن تشکیل شده است، خوب است؟! پیداست که در این صورت فرضی و ممتنع نیز هم‌چنان پرسش از خوب گشوده خواهد ماند.^۱

نهایتاً مور بر این باور است که اخلاقیات_ یعنی هرآنچه با متعلق واژه خوب سروکار دارد_ در حیطه‌ای خاص که نه طبیعی و نه فراطبیعی هستند، جای دارند. یعنی خوب نه وصفِ طبیعی و ناظر به امر محسوسِ واقعی، نه وصفِ فراطبیعی و ناظر به عالم فوق مادی، بلکه وصفی «ناتبیعی» است. ناتبیعیّت وصفی است که به اشیاء طبیعی و محسوس «الحاق» می‌شود، اما معیار شناخت، تأیید یا تکذیب آن شهود اخلاقی است. انسان‌ها برخی از امور را به مقتضای شهودشان متصف به وصف خوب می‌یابند و همین مقدار از مساعدت قوای شناختی انسان‌ها در تکوین دانش اخلاق راه‌گشا است. از این رو حامیان و مدافعان مور نیز با استدلال‌های مشابه و مکمل، بر صحت ایده مورد نظر انگشت تأیید نهاده‌اند.^۲

اما در مقام نقد آراء مور شایسته است که هر دو بیان اصلی وی_ یعنی مغالطه طبیعت‌گرایانه و استدلال پرسش گشوده_ مورد توجه قرار گیرد. در مقام نقد مغالطه طبیعت‌گرایانه، نکته قابل ذکر این‌که خطای مور در این بوده که مغالطه‌ای را از منظر خاص خود به فیلسوفان نسبت داده است. نسبت مورد نظر را باید چنین فهم کرد که بپرسیم آیا پیش از مور اصلاً کسی خواسته به تعریف خوب پردازد؟! یا این‌که مور با گزینش یک‌طرفه خویش هر آن‌چه به‌عنوان نشانه یا معیار یا مصداق خوب ارائه شده است را به‌منزله‌ی تعریف خوب تفسیر کرده و این سخن را در دهان اسلاف فلسفی‌اش نهاده است؟! بنابراین یکی از پاسخ‌های قابل ارائه این خواهد بود که فیلسوفان طبیعت‌گرا

1. Sylvester, R., *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia, Tempel University press, 1990, pp.5-14.

2. Horgan, T., & Mark Timmons, *Metaethics after Moore*, Oxford University Press, 2006, pp.210-217.

هنگام تعریف خوب در موقعیت ارائه حد تام برای آن نبوده‌اند، بلکه با ترجیح اثری هم‌چون لذت، یکی از لوازم و ویژگی‌های خوب را به‌عنوان مصداق یا نشانه‌ای که دامنه معنایی خوب را وضوح می‌بخشد معرفی کرده‌اند.

هرچند این پاسخ قابل قبول می‌نماید و فیلسوفان پیشین را از مغالطه طبیعت‌گرایانه‌ای که مور به آنان نسبت داده تبرئه می‌کند، اما هم‌زمان با آن تبرئه، موضع شخصی مور در خصوص تعریف‌ناپذیری خوب را هم تقویت می‌کند! چرا که تمام سخنی که در مقام دفاع از فلاسفه پیشین عنوان شد و آنان را از ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه مبرا دانست، عملاً به این نتیجه‌ی مشترک با موضع مور خواهد رسید که: «بنابراین خودِ خوب تعریف شدنی نیست!» در واقع اگر پیشینیان مغالطه نکرده و خواسته باشند تنها مصداق یا ویژگی یا خصیصه‌ای از خوب را معرفی کنند (که مثلاً می‌توان لذت را به‌عنوان این مصداق، ویژگی و خصیصه منظور داشت) اما هم‌زمان با مغالطه نکردن، پاسخ این پرسش گشوده مور را هم نداده‌اند که: پس تعریف خوب چه می‌شود؟! با توجه به نکته مذکور، راه‌گریز از پرسش گشوده مور نه در رفع مغالطه طبیعت‌گرایانه، بلکه در بازخوانی این پرسش و در تدارک چاره‌ای برای مسدود کردن آن خواهد بود.

اما در مقام نقد استدلالی که بار سنگین نظریه اخلاقی مور را به دوش کشیده، سه ایراد اساسی قابل طرح است. لازم به ذکر است که هر سه ایراد مورد نظر علی‌رغم شهرت نسبی خود در عالم فلسفه اخلاق، در متن حاضر با ملاحظه تقریر سایمون کرچن^۱ ارائه شده است. به تفصیل آتی نشان خواهیم داد که «مصادره به مطلوب، پارادوکس» تعریف و «خلط مفهوم و مصداق» همان سه نقطه‌ای است که پرسش گشوده‌ی مور را در مسیر رفع و انسداد قرار می‌دهد.

الف) مصادره به مطلوب؛ نکته اول در نقد استدلال پرسش گشوده این است که مور از پیش مفروض داشته که خوب تعریف شدنی نیست. حال آن‌که این مطلب باید

1. Kirchin, S., *Metaethics*, Palgrave Macmillan, 2012, pp.45-53.

طی فرآیند تدوین نظریه اخلاقی فیلسوف به اثبات برسد، نه قبل از آن. مور با برداشتن سلاح بساطت مفهوم خوب به نفع خویش و بدون توجه به این که دیگران هنور در برابر آن تسلیم نشده‌اند، نظریه اخلاقی رقیب را به زعم خود منهدم می‌کند. خیالی بودن این انهدام در جایی نمایان می‌شود که نظریه‌های رقیب در اصل بساطت خوب و یا در اصل گشودگی این پرسش به مناقشه پردازند. اگر کسی بگوید که خوب را مثلاً معادل لذت یافته است، مور با پرسش گشوده به سراغ او می‌رود و جواز این پرسش را یادآور می‌شود که: «آیا لذت خوب است؟» حال آن که پاسخ منتقدان در همین پافشاری مور و یک کلامی اوست که می‌پرسند: چرا خوب را از ابتدا تعریف ناپذیر و متفاوت از لذت یافته‌اید، که این چنین پرسش خود را تکرار می‌کنید؟ اگر کسی بر خلاف مور بیندیشد و خوب را مثلاً قابل تعریف به مطبوعیت بداند، تکرار این پرسش را که آیا «خوب مطبوع است؟» بی‌فایده و در حکم همان‌گویی خواهد شناخت. آیا چنین فردی از سیره‌ی عقلا خارج است، یا بر خلاف عقل سلیم مشی می‌کند؟ بعید می‌نماید!

ب) پارادوکس تعریف؛ در مورد پرسش گشوده مور این چالش هم قابل طرح است که اساساً تعریف به معنی معادل گذاشتن واژه‌های نزدیک به همی است که این همان هستند و نیستند! در واقع این پارادوکسی در فرایند عملیات تعریف است که وقتی در موقعیت آن باشیم، هر واژه‌ی ارائه شده به‌عنوان معنا را مترادف، مکرر، این‌همان یا در اصطلاح منطق سنتی «تعریف شرح الاسمی» خواهیم یافت. اما پارادوکس این جاست که نهایتاً نیز با این ابهام مواجه خواهیم شد که آیا اساساً آن‌چه می‌جستیم را یافته‌ایم؟ یعنی تعریف ارائه شده (معرف) با آن‌چه در پی تعریفش بودیم (معرف) منطبق افتاده است؟ چگونه می‌توان به این تطابق یقین داشت؛ در حالی که اگر معرف را از پیش می‌شناخته‌ایم، پس چه نیازی به تعریف بوده است و اگر اطلاعی از آن نداشته‌ایم، پس جهل ما هنوز هم باقی است، چرا که فقط به ردیف کردن مترادفات پرداخته‌ایم نه به اصل تعریف! به تقریر دیگر، اگر آن‌چه را در پی تعریفش بوده‌ایم می‌شناخته‌ایم که چه حاجتی

به تعریف داشتیم و اگر نمی‌شناخته‌ایم، اکنون از کجا بدانیم به تعریف همان مجهول و نه مجهولی بی‌ربط دیگر نائل شده‌ایم؟ پاسخ اجمالی این پارادوکس این است که علم ما در یک فرآیند تدریجی و با رفت و برگشت میان معلومات و مجهولات قوام می‌یابد و از این‌رو جایگزینی الفاظی که تماماً این‌همان نیستند، راهی برای توسعه علم، درک عمیق‌تر انسان از عالم و کاستن از دامنه مجولات خویش است. از این‌رو در پیوند با بحث مور نیز این پاسخ قابل ارائه است که جایگزینی الفاظ خوب و مطبوع با یکدیگر هم جزئی از همان پارادوکس تعریف است؛ که طی آن الفاظی که عیناً و تماماً مثل هم نیستند، در یک طرح‌واره‌ی شبیه به فرهنگ لغات کنار هم می‌نشینند تا ذهن مخاطب از رفت و برگشت میان کلمات به حل مجهول توفیق یابد. پیداست که استعمال واژه مطبوع (یا هر تعبیر مترادف دیگر) برای فهم بیش‌تر از دامنه معنایی خوب از همین قماش خواهد بود.

ج) خلط مفهوم و مصداق؛ این تمایز به فرگه باز می‌گردد که در مقاله‌ی مشهور «معنا و مدلول»^۱ با ذکر مثال «ستاره صبحگاهی و شامگاهی» به آن اشاره کرده است. این دو ستاره در جهان واقع یکی هستند، اما دو اسم متفاوت و شاید هم متخالف (صبحگاه و شامگاه) دارند، که در نتیجه دو مفهوم متمایز را به ذهن متبادر می‌کنند.^۲ آیا نمی‌توان در مقام نقد مور چنین گفت که خوب و مطبوع دو مفهوم متفاوتی هستند که در مصداق واحدشان وحدت می‌یابند؟ مقارن با تمایز فرگه میان معنا و مدلول، تمایزی در منطق دوره‌ی اسلامی و میان «حمل اولی از حمل شایع صناعتی» قابل ملاحظه است.^۳ در این تقسیم‌بندی دو نوع حمل قابل شناسایی است؛ الف) انسان حیوان ناطق است. ب)

1. Sense and Reference (Sinn und Bedeutung)

2. Frege, G., "Sense and Reference", *The Philosophical Review*, 1948, Vol.57, Issue 3, pp.209- 230, 215.

۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۰م، ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳.

انسان موجود متعجب خندان است. در مورد الف میان دو مفهوم انسان و حیوان ناطق اتحاد در مفهوم و مصداق برقرار است. چرا که انسان در مفهوم (یعنی تعریف منطقی) و در مصداق (یعنی تعین خارجی) همان حیوان ناطق است. اما در مورد ب میان انسان و موجود متعجب خندان از حیث مفهوم تفاوت وجود دارد، حال آن که مصداق این دو یکی است. این آموزه را به منزله پیشینه‌ای بر تفکیک معنا و مدلول در کلام فرگه بدانیم یا خیر، در هر صورت حاصل آن برای بحث حاضر با یادآوری تمایز مفهومی و اتحاد مصداقی خوب و مطبوع (یا هر ویژگی مترادف دیگر) به ثمر می‌نشیند.

نهایتاً به نظر می‌رسد رفع مغالطه ادعایی مور از سوی منتقدان، اگر فلاسفه مورد انتقاد مور را از ایراد وارد مبرا دارد، در بنیان نظریه مور خللی وارد نخواهد ساخت. چرا که او هم‌چنان می‌تواند از پذیرش امکانی برای تعریف خوب سرباز زده و حداکثر این که فلاسفه طبیعت‌گرای پیش از خود را نیز در رأی خود شریک سازد. حال آن که سه استدلال مصادره به مطلوب، پارادوکس تعریف و خلط مفهوم و مصداق برای کاستن از استحکام کلام مور کافی به نظر می‌رسند.

با این حال در مقام دفاع همدلانه از مواضع مور به این نکته هم باید اشاره کرد که منظور احتمالی وی بنیان‌گذاری نظام اخلاقی مستقل و متکی بر شهود عقلانی نوع بشر بوده است. وی با رفع هر گونه جزء و ترکیب از واژه سهل و ممتنع خوب، در پی تکوین نظام اخلاق مبتنی بر بداهت پایه‌های اخلاق برای انسان عسرت زده این دوران بوده است. به‌ویژه اگر تاریخ تدوین کتاب مور (۱۹۰۳م) را درست سه سال پس از مرگ بت‌شکن بنیان‌های سنتی و مذهبی اخلاق، یعنی نیچه، بدانیم! شاید حملات نیچه به اخلاق سنتی و تفسیر آن به‌عنوان برساخته رمگان فلک زده و منتظر معجزه، انگیزه‌ای به مور بخشیده باشد تا با طرح بداهت مفهوم خوب، استدلال برای خوب بودن آن را منتهی به دور بخواند. شاهد کلام این که مور علاوه بر تأکید بر جدایی متافیزیک و اخلاق و

ضمن انکار رابطه واقعیت و خوبی^۱ در پاسخ به پرسش از چیستی فلسفه، ضمن این که سه طریق «دیدن و شنیدن و احساس کردن» را راه شناخت ابره‌های مادی می‌داند، پرسش‌های فلسفه اخلاق (با محوریت خوب و بد و حق و باطل) را متفاوت از پرسش‌های متافیزیکی، اما مرتبط با حیات انسانی می‌خواند.^۲ این چنین تعلیم اخلاقی مور با رفع نیاز خوب به تعریف، انسان را به تصدیق آن چه در سرشت وی به عنوان شهود خیر شناخته می‌شود دلالت خواهد کرد. با مفروض دانستن این انگیزه در حیات فلسفی مور و در جهت استحکام مواضع معناکاوانه‌ای که از پی کوشش او به تاریخ فلسفه اخلاق انتقال یافته است، می‌توان به پرسش از بنیان وجودشناختی خوب پرداخت. موضوعی که در اندیشه عرفانی ابن عربی دریچه‌ای به روی آن گشوده شده است.

وجودشناسی مفهوم خیر در عرفان ابن عربی

با آن که کلمات ابن عربی در موضوع فلسفه اخلاق و شاخه‌های فرعی آن صریح نبوده و تفاسیر موجود در این نوشتار هم مدعی انطباق تام با مقصود وی نیست، اما به نظر می‌رسد از مبانی فکری منسجم این متفکر می‌توان پاسخ‌هایی سازگار با نظام عرفانی او را برای مسائل امروزی فلسفه اخلاق تدارک دید. حتی در گامی افزون‌تر و ضمن تفسیری فراخ‌تر از این نظام عرفانی و گاه با فاصله از مبانی الهیاتی-افلاطونی مسلط بر نگرش وجودشناسانه ابن عربی می‌توان به تقریری کم‌مناقشه‌تر از تعالیم عرفانی تقریب یافت. با این حال در این فراز و بر مدار تفسیری مستند به آثار و تصریحات ابن عربی می‌توان گفت که او نظام اخلاقی خود را بر مدار تلقی وجودشناسانه از مفهوم خیر بنیان نهاده است. برای مستند ساختن این استنباط ابتدا باید به این نکته توجه داشت که طبق مبانی

۱. مور، مبانی اخلاق، ص ۲۳۵.

2. Moore, G. Edward, *Some Main Problems of Philosophy*, London & New York, George Allen and Unwin LTD and Macmillan Company, 1953, pp.26-27.

فکری این متفکر معانی اخلاقی به نحوی مستقل از بیان شریعت واجد معنا هستند و عقل (قلب) انسان در مقام خلیفه الله به آن‌ها راه می‌یابد. البته این معانی که با فطرت و فکرت انسانی تحصیل می‌شوند، در مدلول نهایی خود منطبق با مفاهیم اخلاقی شریعت هستند. اما قلب عارف که همان نفس ناطقه انسانی است، با الهام از اشراق الهی در هیأتی مستقل از انشانات شرعی به ساحت این معانی راه می‌یابد. در واقع اخلاق در دلالت معنایی خود بدیهی است، اما فهم این بداهت محتاج جلای روحانی انسان از پی تلاش عقلی و عملی است. البته بیان تفصیلی شریعت نیز منبعی برای جبران خطاهای مصداقی، یا تأیید شهودات باطنی خواهد بود.

ابن عربی تخلّق را به معنای چنگ زدن به ریسمان محکم الهی دانسته است.^۱ از این رو می‌توان گفت وی به وضوح معنایی تعبیر حیات اخلاقی و تعریف‌پذیری اخلاق توجه داشته و با توجه به تعالی مفاهیم مرتبط با خداوند در اندیشه خود، اخلاقی بودن را واجد معنای واضح، حامل دلالت صریح و حاکی از نفس الامر متعالی معرفی کرده است. ابن عربی می‌نویسد: «چون کار در نفس خود بر آن‌چه بیان داشتیم مستقر گشت، عاقبت کار خلق به سعادت، با اختلاف در انواع سعادت، خواهد رسید».^۲ در واقع از نگاه وی عبارت اُخری در تعریف اخلاق معادل با حُسن عاقبت آدمیان است. بنابراین در یک مترادف معنایی، می‌توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر امور و حسن عاقبت را به‌جای یکدیگر و در واقع به‌عنوان معرّف حیات مطلوب آدمیان در منظومه فکری ابن عربی معرفی کرد.^۳

او برای تفهیم معانی محکی از ظهورات عالم، از استعاره خواب بهره می‌گیرد. به نحوی که خواب را مرتبه‌ای از خیال دانسته و بر لزوم تعبیر و تأویل آن پافشاری می‌کند.

۱. ابن عربی، مواقع النجوم، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۵۲.

۲. همو، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۶۶.

۳. همانجا.

به طور کلی موطن خیال درخواست تعبیر یا گذشتن از آنچه در ظاهر رویت شده به سمتِ ساحتی دیگر را دارد.^۱ آنچه باعث بیرون رفتن انسان از دایره حیرت و ضلالت و درک معانی درست در میان خَلق و مظاهر تجلّی گوناگونِ حق خواهد شد، برخورداری از وصف حکیم است؛ که همین وصف باعث می‌شود انسان به انتخاب اصلح روی آورد. انسان به دیده حکمت به این نتیجه می‌رسد که تمام وجود او همراه با استعدادی که بر درک معانی وجود و ملحقات آن دارد، جملگی به رحمت و بخششِ واسع حضرت حق میسر می‌شود. به بیان ابن عربی: «بخشنده همان الله است که خازن اموری است که در خزائن خود دارد. آن‌ها را فقط به مقدار معین و بر دست اسمی که اختصاص بدان امر دارد، نمایان می‌کند».^۲

اما سرّ اختلاف در معانی و دلالات را باید به همان نقطه‌ای برگرداند که تفاوتِ منازل وجودی را رقم زده است. اسماء الهی نامتناهی‌اند و البته به اصول متناهی باز می‌گردند. هر اسمی واجد حقیقتی است که تا بی‌نهایت ظهور کرده و با مدلول خود از دیگر اسمی متمایز می‌گردد. تفاوت اسماء باعث می‌شود که عطایای اسمائی از یکدیگر متمایز شوند.^۳ بندگانِ خالص می‌دانند که خداوند برای آنان حکم و قضای پیشین صادر کرده است. از این رو قلب خود را برای قبول قضای الهی آماده کرده‌اند.^۴ این گروه بر این نکته واقف‌اند که علم خدا به انسان در همه حال همان علم است که در ثبوت عین و پیش از وجود آن عین بدان تعلق گرفته است. این گروه واقفان به سرّ قدرند؛ که معانی پنهانِ مقدرات عالم در همان سرّ نهفته است. البته اطلاع از سرّ قدر الهی نیز به دو نوع مجمل و معین تقسیم می‌شود. شناخت سرّ قدر الهی بالاترین نوع خودشناسی است و از این حیث علم انسانِ کامل به خودش به منزله علم خدا به خودش خواهد بود. چرا که هر

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۶۵.

۳. همانجا.

۴. همان، ص ۶۰.

دو علم از معدن واحد صادر شده‌اند و البته کسب این علم در مورد بنده عنایتی از جانب حق تعالی است. این همه در حالی است که استعداد بنده برای صاحب او معلوم است، و اختلاف مراتب آدمیان در درک معانی، اسباب و حاقّ حقیقت امور ظاهر در عالم وجود به همین اختلاف در استعداد باز می‌گردد. در سلسله همین تفاوت‌ها است که تمایز دو وجه معنایی - یعنی عوالم ظاهری و باطنی وجود - نمایان می‌شود. حق تعالی خود را به حجاب‌های ظلمانی که اجسام طبیعی‌اند و حجاب‌های نورانی که ارواح لطیف‌اند، توصیف می‌کند. در هم تنیدگی ظاهر و باطن عالم وجود، به کثرت ظهورات مرتبط می‌شود که با رجعت ظهورات به اصل واحد، ظواهر نیز در عالم باطنی و در سرّ مکنون وجود سکونت خواهد یافت.^۱

از منظر ابن عربی تمام اسراری که به عالم اسماء تعلق دارد، از حکمت‌ها و اعتباراتی است که هر که به آن‌ها متّصف گشت، به سعادت ابدی می‌رسد. درک این معانی ملازم با فهم اسرار وجود و زمینه انتقال به حیات مطلوب، یا همان تخلّق به اخلاق الهی خواهد بود. هم‌چنین است وضع وجودی معارف قدسی و معالِم ربانی که به حضرت الهیه تعلق دارد و آن‌ها هم نامتناهی‌اند. به بیان ابن عربی، آن‌ها حروف و الفاظی‌اند که برای آن دسته از معانی که حق تعالی در بندگانش ایجاد کرده و با شهودشان قرین ساخته، پدید آمده‌اند.^۲ در واقع معانی حاکم بر مناسبات عالم وجود، که همان ضوابط اخلاقی لازم برای بازگشت ظهورات به عالم اله هستند، به‌سان خود وجود واضح و واجد وصفِ بداهت‌اند.

در این حالت، معانی حقیقی و معارف یقینی «به اراده حق تعالی» بر انسان به نحو بدیهی مکشوف شده، حجاب عالم کون آشکار گشته و غفلت‌ها از میان می‌رود. سپس با رشد همّت مخلوق، که آن هم مسبوق به عنایت حق تعالی است، حجاب معانی و

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، صص ۶۰-۶۱.

۲. همو، مواقع النجوم، صص ۹۰-۹۴.

معارف یک‌سره برطرف می‌شود و این کشفِ حجابِ تداوم می‌یابد. در این میان، معانی باطنی عالم از پس التفات به وجه ظاهری امور و تعبیر و تأویل رویاهایی که غفلتاً واقعی انگاشته می‌شوند، جلوه خواهند یافت. در حقیقت به ظواهر فریبنده دنیا اعتماد چندانی نیست، چرا که کثرت موجودات در عین حال که تجلیات حق تعالی و دلیل و راهنمای ظهورات به سمت او هستند، با فرض متوقف ماندن سالک در آن‌ها به موانع مزاحم یا سراب‌هایی بی‌حاصل مبدل می‌گردند. پس هرچند معانی اخلاقی با رویت مظاهر وجود قابل تشخیص‌اند، اما توقف در مظاهر به معنای ناقص ماندن درک معنایی صحیح خواهد بود.^۱ ظاهراً برای ترمیم همین خطاها است که ابن عربی رجوع به بیان تفصیلی شریعت را ضروری دانسته است.

در مقام عمل به دلالت‌ها و در جهت فعلیت بخشیدن به مصادیق معانی اخلاقی است که به بیان ابن عربی سیر اخلاقی انسان تا جایی پیش می‌رود که با نگاه به مرتبه موجودات در عالم اعیان، منزلت و بهره‌ای که از عالم معنا نصیب آنان شده است هم شناخته می‌شود. چرا که در این حضرت اعیان ثابت، مرتبه هر علم و بهره‌ای که از وجود نصیب آن شده آشکار خواهد شد.^۲ از پی این مشاهدات است که به بیان ابن عربی: «هر که با [درک وجه] ضرورت بر دلیل واقف گشت، مدلول نیز برایش آشکار خواهد شد».^۳ یعنی دال و مدلول و دلالت، همگی برای مشاهده‌گر عیان می‌شود و معانی (اخلاقی) در نفس الامر ثبوتی خود وضوح تام می‌یابند. با اِتِّصاف به این رویت و معناشناسی عرفانی است که وصف حکمت دگرباره خودنمایی می‌کند و به بیان ابن عربی، «حکیم اشیاء را در جای خودش می‌گذارد».^۴ یعنی همان مفاهیم بدیهی اخلاق که به ضرورت وجود حق تعالی عین اسماء جمالی و جلالی او هستند، در مقام نظورری عارفانه و عمل

۱. ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۸۰.

۲. همان، ص ۱۰۳.

۳. همانجا.

۴. همان، ص ۱۰۴.

حکیمانه برای انسان ظهور تام می‌یابند. در واقع اعتلاء منزلتی که از تجلّی خاص الهی به انسان عطا شده است، در فهم معانی وجود و تشخیص مراتب موجودات هم‌چنان راهنماست؛ چرا که حق تعالی از این معبر بر بندگان تجلّی می‌کند: «قلب بنده خانه خصوصی خداوند، موضع نظر، کانون علوم، مرتبه اسرار، محل نزول فرشتگان، ... رئیس جسم و فرمانروای [منسوب از جانب حق] است».^۱ این قلب محل قبض و بسط و رجا و خوف و شکر و صبر، هم‌چنین محل ایمان و توحید و تریه و تجرید است.^۲

با این همه هم‌چنان باید به محدودیت‌های وجودی و معرفتی انسان و نقصان او در درک معانی مندرج در علم الهی توجه داشت، که به بیان ابن عربی: «اگر شنیدی که صوفی می‌گوید: من نسخه‌ای از عالم هستم، معنای سخن این نیست که تمام آن‌چه در عالم ظاهر گشته در یک زمان در او موجود است، بلکه او صرفاً آماده قبول [تمام] عالم است».^۳ این در حالی است که خداوند می‌فرماید برای شما صراط نصب کردم، پس از آن منحرف نشوید و برایتان حدود مشخص کردم، پس از آن تجاوز نکنید.^۴ این همه به فهم معنای حیات اخلاقی در اندیشه ابن عربی کمک می‌کند؛ که طبق آن رعایت حریم و حدود الهی مقارن با زیستن بر طریقتِ مطلوبِ حق تعالی و نهایتاً تشبه به حق خواهد بود. در عین این تشبّه، التفات به تمایز عالم ذات اله (احدیت) از اسماء او (واحدیت) و فهم این نکته که مرز وصول انسان به خداوند در ساحت دوم محدود خواهد ماند، تعلیم محوری ابن عربی در جهت رعایت حریم و حدود الهی در منظومه فکری او است.

از نگاه ابن عربی این‌ها معارفی است که در عین عقلانی بودن، خرد ظاهری و بدون الهام از معارف ربانی معبری به سوی درک کامل آن ندارد و البته دیده ظاهری به انکار آن متمایل است. در حالی که این تعالیم در نفس خودشان بر حق‌اند و عقل واقعی

۱. ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۱۰۶.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۱۱۳.

۴. همان، ص ۱۱۵.

_ که در منظومه فکری ابن عربی به «قلب» تعبیر گردیده است_ آن‌ها را جایز می‌شمارد. از پی محدودیت عقل ظاهری یا همان فهم مصطلح فلسفی، قلبِ ذاکر به معانی متعالی‌تری دست می‌یابد که خداوند بر او الهام می‌کند. در شرایطی که هر جزئی از عالم کون حجاب است،^۱ قلب عارف به این معنای باطنی راه می‌یابد که وجودی جز حق تعالی نیست.

بنابراین باید تصدیق کرد که ابن عربی به معناداری اخلاق معتقد بوده و به معنایابی انسان از اخلاقیات، به مدد علمی که خداوند به انسان افاضه می‌کند و تصدیق بداهت اخلاق را میسر می‌سازد، امیدوار است. به بیان ابن عربی: «خفای خداوند از شدت ظهور اوست... و او از شدت ظهور پنهان می‌گردد... اگر خورشید دائمی بود و سایه‌ای نمی‌افکند، نمی‌توانستی به وجود نور پی ببری... پس منزه است کسی که به واسطه نور خود در پرده شده است و به سبب شدت ظهور، از دیده عموم پنهان مانده است».^۲ از این رو به باور ابن عربی اصل هر خیر و درک معنای آن، مشروط به مشاهده فقر و نیازمندی خود و پناه بردن به خداوند متعال در تمام مواقع و وقایع است.^۳ این چنین خیر به عنوان اصل وجود شناخته می‌شود و تصدیق آن مشروط به فهم وجود به عنوان امری واحد و منحصر به حق تعالی است، که با رحمت عام حق به ظهورات عالم امکان توسعه یافته است. به تصریح ابن عربی: «این که [حق تعالی] عین همه امور باشد، به واسطه ظهور او در اسماء و صفات در دو عالم عین و خارج است و این که او غیر از سایر امور باشد، به واسطه اختفاء ذاتی وی و برتری صفات او از مشابَهت با خلق و تنزیه وی از حصر و حدّ و تعین است».^۴ از این روست که به بیان او حق تعالی ظاهری است که

۱. ابن عربی، مواقع النجوم، صص ۱۱۸-۱۲۰.

۲. همو، کتاب البقین و کتاب المعرفة، تحقیق سعید عبدالفتاح، کتاب الیوم، بی تا، ص ۲۹۴.

۳. همان، ص ۲۵۳.

۴. همو، لوازم الحب الالهی، تحقیق محمد فوزی الجبر، دمشق، دار معد و دار النمیر، ۱۹۹۸م، ص ۱۱۱.

آشکارتر از او نیست و همو باطنی است که نهان‌تر از او نیست.^۱ با این وصف، از آن‌جا که حق تعالی خود وجود حقیقی بوده و به شکل واقعی در عالم تجلی کرده و ماسوای خود را با توسعه اسمائش به فیض وجود رسانده است، به تساوق (تفاوت مفهومی و اتحاد مصداقی) وجود و خیر در اندیشه ابن عربی راه می‌یابیم. به بیان وی: «هر باطلی عدم محض است و هر وجودی حق است، پس در وجود هیچ باطلی نیست».^۲ در واقع تساوق خیر و وجود در اندیشه ابن عربی، واقعی بودن خیر را همانند واقعی بودن وجود بدیهی می‌سازد. در امتداد خداوند که وجود مطلق و خیر محض است، عالم نیز در وجه وجودی خود خیر محض تلقی می‌شود. اما همین عالم در وجه امکانی و با نظر به حیث عدمی خود، سویه‌هایی از عدم (خیر) را که مقارن با فقر وجودی است، به‌سان حفره‌ای در درون خود پنهان دارد. این مشکل از آن روی حل ناشدنی می‌نماید که به بیان ابن عربی، ممکن فقط می‌تواند فقر موقت خویش را علاج کند و زوال فقر دائمی و ذاتی او ممکن نیست.^۳ بنابراین سیه رویی ممکن و امکانی بودن ذاتی عالم مانع اتصاف دائمی آن به خیر است و از این‌رو یک کنش واقعی هم‌چون تخلّق به اخلاق الهی، تنها مسیر رهایی از این نقصان وجودی و بازگشت به مبدأ فیاض وجود است. به بیان دیگر راه نجات انسان از خیر منقطع و ناتمامی که در ماسوی الله جاری گشته، بازگشت او به خیر مطلق است؛ و تصدیقِ بداهت معنایی خیر از مقدمات عروج به سرچشمه وجودی خیر از منزل مدارج (و در واقع موانع) موجود خواهد بود.

از نگاه ابن عربی تلاقی خیرات و شرور در این عالم از آن روست که رنج‌ها محصول ترکیب در عالم اجسام هستند و البته ابن عربی به تکرار می‌گوید که رنج را باید مثل داروی تلخ دانست، که راه برای شفا یافتن با آن فراهم است.^۴ بنابراین بار دیگر با

۱. ابن عربی، لوازم الحب الالهی، ص ۲۵۱.

۲. همو، مواقع النجوم، صص ۱۴۹-۱۵۰.

۳. همو، لوازم الحب الالهی، ص ۲۳۹.

۴. همو، الفتوحات المکیة، تصحیح احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۱م، ج ۴، ص ۲۰؛

بدهت و واقعیت توأمان خیرات و تأثیر واقعی آن‌ها بر حیات انسان مواجه می‌شویم. در این‌جا هرچند ابن عربی از استعاره داروی تلح استفاده کرده و دشواری ترکیه را به‌عنوان یک کنش اخلاقی منتهی به نتایج مطلوب دانسته است، اما این تلخی همگانی نیست و انسان در مراتب بالاتر، به مرتبه‌ای می‌رسد که رعایت اعمال خاص و ملاحظه اخلاقیات (به معنای همراهی با خیرات و پرهیز از شرور) لذتی متعالی را به انسان منتقل می‌کند. این لذت تا رسیدن به مرتبه محبت نسبت به حق تعالی تداوم می‌یابد. پس خیر همان اصل وجودی عالم و معادل و مساوق با وجود است، اما شر به‌عنوان امر حاشیه‌ای و به معنی غفلت معرفتی از بدهت وجود و نقصان عملی از همراه شدن با جریان اصلی وجود خواهد بود. در واقع تحقق شر معادل کدر شدن اصل وجود با وجوه سلبی، ساحت فقری و ظهورات عارضی است. این‌چنین، بدهت خیر و واقعیت اخلاق در عرفان ابن عربی مقارن با رشد وجودی فرد متخلّق تعبیر می‌گردد. در این نگاه تخلّق بستری برای تحقق انسان می‌شود. بنابراین می‌توان گفت در مکتب ابن عربی خیرات اخلاقی از بدهت معنایی، واقعیت وجودی و تأثیر حقیقی برخوردارند. انسان‌ها با تصدیق بدهت خیر و با پیمودن مسیر اخلاق به کمال وجودی دست می‌یابند و با غفلت از اخلاق به‌عنوان امر وجودی به عدمیت شرور ملحق می‌گردند.

نهایتاً این نتیجه قابل ارائه است که در نگرش عرفانی ابن عربی بدهت معنایی خیر به سیطره وجودی آن باز می‌گردد. یعنی تصدیق خیر از سوی قوای معرفتی انسان مسبوق به این‌همان یافتن وجود و خیر در عالم تصدیقات قلبی انسان است. مصداق حقیقی وجود و خیر نیز منحصرأ خداوند است و ماسوی الله به قدر قرب و بعد خود نسبت به حق تعالی از خیر وجودی تام یا خیر منقطع آمیخته با عدمیت و شر برخوردار خواهند بود. هرچند این پرسش باقی است که با توجه به نقش شریعت در تصحیح خطاهای مصداقی، چگونه می‌توان به بدهت خیر قائل شد؟ با فرض وارد بودن این ایراد و در مقام

استدارک موضع ابن عربی به نظر می‌رسد با اعتماد بیش‌تر به قوای شناختی انسان در فهم معانی اخلاق و تشخیص مصادیق آن می‌توان شریعت را به‌عنوان موید اخلاق در نظر گرفت و در واقع اوامر اخلاقی آن‌را ارشادی خواند. مشکل اساسی این دیدگاه ضمن ملاحظه انتقادی پیش‌رو ارائه می‌شود و هم‌چنین با توجه به بداهت مفهوم خیر در عرفان ابن عربی، مقایسه این مفهوم با تلقی مور از وصف خوب بررسی می‌گردد.

خیر وجودشناختی؛ چالش و چشم‌انداز

با توجه به دو فراز پیشین این نوشتار می‌توان گفت که نظریه‌ی اخلاقی مور با محوریت مفهوم خوب و دعوی بساطت آن تکوین یافته است. از طرف دیگر وجودشناسی خیر در عرفان ابن عربی نیز با ارجاع به بداهت مفهوم خیر، مترادف معنایی و تساوق مصداقی آن با مفهوم و حقیقت وجود و نهایتاً فعلیت خیر در عالم وجود شکل گرفته است. در مجموع به نظر می‌رسد آن‌چه مور به‌عنوان خوب می‌شناسد با تلقی ابن عربی از واژه خیر مترادف است. بنابراین نگارنده در ادامه‌ی مقاله‌ی حاضر دو مفهوم خیر و خوب را در معنا و مقصود واحد استعمال خواهد کرد. البته در ضمن مترادف معنایی خوب و خیر، این تفاوت مبنایی میان دو متفکر پابرجاست که مبنای مور عاری از تأملات وجودشناسانه است و ابن عربی نیز درگیر تأمل منطقی-معناشناختی در باب فرآیند تصدیق بداهت خیر نیست. در مورد مور این مطلب قابل اشاره است که دعوی او نمی‌تواند از فرض وجودشناختی خالی باشد. هم‌چنان‌که در خصوص ابن عربی هم این مسأله قابل ملاحظه است که تلقی خیر حداکثری از وجود مدعایی است که نمی‌توان برای آن شاهدی غیر از نظریه وحدت وجودی او ارائه کرد.

آن‌چه در هر دو موضع قابل بیان و در واقع به سود نگرش ابن عربی قابل تصدیق است، تلقی و افتراض وجود به‌عنوان امری متمایل به تحقق خیر است. چرا که در غیر این صورت خوب فاقد بداهت نظری در قوای شناختی انسان خواهد بود و سرشت

درونی انسان نیز بدان تمایل عملی نخواهد داشت. به بیانی محتاطانه‌تر، که البته از اندیشه‌ی پرحرارت ابن عربی فاصله می‌گیرد، دست‌کم می‌توان این فرض را به‌عنوان زمینه‌ی لازم برای بداهت مفاهیم خیر و خوب مفروض داشت که وجود مانع خیر نیست. یا به بیان دیگر تحقق خیر در عالم وجود، وجود ممکن است. در این جا باید توجه داشت که در تقابل با خوب و خیر، زشت و شر هم بدیهی هستند، اما از منظر ابن عربی این‌ها به‌عنوان امور نقیض وجود تلقی می‌شوند و با قید سلبيت و عدم استقلال به حاشیه می‌روند. در حقیقت شناخت اصلی و ابتدایی قوای نظری و عملی انسان متوجه خوب و خیر است؛ که البته امور متضاد آن‌ها نیز در حاشیه آن اصل نخستین قابل شناخت و در واقع لایق احتراز هستند. از این رو به نظر می‌رسد مور به این مفروض وجودشناختی توجه نداشته و در واقع بساطت و بداهت مفهوم خوب را بدون توجه به بنیان وجودشناختی مقدم بر آن تشریح کرده است. ابن عربی نیز پیوند مفاهیم خیر و وجود را به درستی بیان کرده، اما با تلقی وجود به‌عنوان خیر مطلق که جز با شهود عرفانی توفیقی، توقیفی و در مجموع به‌عنوان تعلیمی ضابطه‌گریز قابل شناخت نیست، امکان تقریر کم‌مناقشه‌تر از رابطه این دو مفهوم را دشوار ساخته است.

از این رو در جهت ارائه تقریری کم‌مناقشه‌تر می‌توان به نظریه‌ای اندیشید که وجود را امری که خیر در آن قابل تحقق یا پیش‌تر محقق است، می‌داند. در این معنا باید عالم وجود را عرصه‌ای در نظر گرفت که خیر و خوب در آن مجال جولان دارند و برای تحقق آن‌ها مانعی که ذاتی وجود باشد در راه نیست. به بیان ایجابی‌تر، بنیان وجود و آهنگ هستی در جهتی است که برای تداوم حیات انسانی _ به‌عنوان تنها گونه مصدق خیر _ به تحقق خیر نیاز است و البته وجود به‌عنوان بستر ساز تحقق خیر نمی‌تواند خیر نباشد. در این تعبیر و در تمایز با موضع ابن عربی، فرآیند تصدیق خیر وجودشناختی تنها به تأمل در اصل امکان تحقق خیر در عالم وجود (و منحصرأ در عالم وجود) وابسته است و از این رو محتاج جلای روحانی انسان، مطابق با معیارهای ابن عربی، نیست. بنابراین

برای شناخت بنیان وجودشناختی خیر؛ اولاً، باید از معناشناسی محدودی که مور به آن قناعت کرده فراتر رفت، ثانیاً، باید از اعمال صوفیانه‌ای که مدعیان آن بدون تمکین به ضوابط مشترک شناخت انسانی یگانه‌سازی می‌کنند و نهایتاً به‌عنوان منادیان اشراف بر اسرار مکنون عالم وجود معرفی می‌شوند، فاصله گرفت. فهم این بداهت معنایی و پشتوانه وجودی نه محتاج جلای روحانی انسان، بلکه مشروط به تصدیق امکان و ضرورت تحقق خیر در عالم وجود خواهد بود. خیری که وجود مانع آن نیست و انسان مایل به آن هست. میلی که مسبوق به بداهت معنای خیر و حاوی انگیزش کافی برای تحقق آن است.

منظر نهایی بحث این‌جاست که این تلقی از وجود چه نسبتی با طبیعت‌گرایی خاصی دارد که مور از آن گریزان بوده است؟ در مقام پاسخ به نظر می‌رسد گریز از طبیعت ممکن نیست و حداکثر می‌توان چشم‌اندازی اخلاقی - متعالی را به‌عنوان غایت مطلوب آن مفروض گرفت. امری که حتی در فرض مجهول ماندن نیز شرط پیشین یا چشم‌انداز پسین حیات اخلاقی انسان است. شاید در این نقطه باید به کانت بازگشت و چشم‌انداز تعهد به تکلیف اخلاقی را - نه الزاماً همراه با ایده‌های سه‌گانه - دگرباره از منظر وی مرور کرد.^۱ همان سرچشمه‌ای که مور با نفی اخلاق مابعدالطبیعی و با زدودن آموزه خیر اعلا (در معنایی فراطبیعی) آن را مسدود کرده است.^۲

اما ملاحظه‌ی خیر به‌عنوان مفروض وجودی و نازدودنی، مناقشات مطرح در این مقاله را هم‌چنان متوجه بیان مور می‌سازد. در واقع هرچند می‌توان با مور همراه شد و از وابسته دانستن تحقق یا تصدیق خیر به ساحت فراطبیعی خوداری کرد، اما از حیث وجودی آن نیز نمی‌توان صرف‌نظر کرد. ساحت وجود پذیرای تحقق خیر (خوب) است و البته این تحقق هم وابسته به شهود آن به‌عنوان یک مفهوم بدیهی است؛ بداهتی که برای

1. Kant, I., *Critique of Practical Reason*, Translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press, 2015, pp.106-107.

۲. مور، مبانی اخلاق، ص ۲۲۸.

انگیزش به سوی تحقق خیر کفایت خواهد کرد. اگرچه طبق موضع مور مفروض گرفتن خیر به عنوان امری فراطبیعی قابل مناقشه است، اما در جهت تکمیل بیان او، وابستگی وجود انسان به خیری به نام وجود قابل انکار نیست. ساحت وجود پذیرای خیر است و بلکه باید گفت با فعلیت یافتن خیر در حیات انسانی است که مصادیق وجود از ساحت جمادی یا طبیعی خود تا منزلت ممتاز انسانی توسعه می‌یابند. این چنین شاید به زبان استعاره و با طرح یک دور هرمنوتیکی - وجودشناختی بتوان گفت وجود که خود خیر است، هم‌زمان مشتاق و چشم به راه فعلیت خیر توسط انسان است.

نتیجه

بنابر ملاحظات مطرح در این تحقیق، تلقی مور از مفهوم خوب و تفسیر آن به عنوان مفهومی بسیط، پیش‌تر و در نگرش وحدت وجودی ابن عربی تدوین شده و با محوریت واژه‌ی خیر توسعه یافته است. با این حال در مقام مقایسه‌ی این دو نگاه به نظر می‌رسد مزیت نگاه ابن عربی در این است که تفسیری اصالتاً اخلاقی را از عالم هستی عرضه کرده است؛ تفسیری که درک بدهت خوب در نظریه اخلاقی مور آن‌را به عنوان مفروض وجودشناختی خود لازم دارد. در عین حال مزیت نگاه مور زدودن فرض‌های الهیاتی از نظریه خویش است، که این پیرایش برای تعدیل نگرش ابن عربی و در جهت تقویت مخرج مشترک انسان در حیات اخلاقی او مؤثر خواهد بود. بنابراین برای نزدیک شدن این دو نگاه، که فایده آن تنقیح یک نظریه کم‌مناقشه‌تر در حوزه‌ی فرائیخ است، پیمودن دو گام ضروری است؛ در گام نخست و در مقام ترمیم نگرش مور باید گفت که قطع کامل مباحث وجودشناسانه از زنجیره تأملات عصر مدرن بنیان فلسفی لازم الذکری را ناگفته باقی گذاشته است. این بنیان فلسفی همان مفروضات وجودی مقدم بر هر گونه تأمل معنایی، معرفتی و روان‌شناختی (مشخصاً در موضوع اخلاق) است. از این‌رو در مقام تنقیح این پیش‌فرض در نظریه‌ی معناشناختی مور می‌توان دیدگاه او را از

یک جهت با نگرش عرفانی ابن عربی هم افق یافت. این مفروض ناگفته همان تفسیر دو مفهوم مترادف خوب و خیر به‌عنوان بنیان وجودشناختی اخلاق است. در گام دوم این نکته مورد توجه قرار می‌گیرد که دستگاه نظری ابن عربی به‌عنوان وجودشناسی فراخ و متکی بر شهود تفضلی و بی‌قاعده از امر فراطبیعی، مانعی برای فهم روابط این جهانی است. درحالی که درک بداهت وجود و تلقی آن به‌عنوان امری فی نفسه خیر و ملازم با شهود انسان از مفهوم خیر آموزه‌ای است که می‌توان با فرض خروج از مرزهای الهیات عرفانی پر سازوبرگ ابن عربی نیز بدان وفادار ماند. پس از طی این دو گام، نهایتاً می‌توان به نظریه‌ای در باب وجودشناسی خیر اندیشید که بنیان هر گونه تمایل آشکار یا پنهان به اخلاق و تصدیق آن به‌عنوان تعلیمی سرشته در نهاد انسان و در مسیر شکوفایی او را در پی دارد. در واقع تا زمانی که وجود در برابر عدم و به‌عنوان اصل خیر حاکم بر حیات تفسیر نگردد، فرض بداهت مفاهیم خوب و خیر فاقد بنیان وجودی استوار خواهد بود. به سخن آخر، خیر وجودی بنیان تحقق خیر اخلاقی به دست عامل انسانی است.

منابع

- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۴، تصحیح احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۱ م.
- همو، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰ ش.
- همو، کتاب الیقین و کتاب المعرفة، تحقیق سعید عبدالفتاح، کتاب الیوم، بی تا.
- همو، لوازم الحب الالهی، تحقیق محمد فوزی الجبر، دمشق، دار معد و دار النمیر، ۱۹۹۸ م.
- همو، مواقع النجوم، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولى، ۱۳۹۱ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۰ م.
- مور، جی. ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران، سمت، ۱۳۹۰ ش.
- Frege, G., "Sense and Reference", *The Philosophical Review*, Vol.57, Issue 3, 1948.
- Horgan, T., and Mark Timmons, *Metaethics after Moore*, Oxford University Press, 2006.
- Kant, I., *Critique of Practical Reason*, Translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press, 2015.
- Kirchin, S., *Metaethics*, Palgrave Macmillan, 2012.
- Moore, G. Edward, *Some Main Problems of Philosophy*, London & New York, George Allen and Unwin LTD and Macmillan Company, 1953.
- Sylvester, R., *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia, Tempel University press, 1990.