

غیاث الدین دشتکی

۹

کتاب «اخلاق منصور»

محسن جاهد* سحر کاوندی**

منصوری - که مفصل تر از کتاب الحکمة العملية است - ارجاع داده است.^۱

اخلاق منصورى را در بسيارى از بخش ها، بايد حاشيه اى بر اخلاق جلالى (لوامع الإشراف فى مكارم الأخلاق) تأليف جلال الدين دوانى دانست؛ زیرا غياث الدين منصور در مواضع متعددى از كتاب خود، متن اخلاق جلالى (گاه تا ده صفحه) را به عينه نقل کرده، سپس به نقد و رد آن مى پردازد.^۲ وی در این کتاب همچون برخی دیگر از تألیفاتش، از تندى و عتاب نسبت به جلال الدين دوانى فرو گذارى نکرده، گاه با عباراتى تند، همچون: «بعض اجلة المعاصرين من الدوانى والقاصرين»، «بعضى از اجله معاصران نگويم از ادانى والقاصران» و «همانا آن بزرگ معاصر، نگويم که قاصر»، از او یاد کرده است.

برخی از پژوهشگران حوزه اخلاق، مکاتب اخلاقى جهان اسلام را بدین گونه بر شمرده اند: اخلاق فلسفى، اخلاق عرفانى، اخلاق نقلی و اخلاق تلفیقی.^۳ اخلاق منصورى را کتابى متعلق به مکتب اخلاق فلسفى دانسته اند.^۴ این سخن را مى توان در خصوص مباحث اخلاقى این کتاب صادق دانست، اما مبادى علم اخلاق طرح شده در این کتاب، عموماً مبادى اى



اخلاق منصورى؛ غياث الدين منصور دشتكى شيرازى؛ تصحيح على محمد پشت دار؛ ج ۱، تهران: اميرکبير، ۱۳۸۶.

* استادیار دانشگاه زنجان

** استادیار دانشگاه زنجان

۱. غياث الدين منصور دشتكى شيرازى؛ اخلاق منصورى؛ تصحيح على محمد پشت دار؛ ج ۱، تهران: اميرکبير، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹.
۲. از جمله ر. ک به: همان، صص ۱۷۰-۱۸۵، ۲۰۹-۲۱۷ و ۲۲۶-۲۳۴.
۳. برای آگاهی بیشتر ر. ک به: مهدى احمدپور و ديگران؛ کتابشناخت اخلاق اسلامى؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ۱۳۸۵، ص ۲۷-۶۰.
۴. همان، ص ۱۵۵.

۱. مقدمه

غياث الدين منصور دشتكى (متوفى پيش از ۹۵۰) يکى از بزرگان مکتب شيراز است. وی داراى دو اثر اخلاقى است: اخلاص منصورى و الحکمة العملية. غياث الدين منصور - به ادعان خود - الحکمة العملية را برای استفاده عموم مردم نوشته و خواننده خواستار مطالب بیشتر و عميق تر را به اخلاق

۲. حکم الأصل یسری فی الفرع؛ ۳. آفریدگان نیز بر عشق و محبت سرشته اند (نتیجه). این واقعیت، هرچند در همه موجودات ساری و جاری است، اما در آدمی به جهت بر خورداری از جامعیتی ویژه به طور خاص ظهور و بروز دارد.^۶

۲-۲. انیت نفس آدمی

غیاث الدین منصور، با بهره گیری از ابیاتی از قصیده عینیّه ابن سینا، بر این باور تأکید می‌ورزد که نفس آدمی از عالم بالا نازل شده و در دام و دانه بدن گرفتار آمده است: «نفس چون ورقاء [کبوتری که رنگش به سبزی زند] از جو سماء و مصعد اعلی نازل شده و مثل حمامه به خانه خوی گرفته و در حومه فنا به دام و دانه بدن و استعداد مقید گشته»^۷ و «در جنت اعلی روح را راحت و صفا بود، قهرمان تقدیر آن را تسخیر نموده به سلاسل و اغلاق در مقر سعیر ظلمات تعلقات مقید ساخت»^۸. عبارات غیاث الدین نشان می‌دهند او به خلقت ارواح پیش از ابدان اعتقاد داشته است.

۲-۳. خلافت الهی و معنای آن

مؤلف اخلاق منصور پس از نقل بخشی از متن لوامع الإشراف فی مکارم الأخلاق (اخلاق جلالی) تألیف جلال الدین دوانی، به نقد اندیشه وی در خصوص معنای خلافت الهی می‌پردازد. جلال الدین دوانی بر این باور است که همه موجودات غایتی دارند و غایت آدمی خلافت الهی است و مراد از خلافت، مکلف بودن او نیست؛ چرا که جنیان نیز مکلف اند، در حالی که مفاد آیه «إنا عرضنا الأمانة علی السموات والأرض والجبال فأبین أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان»^۹ نشانگر اختصاص این امر به انسان است. آنچه آدمی را مستحق مقام خلافت الهی کرده است، کمال قابلیت او برای ظهور و بروز دادن اسمای مستقابلة الهی است و این چیزی است که ملائک با وجود بهره مندی از روحانیت و اشراق علمی، اما بی نصیب بودن از جسمانیت و کثافات مادی، از آن بی بهره اند.^{۱۰} تحقق خلافت

عرفانی است؛ از جمله بحث سریان عشق و نحوه تبیین خلافت الهی. این امر را می‌توان متأثر از جریان کلی حاکم بر مکتب شیراز- نزدیکی عرفان و فلسفه دانست.

غیاث الدین منصور اخلاق منصور را در یک مقدمه، دو بخش (مجله) و یک خاتمه تنظیم کرده، در بخش اول چهار فصل (تجلیه) و در بخش دوم سه فصل را گنجانیده است. او در بخش اول کتاب به مبادی علم اخلاق پرداخته، در بخش دوم نیز مباحث اخلاقی را طرح کرده است. عنوان فصل (تجلیه) های بخش اول عبارتند از: ۱. انیت نفس مجرد و روح اسپهبد؛ ۲. بیان هیکل انسان؛ ۳. انسان خلیفه رحمن؛ ۴. هدایت طریق نیل سعادت.

او هدف از بخش دوم را ارائه طریق برای تهذیب اخلاق و کیفیت سلوک با خلائق و اخلاق دانسته است.^۵ مباحث طرح شده در فصول (تجلیه های) بخش دوم عبارتند از: ۱. نقد و بررسی تقسیم بندی و تحلیل جلال الدین دوانی از قوای نفس ناطقه انسانی و فضایل مترتب و در ادامه، فضایل و رذایل اصلی و فروعات آنها؛ ۲. قانون حفظ صحت نفس، شناسایی برخی امراض و راه معالجه آنها؛ ۳. فضایل و آدابی که ملوک، وزرا و قضات باید رعایت کنند، و در خاتمه بحث عشق.

اکنون به بررسی تفصیلی مباحث غیاث الدین منصور در این کتاب می‌پردازیم:

۲. مبادی علم اخلاق

مؤلف در بخش (مجله) اول، مباحثی همچون سریان عشق، ماهیت و چیستی نفس آدمی، معنای خلافت الهی، تعریف سعادت، چگونگی وصول به آن و در پایان فطری بودن اعتقاد به خدا را طرح کرده است.

۲-۱. سریان عشق

غیاث الدین را رأی بر آن است که جبلت عالم بر عشق سرشته شده است، او برای اثبات این امر، استدلال زیر را ارائه می‌کند: ۱. خداوند جهان را بر اساس عشق و محبت آفریده است (به مقتضای حدیث قدسی کنت کتراً مخفياً فأحببت لکی أعرف)؛

۵. غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ اخلاق منصور؛ ص ۱۵۷.

۶. همان، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۷. همان، ص ۱۶۰.

۸. همان، ص ۱۶۲.

۹. احزاب: ۷۲.

۱۰. غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ اخلاق منصور؛ ص ۱۷۱ و

جلال الدین دوانی؛ جلال الدین؛ اخلاق جلالی، با حواشی مولانا محمد

هادی علی؛ ج ۷، لکهنو: طبع منشی نول کشور، ۱۸۸۳، ص ۲۱.

الهی، منوط به دو امر است: کمال علمی و کمال عملی؛^{۱۱} و علمی که در تحقق چنین مقامی نقش داشته باشد، اهم علوم و انفع آنها خواهد بود که همان حکمت عملی یا طب روحانی است و آن را اکسیر اعظم نیز گفته اند.^{۱۲}

غیاث الدین منصور، سخنان دوانی را با هشت- و در برخی نسخه‌ها با پانزده- دلیل رد می‌کند؛ از جمله آنکه: سخنان دوانی درباره جن نیز صدق می‌کند؛ زیرا جنیان نیز در جسمانیت و آمیختگی به کثافات مادی، با آدمیان شریکند و این امر مختص انسان نیست.^{۱۳} اشکال دیگر آنکه: ملایک نیز دارای کمال علمی و عملی بر وجه اتم و اکمل اند^{۱۴} و نمی‌توان گفت چون انسان کمال علمی و عملی را علی‌رغم آنکه می‌توانست فاقد آنها باشد، با مشقت و تلاش کسب می‌کند، پس کامل‌تر است؛ زیرا این سخن مانند آن است که کسی بگوید انسان ضعیفی که با تکلف بیماری را از خود دور می‌کند، از انسان قوی و نیرومندی که سالم است، از سلامت بیشتری برخوردار است، یا طالب علمی که به سختی چیزی را می‌آموزد، اعلم و افضل از کسی است که با قوه قدسی مسائل را بدون هیچ شک و شبهه درمی‌یابد.^{۱۵} اشکال دیگر آنکه: قابلیت صفات متقابل‌ه‌ای که دوانی آن را سبب خلیفه‌اللهی می‌داند، با معنای لغوی خلیفه تناسبی ندارد.^{۱۶}

غیاث الدین منصور سپس در تبیین معنای خلافت می‌گوید: منظور از خلیفه بودن آدمی برای خداوند، آن است که افراد انسان به مرتبه‌ای برسند که قدرتشان ظل قدرت حق گردد و جمیع ممکنات و مقدورات به امر حق، مطیع و منقاد ایشان شوند. وی در ادامه می‌افزاید: «لیکن در اکثر اوقات علم و عمل (در نسخه‌ای دیگر، معرفت) مانع تحقق این امر می‌شود»:^{۱۷}

تعارض دوانی و دشتکی در این خصوص را می‌توان به تعارض فلسفه و عرفان در این باب ارجاع داد؛ بدین معنا که دیدگاه جلال الدین بر اساس مبانی فلسفی و رأی غیاث الدین، عمدتاً بر پایه مبانی عرفانی استوار است.

۲-۴. سعادت و کمال آدمی

غیاث الدین منصور در بخشی دیگر (تجلیه چهارم) از کتاب، به موضوع سعادت می‌پردازد.

دشتکی در پاسخ به این سؤال که سعادت و کمال آدمی به چیست؟ می‌گوید حصول این دو امر به فضیلتی است که ابدی باشد و با صاحبش تا ابد باقی بماند. برخی آن را «عقل»

می‌دانند، برخی دیگر «عشق»، گروهی «علم» و گروهی دیگر «زهد». اما غیاث الدین منصور بر این باور است که کمال حقیقی انسان منوط به وجود همه این امور است؛ در صورتی که آنها همواره به اعتدال باشند.^{۱۸}

۲-۵. راه‌های تصفیة نفس

از آنجا که تهذیب اخلاق و نیل به سعادت، همواره قرین تصفیة نفس است، لذا شناخت راه‌های تصفیة نفس، امری لازم و ضروری است. این طرف از نظر مؤلف کتاب اخلاق منصور عبارتند از: ۱. طریق ابرار؛ ۲. طریق اختیار؛ ۳. طریق شطّار. طریق اختیار، تهذیب اخلاق؛ طریق ابرار، شکر پروردگار و طریق شطّار^{۱۹} عجز و انکسار و ترک اعتبار و افتخار است. از میان این سه راه، طریق ابرار و اختیار پرخطر بوده. پیمودن آن برای همگان آسان نیست. از نظر غیاث الدین منصور، طریقه شطّار بهترین راه است. شطّار از اکسیر سعادت که همان «عشق» است، بهره می‌گیرند.^{۲۰}

۲-۶. عقل و سعادت عظمی

غیاث الدین، پس از ذکر معانی عقل و علم، عقل را کاسب سعادت عظمی قلمداد کرده،^{۲۱} در بخشی دیگر سعادتِ سرمدی

۱۱. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۱۷۴؛ و دوانی؛ همان، ص ۲۵.

۱۲. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۱۷۷؛ دوانی؛ همان، ص ۳۲-۳۳.

۱۳. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۱۸۰.

۱۴. همان، ص ۱۸۱.

۱۵. همان، ص ۱۸۲.

۱۶. همان، ص ۱۸۰.

۱۷. همان، ص ۱۸۴.

۱۸. همان، ص ۱۸۷.

۱۹. دکتر علی محمد پشت‌دار، مصحح اخلاق منصور، مراد از مسلک شطّار را به احتمال قوی خواص خواص از عارفان دانسته است؛ آنان که اسرار حق آموخته، اما دهان بردوخته‌اند (اخلاق منصور، ص ۳۵۸).

۲۰. همان، ص ۱۸۷-۱۹۱.

۲۱. همان، ص ۲۰۴.



الف) استدلال عقلی: بر اساس قواعد حکمت، اخلاق تابع مزاج است و مزاج قابل تبدیل نیست؛ پس اخلاق قابل تبدیل نیست. ۲۶

پاسخ غیاث‌الدین آن است که توابع مزاج از مقتضیات اند، نه از لوازم ممتنع الانفکاک؛ و مقتضیات با وجود مانع از متبوع خود جدا می‌شوند، برخلاف لوازم ممتنع الانفکاک که به هیچ وجه از متبوع خود جدا نمی‌شوند؛ برای مثال خنکی مقتضای آب است، لذا اگر مانعی برای ظهور و بروز خنکی در آب حاصل شود، آب خنک نخواهد بود و به محض رفع مانع، خنکی مجدداً باز می‌گردد؛ اما زوجیت برای چهار، لازم ممتنع الانفکاک است و جدایی آن از متبوع خود قابل تصور نیست؛ بنابراین اخلاق می‌تواند تابع مزاج نباشد.

ب) استدلال نقلی: پیامبر (ص) فرموده‌اند: «إذا سمعتم بجبل زال عن مکانه تصدقوه وإذا سمعتم برجل زال عن خلقه فلا تصدقوه، فإنه سيعود إلى ما جبل عليه»: هرگاه شنیدید کوهی از جایش حرکت کرده است، تصدیق کنید و هرگاه شنیدید مردی خلق خود را تغییر داده است، تصدیق نکنید؛ زیرا او به آنچه بر آن سرشته شده است، باز می‌گردد. ۲۷

اما از نظر غیاث‌الدین، مستفاد از روایت مذکور، خلاف مراد دوانی است؛ زیرا رسول خدا (ص) در پایان فرموده‌اند: «سيعود الی ما جبل علیه»؛ بدین معنا که خلق او تغییر کرده است، اما وی دوباره به خلق پیشین خود باز خواهد گشت؛ پس خلق مقتضای اوست، نه لازم ممتنع الانفکاک.

غالب فیلسوفان مسلمانی که در چارچوب اخلاق فلسفی یا اخلاق تلفیقی (تلفیق اخلاق روایی، عرفانی و فلسفی) به تألیف پرداخته‌اند، بحث امکان تغییر خلق را در کتب خود طرح کرده‌اند. ۲۸

۲۲. همان، ص ۲۰۸.

۲۳. همان، ص ۱۷۴.

۲۴. جالینوس؛ من مقالة لجالینوس فی أن قوی النفس توابع لمزاج البدن، در ضمن عبدالرحمن بدوی، دراسات ونصوص فی الفلسفة والعلوم عند العرب؛ الطبعة الأولى، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۱، ص ۱۸۳-۱۸۶.

۲۵. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۱۰.

۲۶. همان، ص ۲۰۹ و نیز: دوانی؛ همان، ص ۳۷.

۲۷. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۰۹ و دوانی؛ همان، ص ۳۶.

۲۸. از جمله: ابن مسکویه رازی؛ تهذیب الاخلاق؛ ترجمه و توضیح دکتر علی اصغر حلبی؛ ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱، ص ۸۴-۸۷ <

آدمی را منوط به معاینه حقایق و دقایق علمی و عملی می‌داند. ۲۲
آیا تصریح دشتکی بر اینکه سعادت سرمدی منوط به علم و عمل است، همان دیدگاه دوانی مبنی بر آنکه تحقق خلافت منوط به علم و عمل است، نمی‌باشد؟ ۲۳ با آنکه، غیاث‌الدین به طور مفصل به رد آن پرداخته بود. چنانچه خلافت و سعادت مصداقاً امر واحدی باشند، در آن صورت به نظر می‌آید غیاث‌الدین دچار تعارض شده است. با وجود آنکه پاره‌ای از نقدها و اشکالات غیاث‌الدین بر جلال‌الدین - آنجا که دوانی خلافت آدمی را منوط به علم و عمل کرد - نیکو و پسندیده به نظر می‌آمد، اما اکنون او خود، همان دیدگاه را در قالبی دیگر طرح می‌کند.

۲-۷. تغییر اخلاق

از دیگر مباحثی که غیاث‌الدین منصور بدان پرداخته است، مسئله تغییر اخلاق است. آیا خلق آدمی قابل تغییر است؟ چنانچه پاسخ منفی باشد، علم اخلاق کاربردی نداشته، دانشی بیهوده و عبث خواهد بود. غیاث‌الدین این بار نیز بحث را با نقل متن اخلاق جلالی آغاز کرده، سپس سخنان جلال‌الدین دوانی را نقد می‌کند. دوانی ابتدا اشکالات مطرح شده بر امکان تغییر خلق را در دو بخش نقلی و عقلی طرح کرده، در پی آن به نقل اقوال و آرای بزرگانی چون جالینوس، ارسطو و رواقیان در این خصوص می‌پردازد و در این راه، بسیاری از مطالب اخلاق ناصری را عیناً بازگو می‌کند. استدلال عقلی‌ای که در ابتدای این بخش برای نفی امکان تغییر خلق طرح می‌کند، برگرفته از جالینوس است. جالینوس در کتاب خود، با عنوان النفس تابعة لمزاج البدن معتقد است: قوای نفس آدمی - شهوی، غضبی و عاقله - تابع مزاج اند. ۲۴ دوانی با آنکه این استدلال‌ها را شبهه دانسته است و برای دفع آنها، مقدماتی ایراد می‌کند؛ ۲۵ اما تا پایان بحث به این استدلال‌ها پاسخی نمی‌دهد؛ از این رو غیاث‌الدین این مسئله را حمل بر پذیرش دوانی کرده، خود به پاسخگویی به آنها پرداخته است. اکنون به ترتیب، به استدلال‌های عقلی و نقلی دوانی بر امکان تغییر خلق و پاسخ غیاث‌الدین به آنها خواهیم پرداخت.

همان طور که گفته شد، دوانی بسیاری از مطالب این بخش را - همانند دیگر بخش های اخلاق جلالی - از اخلاق ناصری اخذ کرده است؛ همان گونه که خواجه طوسی نیز عمده مطالب خود را از تهذیب الاخلاق ابن مسکویه نقل کرده است؛ به همین سبب برخی از اشکالات غیاث الدین منصور بر جلال الدین دوانی، در واقع بر خواجه طوسی و به تبع او بر ابن مسکویه وارد است؛ برای نمونه دوانی - به اقتضای خواجه طوسی و خواجه نیز به پیروی از ابن مسکویه - سبب وجود خلق را دو چیز دانسته است: یکی طبیعت و دیگری عادت. غیاث الدین منصور انحصار اسباب وجود خلق در طبیعت و عادت را نادرست دانسته، معتقد است: گاهی خلق در اثر موانع یا ملاحظه منافع و مضار اعمال که موعظه ها و نصایح آنها را آشکار می سازند، حاصل می شود.^{۲۹}

به نظر می آید اشکال غیاث الدین منصور بر مطلب فوق وارد نباشد؛ زیرا موانع و ملاحظه منافع و زیان های اعمال تا موجب بروز عادت نشود، خلق به وجود نمی آید؛ چرا که خلق، ملکه است^{۳۰} و به وجود آمدن ملکه در اثر تدریب، تمرین، تکرار و عادت حاصل می شود؛ به عبارت دیگر چنانچه مانع و ملاحظات مذکور در مقطعی کوتاه، سبب عمل یا عدم انجام عملی گردد، خلقی در آدمی به وجود نمی آورند، بلکه این امور باید موجب بروز عمل یا ترک عملی در درازمدت گردند تا سبب حصول خلق در انسان شوند و این امر از رهگذر عادت حاصل می شود.

غیاث الدین منصور در بحث امکان تغییر اخلاق، بنابر برخی نسخه های اخلاق منصور، یازده اشکال بر سخنان دوانی طرح کرده است.^{۳۱}

۸-۲. قوای نفس آدمی و فضایل و رذایل مبتنی بر آنها

مؤلف همچون بسیاری دیگر از فیلسوفان مسلمان، تقسیم بندی سه گانه نفس آدمی - برگرفته از افلاطون^{۳۲} - را پذیرفته است و قوای نفس انسان را منحصر در سه قوه نطقی، غضبی و شهوی می کند و کمال این قوا را چنین برمی شمرد: «کمال قوت نطقی، حکمت باشد و توسط شهوی عفت، اعتدال غضبی شجاعت، و حالت جامعه عدالت»؛^{۳۳} هر یک از این قوا نیز فروع فراوان دارند. «در ازای هر یک از فضایل مذکور، اجناسی از رذایل نیز وجود دارند: افراط، تفریط و رذالت».^{۳۴}

ارسطو حد وسط را فضیلت، و افراط و تفریط را رذیلت

می دانست.^{۳۵} فیلسوفان اخلاق مسلمان، با وجود پذیرش سخن ارسطو، مفهوم دیگری را در قرن هشتم با عنوان «رذالت» در کنار افراط و تفریط مطرح کردند. این مفهوم را برای اولین بار قاضی عضدالدین ایچی (۷۰۰-۷۵۶ ق) در رساله «اخلاق» خود مطرح کرده، می نویسد: «والفضائل هی الأوساط فهی ثلاثة والأطراف رذائل فهی ستة. هذه بحسب الكمية ومنها رذالة الكيفية. أما في الحكمة فکمن يتعلمها لمجارة العلماء وممارسة السفهاء. وأما في الشجاعة فکمن يمارسها للصيت والغنيمة. وأما في العفة فکمن ترك اللذة ويقصد اعتياضاً أكثر منها في الآخرة او الجاه في الدنيا».^{۳۶} او رذایل را دو قسم دانسته است:

۱. رذایل مربوط به کمیت ۲. رذایل مربوط به کیفیت. رذایل مربوط به کمیت، افراط و تفریط است و رذایل مربوط به کیفیت «رذالت». همان طور که در دو طرف هریک از فضایل، رذایلی کمی وجود دارد، رذیلتی کیفی نیز موجود است که نه از مقوله افراط قوه مرتبط است و نه تفریط آن؛ مثلاً در قوه ناطقه، چنانچه کسی حکمت را برای مجادله با علما و کشمکش و ستیزه با

ابوحامد غزالی؛ میزان العمل؛ قدم له وعلق علیه الدكتور علی بوملحم؛ بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۲۰۰۱، ص ۸۱-۸۳. نیز: نصیرالدین طوسی؛ اخلاق ناصری؛ تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری؛ ج ۶، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱-۱۰۶ و سراج الدین ارموی؛ لطائف الحکمة، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، ص ۱۷۶-۱۷۸.

۲۹. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۱۹.
۳۰. از جمله بنگرید به: خواجه نصیرالدین طوسی؛ اخلاق ناصری؛ ص ۱۰۱ و مولی محمد مهدی نراقی؛ جامع السعادات؛ ج ۲، ص ۱، الطبعة السابعة، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۶، ص ۳۵.
۳۱. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۱۹-۲۲۰.
۳۲. افلاطون؛ دوره کامل آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۳۶، ص ۱۳۲۹.
۳۳. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۱۷-۲۱۸.
۳۴. همان، ص ۲۱۸.
۳۵. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵، ص ۶۳-۷۶.
۳۶. ایچی؛ رساله الاخلاق؛ نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۵۹۷، ص ۱.

و سبب تعلق نفس به بدن آن است که نفس بتواند با استمداد از آلات و قوای بدنی، آنچه مستعد آن است، حاصل نماید. ۴۴

۳. دیدگاه‌های اخلاقی

غیاث‌الدین منصور در این بخش (مجله دوم) به مباحث اخلاق فردی و سیاست مُدن پرداخته، از طرح بحث تدبیر منزل خودداری کرده است که این امر، نقصی برای کتاب او محسوب می‌شود؛ زیرا او هدف از بخش دوم کتاب را تهذیب اخلاق و کیفیت سلوک با خلائق و خلاق معرفی کرده است؛ ۴۵ به همین دلیل لازم بود به عنوان بخشی از خلائق، کیفیت سلوک با خانواده را نیز بیان کند.

اکنون سه تجلیه این مجله (بخش دوم) را به اجمال مرور خواهیم کرد:

۱-۳. او در تجلیه اول، ابتدا مقصداری از کتاب اخلاق جلالی (شش صفحه) را نقل کرده، سپس به نقد آن می‌پردازد. دوانی دو نوع تقسیم‌بندی برای قوای نفس آدمی، گفته است: هر دو را از اخلاق ناصری گرفته است. در تقسیم‌بندی اول، او نفس ناطقه را دارای دو قوه ادراک و تحریک دانسته که قوه ادراک، خود دارای دو بخش عقل نظری و عقل عملی است و قوه تحریک نیز خود، دارای دو قوه غضبی و شهوی است. تهذیب هر یک از قوای چهارگانه مذکور، فضیلتی را حاصل می‌آورد: تهذیب عقل نظری، حکمت؛ تهذیب عقل عملی، عدالت؛ تهذیب قوه غضبی، شجاعت و تهذیب قوه شهوی، عفت را موجب می‌شود. ۴۶

در تقسیم‌بندی دوم، انسان دارای سه قوه است: نظقی، غضبی و شهوی که از اعتدال هر یک از آنها به ترتیب، فضیلت

۳۷. همان.

۳۸. السدر مک ایتتایر؛ تاریخچه فلسفه اخلاق؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷.

39. Gamistos plethon.

40. Lorenzo Valla.

41. Francisco Sanches.

42. Jean Bodin.

۴۳. لارنس. سی بکر؛ تاریخ فلسفه اخلاق غرب؛ گروهی از مترجمان؛ ج ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱-۱۰۳.

۴۴. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۲۴.

۴۵. همان، ص ۱۵۷.

۴۶. همان، ص ۲۲۷ و خواجه نصیرالدین طوسی؛ اخلاق ناصری؛ ص ۱۰۹-۱۱۰ و دوانی؛ همان، ص ۳۸-۳۹.

جاهلان بیاموزد، قوه ناطقه را نه زیاده به کار گرفته است و نه کم؛ اما دچار عمل ردی و پست شده است. ۳۷ در مورد قوه غضبی نیز، چنانچه کسی عمل شجاعانه را برای شهرت و کسب سود به انجام برساند و یا در خصوص قوه شهوی، عمل لذت بخش را ترک کند تا در آخرت جایگزینی بزرگ تر و بهتر دریافت نماید، و یا به خاطر جاه و مقام چنین کند، دچار رذائت و پستی شده است.

غیاث‌الدین دشتکی، فقط به ذکر واژه «رذائت» اکتفا کرده، هیچ توضیحی درباره آن ارائه نمی‌دهد؛ در حالی که شناسایی «رذائت» به عنوان رذیلتی در کنار اجناس افسراط و تفسریط، می‌تواند گامی در تکمیل و رفع نقصان قاعده «حد و وسط» ارسطویی محسوب شود. قاعده حد و وسط ارسطو، حتی از نظر خود ارسطو نیز قاعده‌ای کامل نبوده، برخی از افعال و عواطف را همچون «بغض»، «بی‌حیایی» و «رشک» دربر نمی‌گیرد. ۳۸ پس از او نیز متفکرانی به خلل‌های آن اشاره کرده، آن را نادرست دانسته‌اند. در غرب اندیشمندانی همچون جمیستوس پلتون ۳۹ (۱۳۵۵-۱۴۵۴ م. ب. م)، لورنزو والا ۴۰ (۱۴۰۵-۱۴۵۷ م)، فرانسیسکو سنچز ۴۱ (۱۵۲۳-۱۶۰۰ م) و جین بودن ۴۲ (۱۵۳۰-۱۵۹۶ م) به نقد این قاعده پرداختند. ۴۳

در میان متفکران مسلمان نیز هر چند به طور صریح نقدی بر قاعده حد و وسط ارسطو سراغ نداریم، اما طرح مفهوم رذائت را باید تلاشی در جهت پوشاندن رخنه‌ای در قاعده حد و وسط ارسطویی تلقی کرد که ابداع‌کنندگان مفهوم «رذائت» آن را دریافته بودند. شایسته بود غیاث‌الدین منصور، با تفصیل به این موضوع می‌پرداخت و یا حداقل به جهت اهمیت موضوع در حدی که عضدالدین ایچی آن را طرح کرده بود، این موضوع را مطرح می‌ساخت.

۹-۲. دلیل تعلق نفس به بدن

وجه تعلق نفس به بدن - همان‌طور که افلاطون و ارسطو قایل‌اند - کسب کمال است. از نظر غیاث‌الدین منصور هر نفسی قابلیت مرتبه‌ای از کمال را دارد و بیش از آن برایش متصور نیست

علم و به تبع آن حکمت، فضیلت حلم و به تبع آن شجاعت، و فضیلت عفت و به تبع آن سخاوت حاصل می شود، و از تعادل میان قوای مذکور، عدالت به وجود می آید. ۴۷

دوانی پس از ذکر تقسیم بندی های مذکور، به مباحثی چون بساطت یا ترکب عدالت پرداخته، در ادامه بحث می گوید: اگر عدالت را مجموع ملکات سه گانه پیشین بدانیم، آن گاه عدالت، فضیلتی مرکب خواهد بود. همان طور که ابن سینا در رساله اخلاق چنین عمل کرده است^{۴۸}. در آن صورت نباید تحت عدالت، انواعی از فضایل را ذکر کرد؛ زیرا در این حالت انواع فضایل تحت عدالت، همان فضایل تحت اجزای تشکیل دهنده آن خواهد بود. ۴۹

از نظر دوانی، عدالت مجموع ملکات سه گانه نبوده و امری بسیط است؛^{۵۰} به همین دلیل وی فضایل فرعی ای را تحت فضیلت عدالت ذکر کرده است. ۵۱ سپس با طرح اشکالی در تقسیم بندی اول، پاسخ های محتمل را بیان کرده، در پایان، نکته ای معرفت شناختی را درباره علم اخلاق متذکر می شود که یادآور سخن ارسطو در اخلاق نیکوماخوس است. او می گوید: «انصاف آن است که کلام جزو عملی مبتنی بر مسامحه است و طالب این فن را به تحقیق مقاصد بر وجه حکمی مکلف نداشته اند، بلکه به آنچه یقین به آن بوصله عمل نشیند و موجب نجات طالب مسترشد از مهالک رذایل باشد، اکتفا نموده اند». ۵۲ مفاد سخن او آن است که در حکمت عملی و اخلاق، نباید انتظار دقت های فلسفی (حکمت نظری) را داشت. نگاه او در این خصوص، نگاهی عملگرایانه است.

غیاث الدین، پس از نقد و بررسی بخش های مختلف سخن دوانی، اغلب آنها را رد می کند. او در پاسخ به این سخن دوانی که اگر عدالت را مجموع ملکات سه گانه بدانیم نباید تحت آن، انواعی از فضایل فرعی را ذکر کرد، می گوید: ممکن است برای ملکات سه گانه هیئتی و وحدتی عارض شود که در نتیجه ی آن، قسمی دیگر ساخته شود؛ بنابراین ذکر انواعی از فضایل فرعی تحت آن اشکالی ندارد. ۵۳ گویا غیاث الدین منصور، سخن دوانی را به خوبی دریافته است؛ زیرا اولاً- همان گونه که در چندین سطر پیش ذکر شد- دوانی خود نیز به بساطت عدالت قایل بوده و به همین دلیل، تحت آن فضایی فرعی را ذکر کرده است؛ ثانیاً، به تصریح می گوید (غیاث الدین نیز آن را به عینه نقل کرده است) آنان که عدالت را نفس فضایل سه گانه می دانند و علی رغم این مسئله، تحت آن فضایی را ذکر می کنند، بر خطا

هستند؛^{۵۴} بدین معنا که این دو امر- عدالت را نفس فضایل سه گانه دانستن و از سویی ذکر فضایی فرعی تحت آن- قابل جمع نیستند.

فیلسوفان اخلاقی، چون ابن مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی، غیاث الدین منصور و علامه محمدحسن قزوینی، تحت عدالت فضایی فرعی (عموماً دوازده فضیلت) را ذکر کرده اند^{۵۵} و گروهی دیگر از جمله ابن سینا، غزالی و مولی مهدی نراقی، فضایی را تحت عدالت ذکر نکرده اند.

غیاث الدین منصور، سپس به بیان فضایل اصلی- حکمت، شجاعت، عفت و عدالت- و فضایل فرعی تحت آن فضایل، می پردازد. او در این راه- بنا به تصریح خود- نظر مشهور را ذکر کرده، از خود ابداعی نشان نداده است.

۲-۳. غیاث الدین منصور در تجلیه دوم پس از ذکر هشت قاعده برای حفظ سلامت نفس، تأثیر گذاری جسم و نفس بر یکدیگر را فی الجمله- نه بالجمله- پذیرفته، می گوید گاهی تغییرات نفس در جسم نیز تأثیر می گذارد و بالعکس؛ اما این امر کلیت ندارد، بنابراین اگر امری جسمانی علت حدوث امری نفسانی شود، مثلاً امری جسمانی سبب ایجاد خلقی مذموم گردد، می توان با ازاله آن امر جسمانی این خلق مذموم را مداوا

۴۷. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۲۸. طوسی؛ همان، ص ۱۰۸-۱۰۹ و دوانی؛ همان، ص ۳۹-۴۰.

۴۸. ابن سینا؛ رساله الاخلاق؛ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره: ۸۲.

۴۹. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۳۰ و دوانی؛ همان، ص ۵۴.

۵۰. دوانی؛ همان، ص ۵۱.

۵۱. همان، ص ۶۸-۶۹.

۵۲. دوانی؛ همان، ص ۵۶. برای مقایسه ر. ک به: ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵، ص ۱۵.

۵۳. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۳۳.

۵۴. همان، ص ۲۳۰.

۵۵. ابن مسکویه رازی؛ همان، تهذیب الاخلاق، ص ۷۴. نصیرالدین طوسی؛ اخلاق ناصری، ص ۱۱۵ و دوانی؛ همان، ص ۶۸-۶۹.

نیز: دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۳۹ و محمدحسن قزوینی؛ کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء؛ ص ۶۲.

عرفانی برای آن ارائه می دهد؛ اما در بخش دوم کتاب، حقایق اخلاقی را بر اساس نگاه فلسفی تبیین می کند. این امر موجب گسست بخش اول و دوم کتاب و عدم هماهنگی این دو بخش شده است؛ با این توضیح که اگر معنای خلافت آدمی - آنچنان که غیاث الدین قایل است - وصول انسان به مرتبه ای باشد که قدرتش ظل قدرت حق گردد و جمیع ممکنات در برابر امر او مطیع و متقاد باشند،^{۵۹} آیا نایل آمدن به چنین مقامی، با توصیه های فلاسفه - که در بخش دوم کتاب بیان شده است - ممکن خواهد بود؟ مسلم است که عرفا دست یافتن به چنان مقامی را از راهی که فلاسفه توصیه می کنند، ناممکن دانسته اند؛ چه اینکه غیاث الدین خود نیز با اعتراف به آن می گوید: «این حالت (انقیاد ممکنات در برابر خلیفه الهی) ... بر هیچ یک از علم و عمل موقوف نیست و اگر چه در بعضی از صور با آن هم متحقق می شود، اما در اکثر صور تخلف می نماید، بلکه غالباً توجه به تکمیل و اکمال و اشتغال به ایقان علوم و احکام احوال در غیر انبیای صاحب کمال، مزاحم و مشوش این حالت است».^{۶۰} بنابراین شایسته بود غیاث الدین همچنان که در بحث از مبادی اخلاق، راه عرفا را پیموده است، در بحث از احکام اخلاقی نیز چنین می کرد و یا حداقل دلیل اعراض از چنین امری را بیان می نمود. این اشکال - صرف نظر از درستی یا نادرستی تبیین دوانی از خلافت آدمی - بر دوانی وارد نیست.

۲-۴. همان طور که در بند پیش ذکر شد، از نظر غیاث الدین مقام خلافت، مقامی است که تمام ممکنات در برابر آدمی مطیع و متقاد می گردند؛ از سویی او سعادت سرمدی را منوط به علم و عمل دانست.^{۶۱} روشن نیست از منظر غیاث الدین چه نسبتی بین مقام خلافت و سعادت سرمدی انسان برقرار است؟ آیا مقام خلافت همان مقام سعادت سرمدی است؟ چنانچه این دو مصداقاً یکی باشند، آن گاه غیاث الدین دچار تعارض شده است؛ چرا که از نظر او مقام خلافت «بر هیچ یک از علم و عمل موقوف نیست و اگر چه در بعضی از صور با آن هم محقق

کرد. در ادامه، او چهار توصیه برای برطرف کردن رذایل اخلاقی ارائه می دهد: اول، اقدام به افعال فضیلت مندانه؛ دوم، توبیح و ملامت؛ سوم، اقدام به فضیلتی که ضد آن رذیلت خاص است؛ چهارم، مجازات خود و انجام تکالیف دشوار؛ و البته همیشه باید منابع و مضرات افعال را در نظر داشته، نباید صرفاً به مقتضای انگیزه ها، بدون تفکر و اندیشه، اقدام به انجام فعلی کرد.^{۵۶}

غیاث الدین منصور سپس دستور العمل هایی برای معالجه رذایل و امراضی چون حیرت، جهل بسیط، جهل مرکب، غضب، عجب، تکبر، ترس، حرص، حزن و حسد ارائه می دهد.^{۵۷}

۳-۳. مؤلف کتاب اخلاق منصوری در تجلیه سوم - فقط در دو صفحه - به سیاست مدن می پردازد. او در این بخش، وظایف و فضایل ملوک، وزرا و قضات را بسیار مختصر - در حد ارائه فهرست - بیان می کند. این در حالی است که در کتاب اخلاق ناصری و اخلاق جلالی حدود یک سوم کتاب به سیاست مدن اختصاص یافته است. شایسته بود مؤلف - به سبب اهمیت موضوع - به طور مبسوط به این موضوع می پرداخت؛ چرا که مؤلف خود، هدف مجله دوم کتاب را «تهذیب اخلاق و کیفیت سلوک با خلائق و خلاق» دانسته است.^{۵۸} به نظر می آید چنین اختصاری در طرح مباحث، هم در بحث اخلاق فردی و هم در بحث سیاست مدن، نحوه سلوک با خلائق را در پرده ابهام باقی گذاشته، سبب تحیر و سردرگمی سالک و عامل اخلاقی می شود؛ البته همانگونه که بیان شد، غیاث الدین در این کتاب اساساً بحث تدبیر منزل را طرح نکرده است.

۴. خاتمه و نتیجه گیری

از مطالب پیشین نکاتی چند درباره کتاب اخلاق منصوری و اندیشه های اخلاقی غیاث الدین منصور دشتکی آشکار می شود.

۱-۴. مؤلف در بخش اول کتاب که به مبادی اخلاق می پردازد، بیشتر گرایش های عرفانی دارد؛ خصوصاً در تبیین معنای خلافت آدمی، از تفسیرهای فلسفی فاصله گرفته، معنایی

۵۶. دشتکی شیرازی؛ همان، ص ۲۴۶-۲۴۸.

۵۷. همان، ص ۲۴۹-۲۵۵.

۵۸. همان، ص ۱۵۷.

۵۹. همان، ص ۱۸۴.

۶۰. همان.

۶۱. همان، ص ۲۰۸.

می شود، اما در اکثر صورت تخلف می نماید»^{۶۲} و «هرکه از راه علم و عقل این کمال را طلبد، از مقصد و مقصود دور افتد»^{۶۳}.
۴-۳. طرح پاره ای از مسائل اخلاقی در چنین حدی از اختصار و نیز غفلت از طرح پاره ای دیگر از مسائل اخلاقی، همچون بحث تدبیر منزل، با اهداف تصریح شده از سوی غیاث الدین، یعنی: «تهذیب اخلاق و کیفیت سلوک با خلاق و خلاق»^{۶۴} تناسبی ندارد؛ زیرا بسیاری از مسائل اخلاقی در پرده ابهام باقی می مانند و حال آنکه حصول معرفت نسبت به امری، مقدمه عمل به آن است؛ نیز «کیفیت سلوک با خلاق» در این کتاب ضمن بیان سه فضیلت تسلیم، توکل و عبادت به اختصار بیان شده است.

۴-۴. نکته پایانی آنکه علت برخی نارسایی های کتاب اخلاق منصوری را شاید بتوان در این واقعیت جستجو کرد که غیاث الدین منصور، در این کتاب بیشتر در پی نقد دوانی بوده است و به همین سبب در بخش هایی از کتاب، نقل قول های مفصلی از او کرده و سپس به رد آنها پرداخته است؛ این امر بخش های سلبی کتاب را تقویت کرده، بخش های ایجابی آن را تضعیف نموده است؛ تا جایی که رساله «الحکمة العلمية» غیاث الدین که بنا به طراحی خود او می باید مختصرتر از اخلاق منصوری باشد، در اخلاق- نه مبادی اخلاق- بسیار مفصل تر، دقیق تر و منسجم تر از کتاب اخلاق منصوری است. «الحکمة العملية» هر سه بخش عمده اخلاق- اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن- را واجد است.

منابع

۱. ابن سینا؛ رساله الاخلاق؛ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره: ۸۲ س.
۲. احمدپور، مهدی و دیگران؛ کتابشناخت اخلاق اسلامی؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۳. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چ ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۴. ارموی، سراج الدین؛ لطائف الحکمة؛ تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
۵. افلاطون؛ دوره کامل آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۳۶.
۶. ایچی، عضدالدین؛ رساله الاخلاق؛ نسخه خطی

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۵۹۷.
۷. بکر، لارنس. سی؛ تاریخ فلسفه اخلاق غرب؛ گروهی از مترجمان؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

۸. جالینوس؛ مقاله لجالینوس فی أن قوی النفس توابع لمزاج البدن؛ در ضمن عبدالرحمن بدوی، دراسات ونصوص فی الفلسفة والعلوم عند العرب؛ الطبعة الاولى، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۱.

۹. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور؛ اخلاق منصوری؛ تصحیح علی محمد پشت دار؛ چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

۱۰. دوانی، جلال الدین؛ اخلاق جلالی؛ با حواشی مولانا محمد هادی علی؛ چ ۷، لکهنو: طبع منشی نول کشور، ۱۸۸۳.

۱۱. رازی، ابن مسکویه؛ تهذیب الاخلاق؛ ترجمه و توضیح دکتر علی اصغر حلبی؛ چ ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.

۱۲. طوسی، نصیرالدین؛ اخلاق ناصری؛ تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری؛ چ ۶، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.

۱۳. غزالی، ابوحامد؛ میزان العمل؛ قدم له وعلق علیه الدكتور بوملحم؛ بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۲۰۰۱ م.

۱۴. قزوینی، محمدحسن؛ کشف الغطاء عن وجوه مراسم الإیتهنداء؛ تحقیق محسن الاحمدی؛ الطبعة الاولى، قسم الابحاث والدراسات فی الحوزة العلمیه به مدینه قزوین، ۱۳۸۰ ش/ ۱۴۲۳ ق.

۱۵. نراقی، مولی محمد مهدی؛ جامع السعادات؛ الطبعة السابعة، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۶.



۶۲. همان، ص ۱۸۴.

۶۳. همان.

۶۴. همان، ص ۱۵۷.

