

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.21, No.1, Spring 2021, Ser. 78,  
PP: 25-52, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۷۸،  
صفحات ۲۵-۵۲، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷

## The Transformation of the Concept of Eudemonia in Islamic Philosophy; Development and Restoration in Al- Tusi's Heritage

Alireza Aram\*

### Abstract

After *Al-Tusi* and his effective work- which is called *Nasirian Ethics*- Islamic Philosophical Ethics emerges a fixed perspective that tips the balance (scale) in favor of otherworldly Eudemonia and considers worldly Eudemonia as rental land which can be abandoned. *Ibn Khaldun* tries to present a communicative theory; but his work has limited under the main discourse of Islamic Ethics which is fixed in the space and effect of the mentioned balance. As a consequence, after *Mulla Sadra* and in Esfahan school, the Nasirian thought is developed. then the main challenge is that the social development is slowed diminished in favor of individual Eudemonia. But it seems that *Tabatabai* in his theory (*Constructional Perceptions*) shows or reconstructs an almost unanimous consensus which tries to find a compromise between temporal (worldly) and eschatological (otherworldly) Eudemonia. In this paper and according to its descriptive-analytic prospect- with memorizing a historical transformation- *Tabatabai* 's theory is supposed as an alternative for reconstituting of Islamic Philosophical Ethics, which is based on the popular goodness and civil development.

**Keywords:** Eudemonia, Philosophical ethics, Religion and ethics, Virtue.

---

\* . Ph. D in Moral Philosophy, University of Qom  
Date of Receive: 12/10/99

[a.r.aram1359@gmail.com](mailto:a.r.aram1359@gmail.com)  
Date of Accept: 14/1/1400

## دگردیسی مفهوم سعادت در فلسفه‌ی اسلامی؛ توسعه و ترمیم میراث خواجه نصیر

علیرضا آرام\*

### چکیده

اخلاق‌نگاری فلسفی جهان اسلام با اثر سرنوشت‌ساز خواجه نصیر به جانب ترجیح سعادت اخروی متمایل می‌شود. در این مسیر، آموزه‌ی عمران اجتماعی این‌خلدون که یک جریان موازی با قابلیت توسعه است، متوقف می‌شود و فلسفه‌ی اسلامی، در سیر کلی خود، بر قسم اخروی سعادت متمرکز می‌شود. میراث خواجه در مکتب اصفهان نهادینه شده و اخلاق فلسفی پس از ملاصدرا، به تمهید سعادت باطنی، آن‌جهانی و موعود اشتغال می‌یابد و حتی سلوک عرفانی متمایل به سعادت دنیوی را نیز انحراف از مقصود اعلی تلقی می‌کند. با این‌همه، در تفسیر فرایند و غایت اخلاق که در نگرش علامه‌ی طباطبایی ظهور دارد، می‌توان تجمیع سعادت دنیوی و اخروی و توازن میان این دو را تصدیق کرد. ضمن گشودن احتمال تکرار دگردیسی تاریخی در تفسیر نظریه‌ی ادراکات اعتباری، این نظریه در چشم‌انداز توصیفی-تحلیلی مقاله، طلیعه‌ی بازسازی فلسفه‌ی اخلاق اسلامی، با ملاحظه‌ی خیر عمومی و عمران اجتماعی قرائت می‌شود.

**واژگان کلیدی:** اخلاق فلسفی، دین و اخلاق، سعادت، فضیلت.

### ۱. مقدمه

مقاله‌ی حاضر در ادامه‌ی بحث از نظریه‌ی سعادت و برای تشخیص مصداق آن از منظر فلسفه‌ی اسلامی تدوین شده است. در مقاله، بر سیر تاریخی بحث از خواجه نصیر تا علامه طباطبایی تمرکز شده و ضمن نظری کوتاه به آموزه‌ی مطرح در *اخلاق ناصری*، امتداد این آموزه را در آثار فلاسفه‌ی بعدی در نظر گرفته است و ترمیم میراث خواجه را مشخصاً با ارجاع به آرای علامه طباطبایی نشان می‌دهد.

دلیل این‌گزینش، تثبیت وجهه‌ی اخروی سعادت در آرای خواجه نصیر و توسعه‌ی آن در فلسفه‌ی اخلاق اسلامی، به‌ویژه در مکتب اصفهان، حکمت صدرایی و شارحان این نظام فلسفی است. البته در دوره‌ی معاصر و با نظریه‌ی ادراکات اعتباری علامه‌ی طباطبایی، آنچه

به واسطه‌ی اخلاق ناصری خواجه نصیر، در مسیری یک‌جانبه بسط یافته بود، در جهتی فراگیرتر و معتدل‌تر بازخوانی شد که شرح آن در ادامه‌ی مکتوب حاضر خواهد آمد.

در مقام تمهید مقدمه باید گفت که از دیدگاه خواجه نصیر (۵۹۷ - ۶۷۲ ق) نهایت مدارج نوع انسانی آن است که ضمن الهام معرفت و احکام از حضرت الهیت، در تکمیل خُلق و تنظیم امور معاش و معاد، سبب راحت اهل اقلیم و ادوار باشد. این منزل ابتدای اتصال به عالم شرف و وصول به مراتب ملائکه‌ی مقدس و عقول و نفوس مجرد خواهد بود (طوسی، ۱۳۹۱، صص ۶۲-۶۳). بدین ترتیب، انسان با رسیدن به مرتبه‌ی انبیاء که عالی‌ترین مرتبه‌ی حیات بشری است، کمال می‌یابد؛ همان کسانی که به بیان خواجه، «غایت همه‌ی غایات و نهایت همه‌ی نهایتات، وجود ایشان، از انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام، که خلاصه‌ی موجودات و زبده‌ی کاینات‌اند» (همان، ص ۶۳). خواجه درباره‌ی اخلاق می‌گوید: «پس موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد، به حسب ارادت او». در واقع صحبت از خلقی است که با اکتساب آن، تمام افعال ارادی انسان جمیل و محمود می‌شود (همان، ص ۴۸). در تقریر وی، حکمت عملی «دانستن مصالح و حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود، بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند سوی آن» (همان، ص ۴۰).

خواجه با اشاره به احکام وضعی و طبیعی، به این نکته اشاره دارد که اخلاقیات به سبب ابتنا بر حقیقت و نفس‌الامر و وقایع و منتهی‌شدن به کمال وضعی و لایتنجیری که غایت آن‌هاست، از احکام عرفی و حتی از موازین شرعی که احکام موضوعه‌اند، متمایزند. بدین ترتیب، «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، دراصل، یا طبع باشد یا وضع، اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفاسیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود و آن، اقسام حکمت عملی است... اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند؛ و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود، مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند... و این نوع علم را علم فقه خوانند... و این باب، از روی تفصیل، خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور» (همان، صص ۴۰-۴۱). بنابراین غایت ظاهری و دنیوی حکمت عملی و اخلاق، زمانی از مرتبت نظر مقصور و بیان مستور حکیم ارتقا می‌یابد که باب نوامیس الهی به روی بندگان گشوده شود. در نتیجه‌ی همین علم تفصیلی به جزئیات امور (که البته حاق واقع آن‌ها برای افهام خلائق ممکن نیست)، مصالح اعمال و محاسن افعال به وضع صاحب شریعت و نه به عقل واجدان طبع، تصدیق می‌شود. به بیانی صریح‌تر، خواجه نصیر

اخلاق را مقدمه‌ای بر دیانت دانسته است که احکام آن را می‌توان با رأی عقلا شناسایی کرد. اما اطلاع بر احکام وضعی و نوامیس مقررهِ الهی جز از طریق استماع و ایمان، به دست بندگان نخواهد رسید. سعادت واپسین نیز از رهگذر التزام به اصول بدیهی و پایدار اخلاق، تعهد به قوانین متقن شرع و مداومت بر جمیع اعمال ملازم با حیات دینی حاصل می‌شود. این‌چنین، طی یک اعتماد موجه به رأی صاحب شریعت، مصادیقی از عمل اخلاقی نمایان می‌شود که ماحصل و نتیجه‌ی نهایی آن، در جهان آخرت ظهور می‌یابد. به این ترتیب ثمره و سعادت حاصل از حیات اخلاقی را ضمن ترکیب آن با حیات دینی، و در نهایت، در جهان آخرت می‌توان یافت. با این تمایز که مصالح الزامات اخلاقی به حکم عقل شناخته می‌شوند، اما وضع نوامیس الهی و تشخیص مصالح مندرج در آن‌ها، از شعاع مقصور چشم عقل بیرون خواهد ماند.

در ادامه‌ی مقدمه فوق می‌توان گفت اتفاق مهمی که از پی اندیشه‌ی خواجه نصیر نمود می‌یابد، غلبه‌ی صبغه‌ی اخروی اخلاق است. البته این تفسیر سعادت‌شناختی و معطوف به آخرت، بر یک مبنا و مسلک کلی بنا نهاده شده که همان حضور داوطلبانه‌ی فلاسفه در مجلس حساب‌رسی اهل شریعت است. در واقع فیلسوفی همچون خواجه نصیر در عین التزام به فلسفه، به علم شریعت (اعم از فقه و کلام) هم نظر دارد. در جریان طبیعی این فرایند، خواجه نصیر خود به استقبال اهل شریعت می‌رود و مسیر آشتی کامل الهیات شیعی و فلسفه‌ی اسلامی را دنبال می‌کند. در فلسفه‌ی اسلامی پس از خواجه نصیر، همین مسیر آشتی و مصاحبت میان اخلاق و شریعت دنبال شده است. بررسی تفصیلی این نگرش، همراه با ملاحظه‌ی انتقادی دامنه‌ی تأثیرگذاری و آثار قهری آن، بر بررسی تأثیر اندیشه‌ی خواجه نصیر بر آرای فلاسفه‌ی متأخر جهان اسلام متوقف است که در پنج فراز پیش رو ارائه خواهد شد.

## ۲. قطب‌الدین شیرازی و اخلاق اشراقی

در ادامه‌ی سنتی که خواجه نصیر تثبیت کرد، جریان‌ی از اندیشه‌ی متمایل به حکمت اشراقی را شاهدیم که بر عنصر تهذیب نفس تأکید دارد. از دیدگاه قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ق) که شارحی متأثر از شیخ اشراق و البته موافق با مشرب شریعت‌مدار خواجه نصیر است، «ارواح بشری جواهری مجردند از جسم و جسمانی که تعلق ایشان به بدن، تعلق تدبیر و تصرف است و آفریدگار جل جلاله او را قوت‌ها داده است که به واسطه‌ی آن قوت‌ها، امور طبیعی و حیوانی و نفسانی، بر وجه مصلحت خود حاصل می‌کند» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). در نگاه وی، ارواح خیره‌کسانی هستند که افعال و اخلاقشان بر وفق مصلحت

عمومی و شخصی است؛ اما ارواح شریره افعال و اخلاقشان بر خلاف مصلحت عالم و مصلحت خودشان است؛ ارواح مقتصده در میانه‌ی این دو وضع واقع‌اند؛ یعنی افعال و اخلاقشان گاه در جهت خیر و مصلحت و گاه خلاف جهت آن است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۶، صص ۱۵-۱۶). در وجه عمومی و اجتماعی این آموزه، «حاکم باید که حکم کردن را از احکم‌الحاکمین که آفریدگار است، بیاموزد... که آفرینش افلاک و عناصر و خلق انسان و بقیت حیوان، بر وجه معتدلت کرده است» (همان، ص ۱۶). به این ترتیب اصول فرامین اخلاقی و نوامیس اجتماعی را باری تعالی صادر کرده و در مقام تهذیب فردی یا تدبیر و تمشیت مدنی هم به رأی صاحب شریعت رجوع می‌شود که انعکاسی از احکام احکم‌الحاکمین است. این همه برای حفظ مصلحت فردیه، نوعیه و کلیه است که به بیان شیرازی: «بدان که عاقل باید که افعال و اخلاق او بر وفق مصلحت نفس او و مصلحت نفس عالم باشد و این به آن باشد که هر فعل که مستحسن باشد، در مباشرت آن فعل مسارعت نماید؛ چنان که فرمود: «سارعوا إلی مغفره من ربکم» و جای دیگر فرمود: «فاستبقوا الخیرات». و هر فعلی که مستقبح باشد، از آن اجتناب و احتراز کند...؛ چه، هرگاه که چنین کند، علم او خود بر وجه معدلت باشد و مصلحت شخصی او و مصلحت عامه‌ی عالم که بدو تعلق دارد، حاصل» (همان، ص ۱۹). هر چند گاه تشخیص این مصالح به مدد عقل انسان میسر می‌شود، اما این عقل نمی‌تواند نافی حاجت انسان به احکام محکم و مصالح مستتر در تعالیم شریعت باشد، «بدان که حسن و قبح افعال و اخلاق بر سه قسم است: قسم اول آن است که حسن و قبح آن افعال و اخلاق ظاهر باشد؛ چون حسن علم و قبح جهل و حسن عدل و قبح ظلم... قسم دوم آن است که حسن و قبح ایشان ظاهر نبود، ولیکن عاقل متمکن باشد از دانستن حسن و قبح ایشان به واسطه‌ی نظر و فکر؛ چون حسن صدق ضار و قبح کذب نافع... عاقل چون نظر کند، اگر جهت حسن راجح آید بر جهت قبح، حکم کند به حسن آن و در مباشرت آرد؛ و اگر جهت قبح راجح باشد بر جهت حسن، به قبح آن حکم کند و از آن احتراز نماید. قسم سیم آن است که حسن و قبح آن ظاهر نبود، و عاقل متمکن نباشد از معرفت حسن و قبح آن افعال و اخلاق، بلکه شرع تعریف حسن و قبح آن کند؛ چون روزه‌ی روز آخرین رمضان و قبح روز اولین شوال... و چون این مقدمه معلوم شد، بدان که هرچه شرع بدان وارد بود، آن حسن باشد و هرچه شرع از آن منع کرده باشد، آن قبیح بود» (همان، ص ۲۰). بنابراین در این نگرش، غایت حیات انسان در مسیر و منهج مرام اخلاقی وی به بار نشسته و آدمی ضمن التزام به اخلاق که قوانین عالی‌یهی شریعت از ملازمات آن است، به سرمنزل مقصود که همان سعادت اخروی است، واصل می‌شود. در این تفسیر، وجود مصالحی مستتر در حکم شریعت که آستین عقل از درک حکمت آن‌ها مقصور است، جلب توجه می‌کند. در واقع از پی خواجه نصیر و نظام اخلاقی

مستقر بر دو موبد عقل و شرع که پیش‌تر وی آن را تثبیت کرده و به وقت تزاحم ارجحیت شرع را مفروض انگاشته بود، لزوم تجمیع دو سعادت برای قطب‌الدین شیرازی مفروض است؛ که این دو سعادت، براساس دو مصلحت قوام می‌یابد. مصلحت عقلی، ظاهری و دنیوی از یک‌سو و مصلحت دینی، باطنی و اخروی از سوی دیگر؛ که در اینجا نیز به سیاق مشرب خواجه نصیر، جانب حکم شرع مقدم و مستولی است.

### ۳. ابن‌خلدون و طرح ناتمام عمران مدنی

ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) که می‌توان او را زمینه‌ساز یک تغییر‌ناپایدار و حرکت استثنائی ناتمام در تاریخ فلسفه‌ی اخلاق اسلامی دانست، بحث عمران را مطرح کرده است. باین‌حال عمران مدنی مدنظر او هرچند در مقایسه با عمران بدوی، ارزش والاتری دارد، اما در مقایسه با طریق مطلوب دینی که علم آن محصول افاضه‌ی حق تعالی به انبیای الهی است، ناقص می‌ماند. به‌این‌ترتیب ابن‌خلدون نیز علی‌رغم توجه خاص به مدنیت و اجتماع و سعادت معطوف به حیات دنیوی، این‌همه را مقدمه‌ی تحقق حیات دینی و توسل به سعادت اخروی می‌داند. البته توضیح جزئیات این مقصود و مصلحت و سعادت را باید از تعالیم انبیای الهی دریافت و به بیان ابن‌خلدون: «باید دانست که خدا، سبحانه، از میان نوع بشر کسانی را برگزید و آنان را به شرف خطاب خویش فضیلت بخشید و بدین وسیله بر دیگران برتری داد و خدانشناسی را در نهاد ایشان بیافرید و آنان را میان خود و بندگان واسطه قرار داد تا مردم را به مصلحتشان آشنا کنند و به راه راست برانگیزانند و آنان را از آتش جهنم برکنار دارند و به شاهراه رستگاری رهبری کنند... برای پی‌بردن به چنان حقایقی هیچ راهی وجود ندارد، جز آنکه قائل شویم باید آن‌ها را به‌وسیله‌ی آن گروه، از خدا گرفت» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲، ص ۱۶۸). با عطف‌نظر به همین مصلحت و سعادت اخروی است که ابن‌خلدون مقصود بشر از تأسیس نهادهای مدنی و عمرانی را برتر از آن نهادهای مدنی-عمرانی دانسته است. براین‌اساس، «آدمیزادگان نهادهای شهری یا دولت را برای خاطر خود آن‌ها به وجود نمی‌آورند. به فعل در آوردن صورت، غایت نیست، بلکه وسیله‌ای است برای امکان‌پذیر ساختن نیل به مقصود؛ یعنی نیک‌بختی و نیکی» (همان). تنها راه درک هدف بشر و اجتماع، رجوع به عقل است. درواقع اینجا اصلی را مطالبه می‌کنیم که «خیر بشر را به‌طور مطلق و بدون توجه به موارد خاص تعریف می‌کند و چون هدف اجتماع فقط وجود افراد نیک است، ضمناً هدف اجتماع را نیز معلوم می‌کند... به‌همین‌ترتیب می‌توان هدف‌هایی را که اجتماعات گوناگون دنبال می‌کنند، با این معیار سنجید که تا چه اندازه به امکانات طبیعت انسانی و هدف او تحقق می‌بخشند» (همان، ص ۳۴۱). اما این اهداف هم تدریجی است و مراتب دارد

و نقش دین در تشخیص مقصود و مصلحت نهایی نیز در همین نقطه نمود می‌یابد. از دیدگاه ابن‌خلدون، علم عمران نمی‌تواند غایت حیات بشر را تشخیص دهد، بلکه این غایت را باید در فلسفه‌ی سیاست یافت که موضوع آن عبارت است از «زیستن بشر به آیین اخلاق و حکمت» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳). این‌چنین فضایل اخلاقی، همچون اعتدال، در ضمن مسائل مربوط به سیاست و علم مدنی مطرح می‌شوند و شروط توفیق در تأمین مصالح همگان به حساب می‌آیند (همان، ص ۳۴۵). اما همان‌گونه که اخلاق فردی زمینه‌ساز سیاست عمومی و سعادت جمعی است، سیاست و سعادت دنیوی نیز خود مقدمه‌ای بر سعادت اخروی خواهد بود. در اینجا ابن‌خلدون با رتبه‌بندی سه‌گانه‌ی فرهنگ عمران بدوی، نظام سیاسی عقلی متمدن و نظام شرعی متمدن، هدف اولی را حفظ زندگی، هدف دومی را نیکی دنیوی و هدف سومی را خیر این جهان و آن جهان دانسته است (همان، ص ۳۴۶). البته از نگاه وی، عقلانی‌بودن نظام دوم، به معنای کمال عقل انسانی یا حکمت نیست، بلکه در این معنا، عقل در تقابل با غریزه‌ی حیوانی مطرح می‌شود. عقل همان وجه تمایز انسان از حیوانات خوانده می‌شود که هرچند زمینه‌ساز سعادت این‌جهانی اوست، اما در مقایسه با سعادت موعود شریعت، اعتبار بالذات نخواهد داشت. درست در همین نقطه است که به بیان ابن‌خلدون، نیاز به شریعت پدیدار می‌شود؛ شریعتی که جامع خیر دنیا و آخرت و افاضه‌ی خداوند به عقول نارس و ناتمام آدمیان است (همان، ص ۳۵۰). خیر آن‌جهانی یک اصطلاح شرعی است که به قول ابن‌خلدون، «معادل و معنای فلسفی آن، خیر روح و سعادت و نیک‌فرجامی حقیقی بشر است» (همان، ص ۳۵۱)؛ از این‌رو در اینجا فضایل دنیوی به فضایل روحانی تغییر می‌یابند که هدف از تأمین آن، دستیابی به سعادت ابدی است. در این نقطه، فقط نور الهی است که هدایتگر بشر در تشخیص این فضایل و مصالح و درواقع، در تعیین رتبه و ترتیب اهم و مهم آن‌ها می‌شود (همان، ص ۳۵۵). بنابراین ابن‌خلدون نیز در جهت تثبیت میراث خواجه نصیر گام نهاده، هدف اخلاق را تجمیع سعادت دنیا و (ترجیح) آخرت دانسته و نقشه‌ی راه این سعادت دوسویه را در علم شریعت (که راهی متقن برای تسهیل حیات اخلاقی است) یافته است.

#### ۴. تداوم اخلاق و حیانی در مکتب شیراز

در سیری که تاکنون دنبال شد، جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸ق) در همان مسیری گام نهاده که می‌توان آن را تثبیت مضاعف چیزی تلقی کرد که پیش‌تر به دست خواجه نصیر تثبیت شده بود. او با صراحتی بیشتر از ابن‌خلدون درباره‌ی نقش دین در حیات اخلاقی سخن گفته و از جهت ترتیب مباحث، قدری زودتر از او به بحث از سعادت دینی انسان رسیده است.

در اخلاق جلالی می‌نویسد: «غایت انسان که خلاصه‌ی اکوان و عین اعیان و نقاوه‌ی جهان است، خلافت الهی است... و استحقاق انسان مرتبه‌ی خلافت را، بنابر کمال قابلیت اوست» (دوانی، ۱۳۹۳، ص ۵۷). در توضیح این مقام خلیفه‌اللهی، به جود عقل و اختیار در نهاد انسان اشاره می‌کند و می‌گوید: «پس اگر انسان غضب و شهوت را مطیع و منقاد عقل گرداند و به کمال عقلی برسد، رتبه‌ی او از ملک اعلا باشد؛ چه، ملک را مزاحمی در کمال نیست، بلکه اختیاری در آن نه. و انسان با وجود مزاحم طبیعی و اجتهاد، به این مرتبه فائز شده و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از رتبت بهائم فروتر اندازد؛ چه، ایشان به واسطه‌ی فقدان عقل که وازع شهوت و غضب تواند بود، در نقصان معذورند، به خلاف انسان» (همان، ص ۵۹). او کارکرد قوای انسان را در جهت تثبیت همین رتبه‌ی خلافت تعبیر کرده و معتقد است: «و سخن در تحقیق عبادت الهی آنکه حق سبحانه و تعالی هریک از قوا و اعضا را به جهت غایتی خلق فرموده، تا مجموع، اسباب کمال حقیقی که غایت‌الغایات است، شود؛ اعنی تحقیق به سرّ خلافت الهی... پس صرف آن قوا و اعضا در آن غایات، عبادت و عدالت و شکر باشد و صرف در غیر آن، معصیت و ظلم و کفران» (همان، ص ۱۲۴). دوانی با ذکر روایتی که عدالت را «تعظیم امر الله و شفقت بر خلق الله» دانسته، می‌نویسد: «و لهذا حکمای متأخرین چون بر دقایق شریعت حقه‌ی محمدیه مطلع شدند و احاطه‌ی آن بر تمام تفصیلات حکمت عملی مشاهده نمودند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست بازکشیدند» (همان)؛ چراکه به بیان وی، «تفصیل وظایف اعمال هر قوتی از قوا، در شریعت محمدی به ابلغ وجهی مشروح شده» (همان). با این وصف، دوانی به کفایت بیان شریعت در ترسیم مختصات حیات انسان رسیده است و بیان فلسفی را در حکم تمهیدی ناتمام و نابالغ دانسته است؛ تمهیدی که وقوف حکمای متأخر بر دقایق شریعت، آنان را از اطالت و بطالت و صرف بیهوده‌ی سخن در فهم آن تمهیدات نارس فلسفی رها کرده است. در واقع دوانی از عقل تازه‌ای سخن می‌گوید که به بیان شریعت مجهز می‌شود و مصالحی در حکمت احکام می‌یابد که هم جبرانی بر نقصان سعادت دنیوی موعود فلسفه است و هم مطلعی بر سعادت حقه و موعود آخرت. این چنین نظام اخلاقی دوانی بر مدار اخلاق دینی و سعادت اخروی توسعه می‌یابد و در این مسیر، به آموزه‌ی موسوم به تهذیب اخلاق راه می‌یابد که سویه‌ی درونی‌تر و دین‌بنیادتری از نظام اخلاقی پیشینیان است. دوانی در شرح *هیاکل‌النور* شیخ اشراق آورده است که رضا به قضا، یعنی طمأنینه‌ی نفس در احکام وارد بر آن، به سبب انشراح نفس به نور یقین است که اصل کل سعادت و بهجت محسوب می‌شود (دوانی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۳). در واقع به نظر می‌رسد که وی بندگی حق را یکی از رئوس اصلی سعادت خوانده است که جمع مواهب دنیا و آخرت، در همین بندگی متجلی می‌شود که منزلت عالی حیات اخلاقی است.



یعنی تفسیری که اخلاق را اعمال جوانحی، واردات قلبی و توجهات درونی می‌داند و این‌همه را در جهت پیوند با خداوند تعبیر می‌کند. پیوندی که مقرب سعادت دینی و اخروی انسان خواهد بود.

جریان فکری یادشده که با ملاحظه‌ی زادگاه فلاسفه‌ی آن، مکتب شیراز هم خوانده می‌شود، با غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (۸۶۶-۹۴۹ق) ادامه می‌یابد که فرزند صدرالدین دشتکی شیرازی (۸۲۸-۹۰۳ق) است. او که همچون دوانی، نقطه‌ی آغاز نظریه‌ی اخلاق را در ارجاع به تعریف الوهی از حیات انسان یافته است، در *اخلاق منصور* می‌نویسد: «به شهادت عقل و شرع ثابت است که انسان هرچند ازلی نیست، ابدی است و با آنکه داغ حدوث بر جبینش وجود دارد، فروع چهره‌ی بقاش سرمدی است؛ پس کمال حقیقی به حقیقت فضیلتی اطلاق توان کرد که با صاحبش ابدالآباد بماند و تطرّق نوازل، میامن آن را عرضه‌ی فنا و زوال نگرداند، بلکه موجب رفعت و اعتلا و سمو و عود به فطرت اولی شود و مستتبع بقای ابدی و سعادت سرمدی گردد. و مقال ارباب نظر و استدلال و اصحاب کشف و حال در ماهیت این کمال مختلف است؛ بعضی از عقلا، عقل پندارند و فوجی عشق دارند، و قومی علم دانند و دانش خوانند و جمعی ترک و زهد پندارند و مذهب منصور آن است که همه می‌باید، اما همه، در همه حال، به اعتدال» (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، صص ۱۸۶-۱۸۷). در میان فلاسفه‌ای که در این نوشتار از آن‌ها بحث می‌شود، سخن دشتکی صراحت و جامعیتی دارد که آن را از شرح و تبیین مراد مؤلف بی‌نیاز می‌سازد. او به‌شکلی انحصارگرایانه، در مزیت سعادت اخروی انسان سخن گفته و این سعادت را به بیانی آمیخته که هرچند عقلاً و نقلاً نمی‌تواند نافی سعادت دنیوی انسان باشد، اما تطویل سخن درباب آن را هم زاید می‌داند. در بیان دیگری از اوست که در مقام تشریح نقایص عقول و تبیین لزوم ارجاع به شریعت می‌نویسد: «چون دیده‌ی عقول بشری از ادراک انوار معرفت معبود حقیقی و راه‌بردن به صواب صواب طاعت و عبادتش عاجز و قاصر است... شمول فیض رحمت، از موج بحر علم و حکمت، مقتضی و مستدعی بعثت پیغمبران گشت تا آن گروه گرامی، به تأیید و تعلیم ربانی و اشراق انوار وحی آسمانی، واقف اسرار سبحانی و عالم اطوار این جهانی و آن جهانی گشته، دیگر بندگان را از حضرت خداوند جل جلاله آگاهی دهند و راه نمایند و هرچه خیر و صلاح دنیا و آخرت ایشان در آن باشد، بیان فرمایند» (همان، ص ۱۹۴). از نگاه دشتکی، عنایت ازلی و هدایت لم‌یزلی بر این است که انسان سبیل سعادت را در پرتوی عمل به تعالیم وحی طی کند. درواقع کوكب سعادت در تنزیل آسمانی تجلی یافته است (همان، صص ۱۹۵-۱۹۶). بدین قرار است که دشتکی برای تعقیب سخنان دوانی، به منزلت و مزیت علم شریعت اشاره دارد و آن را مستدرک نقایص عقلای قوم (فلاسفه) و مستجمع تمام مزایای مصرّح در نظامات

اخلاقی ماتقدم می‌داند: «آنچه به گفتار و کردارِ اختیاری ایشان تعلق می‌گرفت، محل استنباط مسائل دانسته، احکام افعال و اعمال که از عاقل بالغ صدور یابد، از صحت و بطلان و کمال و نقصان، به تفصیل بیان کرده‌اند و دلیل و برهان بر آن گفته و علم شریف برای ضبط و تدوین آن را ترتیب داده و آن را علم فقه نام نهاده» (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶).

بنابراین آنچه در سخن خواجه نصیر به توازن میان دو رکن عقلانیت و شریعت در مقام تجویز عمل اخلاقی و ترسیم سعادت انسانی تعبیر می‌شد و البته خواجه به صراحت عقل انسان را از درک مستقل شریعت محروم می‌دانست، به همت دوانی و دشتکی تقویت شد. اما گویی آنان سعادت مقدماتی دنیوی را مفروض دانسته و بدیهی خوانده‌اند و عقلانیت فلسفی را ابزاری در خدمت همین مقدمه‌ی نارس و سهل‌الوصول قرار داده‌اند تا به ترویج و توسعه‌ی اخلاق مبتنی بر سعادت اخروی روی آورند که بر تعالیم شرعی مبتنی است. در واقع نظام اخلاقی دوانی-دشتکی همان اخلاق آخرت‌گرایانه و مبتنی بر تعالیم وحیانی است که عقل عملی فلاسفه‌ی پیشین را در برابر بیان تفصیلی عالمان شریعت، ابتر یافته و حتی درک فرایند عمران مدنی مدنظر ابن‌خلدون را هم به فروعات فقهی ارجاع داده است. این نگاه مطابق تفصیلات مطرح در فراز آتی، در مکتب اصفهان به شکوفایی کامل می‌نشیند و یک نظریه‌ی اخلاقی درون‌گرا و آخرت‌اندیش را مدون می‌سازد.

## ۵. مکتب اصفهان و تثبیت میراث خواجه نصیر

آنچه در میراث خواجه نصیر تثبیت شده و در سیر تاریخی فلسفه‌ی پس از او، با ترجیح سوبیه‌ی اخروی سعادت گسترش یافته است، در مکتب اصفهان به باروری کامل می‌رسد. به این ترتیب آموزه‌ی سعادت اخروی و ترجیح تام آن به موضع دنیوی، در تقریری قریب به بداهت پذیرفته شده و گسترش یافته است. میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۰ق)، پایه‌گذار مکتب اصفهان، می‌گوید غایت اخلاق، نتیجه‌ی وضعی یا طبعی عمل آدمی است. او در رساله‌ی *الایقاعات فی خلق الاعمال* به طرح این پرسش می‌پردازد: «اراده‌ای که در سلسله‌ی معلولیه به علل خارجی استناد می‌یابد [و البته] مستند به قدرت قیومیه‌ی وجوبیه و اراده‌ی حقه‌ی ربوبیه است، استحقاق ثواب و عقاب را دارد یا خیر؟» میرداماد در مقام پاسخ به این سؤال، به دو اصل اشاره کرده است: الف) حسن و قبح در معنای منشئیت استحقاق ثواب و عقاب، از لوازم ماهیات اعمال و افعال است که به صنع فاعل و جعل جاعل وابسته نیست؛ ب) دو طب جسمانی و روحانی در مسیر واحدی قدم می‌گذارند؛ به این معنا که تریاقات و سموم عقلانی، شامل ملکات و اخلاق و ادویه و اغذیه‌ی نفسانی، شامل نیات و عزائم و افعال و اعمال، بر شاکله‌ی تریاقات و سموم مزاجیه و ادویه و اغذیه‌ی بدنیه قرار دارند. در تمام این موارد،

آثار و خواص اعمال وضعی بوده و به افرادی تعلق می‌گیرد که مصرف‌کننده و مباشر مستقیم هستند (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱). به این ترتیب میرداماد به ثواب و عقاب در مدلول دینی آن توجه می‌کند و رابطه‌ای باطنی و نفس‌الامری را میان اعمال و نتایج آن‌ها ترسیم می‌کند. این رابطه‌ی نفس‌الامری، همان اثری است که از ملازمت طب جسمانی و روحانی به بار می‌نشیند؛ البته با این تفاوت که در طب روحانی، نیت و عزائم نیز در کنار افعال و اعمال جای گرفته‌اند و در سلامت روحانی، نقشی تعیین‌کننده دارند. با این وصف، نظریه‌ی اخلاقی میرداماد، میان اعمال انسان‌ها و سعادت آن‌ها رابطه‌ای طولی و مبتنی بر تقرر و تقدیر و قضای حتمی را ترسیم می‌کند؛ رابطه‌ای که به اثر ادویه و اغذیه بر سلامت جسمانی شبیه است. اما افزودن قید نیت و عزم در تعیین و تقرر سلامت، خوانشی دین‌مدارانه و مبتنی بر احکام و فرامین الهی را تقویت می‌کند. ارجاع به نیت، از آن نظر که رکن تأثیر و پذیرش اعمال هستند، صبغه‌ی دینی آموزه‌ی میرداماد را تقویت می‌کند و نفس‌الامر سعادت اخلاقی را به جهان آخرت ارجاع می‌دهد؛ چراکه تأثیر نیت بر سرنوشت نهایی آدمیان آموزه‌ای است که محک و مجال دنیوی برای سنجش آن وجود ندارد.

از دیدگاه ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) که مشهورترین فیلسوف مکتب اصفهان و بانی توسعه‌ی این مکتب با نام نهایی حکمت متعالیه است، کمال انسانی اثر وضعی اعمال دنیوی و اختیاری اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، صص ۲۹۷-۲۹۸). در واقع ملاصدرا نیز بر سبیل استاد خویش حرکت کرده و همچون میرداماد سعادت را اثر و ثمره‌ی رعایت اعمال خاص دانسته است. مطابق با مبانی فکری وی، «کمال هر موجود تابع کمال ظهور آثار خاص اوست. انسان در میان انواع موجودات و اقسام کائنات، واجد خصوصیت و مبدأ فصلی است که او را از سایر حیوانات و نباتات و جمادات ممتاز می‌کند که این فصل، همان قوه‌ی نطق است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰). در این نگاه، افعال انسان از حیث تأثیر، به جمیل و قبیح تقسیم می‌شود و انسان به سبب همین افعال، مستحق ثواب و عقاب خواهد بود. این چنین لوح حقیقت انسانی به سعادت دائمی یا شقاوت دائمی مرتسم می‌شود (همان، ص ۱۶۱). حاکمیت جنبه‌ی اخروی سعادت با نظر به مواعد تحقق آثار وضعی اعمال در اندیشه‌ی ملاصدرا مشخص می‌شود: «مواعد [تحقق] اکثر نوامیس الهیه منحصرأ در دار آخرت نمایان می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۰). به این ترتیب نفس‌الامری که در کلام میرداماد محمل به ثمر نشستن نیت و اعمال آدمی است، سیمای حقیقی خود را در وعای حیات اخروی نمایان می‌کند؛ به بیان ملاصدرا: «پس در روز رستاخیز، انسان به صورتی متناسب با اخلاق و ملکاتی برمی‌خیزد که بر نفسش غلبه دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ص ۴۴) ملاصدرا به سخنی برگرفته از روایات استناد می‌کند که: «انسان‌ها بر صورت نیاتشان

محشور می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ص ۴۵)؛ به عبارت دیگر، «تمام صور جسمی موجود در عالم آخرت این‌گونه‌اند، یعنی حاصل از ملکات نفوس‌اند، از خواهای نیک و زشت و اعتقادات و نیات درست و تباه نفوس که از تکرار اعمال و افعال دنیا، در آن‌ها رسوخ کرده و استوار شده است، پس اعمال در دنیا مبادی افعال می‌شود و در آخرت، هیئت‌های نفوس، مبادی اجسام می‌شوند، اما ماده‌ی تگون اجسام و تجسم اعمال و تصور (شکل‌یافتن) نیات در آخرت، جز نفس انسانی نیست» (همان، ص ۱۱۳). البته ملاصدرا برای رؤیت این حقایق در عالم دنیا، دریچه‌ای را گشوده است؛ به نوشته‌ی او، «تا وقتی که با این فناها از همه‌ی منازل کونی و مقامات خلقی درمی‌گذرد، و سیر در منازل ملکوتی و در اسمای الهی و تخلق به اخلاق‌الله را شروع می‌کند تا به مقام فنای کلی و بقای ابدی می‌رسد و در موطن حقیقی «إِنَّا لِلَّهِ و انا الیه راجعون» قرار می‌گیرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، صص ۶۸-۶۹). از این منظر، انسان می‌تواند با تسلط بر نفس و درحقیقت، با معدوم‌ساختن آن در مراتبی مشکک و متفاضل، تا جایی بالا رود که به رتبه‌ای والاتر از رتبه‌ی ملائک رسیده، در حق، فانی به بقای حق تعالی شود و مع الحق، در عالم حق بقا یابد. این انسان به درجه‌ی عشاق رسیده است و عاکف حول جناب حق، مشعوف از جمال حق، مشتغل به تسبیح و تقدیس حق است. از نظر ملاصدرا این همان غایت کمال انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۸، صص ۴۰۵-۴۰۷). با این وصف، ملاصدرا همان مسیر میرداماد را امتداد بخشیده و سعادت نهایی انسان را به تأثیرات نفس‌الامری اعمال وی منحصر می‌کند. رابطه‌ای میان عمل و اثر آن که البته درک تمام جوانب این رابطه، مشروط به عزیمت به عالم آخرت، یا تحت شرایط خاص، به فنای از ساحت روابط مادی و مقیده مشروط است.

به فاصله اندکی پس از ملاصدرا، رجبعلی تبریزی (م. ۱۰۸۰ق) در امتداد تفسیری درون‌گرایانه و دین‌مدارانه از اخلاق، بحث خود را درباره‌ی نفس آدمی و لزوم معرفت به این نفس برای رسیدن به رتبه‌ی آدم حقیقی پیش می‌برد و آن را غایت حیات اخلاقی معرفی می‌کند. در بیان وی، «نفس [انسان] اسم اعظم خداوند است، که همه‌ی اسما را به آدم تعلیم داد؛ پس آدم حقیقی کسی است که نفس را بشناسد تا پس از آن، همه‌ی اسماء را بشناسد و کیفیت علم نفس به همه‌ی موجودات دیگر را بشناسد... [نفس] اعیان موجودات را به‌عینه و نه به صور آن‌ها می‌شناسد... از این‌رو همه‌ی اشیاء، با ذات خود، معلوم نفس هستند، اما بعضی با توسل به آلت معلوم واقع می‌شوند و بعضی بدون توسل به آلت. اموری که نفس آن‌ها را با توسل به آلت می‌شناسد، امور جزئی محسوس، مثل حرارت و روشنی و رنگ هستند... و اموری که نفس بدون توسل به آلت می‌شناسد، حقایق کلیه‌ی این موجودات و حقایق و نفس ذات آن‌هاست...؛ چراکه حقیقت نفس، حقیقت جامع همه‌ی موجودات است» (تبریزی، ۱۳۸۶،

ص ۸۶). به این ترتیب، تبریزی نیز در ادامه‌ی تفسیر دینی از مضمون سعادت، به تأثیر مجاهدات نفسانی و اعمال جوانحی اشاره می‌کند و البته درک این سعادت دینی-اخروی را به تهذیب و تربیت اخلاقی-نفسانی خاص مشروط می‌داند. این آموزه که با ارجاع دوباره‌ی به تعلیم دوانی-دشتکی وضوح بیشتری می‌یابد، فهم اوصاف اخلاقی و درک رموز سعادت ابدی را جزئی از نظام فکری کل‌نگرانه‌ی خویش معرفی می‌کند؛ نظامی که در آن، اعیان موجودات به‌عینه و نه به صورت آن‌ها شناخته می‌شود و از پی این شناخت، تصدیق سعادت که لمعه‌ی ظهور اسم اعظم خداوند است در وجود انسان و در عالم عقبی، دشوار نیست.

در ادامه‌ی همین تعلیم، قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ق) به بحث دینی و سنتی جهاد با نفس بازمی‌گردد؛ جهادی که به قصد صفای روح و خلاصی نفس انسان از محبس دنیا و شواغل و الواث آن است. مرتبه‌ی عالی‌ی این جهاد، خلاصی عقول عالی‌ی آدمیان از شواغل دنیوی و سکونت در عالم صفا و خلود و سرور است (قمی، ۱۳۳۹، صص ۲۳۵-۲۳۷). این چنین صبغه‌ی درونی و باطنی اخلاق تقویت می‌شود و آنچه در تعلیم فلاسفه‌ی پیشین، فضایل مدنی و عمران عمومی تلقی می‌شد، به سود تهذیب نفسانی و آخرت‌اندیشی به حاشیه می‌رود، یا مقدمه‌ای گذرا تلقی می‌شود. از نگاه قاضی سعید، انسان که خلیفه‌الله است، باید به جمیع صفات مستخلف خود متصف شده، غیر از صفاتی که خاص الوهیت حق تعالی است، آینده‌ی سایر اوصاف خالق باشد (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱). او فعل الهی را عین حق و مصلحت دانسته که البته این نوع مصلحت، با عقلانیت حسن و قبح سازگار است (قمی، ۱۳۷۹، صص ۴۸۸-۴۸۹). در واقع اخلاقیات بر مدار چیزی قوام یافته که در ساحت علم الهی برای حیات آدمیان مقرر شده است و درک این تناظر میان دین و اخلاق، به مجاهدت درونی نفس انسان وابسته است. سعادت نهایی انسان نیز در همین تربیت دینی و عقلانی و معطوف به آخرت تحقق خواهد یافت؛ چراکه بنابر تعلیم فلاسفه، از میرداماد تا قاضی سعید، می‌توان سعادت انسان را بر مدار فهم رابطه‌ی مبتنی بر نفس‌الامر و موقتاً مستور در حصار قواعد دست‌وپاگیر دنیوی شناسایی کرد.

می‌توان این میراث را در بیان دو نراقی نیز تعقیب کرد. ملامهدی نراقی (۱۱۲۸-۱۲۰۹ق) با تفسیر روحانی سعادت می‌گوید سعید مطلق به سبب تجرد و تعالی خود از جسمانیات، از تصرفات طبایع فلکیه مبرا است. از این رو کسی که به سبب اشتغال به امر دنیوی، از فرازوفرود دنیا متأثر و متکدر شود، از ردیف سعدا خارج است (ملامهدی نراقی، بی‌تا، ج ۱، صص ۷۲-۷۳). در نگاه وی، «غایت مراتب سعادت آن است که انسان در صفات خود، به مبدأ تشبه یابد... این حالت زمانی تحقق خواهد یافت که حقیقت او به اعتبار عقل الهی و نفس ناطقه، به خیر محض تبدیل شده، از جمیع خبائث جسمانی و اقدار حیوانی تطهیر یابد» (همان، ص ۷۴).

ملاحمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق) نیز تعلیمی مشابه تعلیم پدر را بیان کرده و مسیر سعادت را بر مدار مهاری نفس، در مضمون دینی آن، معرفی می‌کند: «هلاکت انسان در واگذاشتن نفس است و رستگاری او در تهذیب آن... پس بر هرکسی لازم است که بعضی از اوقات خود را صرف شناختن غایت نفس و کمالات آن و طریقه‌ی معالجه بیماری آن نماید...» (ملاحمد نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷).

در ادامه‌ی آموزه‌ی مبتنی بر حکمت صدرایی، ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) به این حکم می‌رسد که: «کمال چیزی است که فعلیتی باشد و کمال اول، چیزی است که نوعیت آن نوع، به آن باشد؛ مثل صورت نوعیه‌ی ماء و نار و غیر این‌ها در طبایع و صورت سیف و نحو آن در صنایع. و کمال ثانی تابع کمال اول و از افعال و انفعالات مترقبه‌ی از آن است؛ چون برودت و عذوبت ماء و ضوء و تسخین نار و حدت و قطع سیف... پس نفس ناطقه منوع انسان است و کمال اول او، نه علم و قدرت که کمال ثانوی باشند» (سبزواری، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸). در بیان او، تحلیه مرتبه‌ای از منازل سعادت اخروی است که در آن، قلب از ردای اخلاقی خالی می‌شود و در راه فنای شهودی حق قرار می‌گیرد. پس از آن، سالک در توحید افعالی و صفاتی خداوند محو خواهد شد (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، صص ۱۷۸-۱۷۹). وی در مقام ترجیح منزلت آخرت می‌گوید: «علم آخرت سوای ثمره‌ی حثّ بر عمل، خود، ثمره‌ی علوی است و از اهم مطالب است؛ چه، او علم به وصول به غایات و علم به آخرالآخرین است و عین علم به اول‌الاولین است؛ «کما بدأکم تعودون» و بعض محققین حکما مباحث علم به غایات و علم به علت غائیه را افضل اجزای حکمت دانسته‌اند و آخرت را که در شرع مطهر، حشر و یوم‌الجزا و روز بروز لوازم اعمال و پاداش کردار گویند، در حکمت، وصول به غایات نیز گویند... و اهم مطالب که خودشناسی و خداشناسی است، مرجع علم آخرت است» (سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰).

مسیری که در حکمت متعالیه تداوم یافته، در آثار فلاسفه‌ی متأخر، با ادبیاتی مشابه رواج می‌یابد. همچنان‌که گذشت، در این نگاه، جنبه‌ی درونی، باطنی و آخرت‌اندیشانه‌ی اخلاق، به مدارک و دلایل تازه‌تر مستند می‌شود تا رتبه‌ی سعادت ابدی، نمره‌ی فرد ظفرمندی باشد که در آوردگاه نزاع با اهریمن دنیا، به او تقدیم می‌شود. آن‌چنان که از دیدگاه زنوزی (م. ۱۲۵۷ق): «دائماً تجاذب و تنازع و تخاصم و تدافع در میانه‌ی جنود ملک و شیطان، در معرکه‌ی قلب شریف آدمی ثابت است... و این تنازع و تجاذب باقی است، مادامی که ریاست، به کلی به یکی منتقل نشده است. و بعد از آن، یا ملکی است از ملائکه‌ی مقربین، یا شیطانی است از شیاطین مُضَلّین» (زنوزی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴). انسان با یادآوری مراتب متفاضل عالم وجود، به درک این حقیقت نائل می‌شود که: «نسبت وجودات امکانی به وجود واجب‌الوجود

بالذات، نسبت نقص است به تمام و نسبت فقر است به غنا و نسبت ضعف است به قوت...» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷). در همین نظام ترتیبی و مدارج وجودی است که: «به مقتضای عنایت ازلی و حکمت لم‌یزلی، در جبلت و حکمت هر چیزی، طلب کمال حقیقی و اشتیاق به سوی غایات اصلی، به اندازه‌ی قابلیت و استعدادش، مقرر و مودع است، به حیثیتی که این توجه و اشتیاق، در افاضه‌ی اصل وجود اشیا از مبدأ اعلی، مندمج و مندرج است؛ یعنی افاضه و جعل اصل وجود اشیا، به‌عینها، جعل آن‌هاست مشتاق به‌سوی کمالات و متوجه به‌سوی غایات؛ نه به جعل دیگر و افاضه‌ی آخر... این است مقتضای نظام اتم و فعل متقن، که مقتضای عنایت ازلی و حکمت لم‌یزلی که عین ذات مبدأ اعلی است» (زنوزی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۶). در واقع انسان به تصدیق و حکم و الزام قوای معرفتی خویش به این نقطه می‌رسد که حیات دنیا ظرفیتی برای تحقق سعادت واپسین ندارد. از این رو در بیان زنوزی، غایت اخروی و فراطبیعی اخلاق، در تناظر با مقصود از آفرینش انسان، چنین تقریر شده است: «غایت اصلی و غرض کلی از برای وجود شریف انسانی، از آن جهت که انسان است، اتصال به عالم مفارقات و اتحاد با عقل فعال و فوز به اعلی درجات معرفت و توحید است» (همان).

در ادامه‌ی همین میناست که آقاعلی مدرس تهرانی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ ق) می‌گوید انسان در مسیر استکمال خود، از انسان با وصف حیوانی، به انسان با وصف انسانی تبدیل می‌شود (مدرس تهرانی، ج ۱، ص ۶۳۵). در واقع همان تعلیم نفس‌الامر محور و باطنی‌نگر میرداماد که ملاصدرا آن را در مکتب اصفهان توسعه داده بود، به دست یکی از واپسین فلاسفه‌ی این سنت تداوم یافته است. از نگاه حکیم تهرانی، انسان برای رسیدن به کمالات خود، محتاج محل است و وظیفه‌ی تأمین محل را بدن برعهده گرفته است. البته نفس انسانی به‌مرور آینده‌ی خود را صیقل داده و از بدن به‌سوی عالم بالا عروج می‌یابد (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۶۲). این چنین، ساحت دنیوی و جسمانی حیات، به ظرف و محل و محملی برای تحقق سعادت واپسین تبدیل می‌شود؛ البته در این میان، فهم موقعیت احتمالی سعادت مدنی و عمران اجتماعی در منظومه‌ی فکری حاضر دشوار نیست. صبغه‌ی باطنی‌نگر و آخرت‌اندیشانه‌ی مصرح در کلام فلاسفه‌ی متأخر، به این نقطه می‌رسد که: «فرق است در میانه‌ی برزخ شرع و برزخ وجود، و اما فرق است در میانه‌ی آخرت شرع و آخرت وجود؛ زیرا که آخرت وجود، همان کمال عقل انسان است که ترقیات حاصل می‌شود از برای او، که معاد روحانی است. و اما آخرت شرع عبارت است از اینکه همین نفس، دومرتبه برگردد به همین بدنی که در دنیا داشت و این معاد جسمانی است و ترقیات او در همان بدن است» (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۰۷). پیداست عقلی که در نظر حکیم تهرانی عامل ترقی به معاد

روحانی خواهد بود، از کارکرد عملی و مدنی منزّه است و منحصرأ معدن تکامل قوای نظری است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، آموزه‌ی اخلاقی مدنظر خواجه نصیر که در آن صبغهی اخروی سعادت، برتری تامی بر سعادت دنیوی دارد، در ادبیات فلسفی مکتب اصفهان و به‌صورت خاص، در بیان پیروان طریقت صدرا، گسترش چشمگیری یافته است. باین‌حال در میان حکمای معاصر مسلمان، مورد خاص علامه‌ی طباطبایی و نظریه‌ی مشهور ادراکات اعتباری وی درخور ملاحظه است. نظریه‌ای که می‌توان تمایل به عمران مدنی و اجتماعی را از تصریحات آن استخراج کرد و نگرش عرفانی ملازم با آن را خصیصه‌ی شخصی‌تر و داوطلبانه‌تر اخلاق به شمار آورد.

## ۶. بازیابی عناصر وحدت در نظریه‌ی ادراکات اعتباری

در نظریه‌ی اعتبارات اخلاقی علامه‌ی طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش.)، شاهد نوعی وحدت میان سعادت دنیوی و اخروی هستیم که می‌توان آن را در حکم ترمیم نگاه یک‌جانبه‌ای تفسیر کرد که از خواجه نصیر متأثر است. طبق تقریر کوتاه از رأی علامه‌ی طباطبایی، ذهن و عقل متعارف انسان مفاهیم معروف به اعتباری را به توهم وجود واقعی آن‌ها، و به سبب اثری که از جعل آن‌ها دنبال می‌کند، و ضمن استعانت از روابط و نتایج واقعی، به جهان خارج نسبت می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۱۲). در رساله *الولایه* آمده است: «موجودات به یک لحاظ، به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ زیرا هر معنایی را که ادراک می‌کنیم، یا چیزی است که مطابقی در خارج دارد و فی‌نفسه موجود است (خواه ادراک‌کننده‌ای باشد یا نباشد)؛ مانند جوهر خارجی، از قبیل جماد و نبات و حیوان و امثال آن‌ها؛ یا این‌چنین نیست و معنای دریافت‌شده جز برحسب تعقل و اعتبار ما، مطابقی و مابازایی در خارج ندارد؛ همچون مالکیت؛ زیرا در مورد مالکیت، ما غیر از وجود مملوک که مثلاً زمین باشد و وجود مالک که مثلاً شخص انسان باشد، چیزی دیگری که مالکیت نامیده می‌شود، در خارج نمی‌یابیم، بلکه مالکیت معنایی است که قائم به تعقل است و اگر تعقل و اعتبار در بین نباشد، نه مالکی در کار است و نه مالک و مملوکی، بلکه تنها انسانی هست و زمینی. قسم اول از ادراکات، حقیقت نامیده می‌شود و قسم دوم، اعتبار» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۷). چنان‌که پیداست، این معنای وهمی و اعتباری، مستند به واقعیت وجودی عالم خارج هستند؛ به بیان علامه‌ی طباطبایی: «نظام انسانی از طریق معنای وهمی و امور اعتباری که ظاهر آن، نظام اعتباری و در باطن و ماورای آن، نظام طبیعی قرار دارد، حفظ می‌شود. انسان ظاهراً با یک نظام اعتباری زندگی می‌کند، اما در حقیقت و به‌حسب باطن، در یک نظام طبیعی به سر می‌برد» (همان،



ص ۲۸). در واقع وابستگی انسان به جریان طبیعت و اتکای او به بایدهای هنجاری برای تحقق اهداف مندرج در عالم طبیعت، در سخنان دیگر علامه‌ی طباطبایی وضوح بیشتری یافته است. در رساله‌ی *اعجاز از دیدگاه قرآن* آمده است: «قرآن کریم برای حوادث طبیعی اسبابی قائل است و قانون عمومی علیت و معلولیت را تصدیق می‌کند؛ عقل نیز با حکم بدیهی و ضروری خود، این قانون را می‌پذیرد و بحث‌های علمی و استدلال‌های نظری هم بر آن تکیه دارد؛ چون آفرینش انسان براساس همین فطرت است؛ بدین معنا که انسان برای هر پدیده‌ی مادی علتی می‌جوید و بدون هیچ تردیدی حکم می‌کند که هر حادثه‌ای علتی دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۹۱). از نگاه علامه‌ی طباطبایی، معنای حسن، ملائمت با غایت و کمال و سعادت یک شیء است و هر چه در مقابل آن قرار گیرد، رذائل قبیحه است. این وضعیت هم در باب فرد انسان جاری است و هم در خصوص اجتماع. در حقیقت، طبیعت شخصیه‌ی هر موجود، متوجه کمال فردی است و طبیعت نوعیه‌ی انسان، متوجه کمال نوعی اوست (همان، ص ۳۷۵). در نتیجه، تأمین منافع فردی به اندازه‌ای مجاز است که به فساد اجتماعی منجر نشود (همان، ص ۳۷۷). از این رو عدالت اجتماعی در تعریف علامه‌ی طباطبایی حالتی است که در آن «حق هر ذی‌حقی به او عطا شود و حظ او بدون ظلم و انظلام تأمین گردد» (همان). بنابراین در این نگاه، غایت اجتماع، سعادت نوع است (همان، ص ۳۷۸). اجتماع در قبال حُسن و قبح اعمالی که موجب بقا یا انهدام آن است، موضع واحدی دارد و از این حیث، حسن و قبح همواره ثابت است. اما اختلاف میان اجتماعات مختلف در موضوعات اخلاقی، از قبیل تردید در مصداق است. نه اختلاف در اصل حَسَن بودن فضایل انسانی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۳۷۶-۳۷۹). بدین ترتیب، از فایده‌ی عملی اجتماع و رعایت حقوق عامه، به تحلیل همان ادراکات اعتباری باز می‌گردیم که منشأ بایدها و هنجارهای فردی و معدّ سعادت عمومی هستند؛ به بیان علامه طباطبایی: «یک سلسله ادراکات دیگری نیز داریم که تابع مقتضیات زندگی هستند و دائماً در تغییر و تبدیل‌اند و یک سیر نشو و ارتقاء را طی می‌کنند و در اصطلاح این مقاله، ادراکات اعتباری و افکار عملی خوانده می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴). این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند، آثار واقعی دارند؛ در نتیجه این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود (همان، صص ۳۹۴-۳۹۵). در این نگاه، مفهوم «باید» به نسبتی اطلاق می‌شود که میان قوه‌ی فعاله و اثر حاصل از آن وجود دارد (همان، ص ۴۲۰). در این مسیر، انسان به فایده و عاقبت هر جعل و اعتبار توجه می‌کند و براساس غریزه‌ی سودجویی خود، در مرحله‌ی عمل، هر چیز غیرمهم را به عدم ملحق می‌کند (همان، ص ۴۳۹) و لزوم فایده‌ی در عمل (یا اینکه کار باید آرمان داشته باشد) را یکی از اعتبارات عمومی تلقی می‌کند (همان، ص ۴۴۱)؛ به بیان علامه‌ی طباطبایی: «[انسان] در

گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه، خود را «خواهان» و او را «خواستگی» خود می‌پندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۴۲۳-۴۲۴). در واقع دو صفت وجوب و لزوم، از آن حرکت مخصوص بوده که همان کنش و تأثیر قوه‌ی فعاله‌ی آدمی است. البته در این میان، ماده نیز از آن نظر که متعلق فعل است، اعتباراً واجب و لازم دانسته می‌شود (همان، صص ۴۲۵-۴۲۶). از نگاه علامه‌ی طباطبایی، اگر این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود، علوم و ادراکات حقیقی (که مثلاً در خصوص آب و غذا بیان شد) فعل را به وجود نمی‌آورد (همان، صص ۴۵۴). در نتیجه باید به منشأ باید و وجوب در اعتبارات عملی و در رفع نیازهای اجتماعی توجه کرد که به بیان علامه‌ی طباطبایی، «نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت «وجوب» است و این اولین حلقه‌ی دامی است که انسان در میان فعالیت خود، با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود» (همان، صص ۴۳۱). در امتداد همین سلسله‌ی ادراکات و جعل بایددهای متکی به آن‌هاست که هدف نهایی رخ می‌نماید و به این ترتیب، «انسان... علوم ساخته‌ی خود را توسیط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد» (همان، صص ۴۵۲). به این ترتیب و طی فرایندی که ترسیم شد، انسان ضمن جعل اعتبار باید (در معنای اخلاقی و اجتماعی) و استخدام قوای شخصی و جمعی، علاوه بر حفظ نوع انسانی و حیات اجتماعی خود، جانب حسن و قبح را هم رعایت می‌کند؛ چراکه حسن و قبح، معنایی جز ملائمت با غایت و کمال و سعادت ندارد و انسان با جعل بایددهای ضروری برای حفظ حیات جمعی، ضمن تحقق اهداف اخلاقی خود، حقوق هم‌نوعان را هم مراعات می‌کند و جامعه‌ی بشری را به همزیستی در جهت آسایش جمعی (که نخستین هدف حیات انسانی است) به پیش می‌راند. این همان غایت و سعادت دنیوی مستتر در حیات اخلاق است که در عین حال، مشیر و منتهی به غایات و سعادات عالییه‌ی اخروی خواهد بود. در جهت تقویت این تفسیر، بیان علامه طباطبایی توجه‌برانگیز است: «نسبت وجوب (باید) در همه‌ی اعتباریات، از وجوب (ضرورت) خارجی گرفته شده و از همین روی، نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد که همانا «اباحه» می‌باشد و با این سه نسبت (وجوب، حرمت، اباحه)، محازات «اعتبار» با «حقیقت» تمام است» (همان، صص ۴۵۱). همچنین در تعبیر دیگری از او می‌خوانیم: «البته همه‌ی این‌ها مستوره و نمایش‌دهنده‌ی سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند» (همان، صص ۴۵۰). با این ملاحظات، به نظر می‌رسد که وجه تمایز اندیشه‌ی علامه‌ی طباطبایی در قیاس با آنچه پس از خواجه نصیر رسمیت یافته، در این نکته است که علامه عقل سلیم را گام آغازین و مستمر حیات اخلاقی می‌داند، آثار وضعی

اعمال را در اعتبارات و بایدهای اصالتاً انسانی می‌جوید و تعیین مصادیق صحیح و خطا یا همان حسن و قبح را طی یک تعامل عقلانی-اجتماعی، به تشخیص خود انسان وامی‌گذارد. این تفسیر از رابطه‌ی سعادت دنیوی و اخروی می‌تواند با تعالیم مندرج در نظریه‌های روان‌شناسی تکاملی مقارن شود؛ چراکه در هر دو آموزه با رفتارشناسی مبتنی بر ضرورت‌های زندگی مواجه می‌شویم و قواعد حاکم بر زندگی را از نتایج عینی-ذهنی اعمال اخلاقی و مناسبات اجتماعی خود استخراج می‌کنیم. همچنین می‌توان گفت که در این تفسیر، اجتماعی که بر مدار عقل سلیم بنا شده، یادآور تعالیم ارسطویی آغازین در فلسفه‌ی اسلامی است.

درواقع می‌توان میان دو نگرش مطرح در این نوشتار، تفاوت واضحی را مشاهده کرد: الف. نگرش تثبیت‌شده‌ی پس از خواجه نصیر که از پی تقریرات دوانی-دشتکی و پس از آن‌ها، در مکتب اصفهان و امتداد همین نگرش در حکمت صدرایی، اخلاق را ابتدائاً طریق سعادت ابدی انسان معنا می‌کند و تمهیدات باطنی و اعمال جوانحی را برای ایصال به این سعادت موعود تجویز می‌کند؛ ب. نگرش مبتنی بر اعتبارات فردی-اجتماعی علامه‌ی طباطبایی که نقطه‌ی شروع را مناسبات دنیوی و روابط انسانی آدمیان می‌خواند و البته این مسیر را داوطلبانه، تا سعادت واپسین امتداد می‌بخشد. در نگرش اول شاهد فهمی یک‌سویه از ماهیت اخلاق هستیم که با عبوری سریع و آسان از منزلت دنیوی و اجتماعی اخلاق، به‌سرعت طریق تسهیل سعادت اخروی را پیش روی مخاطب می‌گشاید. اما نگرش علامه‌ی طباطبایی ضمن توجه به مراتب متفاضل حیات اخلاقی، به تجمیع دو سعادت (ضمن وفاداری به شأن و ضرورت هر یک) عطف‌نظر می‌کند.

در جهت تأیید نگرش مدارج‌محور علامه‌ی طباطبایی در تشریح ماهیت اخلاق، بیان او در تفسیر/المیزان توجه‌برانگیز است. در این بیان، سه نوع مسلک اخلاقی برحسب مرتبه و منزلت آن‌ها از هم متمایز شده‌اند که البته مراتب آغازین هم به سهم خود، صحیح و مقبول‌اند؛ مطابق این بیان، الف. مسلک اول همان اخلاق مشهور در سنت فلسفی یونانی و اسلامی است که با اوصاف و فضایل چهارگانه (عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) شناخته می‌شود. خلاصه‌ی تعلیم این مسلک، اصلاح نفس و تعدیل ملکات آن برای دست‌یافتن به صفت محمود و ثنای جمیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۹). این همان رده از حیات اخلاقی است که در مقاله‌ی حاضر، آن را سعادت دنیوی می‌نامیم؛ ب. مسلک دوم مشابه مسلک نخست است، البته با این تفاوت که سالک مسلک اخیر، متعلم از تعالیم انبیا و آموزه‌های ادیان است. در نتیجه، این دو مسلک در غایت از هم متمایزند. اگر غایت مسلک نخست، فضیلت محمود و ثنای جمیل است، غایت مسلک دوم، سعادت حقیقی انسان، یعنی استکمال ایمان به خداوند

و آیات او و کسب خیر اخروی است که این خیر، همان سعادت و کمال واقعی، نه صرفاً سعادت از منظر عرف و جامعه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۳۶۹-۳۷۱). مطابق اصطلاح‌شناسی مقاله‌ی حاضر، می‌توان این مسلک را با عنوان سعادت دینی یا اخروی بازشناخت؛ ج. مسلک سوم از این حیث با دو مسلک دیگر متفاوت است که هدف از آن، نه کسب فضیلت انسانی، بلکه ابتغای وجه‌الله است. از این رو چه بسا اعتدال خُلُقی در مسلک سوم، با دو مسلک دیگر متفاوت باشد. در نتیجه‌ی همین مسلک است که انسان، غرق محبت خدا و جذب جمال اله می‌شود و «بالجمله حب خود را از همه منقطع ساخته، به جانب رب خود توجه می‌کند و محبتش نسبت به همه‌ی امور، تنها لله و فی‌الله است» (همان، ص ۳۷۱). همچنین در حوزه‌ی عمل، فرد متخلق به این اخلاق، همه‌ی امور را صرفاً برای خدا، نه برای اعتبار دنیوی و نه برای ثواب اخروی، انجام می‌دهد (همان، ص ۳۷۲). در مقاله حاضر، این مسلک را اخلاق الهی یا نظریه‌ی سعادت عرفانی می‌نامیم. از نظر علامه‌ی طباطبایی، دو مسلک نخست از این حیث که غایت و غرض آن‌ها فضیلت انسان از حیث عمل است، با هم مشترک‌اند (همان، ص ۳۷۱)، اما در مسلک سوم، موضوع فضیلت و رذیلت مرتفع می‌شود و غایت و غرض دو مسلک پیش که فضیلت انسانی بود، به غرضی واحد تبدیل می‌شود که همان وجه‌الله است (همان، ص ۳۷۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، علامه‌ی طباطبایی نگرشی مبتنی بر سلسله‌مراتب را در تحلیل ماهیت اخلاق ارائه می‌کند و رتبه‌ی هریک از مراتب حیات اخلاقی را ضمن تقید به سعادت مختص به آن رتبه، پاس می‌دارد. مسیری که ای‌بسا ابن‌خلدون می‌توانسته آن را توسعه دهد، اما تحت سلطه‌ی اخلاق فردگرایانه ناتمام مانده است. با این‌همه به نظر می‌رسد که همان اتفاقی که خواجه نصیر رقم زد و پس از او تثبیت شد (که ضمن تلاش برای ایجاد توازن میان فلسفه‌ی مدنی و سعادت اخروی، زمینه‌ی به حاشیه رفتن سعادت دنیوی و یکه‌تازی نظریه‌ی سعادت اخروی را هموار کرده است)، درباره‌ی نظریه سعادت علامه‌ی طباطبایی نیز در شرف وقوع است؛ به بیان صریح‌تر، شواهد موجود در بیان شاگردان علامه نشان می‌دهد که میراث او، برای تثبیت در فلسفه‌ی اسلامی با موانعی همراه است.

در مسیر رفع سوء تفاهم‌ها از نظریه‌ی ادراکات اعتباری، منتقدانی همچون مطهری، با اشاره به رگه‌های شبه‌داروینیستی و سودجویانه‌ی مبحث علامه‌ی طباطبایی و برای رفع اتهام، بر لزوم تفکیک میان من سفلی و علوی تأکید کرده‌اند. در این تقریر، اعتباراتی که من نازل و سافل انسان جعل می‌کنند، منفعت‌طلبانه و موقت‌اند، اما مجعولات من علوی و حقیقی انسان، در مسیر اهداف عالی‌هی حیات وی مندرج هستند. از نظر وی، من علوی انسان همان فطرت حقیقت‌یاب و اخلاق‌شناس اوست که راه شناخت صحیح را برای او هموار و انگیزش

پیمودن آن را رهوار می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۳، ص ۷۳۸). اما آنچه در کلام مطهری آمده و نقد یا استدراک نظریه‌ی ادراکات است، پیش‌تر منظور نظر علامه‌ی طباطبایی بوده است؛ چراکه اصل استخدام، اگر با ملاحظه‌ی تمام جوانب آن تقریر شود، مستلزم اخذ بهترین وسایل برای نیل به برترین غایات (اعم از دنیوی و اخروی) است. بیان علامه درباره‌ی اصل استخدام چنین است: «ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته، از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی... روی سه اصل نامبرده، می‌خواهد هرکسی در جای خودش بنشیند» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۷). درعین حال توجه به غایات نهایی حیات انسان در کلام علامه، رافع ابهامات مندرج در بیان مطهری خواهد بود. پیش‌تر این بیان نقل شد که: «ما با یک نظر کلی که به جهان آفرینش افکنیم، می‌بینیم که هر نوعی از انواع مختلف آفرینش، از نخستین روز پیدایش، متوجه آخرین مقصد کمالی و هدف نوعی خود بوده و با نیروی مناسب که بدان مجهز است، برای رسیدن به این هدف، بدون اینکه کمترین سستی و خستگی از خود بروز دهد، مشغول تلاش و تکاپو می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۷۱)؛ بنابراین طبق بیان علامه، انسان در مسیر جعل باید، از ساده‌ترین نیازهای زیستی خود شروع می‌کند و این نیاز را به الزامات حیات روحانی و متعالی خود (که آن نیز خواست درونی و استکمالی انسان است) سرایت می‌دهد. تکاپوی منتج به کمال که در عبارت پیشین علامه از آن یاد شد، خاص انسان نیست، بلکه امری ساری در سراسر کائنات است که به تعبیر علامه‌ی طباطبایی: «دستگاه آفرینش، با تربیت تکوینی خود، هر نوعی از انواع خارجی را به سوی کمال مناسب آن سوق می‌دهد و اگرچه در میان این انواع، افرادی در مسیر تکوینی خود گرفتار یک سلسله آفات و صدمات شده و از راه باز مانده و طریق نیستی می‌سپارند، ولی درعین حال، دستگاه آفرینش هرگز از پیشه‌اش دست نکشیده و به کار خود ادامه داده و کاروان هستی را پیوسته به سوی مقاصد ویژه‌ی خودشان هدایت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۳). با آنکه در بیان مطهری، نوعی تعجب از نظریه‌ی علامه‌ی طباطبایی مشهود است، اما در تقریر شاگردان دیگر علامه، ترجیحاً تلاش شده تا به شبهات مرتبط با این نظریه پاسخی ارائه شود، یا باب سوءتفسیرهای احتمالی از آن مسدود شود. مثلاً تلاش می‌شود تا ساحت احکام شریعت و دین از اعتبار محض، منزه شود و نفس‌الامر فرامین الهی منظور نظر قرار گیرد؛ بدین بیان که: «دین و مقررات و احکام آن... هرچند امور اعتباری‌اند، اما به دلیل پشتوانه‌ها (ملاک‌های مصلحت و مفسده) انسان را به حقایق تکوینی و باطن امور مزبور می‌رسانند» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). این اندیشه نوعی عرفان مبتنی بر شریعت را مفروض می‌دارد که هرچند با

مبانی عرفانی علامه‌ی طباطبایی سازگار است، نمی‌توان آن را تفسیر مطلوبی از صبغه‌ی اجتماعی نظریه‌ی اعتباریات علامه‌ی طباطبایی دانست؛ چراکه بازیابی میراث علامه، در حکم پذیرش دو عنصر وحدت (یعنی عقل سلیم و شهود متعارف) است، اما در تفسیر باطنی‌نگر از کلام علامه، انسان که خود موجودی تکوینی است، می‌تواند با احکام اعتباری، به حقایق تکوینی مرتبط شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۶)، یا به بیان دیگر و طبق این تفسیر باطنی، «رابطه‌ی بین اعتبار و تکوین چنان قوی است که اگر تکوین بخواهد به صورت اعتبار درآید، همان مقررات دینی خواهد بود و اگر ممکن باشد که مقررات دینی به صورت تکوین درآید، همان فطرت و حقیقت انسانی خواهد بود. پس اعتباریات دینی زیربنایی تکوینی دارد (گذشته‌ی انسان) که با واقعیت‌های تکوینی آینده‌ی او در ارتباط است و انسان با این اعتباریات پلی می‌سازد که به تکیه‌گاه تکوینی آن‌ها راه می‌یابد» (همان، ص ۲۷۵). در اینجا سخن از واقعیت قوی به میان می‌آید؛ واقعیتی که همان وجود تکوینی و در برابر واقعیت ضعیف، یا همان وجود اعتباری است. در نتیجه‌ی این تفکیک، «موجود اعتباری نسبت به عین خارجی، امر اعتباری است؛ لیکن نسبت به اصل و واقعیت مطلق، سهمی از وجود حقیقی دارد» (همان، ص ۲۴۶)؛ به این ترتیب، در این تقریر تلاش شده است تا جانب دینی نظریه‌ی علامه بیش از جانب عرفی و طبیعت‌گرایانه‌ی آن مدنظر قرار گیرد. شباهت این تفسیر با آنچه از کلام میرداماد و ملاصدرا به ثبت رسید و به باطنی‌نگری در تفسیر صبغه‌ی نفس‌الامری احکام شرعی تعبیر شد، نمایان است. در مجموع، هرچند این تقریر با مبانی مسلم نظریه‌ی علامه ناسازگار نیست، اما توجه یک‌جانبه‌ی شارحان به ساحت فراطبیعی حیات اخلاقی انسان، تأمل‌برانگیز و در حکم تجدید میراث مکتب اصفهان در جهت تثبیت و ترجیح سویه‌ی اخروی اخلاق است. در واقع این توجه و ترجیحی که در جانب وجهه‌ی اخروی اخلاق نمود می‌یابد، می‌تواند در حکم تکرار تجربه‌ی دگردیسی مفهوم سعادت در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی باشد. مشابه همین تقریر، در جایی نمایان است که اخلاق براساس صبغه‌ی اخروی آن ارزش‌گذاری می‌شود و این دیدگاه توسعه می‌یابد که صرف انگیزه‌ی عمل، شکل و حرکت مخصوص آن را تعیین می‌کند، اما «آنچه به این کار ارزش می‌بخشد و ارزش آن را تعیین می‌کند، همان انگیزه‌ی اصلی است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۸). از این رو به این باور منتقل می‌شویم که گزاره‌های اخلاقی نیز به سهم خود، حاکی از روابط واقعی میان افعال اختیاری انسان و کمال نهایی و اخروی آدمی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶)؛ همان کمالی که اصالتاً باید در جهت سعادت اخروی تفسیر شود. نهایتاً این تفسیر نیز در ادامه‌ی کلام دو شاگرد پیشین قرار دارد که طبق آن، اخلاق در خدمت فهم ابعاد غالباً مستور سعادت اخروی است که غایت حیات بشری محسوب می‌شود.

مطابق با این شواهد به نظر می‌رسد که نوعی تمایل اصالتاً دین‌مدارانه در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی مستقر شده و به‌ویژه پس از خواجه نصیر، هرگونه تقریر از سعادت را اصالتاً در جهت تأمین حوائج اخروی تفسیر کرده است. این نگاه، در پیامدی هرچند ناخواسته، به مهمل‌نهادن امر دنیوی و گریز از قواعد حیات جمعی متمایل شده، در نتیجه نظام اخلاقی باطنی‌نگر و فردگرایانه‌ای را تدارک دیده است. باین‌حال دقت در نقاط قوت مدنی-اجتماعی موجود در آرای علامه‌ی طباطبایی و ملاحظه‌ی دوباره‌ی تبعات تلقی اخروی از سعادت اخلاقی، ضمن یادآوری جریان‌ی که خواجه نصیر تثبیت کرده و پیامدهای اجتماعی چشمگیری داشته است، می‌تواند مانعی در جهت دگردیسی دوباره‌ی نظریه‌ی سعادت باشد.

## ۷. نتیجه‌گیری

مطابق مبنای اصلی این مقاله، به‌مرور و با تکوین تدریجی فلسفه در جهان اسلام و اتصاف پیوسته‌ی آن به وصف «اسلامی»، به‌ویژه پس از خواجه نصیر، شاهد تغییر موازنه به سود سعادت‌گرایی اخروی، همراه با تقریر فلسفی-عرفانی از این نظریه هستیم. آنچه در مدعیات فلاسفه‌ی متأخر نمود دارد، رابطه‌ی متقابل میان سعادت دنیوی-اخروی و حاصل جمع این دو سعادت را غایت اخلاق ترسیم‌کردن است. اما در مقام سنجش و تطبیق نتایج شاهدیم که عناصری چند، به‌ویژه از پی تأثیرات کتاب *اخلاق ناصری* خواجه نصیر، عملاً سبب دگردیسی در ماهیت اخلاق شده و سعادت اخروی را به محور و غایت یکه‌تاز در زندگی انسان تبدیل کرده است. امتداد این نگرش، در آثار فلاسفه‌ی متأخر جهان اسلام نمایان است؛ به‌گونه‌ای که اگر از سعی خاص ابن‌خلدون در تشریح یک نظریه‌ی اخلاقی جامعه‌گرا (که البته آنجا هم به جامعه همچون امر موقت دنیوی و تمهیدگر سعادت اخروی نگریسته شده) صرف‌نظر کنیم، مسیر کلی فلسفه‌ی پس از خواجه نصیر، به‌سوی غایت‌گرایی اخروی متمایل شده، در مکتب اصفهان به بار نشسته و پس از ملاصدرا، تماماً به سود نوعی اخلاق دین‌گرا، باطن‌نگر و آخرت‌اندیش تعین یافته است. این نگرش در مسیر تلفیق نهایی و مطلوب میان شریعت و اخلاق به پیش می‌رود و باطن احکام شرعی را در انطباق تام با آثار وضعی کنش‌های اخلاقی تفسیر می‌کند. در مجموع به نظر می‌رسد که باطنی‌شدن اخلاق و تعلق آن به اعمال قلبی و جوانحی (در برابر اعمال ظاهری و جوارحی) دستاورد نهایی نگرشی است که با *اخلاق ناصری* خواجه نصیر نهادینه شده است. باین‌حال، در مقام آسیب‌شناسی و ترمیم این نگرش، ضمن انتقاد از مهجورنهادن مسئولیت اخلاقی و عمران اجتماعی، می‌توان با رجوع به نظریه‌ی ادراکات اعتباری علامه‌ی طباطبایی، نوعی تلفیق اخلاق فلسفی، دینی و عرفانی را نظاره کرد و آن را در جهت تقویت حیات اخلاقی و عقل‌گرایانه تفسیر کرد. نظریه‌ی علامه‌ی طباطبایی

با تجميع عقل سلیم و شهود متعارف بشری به بار نشسته و حتی در جهت تحکیم آن می‌توان از ادبیات حاکم بر روان‌شناسی تکاملی بهره گرفت. در این نظریه می‌توان مدارج استکمالی و عرفانی اخلاق را از آن نظر ملاحظه کرد که سلوکی داوطلبانه و غیرمزامح با حیات مدنی و عمران است. باین‌حال نگرانی شاگردان علامه‌ی طباطبایی از تفسیر این جهانی و پیام‌گرایانه از نظریه استاد می‌تواند فتح بابی به روی تکرار نگرش اخروی، باطنی‌نگر و شریعت‌محوری باشد که عقلانیت اخلاقی و مدنی را به سکوت و انزوایی دوباره می‌کشاند. نهایتاً و در ادامه‌ی کوشش علامه‌ی طباطبایی، باید گفت اعتماد به خرد انسان و طینت استکمالی او می‌تواند ضمانتی باشد برای رفع نگرانی حکیمان معاصر در خصوص تفسیر صرفاً دنیوی از سعادت اخلاقی.

### منابع

۱. ابن‌خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۲)، مقدمه‌ی ابن‌خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین‌گنابادی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی.
۲. تبریزی، رجبعلی، (۱۳۸۶)، *الأصل الأصيل*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، *شمس‌الوحي تبریزی*، قم: إسرائ.
۴. دشتکی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۶)، *اخلاق منصوری*، تهران: امیرکبیر.
۵. دوانی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۳)، *اخلاق جلالی*، تهران: اطلاعات.
۶. دوانی، جلال‌الدین محمد، (۱۴۱۱)، *ثلاث رسائل*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۷. زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۵۴)، *انوار الجلیه*، تهران: دانشگاه تهران.
۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۹۶)، *اسرار الحکم*، تهران: مولی.
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۶)، *رسائل حکیم سبزواری*، تهران: اسوه.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲)، *شرح المنظومه*، ج ۵، قم: نشر ناب.
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۶)، *دره التاج*، تهران: علمی فرهنگی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۹۲)، رساله‌ی سه اصل، تهران: مولی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۹۸)، الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۹۷)، عرشیه، ترجمه محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۴۲۲)، مجموعه رسائل فلسفیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۲)، مجموعه رسائل، قم: بوستان کتاب.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۸)، مجموعه رسائل، قم: مکتبه فدک.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۹۱)، اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
۲۳. قمی، قاضی سعید، (۱۳۳۹)، اسرار العبادات و حقیقه الصلاة، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. قمی، قاضی سعید، (۱۳۷۹)، شرح الاربعین، تهران: میراث مکتوب.
۲۵. قمی، قاضی سعید، (۱۳۸۱)، شرح حدیث بساط، مشهد: کتابخانه ملک آستان قدس.
۲۶. مدرس تهرانی، علی، (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، ج ۱-۳، تهران: اطلاعات.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، فلسفه‌ی اخلاق، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۵)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا.
۳۰. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۹۱)، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

## References

1. Dashtaki, Ghyath al-Din Mansur, (1386 S.H.), *Mansuri Ethics*, Tehran: Amirkabir. [In Persian].
2. Al-Dawani, Jalal al-Din, (1393 S.H.), *Jalali Ethics*, Tehran: Ettelaat. [In Persian].
3. Al-Dawani, Jalal al-Din, (1411 A.H.), *Thalath Rasā'il*, Mashhad: Majma al- bohouth al- islamia. [In Arabic].
4. Ibn Khaldun, Abd al- Rahman, (1362 S.H.), *Muqaddimah of Ibn Khaldun*, Tarjomeh Muḥammad Parvin Gonabadi, Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
5. Javadi-Amoli, Abdollah, (1391 S.H.), *Shamsol al- Wahy Tabrizi*, Qom: Isra. [In Persian].
6. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1393 S.H.), *Naqd va baresye makateb Akhlaqi*, Qom: Imam Khomeini Institution. [In Persian].
7. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1383 S.H.), *Ethics (Falsafeh Akhlaq)*, Tehran: Chape Binalmelal. [In Persian].
8. Mir Damad, Mohammad Baqer, (1391 S.H.), *Resā'l al- eqqazat fi khalq al- amal*, Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic].
9. Modarres Tehrani, Ali, (1378 S.H.) *Majmoye Mosanafat*, vol 1-3, Tehran. [In Persian].
10. Motahhari, Morteza, (1395 S.H.), *Majmoye Asar*, vol 13, Tehran: Sadra. [In Persian].
11. Nirāqī, Aḥmad, (1378 S.H.), *Mi'raj al-sa'ada*, Qom: Hejrat. [In Persian].
12. Nirāqī, Maḥdī, (n.d), *Jame al-sa'adat*, Najaf: Jameat al- dinia. [In Arabic].
13. Qomi, Ghazi Sa'id, (1339 S.H.), *Asrar al- Ebadat*, Tehran: University of Tehran. [In Arabic].
14. Qomi, Ghazi Sa'id, (1379 S.H.), *Sharh Arbaein*, Tehran: Mirath Maktob. [In Persian].

15. Qomi, Sa' id, (1381 S.H.), *Sharh Hadith Basaet*, Mashhad, Astan: Qods. [In Arabic].
16. Sabzavari, Hadi, (1396 S.H.), *Asrār al-ḥekam*, Tehran: Mulla. [In Persian].
17. Sabzavari, Hadi, (1386 S.H.), *Rasā'il Sabzavari*, Tehran: Osveh. [In Arabic].
18. Sabzavari, Hadi, (1422 A.H.), *Sharḥ al-manẓuma*, Qom: Nab. [In Arabic].
19. Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad, (1410 A.H.), *Al-Ḥikma al-muta'ālīya fī l-asfār al-'aqlīyya al-arba'a*, Beirut: Dār ehya torath. [In Arabic].
20. Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad, (1392 S.H.), *Resā'I Si Asl*, Tehran: Mulla. [In Persian].
21. Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad, (1398 S.H.), *al-Shawahid al-rububīyyah*, Qom: Bostan Ketab. [In Arabic].
22. Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad, (1397 S.H.), *Arsahia*, Tarjomeh Muḥammad Khajavi, Tehran: Mulla. [In Persian].
23. Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad, (1381 S.H.), *Kasr al-asnām al-jahiliyyah*, Tehran: Bonyad Sadra. [In Arabic].
24. Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad, (1422 A.H.), *Majmoye Rasā'il Falsafia*, Beirut. [In Arabic].
25. Al-Shirazi, Qutb al-Din, (1386 S.H.), *Dorat al- Tāj*, Tehran: Elmi- Farhangi. [In Persian].
26. Tabatabai, Muhammad Husayn, (1380 S.H.), *Usul-i falsafeh va ravesh-i ri'alism*, Tehran: Sadra. [In Persian].
27. Tabatabai, Muhammad Husayn, (1392 S.H.), *Majmoye Rasā'il*, Qom: Bostan Ketab. [In Persian].
28. Tabatabai, Muhammad Husayn, (1428 A.H.), *Majmoye Rasā'il*, Qom: Fadak. [In Arabic].
29. Tabatabai, Muhammad Husayn, (1417 A.H.), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Moasest al- Alami. [In Arabic].

30. Tabrizi, Rajab Ali, (1386 S.H.), *Al- Asl al- asil*, Tehran: Anjoman Asar va Mafakher. [In Arabic].

31. Tusi, Nasir al-Din, (1391 S.H.), *Akhlāq-i Nāsirī*, Tehran: Khwārizmī. [In Persian].

32. Zonouzi, Abdullah, (1354 S.H.), *Anvār al- Jalila*, Tehran: University of Tehran. [In Persian].