

A comparative study on the virtue ethics between Khawje Nasir Tusi and Rumi

Nafiseh Sadat Andalib * Saeed Rahimian **
Ghasem Kakaie ***

Abstract

At first glance, the theories of Rumi and Khawaja Nasir Tusi in ethics appear to align with virtue theories. Rumi sometimes perceives the aim of moral actions as attaining happiness in the afterlife, and at other times, in the context of virtues like honesty and self-sacrifice, positioning him as a virtue ethicist. Likewise, Khwaja Nasir associates virtue with the felicity derived from the soul's faculties and views the perfection of these faculties as achieving moderation. He asserts virtue as nothing but moderation, a source of happiness. In this article, we explore the exact meaning of moral virtue within Khwaja Nasir Tusi's mystical works and Rumi's Masnavi Mawani. This research, conducted using a descriptive-analytical method based on library data, demonstrates that the final view of these two ethical scholars is something other than virtue ethics. According to Khwaja, human perfection isn't confined to moderation but is a journey through longitudinal degrees towards supreme perfection. This inward journey aims for the ultimate level of happiness, termed "true happiness" or "effacement." He transcends the Aristotelian mean, proposing longitudinal happiness aligned with individuals' spiritual stages. Rumi, although emphasizing the pursuit of perfection and virtue as the yardstick for moral actions, ultimately depicts the Perfect Man as one performing moral deeds like sacrifice and selflessness, indifferent to perfection and virtue. Hence, instances of virtue ethics and finalism are evident in both Rumi's Masnavi and Khwaja Nasir's works; however, they concord in valuing the stage of effacement as the pinnacle of moral attainment.

Keywords: "Rumi", "Khawje Nasir Tusi".

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, shiraz, Iran.

andalibnafisehsadat@gmail.com

** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Shiraz University, shiraz, Iran. (**Corresponding Author**). sd.rahimian@gmail.com

*** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Shiraz University, shiraz, Iran. ghkakaie@gmail.com

Date of Receive: 2023/08/01

Date of Accept: 2023/08/21

بررسی تطبیقی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دید مولانا و خواجه نصیرالدین طوسی

نفیس‌سادات عندلیب * سعید رحیمیان **

قاسم کاکائی ***

چکیده

نظریه‌ی اخلاقی مولانا و خواجه نصیر را می‌توان در بررسی اولیه، جزء نظریه‌های فضیلت‌گرا دانست. مولانا افعال اخلاقی را برای رسیدن به نتایجی می‌داند که سعادت اخروی را تأمین می‌کند و گاه آن‌ها را به شکل فضایل اخلاقی‌ای چون صدق و ایثار و... معرفی می‌کند؛ به همین دلیل می‌توان او را فضیلت‌گرا دانست. خواجه نصیر طوسی نیز فضیلت را برای انسان، به سعادت در قوای نفس تعریف می‌کند و کمال قوا را در رعایت وسط و اعتدال می‌داند. از دید وی، فضیلت در وسط و اعتدال است. وی فضیلت را از موجبات سعادت می‌داند. ما در این مقاله به بررسی دقیق معنای فضیلت اخلاقی در آثار خواجه نصیر طوسی و مولانا پرداختیم؛ البته با تکیه بر آثار عرفانی خواجه نصیر طوسی، نظیر *اوصاف الاشراف*، *آغاز و انجام*، *رساله‌ی سیروسلوک*، و *مثنوی معنوی* مولانا. این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی، بر مبنای داده‌های کتابخانه‌ای صورت گرفته، نشان می‌دهد که نظر نهایی این دو عالم اخلاق، امر دیگری غیر از فضیلت‌گرایی را تأیید می‌کند. از دیدگاه خواجه نصیر طوسی، کمال انسان محدود به رعایت اعتدال نیست، بلکه حرکت در مراحل طولی و رسیدن به بالاترین مقام کمال است. این حرکت در واقع حرکت در ضمیر است برای رسیدن به آخرین مرتبه از مراتب سعادت که سعادت حقیقی یا فناست. در واقع وی در کتب عرفانی خود، از جمله *اوصاف الاشراف*، از حد وسط ارسطویی فراتر رفته و نوعی سعادت طولی به حسب مقامات افراد را مطرح می‌کند. مولانا

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. andalibnafisehsadat@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). sd.rahimian@gmail.com

*** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. ghkakaie@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۰

نیز هر چند در ابیاتی، معیار فعل اخلاقی را این می‌داند که غایت آن کمال و فضیلت باشد. اما در نظر نهایی خود، در مقام بیان انسان کامل، می‌گوید این‌ها کسانی هستند که افعال اخلاقی خود، نظیر ایثار و از خودگذشتگی را بی‌نظر به کمال و فضیلت خود انجام می‌دهند؛ این‌ها اولیای خداوند هستند و به مقام فنا رسیده‌اند؛ یعنی مقامی که دیگر به‌طور مطلق اثری از خود نمی‌بینند. بنابراین گرچه گاهی در مثنوی مولانا و نوشته‌های اخلاقی خواجه نصیر می‌توان ساحات اخلاقی‌ای چون فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی را دید، اما از دید آن‌ها فقط ساحت آخر که همان مرحله‌ی فناست، ساحت عالی اخلاقی معرفی می‌شود.

واژگان کلیدی: فضیلت‌گرایی، اخلاق، سعادت، مولانا، خواجه نصیرالدین طوسی، فنا.

۱. مقدمه

نظریه‌های اخلاقی تقسیم‌بندی‌های مختلفی دارند. فرانکنا نظریه‌های اخلاق هنجاری را به نظریه‌های ناظر به الزام و ناظر به فضیلت تقسیم می‌کند. وی می‌گوید: «نظریه‌های ناظر به الزام نظریه‌هایی هستند که در وهله‌ی اول، فعل اخلاقی را از حیث الزامی یا وظیفه بودن، درست و نادرست بودن و باید و نباید بودن ارزیابی می‌کنند. آن‌ها ابتدا درصدد پاسخ به این سؤال هستند که چه نوع عملی را باید انجام داد، یا ما ملزم به انجام چه چیز هستیم، اما نظریه‌های ناظر به ارزش و فضیلت، در وهله‌ی اول، نه به فعل و رفتار اخلاقی که به شخصیت فاعل اخلاقی توجه دارند؛ توجه به فاعل‌های اخلاقی از لحاظ انگیزه، نیت و ویژگی‌های منشی، از حیث خوبی و بدی، ردیلت و فضیلت‌مندی، در مرتبه‌ی اول اهمیت قرار دارد. نظریه‌های باب الزام، به چگونه عمل کردن و نظریه‌های باب ارزش، به چگونه بودن و چگونه زیستن توجه دارند. آنچه برای نظریه‌های با ارزش در وهله‌ی اول اهمیت دارد، فضیلت‌مندانه زیستن و فضیلت‌مند شدن است. البته برای رسیدن به فضیلت باید افعالی را انجام داد، ولی این افعال چیزی جدا از فعل انسان فضیلت‌مند نیست. این دسته از نظریه‌های اخلاقی را اخلاق فضیلت یا فضیلت‌گرایی^۱ اخلاقی می‌نامند» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

نظریه‌های باب الزام به دو دسته‌ی نتیجه‌گرایی^۲ (غایت‌گرایی) و وظیفه‌گرایی^۳ تقسیم می‌شوند. در نظریه‌های غایت‌گرا، غایت و نتیجه‌ی عمل است که مهم است و به آن توجه می‌شود. معتقدان به این اخلاق می‌گویند: «عمل درست و الزامی عملی است که موجب بیشترین نتایج خوب نسبت به اعمال جایگزین دیگر باشد و ایجاد غلبه‌ی نسبی خیر بر شر، تنها الزام حقیقی انسان‌هاست. در مقابل، برای نظریه‌های وظیفه‌گرا انجام وظایف و الزامات خاص اخلاقی در اولویت است. منشأ این الزامات ممکن است دین یا عقل انسانی یا هر چیز دیگر باشد. ما موظف به وظایف و الزامات اخلاقی‌ای هستیم که نتایج خوب یا بد عمل، یا به‌هیچ‌عنوان در تعیین آن‌ها دخالتی ندارند، یا فقط یکی از عوامل تعیین‌کننده است» (همان، ص ۴۵).

به تعبیری، اخلاق فضیلت توجهش به فاعل، اخلاق وظیفه به فعل و اخلاق پیامد به پیامدهای فعل است.

معنای دیگری که برای نظریه‌های غایت‌گرا گفته می‌شود، این است که یک غایت اعلا که همان سعادت است، برای انسان مشخص می‌کنند و تمام اصول و قواعد اخلاقی را بر مبنای رسیدن به این سعادت تنظیم می‌کنند. این نوع نظریه غایت‌گرا در نوشته‌های ارسطو دیده می‌شود (اترک، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

«فضیلت‌گرایی اخلاقی برخلاف دو نظریه‌ی غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، فضیلت را مبنای درستی و نادرستی افعال قرار می‌دهد و به‌جای آنکه محوریتی برای رفتارهای خارجی قائل شود و باتوجه‌به میزان سود یا به‌لحاظ مطابقت با وظیفه، به ارزیابی افعال پردازد، در پی آن است تا نخست فاعلی فضیلت‌مند سازد؛ افعالی که از روان آراسته به فضائل صادر گردند، شایستگی اتصاف و اخلاقی‌بودن را دارند» (خزاعی، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

۲. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش‌هایی در زمینه‌ی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دید مولانا و خواجه نصیر طوسی انجام شده است؛ از جمله کتاب‌های: ۱. *اخلاق در نگاه مولانا* (قانعی، ۱۳۹۰)، ۲. *نظریه‌ی اخلاقی خواجه نصیر طوسی* (ابوالحسنی‌نیارکی، ۱۴۰۰)؛ یا مقالاتی نظیر: ۱. «مصادیق فضیلت در اندیشه‌ی مولانا و زاگزبسکی» (کمارج حاجی، ۹۹)، ۲. «نظام اخلاقی خواجه نصیر از منظر واقع‌گرایی» (شرف، ۱۳۹۲)، ۳. «فضیلت عدالت از نظر خواجه نصیر و ارسطو» (دشتکی، ۱۳۸۶) و پژوهش‌های دیگری که به‌صورت موردی فضیلت‌گرایی را تحلیل کرده‌اند. اما بررسی آثار پدیدآمده درباب فضیلت‌گرایی نشان می‌دهد که آنچه تاکنون به آن پرداخته نشده است و در نوع خود کاری نو به حساب می‌آید، بررسی تطبیقی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دیدگاه مولانا و خواجه نصیر طوسی و تحلیل این دو عالم اخلاق از عالی‌ترین ساحت اخلاقی، یعنی فنانست؛ بحثی که ما در این مقاله به آن پرداختیم.

۳. فضیلت‌گرایی

فیلسوفان اخلاق به صورت‌های مختلفی فضیلت را تعریف کرده‌اند: «تعریف به ملکه‌ی نفسانی، ملکه‌ی عقلانی، ملکه‌ی انگیزشی و ملکه‌ی اصلاح‌گر، از جمله‌ی آنهاست. از نظر فیلسوفانی همچون ارسطو، واژه‌ی فضیلت محتوای دینی ندارد و مقوله‌هایی مانند ایمان، تعبد و توکل بر خدا را دربرنمی‌گیرد. در یونان، فضیلت را ویژگی و ملکه‌ای می‌دانستند که به‌نحو معقول و ثابتی در انسان پدید می‌آید. از بررسی تعاریف مختلف مشخص می‌شود که در هر یک از آنها، به جنبه‌ی خاصی توجه بیشتری شده است، چنان‌که در بعضی از آنها به ملکه‌شدن و حالت ثابت داشتن اشاره شده؛ در برخی خصایصی مثل عادت، مهارت و استعداد ذاتی بودن،

بررسی تطبیقی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دید مولانا و خواجه نصیرالدین طوسی ۶۷

فضیلت مهم شمرده شده است و در برخی دیگر به ملکه‌ی عقلانی بودن فضایل توجه کرده‌اند. در بعضی از تعاریف نیز به نتیجه‌ی آن توجه شده است و تنها ویژگی فضیلت این دانسته شده که به خیر و سعادت خاصی منجر می‌شود. در مقابل، نگاه کارکردی به فضیلت بر این عقیده است که برخی از ویژگی‌های شخصیتی انسان، بدون در نظر گرفتن هر نتیجه‌ای، فی‌نفسه مطلوب و فضیلت‌مندانه است» (پینکانس، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

از این رو با وجود گستردگی دامنه‌ی تعاریف، نمی‌توان هیچ‌یک را به‌تنهایی تبیین‌کننده‌ی مفهوم فضیلت دانست و بهتر است به همه‌ی آن‌ها توجه شود.

فضیلت‌گرایی نظریه‌ای هنجاری از نوع نظریات غایت‌گراست و می‌گوید افعال انسان در جهت وصول به غایت‌اند و این غایت را سعادت بشر می‌داند که به‌واسطه افعال فضیلت‌مندانه حاصل می‌شود. بنابراین فضیلت‌گرایی ناظر به ارزش اخلاقی است؛ اساس اخلاق کلاسیک بر فضیلت مبتنی است؛ چنان‌که افلاطون و ارسطو چنین برداشتی از اخلاق داشتند و اغلب برحسب فضایل و فضیلت‌مندی سخن گفته‌اند؛ نه برحسب آنچه درست یا الزامی است.

فضایل از دید آن‌ها عبارت‌اند از ملکات یا ویژگی‌هایی که به‌طور کامل ذاتی نباشند. همه‌ی فضایل باید دست‌کم تاحدی با تعلیم و ممارست یا شاید با موهبت الهی به دست آمده باشد؛ به‌علاوه آن‌ها ویژگی‌های منش هستند، نه ویژگی‌های شخصیت و همه‌ی فضایل مستلزم گرایشی به انجام اعمال خاص در اوضاع و احوال خاص هستند.

می‌توان مؤلفه‌های اصلی این نظریه را چنین بیان کرد:

۱. غایت‌گرایی؛

۲. ارزش ذاتی و نه ابزاری فضیلت؛

۳. تقدم فضیلت بر الزام؛

۴. اهمیت الگوهای اخلاقی (انسان کامل) در ایجاد فضایل و هدایت انسان‌ها؛

۵. نقش نیت و انگیزه در ارزشمندی عمل؛ مانند بیان رسول خدا که می‌فرماید: لا عمل

الا بالنیة» (خراعی، ۱۳۸۴، ص ۵۶).

به اعتقاد فرانکنا، تأکید اصلی اخلاق فضیلت بر چگونه‌بودن انسان و ویژگی‌های فاعل اخلاق و منش اوست، هرچند بر ویژگی‌های فعل اخلاقی نیز در برخی از تقریرهای اخلاق فضیلت توجه شده است. از سوی دیگر، «در اخلاق فضیلت، فضائل نقش دوگانه دارند؛ نه‌تنها باید ما را به انجام کارهایی وادارند که می‌کنیم، بلکه باید بگویند که چه بکنیم؛ به گفته آلفرد لرد تیسون، نباید فقط کار کنند یا بمیرند، بلکه باید بدانند چرا» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸).

۴. ویژگی‌های فضیلت‌گرایی اسلامی

فضیلت‌گرایی به دلیل سازگاری با دین اسلام و تأکید اسلام بر کسب فضائل اخلاقی، دیدگاهی بود که در جهان اسلام مطرح و به آن توجه شد. با راهیابی آثار فیلسوفان یونانی، همچون افلاطون و ارسطو، به جهان اسلام، علمای اسلامی حکمت یونانی را سازگار با کتاب و سنت یافتند و از آن برای تبیین و دفاع عقلانی از دین بهره جستند. در حوزه اخلاق اسلامی نیز با ورود/اخلاق نیکوماخوس ارسطو، بیشتر حکمای اسلامی با نظریه اعتدال او آشنا شدند و این نظریه را با آیات و روایاتی مطابق یافتند که تأکید بر اعتدال داشت. بنابراین نظریه اعتدال مبنای اصلی کتب اخلاقی اسلامی شد و فارابی نخستین فیلسوف اسلامی بود که به کتاب/اخلاق نیکوماخوس ارسطو اهتمام ورزید و آن را شرح داد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۶). پس از وی، دیگر حکمای اسلامی، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب/اخلاق ناصری، نظریه اعتدال ارسطویی را شرح و بسط دادند و آن را به حد کمال رساندند. البته فضیلت‌گرایی اخلاقی ارسطو از دید حکمای اسلامی ضعف‌هایی داشت، از جمله توجه نکردن به زندگی پس از مرگ، توجه نکردن به خداوند که غایت نهایی انسان است و تعریف دنیوی از سعادت و توجه بیش از حد به فضائل دنیوی و... بنابراین حکمای اسلامی اخلاق غیرالهی ارسطو را با اخلاق دینی که در قرآن و روایات مطرح بود، در هم ادغام کردند و نوعی فضیلت‌گرایی جدیدی مطرح کردند که با آموزه‌ها و اصول و قواعد اخلاق اسلامی سازگاری بسیاری داشت؛ «اولین ویژگی فضیلت‌گرایی اسلامی، معرفی خداوند به عنوان غایت قصوی کمال و توجه به زندگی پس از مرگ و آخرت به عنوان منزل آخر حرکت است؛ ویژگی دوم فضیلت‌گرایی اسلامی این بود که حکمای اسلامی فضائل دینی‌ای را که در فهرست فضائل اخلاقی ارسطو مطرح نبود، به فضائل غیردینی ارسطو اضافه کردند؛ فضایی مانند ایثار، توکل به خدا، تسلیم، رضایت، خوف و رجا؛ ویژگی سوم و ابتکار حکمای اسلامی این بود که براساس قاعده اعتدال ارسطو، عملکرد قوای نفس را تحلیل کردند و همه‌ی فضائل اخلاقی را از اعتدال سه قوه عقل، شهوت و غضب ناشی دانستند و نیز رذائل را ناشی از افراط و تفریط قوا تلقی کردند» (اترک، ۱۳۹۳، ص ۲۹)؛ ویژگی چهارم فضیلت‌گرایی اسلامی تعریف خاص آن از اخلاق است: «فلاسفه‌ی مسلمان اغلب اخلاق را به جمع خلق معنا کرده‌اند؛ به معنای مجموعه ملکاتی نفسانی که باعث می‌شود از انسان رفتارهایی بدون فکر و رویه سر بزنند. از این رو اخلاق را مشتمل بر فضائل و ملکات می‌دانند و فضیلت به حد وسط افراط و تفریط تعریف می‌شود. البته زندگی فضیلت‌مندانه را نیز مقدمه‌ی رسیدن به غایت نهایی می‌دانند که همان سعادت است. بنابراین فضیلت را ابزاری برای رسیدن به خیر و غایت نهایی تلقی می‌نمایند» (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱). از این رو فضیلت بودن یا نبودن چیزی، برحسب میزان تأثیر آن در رسیدن به تقرب الی الله (غایت نهایی) محاسبه می‌شود. از آنجاکه فضیلت ابزار

بررسی تطبیقی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دید مولانا و خواجه نصیرالدین طوسی ۶۹

رسیدن به خیر و سعادت نهایی است، از نظر ایشان «واجبات شرعی، از قبیل عبادات و نیز ایمان و تقوا نیز از جمله فضایل به شمار آمده است و در زمره‌ی فضایل دینی تلقی شده‌اند» (نراقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۸).

۵. فضیلت‌گرایی مولانا

باتوجه به مبانی فضیلت‌گرایی اسلامی، تأکید آن بر توجه به خداوند به عنوان غایت نهایی کمال انسانی و توجه به فضیلتی چون توکل، ایثار، شکر نعمت و...، مولانا را می‌توان به این معنا فضیلت‌گرا دانست؛ زیرا عشق به پروردگار هستی نزد مولانا در صدر فضایل قرار دارد. همچنین یکی از مؤلفه‌هایی که در اشعار مولانا به آن توجه شده، مقوله‌ی فضیلت است که بر پرورش خصائص درونی و ویژگی‌های منشی، اغراض، انگیزه‌ها، احساسات، ملکات، عواطف و به‌طور کلی، فضائل تأکید می‌کند تا قواعد و اصول.

مولانا نه تنها در توصیف افعال، بلکه در توصیه‌های خود برای انجام عمل درست و دوری از نادرست نیز مخاطب را متوجه نتایج مختلف این افعال کرده و بدین وسیله او را به انجام امور درست و ترک نادرست تشویق می‌کند. او این کار را گاه با نشان دادن نتایج اخروی اعمال به آن‌ها انجام می‌دهد:

«کافرم من گر زیان کرده‌ست کس در ره ایمان و طاعت یک نفس
سرشکسته نیست، این سر را میند یک دو روزک جهد کن، باقی بخند
بد محالی جست، کو دنیا بجست نیک حالی جست، کو عقبی بجست»
(مولانا، ۱۳۷۸، ۱، ۸۲-۹۸۰)؛

گاه با نشان دادن نتایج روحی و تأثیرات درونی که با انجام افعال حسن یا قبیح برای فرد اتفاق می‌افتد:

«خشم بنشان، چشم بگشا، شاد شو عبرت از یاران بگیر، استاد شو» (همان،
۴، ۳۴۴۷)؛

«خیر کن با خلق بهر ایزدت یا برای راحت جان خودت» (همان، ۴،
۱۹۷۸)؛

گاهی نیز با نشان دادن نتایج دنیوی اعمال و تأثیراتی که اعمال بر زندگی مادی و دنیایی انسان‌ها دارند:

«تا بماند بر شما کشت و ثمار در پناه طاعت حق پایدار» (همان، ۵، ۱۴۸۱)؛
«ستر کن تا با تو ستاری کنند تا نبینی آمنی بر کس نهند» (همان، ۶،
۴۵۲۵)؛

«هرکه ترسید از حق، او تقوی گزید ترسد از وی جن و انس و هرکه دید»
(همان، ۱، ۱۴۲۸).

بدین ترتیب می‌توان گفت مولانا نوعی غایت‌گرایی اخلاقی را تأیید و توصیه می‌کند که غایت و نتیجه‌اش پرورش جان و تعالی و کمال وجود انسان است و انسان به آن تعالی و کمال نمی‌رسد، مگر با ایجاد و تقویت فضائل. وی اگر هم توجهی به پیامد فعل دارد، قبل از آن، به تأثیر آن عمل در روح و روان انسان توجه دارد.

در مثنوی می‌توان توصیه به مدارا، همدلی، بخشش، صلح، ایثار، از خودگذشتگی و... را مشاهده کرد که همه‌ی این مؤلفه‌ها، به‌نوعی از فضائل اخلاقی حکایت می‌کند؛ درواقع فضایل اخلاقی در نزد مولانا، عواطف و احساسات را به‌سمت راستی هدایت می‌کند و باعث می‌شود که اهداف طبق این فضایل هدایت شود.

از سوی دیگر، به اعتقاد وی، عمل به‌ظاهر درست فقط وقتی ارزشمند است که از صدق و صفای درون ناشی شده باشد. شخصی که فاقد نور سرشت و فضیلت است، حتی اگر ظاهر اعمال او شایسته باشد، دراصل نه‌تنها ارزشی ندارد، بلکه فاقد اثرات مناسب خارجی نیز است:

«خوش نگردد از مدیحی سینه‌ها چونک در مداح باشد کینه‌ها

ظاهر رقعہ اگرچه مدح بود بوی خشم از مدح اثرها می‌شنود» (همان، ۴

۱۷۳۰-۳۱).

مولانا توجه ویژه‌ای به تهذیب نفس و تزکیه‌ی نفس و پرورش فضایل اخلاقی دارد. از دیدگاه وی، عمل به‌هیچ‌وجه امری جدا و بریده‌ی از وجود انسان نیست. همچنین وی به انگیزه‌های اعمال و مقامات سلوک نیز توجه داشته است؛ به‌همین دلیل بیان می‌کند که اعمال به‌ظاهر یکسان انسان‌ها، همیشه از نظر حقیقت و ارزش اخلاقی یکسان نیستند. یکی از مسائل مهم در تعیین ارزش اخلاقی عمل، توجه به نیت و انگیزه‌ی آن است. عمل، بسته به اینکه با چه نیتی صورت گرفته باشد، اثرات بسیار متفاوتی در وجود فاعل بر جای خواهد گذاشت؛ به‌همین دلیل خداوند ارزش اعمال را براساس نیاز آن‌ها می‌سنجد؛ برای مثال، در داستان «آتش‌افتادن در شهر به ایام عمر» مثنوی، عمر واقعه را به قهر الهی که نتیجه‌ی بخل مردم بوده، نسبت داده است. پس هنگامی که مردم زبان به اعتراض گشودند که ما اهل سخاوتیم، وی پاسخ داده که اعمال شما خالصانه نبوده است:

«گفت نان در رسم و عادت داده‌اید دست از بهر خدا نگشاده‌اید

بهر فخر و بهر بوش و بهر ناز نه از برای ترس و تقوا و نیاز» (همان، ۱،

۳۷۲۲)

بدین ترتیب نشان می‌دهد که می‌شود فعلی به‌ظاهر حسن و نیکو باشد، اما ارزش اخلاقی نداشته باشد و می‌گوید تأکید اصلی بر فاعل است، نه فعل.

یا در بیانی دیگر درباره‌ی «أنا الحق» گفتن منصور و تفاوت آن با «انا ربکم الاعلی» گفتن

فرعون، می‌گوید:

«گفت فرعون، انا الحق گشت پست گفت منصور، انا الحق و برست»

(همان، ۵، ۲۰۳۵).

مولانا بیان فرعون را از نهایت پستی و باعث دوری از حق می‌داند، درحالی‌که انا الحق گفتن منصور را از شدت عشق و باعث رحمت الهی می‌داند. وی درباره‌ی انا الحق گفتن منصور می‌گوید: «آخر این انا الحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است. انا الحق عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود و یکی خدا را، اما آنکه می‌گوید انا الحق؛ یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی نیست» (مولانا، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

درواقع در مثنوی، جنبه‌های مختلف اخلاقی، از جمله فضیلت، وظیفه، غایت، به‌نوعی ممزوج با یکدیگرند، ولی زمانی که مولانا از فضائل صحبت می‌کند، فضائل را در نسبت با غایات معنی می‌کند؛ یعنی فضائل بدون در نظر گرفتن غایت نهایی، معنی ندارند. مولانا هنگامی که از کسب فضایل، اغراض، انگیزه‌ها صحبت می‌کند، درباره‌ی مقام بندگی، یا به تعبیر دیگر، انسان زاهد، صحبت می‌کند. بنده در همه‌ی احوال و انتخاب‌ها و اعمال، پایان کار خود را در نظر دارد. بنده کسی است که بر مبنای اصول عقل بندگی می‌کند تا به رهایی برسد یا پاداش خود را دریافت کند. عقل هیچ‌گاه بدون در نظر گرفتن منفعت و سود و غرض دست به عمل نمی‌زند؛ بنابراین هرگز نمی‌تواند خود را از نظر به عوض و منفعت عمل خود رها کند. اما مولانا علاوه بر مقام بندگی، به مقام دیگری نیز اشاره دارد و آن مقام عاشقی است که در آن هیچ غایتی در انجام عمل در نظر گرفته نمی‌شود، حتی اگر این غایت، کسب فضایل و کمال باشد.

بنابراین گرچه در ابیاتی از مثنوی، افعال اخلاقی برای نیل به نتایجی توصیه شده که گاه سعادت اخروی و گاه به‌شکل فضائل اخلاقی، چون صدق، صفا و پاکی و... است، اما در عین حال، در مثنوی با ابیاتی نیز روبه‌رو می‌شویم که به‌وضوح مخالف این دیدگاه است و مولانا گروهی را معرفی می‌کند که هر نوع غایتی در انجام عمل را شرک می‌دانند، حتی اگر این غایت فضیلت و کمال باشد و این گروه همان عرفا هستند.

مولانا به‌صراحت می‌گوید که هیچ‌یک از افعال جهان بی‌غرض و غایت نیست، مگر افعال عاشقان:

«بی‌غرض نبود به گردش در جهان غیر جسم و غیر جان عاشقان» (همان،

۱، ۲۸۰۵).

عمل عاشق براساس حساب و کتاب و در نظر گرفتن غرض و غایت نیست؛ چه این غایت دنیوی باشد، چه اخروی. انسان عاشق نه‌تنها در اعمال و رفتارش به دنبال غرض و منفعتی نمی‌رود، بلکه حتی آزار و اذیت‌های عشق را به جان می‌خورد و خواهان آزادی نیست:

«بنده آزادی طمع دارد ز جد عاشق آزادی نخواهد تا ابد

بنده دائم خلعت و ادرار جوست خلعت عاشق همه دیدار دوست» (همان، ۵،

۲۷۲۹).

در افعال اختیاری انسان، غایت یا غرض را به دو قسمت تحصیلی و حصولی تقسیم کرده‌اند: «غرض تحصیلی آن است که فعل برای نیل به آن انجام می‌شود؛ اما غرض حصولی وقتی است که منظور از انجام فعل، نفس فعل است، نه غیر آن. درخصوص تمام افعال حسابگرانه یا عقلانی، غرض تحصیلی ضروری است، اما غرض حصولی فقط در مواردی ممکن است که فعل تحت تأثیر و غلبه‌ی نوعی حب واقع شود» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۷۵).

بنابراین انسان هرچقدر از خواسته‌ها و امیال و متعلقات خود فراتر رود، عمل او ارزش بیشتری خواهد داشت. کسی که مقصودش از عمل اخلاقی رشد فضائل و کمال باشد، هرگز به اندازه‌ی کسی رشد نخواهد کرد که بدون توجه به چنین نتیجه‌ای، با صرف تمام رغبت و همت، تنها به قصد اطاعت امر الهی عمل کند. از دید او، حتی سالکان راه حق که رنج ریاضت را به جان می‌خرند و در راه حق از جان گذشتگی می‌کنند، به دنبال کمال نفس خود هستند که همین هم خود، به نوعی برای آن‌ها منفعت‌طلبی محسوب می‌شود؛ چون بذل و بخششی که منوط به مشاهده‌ی کمال روحانی باشد، وسیله‌ی رسیدن به این منافع است، پس بخشندگی حقیقی نیست (زمانی، ۱۳۷۴، ص ۸۵۸).

عقل انسان هرگز نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن سود و منفعت خود، دست به فعالیت بزند:

«لابالی عشق باشد، نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد» (همان، ۶،

۱۹۶۷)؛

به همین دلیل باید خود را دست دل یا عشق سپرد؛ به گفته‌ی عطار نیشابوری:

«عقل کجا پی برد شیوه سودای عشق باز نیابی به عقل سر معمای عشق»

خاطر خیاط عقل گرچه بسی بخیه زد هیچ قبایی ندوخت لایق بالای عشق»

(عطار، ۱۳۳۹، ص ۳۳۷).

و به زبان شیوای احمد غزالی، «تا به خود خود بود، احکام فراق و وصال و قبول و رد و قبض و بسط و اندوه و شادی و این معانی بر او روان بود و او اسیر وقت بود... در راه فنا از خود، این احکام محو افتد و این اضداد برخیزد. اینجا او خداوند وقت بود و از وقت فارغ» (غزالی، ص ۳۳).

«فنا دراصل مفهومی اخلاقی است. آدمی از راه منازعه‌ی بی‌وقفه با قوای

فرومایه و محو صفات پست، لایق عشق گشته و زمانی که از راه عشق صافی شد،

به مقام فنای در اراده و مشیت الهی دست می‌یابد؛ یعنی اراده‌ی او، اراده‌ی حق

می‌شود» (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۳۶۹). البته مولانا بیان می‌کند که رسیدن به مقام

فنا‌ی اراده‌ی بشری در اراده‌ی خدا، به معنای نفی اراده انسان نیست:

«آنکه او مغلوب اندر لطف ماست نیست مضطر، بلکه مختار ولاست

در ذکر مقام فنا آمده است: «معنای فنا و درآمدن بنده به اوصاف حق این است که بنده اراده و انگیزه‌ی خود را که آن نیز عطیه‌ی خداوندی است... در اراده و مشیت او دراندازد و هرچه او می‌خواهد، بخواهد؛ معنی دیگر این است که بنده بدانند همه‌ی اراده‌ها از خداست و این مرتبه‌ای از مراتب توحید است» (سراج، ۱۳۸۲، ص ۴۵۰).

بنابراین طبق آنچه بیان شد، هرچند شواهدی مبنی بر غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی در مثنوی دیده می‌شود، اما آنچه مولا نهایتاً تأیید می‌کند، بحث مقام فناست و مطلوب غایی انسان از دید او عشق است و عاشق هرگونه غرض و تدبیر رسیدن به غایت و غرض را رها می‌کند و این عالی‌ترین ساحت اخلاق نزد مولانا است که فقط عارفان می‌توانند به آن برسند. بنابراین هرچند گاهی مولانا روی فاعل و روی میل تأکید دارد، اما این تأکید نه برای نشان‌دادن راهکارهای درست و اخلاقی اجابت میل، بلکه مقصود، سرکوب آن است. درواقع نظام اخلاقی عارفانه مجموعه‌ای از تدبیرها و تمهیدات است که شخص بتواند مسیری را که به نفی خود می‌انجامد، با موفقیت طی کند؛ از این‌رو بیشترین تأکید بر کارهایی است که نباید کرد. اگر عارف از مال دنیا می‌گذرد و آن را به دیگران می‌بخشد، نه به این دلیل است که بخشیدن مال، یا سخاوت، فضیلت است، بلکه مقصود عارف، زدودن موانع و دل‌بستگی‌هاست. همچنین گرچه تمرکز آن‌ها بر خود فاعل است، اما رفتارهای فاعل را از این حیث که چه تأثیری بر زندگی جمعی یا سعادت شخصی و زندگی و آینده‌ی او دارد، ارزیابی نمی‌کنند، بلکه برای وصول به مرتبه‌ی فنا، این خود زندگی است که باید زیر پا گذاشته شود.

حتی اگر سعادت را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که سعادت اخروی و برخوردارگی از نعیم بهشتی را هم دربرگیرد، باز چنین سعادت‌ی مطلوب عارف نیست. مقصود اساسی سالک از ریاضت‌های سخت، تقرب به خداوند و فنا در اوست و ترس از جهنم، یا شوق به نعمت بهشت، یا رسیدن به نعمت‌های دنیوی مقصود او نیست. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «گل بهشت در پای عارفان خار است، جوینده‌ی مولا را به بهشت چه کار است؟ اگر دست همت عارف به حور بهشت بازآید، طهارت معرفت او شکسته شود و اگر درویش الله جز الله خواهد، در اجابت وی بسته» (انصاری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۱۵).

البته به تعبیری، می‌توان گفت: «عارفان به‌لحاظ مبنای اخلاقی، فضیلت‌گرا هستند؛ یعنی معتقدند ارزش عمل و خصلت‌ها، به صرف خیری است که ملازم با فعل و رفتار خاص است، اما در اخلاق قائل به درجه‌بندی هستند» (رحیمیان، ۱۴۰۲، ص ۶۰). شاید در مراتب پایین، از فضیلت‌هایی مثل ایثار و از خودگذشتگی و بخشش سخن بگویند، اما درواقع این فضایل مقدمه‌ای است برای رسیدن به فضیلت الهی که آخرین مرتبه‌ی فضیلت است و آن مرتبه‌ای است که افعال انسان همه الهی محسوب شود و مشابه افعال خداوند. فردی که به این مرحله

رسیده، فعلی را انجام می‌دهد که خیر محض است، اما نه برای غرضی دیگر؛ چون نفس خیر محض، غایتی است مطلوب بالذات که فی‌نفسه مقصود است، نه از برای چیزی دیگر... «این حال آخرین مرتبه از فضیلت است که در آن انسان پیروی می‌کند از خالق کل و خیر کلی که افعالش به‌خاطر غرض خاصی نیست، بلکه فعل برای آن صادر می‌شود که فی‌نفسه مطلوب است. نفس خیریت فعل باعث صدور آن می‌شود؛ چون افعال خدای سبحان همین حکم را دارد که به قصد اول متوجه نیست به‌سوی چیزی خارج از ذات او» (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶).

درواقع مولانا چون به انسان را موجودی سیال و دارای مراتب مختلف می‌بیند، احکامی که برای هر درجه و مرتبه از انسان‌ها بیان می‌کند، متناسب با همان درجه است. ممکن است فضیلت ایثار و ازخودگذشتگی برای مرتبه‌ای از انسان‌ها کمال مطلوب باشد، اما همین فضیلت دیگر برای مراتب بالاتر فضیلت نیست. پس برای درجات پایین می‌توان نوعی توصیه به فضیلت‌گرایی را دید، اما در مقامات بالاتر که مقام فناست، چه‌بسا عشق، محب را به کارهایی وامی‌دارد که از فهم عادی (که اساس تکالیف دینی و عمومی است) خارج است؛ زیرا عقل احکامی دارد و محبت احکامی دیگر. در مثنوی مولانا، سلوک‌های اخلاقی، در سطح مخاطبان مختلف و با روش‌های متفاوت عرضه شده است. درواقع در اخلاق عرفانی سالک خودبه‌خود به انواع فضائل آراسته می‌شود، اما مقصود اولیه‌ی عارفان تمهید و تدبیر شرایطی نیست که سالک را از رذیلت دور کند و فضایل را در او جای‌گیر کند، بلکه مقصود نهایی، رهایی فرد از گونه‌های مختلف خواست است (توکل، ۱۴۰۲، ص ۵۳). در مراحل اولیه‌ی سلوک باطنی، انسان زاهد اعمال نیک و بد را به امید یافتن ثواب یا رسیدن به کمال و فضیلت انجام می‌دهد، اما اگر فضیلت‌مندی، او را لایق عشق سازد، به شهودی نائل می‌شود که خود را به‌کلی فراموش می‌کند و به‌کلی از هر چشم‌داشتی پاک و منزّه می‌شود.

۶. فضیلت‌گرایی از دید خواجه نصیر طوسی

یکی از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی اسلامی توجه به نفس و قوا و فضایل آن است. اکثر حکمای اسلامی در کتاب‌های اخلاقی خود نظریه‌ی قوای سه‌گانه‌ی افلاطون (عقل شهوت، غضب) را مطرح می‌کردند. افلاطون در جمهوری (کتاب چهارم) به نظریه‌ی طبیعت سه‌جزئی نفس اشاره کرده است: «جزء عقلانی (لوگیستی‌کون)، جزء همت و اراده (ثیموایدس) و جزء میل شهوانی (اپی‌ثومه‌تیکون). فضیلت جزء عقلانی، حکمت؛ فضیلت جزء اراده، شجاعت؛ و فضیلت جزء میل، خویشتن‌داری و اعتدال است» (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۲۵۴). طوسی در رساله‌ی جبر و قدر، و اخلاق ناصری، به‌تبع از ابن‌مسکویه در تهذیب الاخلاق و در شرح اشارات (نمط سوم)، به پیروی از ابن‌سینا، فضائل نفس را براساس تنوع قوای نفس تحلیل می‌کند.

بررسی تطبیقی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دید مولانا و خواجه نصیرالدین طوسی ۷۵

طوسی دو تفسیر از یک نوع طبقه‌بندی از قوای نفس و به تبع آن، فضائل و رذایل، آورده است: تفسیر اول در *اخلاق ناصری* ذکر شده: طوسی در *اخلاق ناصری* نفس را به اشتراک اسمی، به سه معنا می‌آورد و قوای هر یک را بیان می‌کند: «۱. نفس نباتی، دارای سه قوه‌ی (غاذیه، منمیه، تولید مثل)؛ ۲. نفس حیوانی، دارای دو قوه‌ی الف. ادراک آلی (مشاعر ظاهر و حواس باطن)، ب. تحریک ارادی (در دو قسمت قوت شهوی و قوت غضبی)؛ ۳. قوه‌ی نطق که خود به دو اعتبار قوه‌ی نظری و قوه عملی تقسیم می‌شود. طوسی از میان قوای نفس، فقط سه قوه را در علم اخلاق وارد می‌داند؛ چراکه فقط این قوای نفس هستند که مبادی افعال به شمار می‌آیند؛ این سه قوه عبارت‌اند از: قوه‌ی ناطقه (نفس ملکی) قوه‌ی غضبی (نفس سبعی) و قوه‌ی شهوی (نفس بهیمی)» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۵۶-۵۷).

براساس این تقسیم‌بندی قوای نفس، فضایل چهارگانه‌ی نفس پدید می‌آید. طوسی «فضیلت نفس ناطقه را حکمت؛ فضیلت نفس سبعی را شجاعت؛ و فضیلت نفس بهیمی را عفت می‌داند. عدالت نیز هیئت و حالت حاصل از حصول فضیلت سه قوه‌ی نفس و همراهی و هماهنگی آن‌هاست. حکمت، فضیلت نفس ناطقه است که به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم‌پذیر است».

تفسیر دوم: طوسی در بیانات اخلاقی خود، به غیر از کتاب *اخلاق ناصری*، در *رساله‌ی جبر و قدر*، شرح اشارات، *اساس الاقتباس*، تفسیر دیگری از تقسیم قوای نفس ارائه می‌دهد: «نفس دو قوه دارد: ۱. ادراک به ذات که به دو قسم تقسیم می‌شود: الف. قوت نظری، ب. قوت عملی؛ ۲. تحریک به آلات که به دو قسم تقسیم می‌شود: الف. قوت دفع، یعنی غضبی، و قوت جذب، یعنی شهوی. طوسی می‌نویسد اگر تصرف هر یک از قوا در موضوعات خویش بر وجه اعتدال باشد، چنان که باید، بی افراط و تفریط، فضیلتی برای هر یک از قوا حادث می‌شود: از تهذیب قوه‌ی نظری، فضیلت حکمت، از تهذیب قوه‌ی عملی، تحقق فضیلت عدالت، از تهذیب قوه‌ی غضبی، فضیلت شجاعت و از تهذیب قوه‌ی شهوی، فضیلت عفت حادث می‌شود» (طوسی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۹ - ۱۱۰).

«تفاوت این دو تفسیر در وجه تقسیم قوای نفس و جایگاه فضیلت عدالت است. در تفسیر اول، فضیلت عدالت به هیچ‌یک از قوای ناطقه، غضبی و شهوی ارجاع داده نشده، بلکه عدالت هیئت و حالت حاصل از حصول فضیلت سه قوه‌ی نفس و همراهی و هماهنگی آن‌هاست؛ در تفسیر دوم، با توجه به تقسیم نفس ناطقه به عقل نظری و عقل عملی، فضیلت عدالت، فضیلت عقل عملی از نفس ناطقه است. اگرچه بعد از تحقق فضایل دیگر قوا و هماهنگی آن‌ها ایجاد می‌شود» (ابوالحسنی‌نیارکی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۱).

برخی از نویسندگان طوسی را در اخلاق، پیرو ارسطو و فضیلت‌گرا می‌شمارند (غلامی‌شیری، ۱۳۹۰ ص ۵۴۰).

نظریه‌ی اخلاقی طوسی با بیان چند امر، به نوعی فضیلت‌گرایی نزدیک است:

۱. طوسی به نتیجه یا قواعد و اصول اخلاقی توجهی ندارد و تأکیدش بر فاعل اخلاقی است؛

۲. قول به تقدم مفهوم خوبی و بدی بر بایست و نبایست، براساس مدرکات عقل عملی بر عقل نظری؛

۳. تأکید بر نیت و انگیزه‌ی قبل از اعمال اخلاقی؛

۴. قول به حسن و قبح ذاتی و عقلی و عینی بودن فضائل آدمی؛

۵. اعتقاد به تشکیکی بودن حسن و قبح».

وی فضیلت را از موجبات سعادت می‌شمارد؛ البته آن را تنها رکن سعادت نمی‌داند، بلکه برای اطلاق لفظ سعید بر فرد، خیرهای بدنی و خارجی را نیز ضروری می‌داند. بنابراین در صورت قائل شدن به فضیلت‌گرایی طوسی، نظریه‌ی اخلاقی وی، فضیلت‌گروی سعادت‌گراست و همان‌طور که بیان کردیم، سعادت یکی از مؤلفه‌های اخلاق فضیلت است. ارسطو در تعریف سعادت می‌گوید: «هر موجودی به‌سوی غایتی در حرکت است که خیر نهایی و کمالش در آن است. انسان برای رسیدن به غایت و هدفی که خیر نهایی اوست، باید تلاش کند و عمل به مسائل اخلاقی، درحقیقت راهی برای تبدیل آن از قوه به فعل است، هرچند او برای سعادت‌مندی، خود را از خیرهای بیرونی بی‌نیاز نمی‌داند» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۷۶).

طوسی «سعادت را غایت‌الغایات اخلاق و بلکه فراتر از آن، غایت‌الغایات حیات انسانی معرفی می‌کند. از دیدگاه وی می‌توان سعادت را نوع زیست آرمانی و غایی بشری در همه‌ی جنبه‌های وجودی وی تلقی کرد. طوسی نیل به حیاتی الهی را غایت آدمی می‌داند» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

وی در آثارش دو تعریف از سعادت ارائه داده که تعریف نخست سعادت عام است و علاوه بر انسان، شامل مجردات تام (عقول و واجب تعالی) است. طوسی در نمط هشتم شرح/اشارات، در تعریف سعادت می‌نویسد: «بهجت، شادی و طراوت است و سعادت مقابل شقاوت است و مراد از بهجت و سعادت، حالت حاصل یا حاصل‌شونده برای صاحب خیر و کمال از جهت خیر و کمال است» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۴).

اما در تعریف دوم که تعریف خاص است، فقط به سعادت انسانی می‌پردازد. در اخلاق ناصری، در تحلیل این نوع سعادت می‌نویسد:

«سعادت آن است که طلب التذاذ کند به لذتی که در سیرت، ثابت و دائم حکمت باشد، تا آن را شعار خویش کند و به چیزی دیگر مایل نشود و آن سیرت، ثابت و دائمی گردد» (طوسی، ۱۳۸۷، صص ۹۳ و ۹۵).

طوسی سعادت را دارای مراتب طولی می‌داند. وی مراتب سعادت را چنین برمی‌شمارد: «۱. از جهت اختلاف طبایع؛ ۲. اختلاف عادات؛ ۳. تفاوت مدارج علم و معرفت و فهم؛ ۴. اختلاف همت‌ها؛ ۵. تفاوت در شوق و تحمل مشقت» (همان، ص ۹۰).

وی در *اخلاق ناصری* مراتب و فضایل و سعادت را این‌چنین آورده است:

«مرتبه‌ی اول بسان اخلاق ارسطویی، رعایت حد اعتدال در تصرف و توجه به مصالح محسوس متعلق به نفس و بدن است؛ مرتبه دوم در توجه به امور افضل از صلاح نفس و بدن، بدون توجه به مقتضیات حسی و شهودی (مگر به‌قدر ضرورت و ناگزیر) است و این مرتبه خود دارای مراتب مختلفی است که به مرتبه‌ی «فضیلت الهی محض» انتقال می‌یابد که در آن، به جزء عقلی، در مراتب اعلی از فضایل، نظیر امور الهی، بی انتظار عوضی تصرف می‌کند و این مرتبه نیز در افراد، مختلف است و تشبه هرکسی به باری تعالی به‌حسب منزلت و مرتبت است و آخر مراتب فضیلت آن است که افعال مردم همه الهی محض شود» (همان، ص ۹۴).

پس طوسی مقصد نهایی استکمال انسان‌ها را گاهی تخلق به اخلاق الهی می‌داند، اما در مواضعی، پا را فراتر گذاشته و از مقام اتحاد و فنا می‌گوید. می‌توان این دو مقصد را در طول هم در نظر گرفت.

طوسی در کتاب *اوصاف الاشراف* که به نظر دانشی عملی است، نه نظری، در مراتب بالای سلوک، بحث مقام رضا و تسلیم را مطرح می‌کند که بالاتر از آن‌ها، فقط مرتبه اتحاد و وحدت است. او تأکید می‌کند که اتحاد، برخلاف تصور برخی کوه‌نظران، به این معنا نیست که بنده با خدا یکی شود، بلکه به معنای نگریستن با نور تجلی خدا و هیچ‌چیز جز او ندیدن است. وقتی بیننده و دیده و بینش در میان نباشد، همه‌چیز یکی می‌شود و نهایت تجربه‌ی عارف را مشاهده‌ی وحدت خدا در همه‌چیز می‌داند. طوسی معنای جدیدی از مقام وحدت و توحید را بیان می‌کند. از دید وی، کمالی که برای انسان در مراحل بالا حاصل می‌شود، اخلاقی است. برخلاف دیدگاه عرفا که بحث کامل‌شدن معرفت را مطرح می‌کنند و توحید را افزایش ذخیره‌ی معرفت می‌دانند، طوسی درک کردن توحید و مقام اتحاد را مستلزم این می‌داند که در نگرش عارف تحولی عمیق اتفاق بیفتد، نه آنکه معرفتش افزایش یابد. وی که یک فیلسوف عقل‌گراست، کماکان به عقل توجه دارد و می‌گوید: مسائل عقلی تنها به مدد عقل سلیم حل می‌شود، نه از راه شهود عرفانی. عقل سلیم می‌تواند با تکیه بر استدلال، به علم یقینی برسد، درحالی‌که شهود عرفانی در نهایت به انسان باوری ذهنی می‌دهد که برای عینی‌شدن محتاج تأیید عقل است. پس اگرچه طوسی از مقام فنا صحبت می‌کند، اما تعریف فنا از دیدگاه وی کمی متفاوت با معنای فنایی مدنظر عرفاست. از نظر وی، فنایی که برای سالک اتفاق می‌افتد، اخلاقی است، نه معرفتی. او که فیلسوفی عقل‌گراست، کماکان به حجیت عقل توجه دارد و معتقد است مسائل عقلی و معرفتی فقط به کمک عقل سلیم حل می‌شود، نه شهود عرفانی؛ زیرا شهود عرفانی برای عینی‌شدن، کماکان محتاج تأیید عقل است. وی تأکید می‌کند که عرفا باید حجیت عقل را بپذیرند و اشراق عرفانی نمی‌تواند راهی میانبر به معرفت عقلی باز

کند. او در توضیح مقام اتحاد می‌گوید: اتحاد به این معنا نیست که بنده با خدا یکی شود، بلکه به این معنای نگرستن با نور تجلی خدا و هیچ چیز جز او ندیدن است.

۷. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که در مثنوی نوعی فضیلت‌گرایی تأیید شده است. در واقع گرچه در نهایت مولانا بحث عاشقی و مقام فنا را توصیه می‌کند، اما این به معنای نفی کامل فضیلت‌گرایی نیست؛ چون او انسان‌ها را موجوداتی سیال می‌داند که هر چند همه‌ی آن‌ها به ظاهر شبیه هم هستند، اما از نظر واقع در مراتب مختلفی هستند؛ پس آنچه از هر شخص انتظار می‌رود، باید به فراخور حال و ظرفیت او باشد. بنابراین ما با ساحات مختلف اخلاقی روبه‌رو هستیم که هر یک در طول هم هستند و احکامی که برای هر درجه بیان می‌شود، به تبع همان درجه، مختلف خواهد بود. ممکن است در مراتب پایین به کسب فضایل اخلاقی توصیه شود و اخلاق فضیلت‌گرایی آنجا دیده شود، اما در نهایت عالی‌ترین ساحت اخلاق نزد مولانا، عاشقی است. ما در مثنوی اخلاقی می‌بینیم برپایه‌ی عشق؛ سالک با فنا در معشوق حقیقی از اراده‌ی فردی‌اش درمی‌گذرد و با اتحاد به اراده‌ی خالق و فعال امر مطلق، هر تصمیمی که می‌گیرد، به اقتضای رضایت معشوق است. تشابه طوسی در مؤلفه‌های نظریه‌ی اخلاقی خود با مؤلفه‌های متعلق به دیگر نظریه‌های اخلاقی، به معنای تطابق نظریه‌ی وی با نظریه‌ی اخلاقی آن‌ها نیست. اگرچه طوسی بسان ارسطو، فضیلت را از ملزومات سعادت می‌شمارد و بر فضیلت یا فضائل اربعه و تحلیل آن به حد وسط تأکید دارد، اما چنین تحلیلی فقط یکی از مؤلفه‌های نظریه‌ی اخلاقی طوسی است. وی در آثار دیگر خود به مؤلفه‌های دیگری توجه می‌کند؛ از جمله در *اخلاق محتشمی*، فضائل و ردایل اخلاقی را با تأکید بر مبانی اسلامی و آیات و روایات تحلیل می‌کند و در *اوصاف الاشراف*، در حد کسب فضائل به معنای ارسطویی نمی‌ماند و با فراتر نهادن الگوی اخلاقی خود، از کمالات طولی و مراتب بالا می‌نویسد و مقام فنا را غایت نهایی معرفی می‌کند. در نتیجه از دیدگاه هر دو عالم، بالاترین ساحت اخلاق، مقام فنا است. گرچه هر دو عالم در بحث مقام فنا با یکدیگر اشتراک نظر دارند، اما تعریف آن‌ها از فنا کمی متفاوت است. فنا از دید طوسی، اخلاقی است و نه آن‌طور که عرفا، از جمله مولانا اعتقاد دارند، ناظر به کامل شدن معرفت. خواجه نصیر در تبیین کمالی که برای سالک مطرح می‌کند، می‌گوید در این مقام تحولی عمیق و شگرف در نگرش عارف رخ می‌دهد و عارف خدا را در همه چیز می‌بیند؛ اما تعریف مولانا از فنا، جنبه‌ی معرفتی دارد. او اعتقاد دارد که در این مقام، عارف به بالاترین مرحله‌ی معرفت می‌رسد و در واقع افزایشی در ذخیره‌ی معرفتی او حاصل می‌شود. تفاوت دیگر این دو عالم در بحث حجیت شهود عرفانی، در مقام فناست. خواجه نصیر طوسی معتقد است که اشراق عرفانی نمی‌تواند راه میانبری بر معرفت عقلی باز کند و شهود عرفانی در بهترین حالت، باور ذهنی به دست می‌دهد

بررسی تطبیقی فضیلت‌گرایی اخلاقی از دید مولانا و خواجه نصیرالدین طوسی ۷۹

و همچنان برای عینی شدن به تأیید عقل محتاج است. وی که فیلسوفی عقل‌گراست، تأکید دارد که مسائل عقلی فقط به مدد عقل سلیم حل می‌شود، نه از راه کشف و شهود عرفانی و با عرفایی که در صلاحیت عقل تردید می‌کنند، مقابله می‌کند؛ درحالی که مولانا نیز مانند سایر عرفا حجیت شهود عرفانی می‌پذیرد و در صلاحیت عقل انسانی تردید می‌کند و عقل را در آن مقام حجت تام نمی‌داند.

یادداشت‌ها

1. Virtue-based ethics.
2. Teleological theories.
3. Deontological theories.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن‌مسکویه، (۱۳۸۴)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: زاهدی.
۳. ابوالحسنی نیارکی، فرشته، (۱۴۰۰)، *نظریه‌ی اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی*، قم: کتاب طه.
۴. اترک، حسین، (۱۳۹۲)، *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. اترک، حسین، (۱۳۹۳)، «فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا»، *پژوهشنامه‌ی اخلاقی*، شماره‌ی ۲۴، صص ۲۵-۳۸.
۶. ارسطو، (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ ششم، تهران: طرح نو.
۷. افلاطون، (۱۳۹۰)، *جمهور*، ترجمه‌ی م. فؤاد رحمانی، چاپ سیزدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۴۱۷ق)، *منازل السائرین*، تهران: دارالعلم.
۹. پیکناس، ادموند، (۱۳۸۲)، *از مسئله‌محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه‌ی حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. توکلی، غلامحسین، (۱۴۰۲)، *حریر سبز؛ مجموعه‌ی اخلاق پژوهی تطبیقی*، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. خزاعی، زهرا، (۱۳۸۴)، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت»، *اندیشه‌ی دینی*، شماره‌ی ۱۴، صص ۴۵-۵۸.
۱۲. رحیمیان، سعید، (۱۴۰۲)، «اخلاق سلسله‌مراتبی یا تشکیکی در نزد عارفان»، در: *حریر سبز*، تهران: نگاه معاصر.
۱۳. زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: اطلاعات.
۱۴. سراج، ابونصر، (۱۳۸۲)، *اللمع*، ترجمه‌ی مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
۱۵. شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۸۶)، *شکوه شمس*، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۸۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۳۳، سری ۲، تابستان ۱۴۰۲، شماره ۸۷، صص: ۶۳-۸۱

۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، چاپ ششم، تهران: خوارزمی.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۳)، *اوصاف الاشراف*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۷)، *اخلاق محتشمی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح اشارات و تنبیهات*، قم: نشر البلاغه.
۲۰. عطار، فریدالدین، (۱۳۳۹)، *دیوان عطار*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه‌ی سنایی.
۲۱. غلامی شیرازی، (۱۳۹۰)، *مروری بر میراث خواجه نصیرالدین در اخلاق در خواجه پژوهی*، تهران، خانه کتاب.
۲۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: الزهراء.
۲۳. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۷۶)، *فلسفه‌ی اخلاق*، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
۲۴. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۵. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۴)، *فیه ما فیه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

References

1. Abolhasani Niyaraki, Fereshteh, (2021), *Nazaryyeh Akhlaghi Khawjeh Nasir Al-din Tousei*, Qom: Taha. [In Persian]
2. Ansari, Khawjeh Abdollah, (1996), *Manazel Al-Saerin*, Tehran: Dar Al-Elm. [In Arabic]
3. Aristotele, (2006), *Akhlagh Nikomakhos*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarhe No. [In Persian]
4. Atrak, Hosein, (2013), *Wazifehgerayi Akhlaghi Kant*, Qom: Pazhoheshgah Olum wa Farhang Eslami. [In Persian]
5. Atrak, Hossein, (2014), "Fadilat Geraee Ibn Sina Pazhohesh", *Nameh Akhlaghi*, No. 24, pp. 25-38. [In Persian]
6. Attar, Fariddodin, (1960), *Divane Attar*, Edited by Saeed Nafisi, Tehran: Ketabkhane Sanaee. [In Persian]
7. Farabi, Aboo Nasr, (1984), *Fosoole Montaze`eh*, Researched by Fawzi Metri Najjar, Tehran: Al-Zahra. [In Arabic]
8. Ferankna, Wiliam K, (1997), *Falsafe Akhlagh*, Qom: Moa`seseh Farhangi Taha. [In Persian]
9. Gholami Shiri, Tahereh, (2011), *Moroori Bar Mirathe Khawje Nasir Dar Akhlagh, Khawje Pazhoohi*, Tehran: Khane ketab. [In Persian]
10. Ibn Meskoyeh, (2005), *Al- Tahzib Akhlagh and Al- Tathir-Aragh*, Qom: Zahedi. [In Persian]
11. Ibn Sina, (1996), *Al Isharat wa Tanbihat*, Qom: Nashre Belaghe. [In Persian]

12. Khazaei, Zahra, (2005), "Aristotel, Hume and Akhlagh Fazilat", *Journal of Religious Thought*, No. 14, p.p. 58-45. [In Persion]
13. Mowlavi, Jalaledin Mohammad, (2004), *Masnawi Masnawi*, Edited by Abdol Karim Soroush, Tehran: Elmi Farhangi. [In Persion]
14. Moulawi, Jalaledin Mohammad, (2005), *Fihe Ma fih*, Edited by Badi Al-Zaman Foroozanfar, Tehran: Amir Kabir. [In Persion]
15. Pikanfes, Edmond, (2003), *Az Masaleh Mehvari Ta Fazilatgeraee*, Translator by Hamid Reza Hassani and Mehdi Ali Poor, Qom: Daftar Nashre Maaref. [In Persion]
16. Plato, (2011), *Jomhur*, Travslated by Foad Rahmani, Tehran: Sherkat Entesharat Elmi Farhangi. [In Persion]
17. Rahimian, Saeed, (2023), "Akhlaghe Selsele Maratebi ya Tashkiki Dar Nazde Arefan", *Harir Sabz*, Tehran: Negahe Moaser. [In Persion]
18. Schimmel, Annemarie, (2007), *Shokohe Shams*, Translated by Hassan Lahooti, Tehran: Entesharat Elmi and Farhangi. [In Persion]
19. Seraj, Abu Nasr, (2003), *Al-Loma*, Translated by Mehdi Mohabati, Tehran: Asatir. [In Persion]
20. Tavakoli, Gholam Hosein, (2023), *Harir Sabz*, Tehran: Negah Moaser. [In Persion]
21. Tousi, Khawje Nasir, (1994), *Ousaf Al-Ashraf*, Tehran: Vezarate Farhang and Ershad Eslami. [In Persion]
22. Tousi, Khawje Nasir, (1996), *Sharhe Esharat wa Tanbihat*, Qom: Nashre Al-Balagheh. [In Persion]
23. Tousi, Khawje Nasir, (1998), *Akhlaghe Mohtashami*, Tehran: Daneshgah Tehran. [In Persion]
24. Tousi, Khawje Nasir, (2008), *Akhlaghe Naseri*, Tehran: Kharazmi. [In Persion]
25. Zamani, Karim, (2003), *Sharhe Jame Masnawi and Manavi*, Tehran: Etelaat. [In Persion]