

اخلاق و هستی انسانی



نظری در کتاب اخلاق در نگاه مولانا

برگزیده کتاب فصل

محمد رضا شاکر

ژورنال علم‌انسانی و مطالعات فرهنگی

چه نسبتی میان هستی انسان و اخلاق وجود دارد؟ آیا این نسبت، چیزی شبیه نسبت میان هستی انسانی و اندیشه نیست؟ اگر انسان را حیوان اخلاقی بنامیم، بعید است به‌طور جدی مورد مخالفت واقع شود. حتی کسانی که معتقدند اخلاق امری پسینی و زاده زندگی اجتماعی بشر است، باز هم آن را خاص انسان می‌دانند. اما اگر به جای آن بگوییم سامان اخلاق همان سامان هستی انسان است، آن‌گاه شاید به‌سادگی پذیرفته نشود.

لازمه پذیرش چنین سخنی این است که بگوییم آدمی موجودی است فی‌نفسه اخلاقی^۱، نه آن‌که اخلاق صرفاً میراث زندگی اجتماعی او باشد.^۲ یعنی بپذیریم که او را به حکم هستی انسانی‌اش گریزی از مواجهه با خوب و بد، به معنای اخلاقی آن نیست، همان‌طور که گریزی از اندیشه نیست و این‌که اگر هستی آدمی را مراتب و لایه‌های مختلفی باشد، اخلاق نیز دارای مراتبی باشد متناظر با آن‌ها، همان‌طور که معرفت در نظر افلاطونیان دارای مراتبی متناظر با مراتب هستی است. در صورت پذیرش چنین مطلبی نمی‌توان، کلیه حقایق اخلاقی را در قالب مفاهیم و قضایایی انتزاعی و همه این احکام را نیز در قالب یک حکم هنجاری جای داد؛ کاری که برخی از فیلسوفان اخلاق انجام داده‌اند یا می‌کوشند تا انجام دهند. به عبارت دیگر اگر بپذیریم که سامان اخلاق از سامان هستی انسانی، نه ماهیت او، جدایی‌ناپذیر است، دیگر به سادگی نمی‌توان همه حقایق، اصول و حتی معانی اخلاقی را در قالب گزاره‌ها و مفاهیم، که اموری انتزاعی هستند، جای داد. بررسی‌های اخلاقی نیز بدون تعمق در حقیقت هستی انسانی و شناخت آن چندان ثمربخش و واقع‌بینانه نخواهند بود.

مسئله‌اً منظور نگارنده از این سخنان، بی‌ثمر دانستن تلاش‌های متفکران در باب فلسفه اخلاق و ماهیت ارزش‌ها و اصول اخلاقی نیست، اما وی را گریزی از این اندیشه هم نیست که گویا در مواردی، این تلاش‌ها از همان ابتدا در بیراهه آغاز شده و به همین دلیل، هرگز ما را به سرمنزل مقصود که همان کشف حقیقت مسئله‌ای به نام اخلاق است، نمی‌رساند.^۲ اگر اخلاق مسئله‌ای خاص انسان است، که هست؛ و اگر دارای همان دقایق، ظرایف و پیچیدگی‌های وجود انسانی است، پس فهم حقیقت اخلاق از فهم حقیقت انسان جدا نخواهد بود و بنابراین، کسانی که در شناخت حقیقت آدمی تأملات جدی‌تر و عمیق‌تری دارند، در باب اخلاق نیز تأملاتی خواهند داشت شایسته توجه بیشتر. این، یکی از دلایلی است که توضیح می‌دهد چرا مثنوی مولانا، زمینه یک پژوهش فرا اخلاقی قرار گرفته است.

کتاب اخلاق در نگاه مولانا در جستجوی یافتن پاسخی برای پرسش‌های فوق نگاشته شده، این که مولانا به مسئله اخلاق چگونه می‌نگریسته و چه نسبتی میان حقیقت انسان با حقیقت اخلاق قائل بوده و اگر از میان تراوشات فکری و روحی او که برای ما به یادگار مانده، مثنوی را بررسی کنیم در این مورد به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟

کتاب در سه فصل تنظیم شده است. فصل اول به کلیات می‌پردازد. دقت در معانی عام و خاص واژه‌های اخلاق و کاربردهای آن و مروری بر دو جریان اخلاق فلسفی و عرفانی در جهان اسلام قبل از مولانا از جمله‌ی این کلیات هستند. جریان‌های اخلاقی قبل از مولانا در واقع بخشی از ریشه‌ها و زمینه‌های فکری وی را نشان می‌دهند. مولانا تأثر عمیقی از جریان فرهنگ قرآنی - عرفانی قبل از خود داشته که مثنوی به خوبی آن را نشان می‌دهد.

بخش دیگری از این فصل نظری گذرا به نظام هستی، درجات آن و نسبت آن با معرفت و اخلاق می‌اندازد. این مسئله به دلیل اهمیت و مناسبتی که با موضوع اصلی کتاب دارد، در فصل اول به‌طور کلی و گذرا و در فصل دوم به‌طور مبسوط و از زاویه‌ی ویژگی‌های هستی انسانی مورد بررسی قرار گرفته است.

فصل دوم علاوه بر بررسی طبیعت اخلاقی انسان و

تیین آن، به دقت نظر در کاربرد اصطلاح نفس در مورد انسان، ویژگی‌های نفس آدمی، مطلوب‌های ذاتی انسان، خطای اخلاقی، ریشه‌های آن و نسبت آن با خطای معرفتی و مسئله‌ی امکان، ماهیت و دقایق تعلیم و تربیت اخلاقی می‌پردازد. محور موضوعات این فصل، علم النفس اخلاقی و به اصطلاح جدید، روان‌شناسی اخلاق

است. اهمیت و جایگاه علم النفس اخلاقی در نظریات اخلاقی مختلف متفاوت است. فیلسوفانی که قائل به اخلاق فضیلت‌اند بر خلاف قائلان به اخلاق نتیجه یا اخلاق وظیفه، که مسئله‌ی اساسی اخلاق از نظر آنان، عمل به معنای عرفی آن است، به‌نحو اولی و ذاتی با این حوزه سر و کار دارند، زیرا نزد آنان، بر خلاف اینان، اخلاق از حیات باطنی انسان جدایی‌ناپذیر است. کمی دقت در اندیشه‌های مولانا معلوم می‌کند که وی از آن دسته متفکرانی است که هرگونه مطالعه‌ی زیر بنایی اخلاق^۳ در افکار وی نیازمند بررسی مبانی انسان‌شناسانه‌ی آن است.

فصل دوم در بررسی نسبت میان انسان و اخلاق این مطلب را تبیین می‌کند که انسان فی‌نفسه و در هستی خود موجودی است اخلاقی. هستی انسانی دارای وضعیتی است اخلاقی، یعنی خواه و ناخواه با مسئله‌ی اخلاق مواجه و درگیر است، همان‌طور که خواه و ناخواه با اندیشه، به معنای عام آن مواجه و درگیر است و یا خواه و ناخواه واجد اختیار است.

برای تبیین اخلاقی بودن هستی انسانی، فصل دوم این روند را بررسی می‌کند:

مطابق آموزه‌های مثنوی در طبیعت تضادی دائمی و فراگیر وجود دارد که لازمه‌ی تطور طبیعی است. نشانه‌های این اصل فراگیر، که هستی انسانی نیز از آن مستثنی نیست، در همه جا آشکار است. وجود شئون و مراتب مختلف در انسان زاده‌ی همین اصل است^۴ و تضاد بین خیر و شر که هم در فرد و هم در اجتماع انسانی مصداق دارد، از همین واقعیت ناشی می‌شود:

این جهان جنگ است کل چون بنگری
ذره با ذره چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پُرد بچپ
و آن دگر سوی بيمين اندر طلب

۶/۳۶-۷

اختلاف احوال آدمی نیز یکی از مصادیق این تضاد است، این که انسان بطور طبیعی در درون خود دچار نوعی تنازع احوال، یعنی امیال ناسازگار است:

هست احوالم خلاف همدگر
هر یکی با هم مخالف در اثر

۶/۵۱

همچو مجنون‌اند و چون ناقه‌اش یقین

می‌کشد آن پیش و این واپس بکین

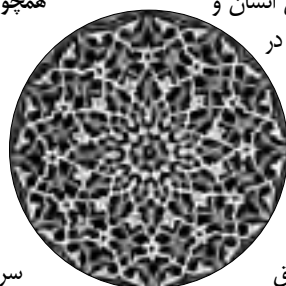
۴/۱۵۳۲

جان گشاید سوی بالابالها

در زده تن در زمین چنگالها

۴/۱۵۴۴-۵

وجود امیال متضاد نشان‌دهنده طبیعت دو سرشتی یا دو حیث وجودی انسان است، که معمولاً



عقل و نفس خوانده می‌شوند.^۶ نفس نماینده‌ی عالم خلق و اصل شر، و عقل یا دل، نماینده‌ی عالم امر. و اخگر الهی وجود انسان است. گویی دو داعیه‌ی مخالف در آدمی هست که هر یک او را به سوی خود می‌خواند و در انجام هر عمل ناچار یکی از آن‌ها بر دیگری غلبه می‌یابد.

این تضاد درونی، زمینه‌ساز حرکت وجودی انسان می‌گردد و وجود دو داعیه‌ی مخالف، اختیار ذاتی او را رقم می‌زند. پس، دست‌کم در برخی موارد، انسان خود را بر سر دو راهی انجام یا ترک فعل و قادر به اجابت هر یک از این دو داعی مخالف می‌یابد:

نور باقی پهلوی دنیای دون
شیر صافی پهلوی جویهای خون
چون درو گامی زنی بی احتیاط
شیر تو خون می‌شود از اختلاط

۱۴-۲/۱۳

به همین دلیل فعل اخلاقی معنا پیدا می‌کند. انسان ذاتاً هویتی اخلاقی^۷ دارد، او را از یافت خوب و بد و درست و نادرست و مواجهه‌ی با آن‌ها گریزی نیست، پس اخلاق برای او معنادار است. او با انتخاب گریزناپذیر ذاتی و دائمی خود به خویش تعیین می‌بخشد، یعنی با هر عمل اختیاری از قوه به فعلیت گام برمی‌دارد و شخصیت واقعی خود را می‌سازد:

«بعضی آدمیان متابعت عقل چندان کردند که به کلی ملک گشتند و نور محض گشتند، ... و بعضی را شهوت بر عقلشان غالب گشت تا به کلی حکم حیوان گرفتند و بعضی در تنازع مانده‌اند»^۸.

اکنون اگر چنین است که انسان سازنده حقیقت خویش است، حسن و قبح چیستند، چگونه معنا می‌شوند چه معیار و ملاکی دارند؟

فصل سوم برای بررسی این مطلب در جستجوی یافتن نظریه‌ی اخلاقی مثنوی برمی‌آید. این فصل، مثنوی را از جهت احتمال وجود نوعی نظریه‌ی اخلاق هنجاری مورد بررسی قرار می‌دهد و با توجه به نتایج به‌دست‌آمده به مسائل بعدی آن می‌پردازد.

در این فصل پس از توضیح این که چگونه می‌توان بر اساس یک تقسیم‌بندی کلی، نظریات مختلف اخلاق هنجاری را در دو دسته‌ی کلی غایت‌گرا و غیرغایت‌گرا جای داد، این مسئله به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد که چه عملی نزد مولانا از نظر اخلاقی دارای ارزش است و به عبارت دیگر عامل تعیین‌کننده‌ی ارزش اخلاقی یک فعل چیست.

در مثنوی نوعی غایت‌گرایی اخلاقی به‌وضوح تأیید می‌شود، یعنی ابیات بسیاری وجود دارند که افعال اخلاقی را برای نیل به نتایج خاصی توصیه می‌کنند.^۹ در عین این که مثنوی نسبت به

نتایج خارجی و ثانوی اعمال، اعم از فردی یا اجتماعی بی‌اعتنا نیست، اما نتیجه‌ای که اولاً و بالذات در توصیه‌ها یا توصیفات اخلاقی مثنوی مورد نظر قرار گرفته، ماندگارترین و غایی‌ترین اثر و نتیجه‌ی عمل، یعنی اثر آن بر جان آدمی است.

این نتیجه‌ی گاه در صورت سعادت اخروی انسان^{۱۰} و گاه به شکل آرمان‌ها و فضایل اخلاقی چون صدق، صفا، پاکی، حلم و یا آرمان‌های روحی و روانی چون شادی و راحتی جان^{۱۱} مطرح شده‌اند، اما به هر حال غایت در همه‌ی آن‌ها کمال روحی و باطنی انسان است:

پس ریاضت را به جان شو مشتری
چون سپردی تن به خدمت جان بری
۳/۳۳۹۵

بدین ترتیب می‌توان چنین ابیاتی را مؤید این نظریه دانست که حسن اخلاقی متعلق به فعلی است که نتیجه‌ی نهایی آن کمال و رشد انسان باشد.

همچنین شواهد مختلفی نشان می‌دهد که از نظر مولانا، عمل، به معنایی فراتر از معنای عرفی آن به کار رفته است. عمل انسان، به تناظر مراتب وجودی او، دارای لایه‌ها و سطوح مختلفی است که بعد ظاهری و جسمانی نازل‌ترین سطح آن است. جنبه‌ی فیزیکی عمل فقط نمایان‌ترین وجه ظهور حقیقتی است که ریشه در درون و حقیقت انسان دارد:

این گواهی چیست اظهار نیهان
خواه قول و خواه فعل و غیر آن
که عرض اظهار سر جوهرست
وصف باقی وین عرض بر معبرست

هرگز نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن بهره‌ی خود دست به کاری بزند. آنچه که این نحوه سلوک اخلاقی را امکان‌پذیر می‌سازد، عشق است:

عقل راه ناامیدی کی رود
عشق باشد کان طرف بر سر دود
لا ابالی عشق باشد نی خرد
عقل آن جوید کز آن سودی برد
۶/۱۹۶۶-۷

زاهد و عارف نماینده‌ی دو نگرش غایت‌گرا و تکلیف‌گرا هستند. زاهد در همه‌ی احوال پایان کار خود را در نظر می‌گیرد، اما عارف نگرانی و دغدغه‌ای جز عشق ندارد:^{۱۵}

هست زاهد را غم پایان کار
تاچه باشد حال او روز شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند
از غم و احوال آخر فارغند
۵/۴۰۶۶-۷

از سوی دیگر رهایی از ما و منی یافتن «خود حقیقی» خویش است، که الهی است:

طوطی کاید ز وحی آواز او
پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون تست آن طوطی نهان
عکس او را دیده تو بر این و آن
۱/۱۱۲۲۰-۱

به اعتباری دیگر، یافتن حقیقت خویش، یعنی خود الهی، فناء خود بشری و مقام توحید محض است که در آن بنده غیرحق چیزی نمی‌بیند، از این رو اراده‌ی او تسلیم اراده‌ی حق است و به گفته‌ی دقیق‌تر عین آن است:^{۱۶}

عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لادرقتل غیرحق براند
در نگر زان پس که بعد لاچه ماند
ماند الاالله باقی جمله رفت
شادباش ای عشق شرکت سوز زفت
۵/۵۸۸-۹۰

بدین ترتیب آن نوع تکلیف‌گرایی که در مثنوی تأیید می‌شود، ناظر به انسانی است که «جان او از ما و من»^{۱۷} رهیده و به مقام وصل رسیده است، یعنی خود محدود و بشری او در خود الهی فانی و اوصاف او به اوصاف الهی مبدل شده است. در این مقام عمل بنده عین خواست الهی است^{۱۸} و هر نوع چشم‌داشت به نتیجه و در نظر گرفتن سعادت و کمال، برای انسانی که به این ساحت راه یافته است، عملی ضد اخلاقی خواهد بود.^{۱۹}

به عبارت دیگر توجه مولانا به پرورش فضایل و کسب جمال دل، از توجه او به اعمال جدا نیست. نه غایت‌گرایی مثنوی، نظریه‌ای است صرفاً ناظر به عمل، به معنای عرفی آن، که توجه به جنبه‌های درونی و وجودی فاعل اخلاقی را در درجه‌ی دوم قرار دهد، و نه فضیلت‌گرایی آن توجه خود را به منش فاعل اخلاقی چنان معطوف می‌کند که عمل و نتایج آن کم‌اهمیت تلقی شود. با در نظر گرفتن این مطلب، در مثنوی، غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی دو نظریه‌ی بدیل و در عرض یکدیگر نیستند و به همین دلیل می‌توان گفت نوعی غایت‌گرایی ناظر به فضیلت یا فضیلت‌گرا مورد تأیید مولاناست.^{۱۲}

از سوی دیگر، ابیاتی وجود دارند که به‌وضوح مخالف چنین نتیجه‌ای هستند و به نظر می‌رسد که نوعی تکلیف‌گرایی را تأیید می‌کنند.^{۱۳} یعنی فعلی را از نظر اخلاقی درست می‌دانند که فارغ از هر گونه توجه به نتیجه و تنها برای انجام تکلیف الهی صورت گرفته باشد:^{۱۴}

امر حق جانست و من آن را تبع
او طمع فرمود ذل من طمع
چون طمع خواهد ز من سلطان دین
خاک بر فرق قناعت بعد از این
او مذلت خواست کی عزت تنم
او گدایی خواست کی میری کنم
۵/۲۴۹۴-۶

به اعتقاد مولانا حتی سالکان راه حق، که رنج ریاضت و سختی را به جان می‌خرند و در راه حق از جان گذشتگی و بخشش می‌کنند، به‌دنبال کمال نفس خود هستند. اما جستجوی خیر و داشتن غایت، هر چه که باشد، بالاخره نوعی بهره‌جویی است. زیرا تا وقتی انسان خود را ببیند، تلاش‌های او هرچند با صدق نیت، رعایت اصول و حفظ آداب صورت گیرد، رونق لازم برای تعالی کامل را ندارد. این رونق در خلوص کامل است، که لازمه‌ی آن رهایی کلی از انانیت است:

گفت معشوق، این همه کردی و لیک
گوش بگشا پهن و اندریاب نیک
کانچ اصل اصل عشقست و ولاست
آن نکردی اینچ کردی فرع هاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست
گفت اصلش مردنست و نیستی ست
۵/۱۷۵۲-۴

البته در نظر داشتن غرض و غایت، امری است که آدمی را از آن گریزی نیست، مگر این که به بلوغ روحی، که نزد مولانا مرتبه‌ای بس بلند و دور از دسترس است، رسیده باشد، زیرا عقل

مسئله‌ی بسیار مهمی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا آن نوع تکلیف‌گرایی که مثنوی مؤید آن است همان نظریه‌ی حسن و قبح شرعی است؟ اگر چه ظاهراً چنین به نظر می‌رسد، اما به‌رغم تصور رایج دلایل محکمی وجود دارد که نشان می‌دهد پاسخ سؤال منفی است.^{۲۰}

همان‌طور که ذکر شد، تکلیف، در تکلیف‌گرایی مثنوی، در عین اینکه خواست و فرمان الهی است، جوشش و الزامی درونی و ذاتی است که از عمیق‌ترین لایه‌ی هستی آدمی، یعنی خود الهی او ناشی می‌شود، بنابراین با تکلیف‌گرایی مورد نظر در نظریه‌ی حسن و قبح شرعی تفاوت اساسی دارد. براساس نظریه‌ی حسن و قبح شرعی، که نظریه‌ی امر الهی نیز خوانده می‌شود، حسن و قبح فعل تنها از ناحیه‌ی وضع شارع تحقق می‌یابد و با صرف نظر از آن، متصف به هیچ یک از صفات و الزامات اخلاقی نمی‌گردد. مطابق این نظریه، انجام اعمال (اعم از سلبی و ایجابی و واجب یا مندوب) از ناحیه‌ی امری خارجی، یعنی شارع ضرورت پیدا می‌کند و بنابراین دارای نوعی سختی و مشقت و تکلیف به معنای دقیق کلمه است. اما در مثنوی، کسی که به ساحت تکلیف‌گرایی بار یافته، اعمال خود را نه از سر تکلیف، که از سر عشق، یعنی جاذبه‌ی درونی و جوششی فرا آگاهانه، انجام می‌دهد:

چون قضای حق رضای بنده شد
حکم او را بنده‌ای خواهنده شد
بی تکلف نه پی‌مزد و ثواب
بلک طبع او چنین شد مستطاب
۳/۹۰۶-۸

علاوه بر این، دقت در نظامی که در مثنوی برای آفرینش ترسیم شده و جایگاه انسان در آن و توجه به معنای عمل و نقش آن در تحقق هویت انسان نشان می‌دهد که نمی‌توان مولانا را معتقد به نظریه‌ی حسن و قبح شرعی دانست. معتقدین به حسن و قبح شرعی میان افعال و پاداش و ثواب اخروی آن رابطه‌ی ذاتی و ضروری قائل نیستند و نمی‌توانند باشند. اما در مثنوی آخرت انسان ظهور حقیقتی است که اعمالش آن را ساخته‌اند. حتی اگر از ظاهر برخی سخنان وی چنین اعتقادی برآید، اما سخنانی هم هست که خلاف آن را نشان می‌دهد و وقتی در مجموعه‌ی نظریات وی نگرینسته شود، قابل توضیح و در جهت مدعا خواهد بود. البته مقصود این نیست که مولوی معتقد به نظریه‌ی بدیل، یعنی حسن و قبح عقلی، آن گونه که در اصطلاح کلامی کاربرد دارد، بوده است.^{۲۱}

در نگاه مولانا حسن و قبح به خیر و شر باز می‌گردند و خیر و شر امری وجودی و نسبی هستند که معیار و ملاک آن کمال و سعادت انسان

است. یعنی آنچه باعث کمال و سعادت انسان باشد خیر و آنچه که باعث شقاوت او شود، شر است:

پس قلم بنوشت که هر کار را
لایق آن هست تاثیر و جزا
کز روی جف القلم کز آیدت
راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جف القلم
عدل آری بر خوری جف القلم
۵/۳۱۳۲-۴

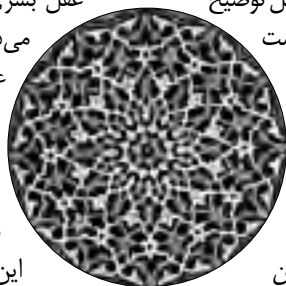
بنابراین حسن و قبح امری ذاتی هستند که نسبت به انسان معنا دارند. در ساحت ربوبی حسن و قبح به این معنا مطرح نیست، بلکه آنچه هست عین خیر و زیبایی محض است، زیرا جهان جز تجلیات جمال و حسن مطلق نیست:^{۲۲}

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صفات ذوالجلال
۶/۳۱۷۱
جمله تصویرات عکس آب جوست
چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
۶/۳۱۸۲

از سوی دیگر نظام اخلاقی مثنوی در هیچ مرحله‌ای از مراحل خود آیین نیست. عقل در مثنوی، همان‌گونه که قادر بر تشخیص درست و نادرست و حق و باطل است، قادر به تشخیص نقص و نیاز خود، و تمییز دهنده‌ی امر برتر و کامل‌تر از خود نیز هست و آن‌گاه که تسلیم این حقیقت نباشد، سزاوار ملامت است. عقل، خود تشخیص می‌دهد که راه تعالی انسان آویختن به رسن وحی الهی است:

یوسف حسنی و این عالم چو چاه
وین رسن صبر است بر امر اله
۲/۱۲۷۷

در نظام اخلاقی مثنوی، عقل نقشی بی‌همتا دارد اما اولاً، تنها عنصر تعیین‌کننده‌ی اخلاق نیست و ثانیاً در عالی‌ترین مراحل حیات اخلاقی انسان، عشق است که سرنوشت‌ساز است نه عقل. در مراحل ابتدایی و متوسط حیات اخلاقی، طالب و سالک در حرکت وجودی انسان، عقل بشری است. عقل نقص و نیاز خود را تشخیص می‌دهد و خود را تسلیم امر برتر، یعنی وحی، عقل کل یا عقل صافی می‌کند و بدین ترتیب به جوششی درونی تقویت می‌گردد. به واسطه‌ی عشق خود بینی ذاتی عقل مبدل می‌گردد و انسان چیزی جز حق نمی‌بیند. به همین دلیل الزام در این نظریه، در عین این‌که ناشی از خود الهی و جوشش عشق است،



بعینه خواست الهی و تکلیف شخص نیز هست و همین امر ما را مجاز می‌دارد که آن را تکلیف‌گرایی بنامیم.

علاوه بر این در فصل سوم، شأن و قدر عقل، با توجه به ابیات ظاهراً ناسازگار مثنوی در باره‌ی عقل، مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده شده که عشق، در حقیقت، نه امری معارض با عقل، بلکه مرحله‌ای برتر است که عقل، در عالی‌ترین

مراحل صعود، هنگامی که موفق به فایق آمدن بر دو بینی ذاتیش گردد، به آن می‌رسد. آن‌جا که عقل مورد مذمت قرار می‌گیرد، عقلی است که دو بینی ذاتیش باعث محدودیت و مانع صعود او گشته و یا اصلاً همت خود را صرف امور این جهانی کرده و مغلوب نفس و دچار وهم شده است.^{۳۳}

بدین ترتیب بررسی مثنوی نشان می‌دهد که غایت‌گرایی، فضیلت‌گرایی و تکلیف‌گرایی هر یک به‌نوعی مورد تأیید مولانا هستند، اما هر یک در ساحت خاص خود. نظریات مختلفی که در اخلاق مثنوی دیده می‌شود، لزوماً در عرض یکدیگر نیستند. اخلاق در مثنوی بیانگر حرکت وجودی انسان است که آگاهانه و به‌طور مستمر، سعی در شکستن محدودیت وجودی خود دارد و چون وجود در هر مرتبه‌ای احکامی متناسب با همان مرتبه دارد، اخلاق ساحت مختلفی می‌یابد. بنابراین اخلاق، در این نظام بر خلاف سایر نظام‌های اخلاقی، امری وجودی است نه ماهوی، و پویاست نه ایستا، یعنی منطبق بر حرکت وجودی انسان است. پس در هر ساحت از ساحت وجودی انسان، اخلاق قواعد و اصولی متناسب با آن دارد.

البته در عین این‌که همه‌ی این ساحت اخلاقی در مثنوی به‌نوعی مورد تأیید قرار گرفته، اما تنها ساحت آخر است که به‌طور نهایی توصیه می‌گردد، زیرا از نظر مولانا تنها چیزی که ارزش دارد تا مطلوب نهایی انسان واقع شود، عشق است، اما شگفت این‌که عشق، مطلوبی است که انسان هرگز آن را فراچنگ نمی‌آورد. اما طلب عشق، ممکن است زمینه‌ای گردد تا انسان به چنگ عشق درآید.^{۳۴} به عبارت دیگر، خواست عشق، انسان را عاشق نمی‌کند، عاشق حقیقی آن است که گرفتار عشق گردد. تنها در آن صورت است که هر نوع غرض و تدبیر رسیدن به غایت و غرض را رها خواهد کرد: او چنان خواهد کرد که عشق به او فرمان دهد.

بدین ترتیب زندگی اخلاقی به معنای دقیق خود نوعی سلوک است، یعنی حرکتی که انسان بطور آگاهانه و ارادی در مبارزه‌ی دائم با هستی محدود خویش آغاز می‌کند و می‌کوشد تا به‌طور مستمر بر محدودیت بشری خود غلبه یافته و هستی خود را گسترش دهد. مفاهیم گوناگون اخلاقی مانند دیگر

خواهی، محبت، احسان، تواضع، استقامت، تقوا، صدق و مانند آن در همین حرکت جوهری و وجودی معنا می‌یابند. هر چقدر در انجام عمل انسان از دایره تنگ خود و امیال و متعلقات خود فراتر رود، عمل او بالنده‌تر و دارای ارزش بیشتری خواهد بود:

چیسست توحید خدا آموختن

خویشتن را پیش واحد سوختن

گرهمی خواهی که بفروزی چو روز

هستی همچون شب خود را بسوز

هستیت در هست آن هستی نواز

همچو مس در کیمیا اندر گزار

در من و ما سخت کردستی دو دست

هست این جمله خرابی از دو هست

۱/۳۰۱۴-۷

توقف و دل خوش داشتن به آنچه که هست، آنچه که در هر مرحله به دست می‌آید، هر چند بسیار متعالی، توقف در هستی مجازی، نقض غرض و رهنز است:

آه سیری هست اینجابس نهان

که سوی خضری شود موسی روان

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست

بر هر آنچه یافتی بآله ماه ایست

بی نهایت حضرتتست این بارگاه

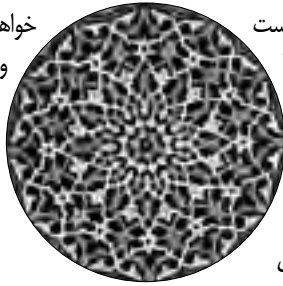
صدر را بگذار صدر تست راه

۳/۱۹۵۹-۶۱

پی‌نوشت‌ها:

۱. اخلاقی در مقابل غیر اخلاقی (unethical) نه در مقابل ضد اخلاقی (non ethical)
۲. به عبارت دیگر در مقابل دیدگاه‌هایی که برای اخلاق هویتی اجتماعی قائلند (برای مثال نک، مسعود امید، درآمدی بر فلسفه اخلاق، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۱، ص ۷۴)، چنین نیست که فضیلت و رذیلت و سایر مفاهیم اخلاقی، تعریف خود را ذاتاً از زندگی اجتماعی بشر وام گرفته باشند، اگر چه تحقق عملی آن‌ها در اجتماع امکان‌پذیر شده است.

۳. ممکن است معتقدان به نسبییت اخلاق اعتراض کنند که اصلاً واقعیتی برای مفاهیم و اصول اخلاقی وجود ندارد و این‌ها همه برساخته‌ی جامعه‌ی انسانی و برای تنظیم امور در زندگی اجتماعی است، بنابراین منظور از فلسفه اخلاق اصلاً کشف حقیقت نیست. در پاسخ این اعتراض باید گفت، اگر فرضاً چنین باشد که اخلاق از اصل و اساس خود امری قراردادی و وضعی باشد، آن‌گاه حقیقت و ماهیت آن چیزی



جز همین قراردادها نخواهد بود، اما برای فهمیدن این که واقعا این طور هست یا نه، باید از ابتدا در مسیر درستی پیش برویم.

۴. زیرا موضوع این پژوهش مواعظ و دستورات اخلاقی مثنوی نیست، بلکه بررسی امکان یا ضرورت اخلاق و چستی آن است، بنابراین مطالعه‌ای زیربنایی، درجه دوم و فلسفی است.

۵. مولانا به شکل‌های بسیار متنوعی این تضاد را چه در عالم و چه در انسان تصویر می‌کند. نک. اخلاق در نگاه مولانا، ص ۳۰-۳۲، ۵۲.

۶. در مثنوی این تضاد به صورت‌های بسیار متنوعی تصویر شده است. در همه‌ی این تصاویر از یک زوج اصطلاح، که بر دو شأن از شئون وجودی انسان دلالت دارند و در عین حال، به نوعی با یکدیگر متقابلند، استفاده شده است. تعبیرات مختلفی چون نفس و جان، نفس و روح، تن و جان، طبع و عقل و گاه نیز بر سیل تشبیه و مجاز، ناقه و مجنون، زاغ و عنقا، زاغ و باز یا خر و عیسی از آن جمله هستند. نک. همان، ص ۵۲.

۷. در این جا وقتی می‌گوییم انسان ذاتاً اخلاقی است، منظور اخلاقاً درست و خوب نیست، بلکه منظور، متعلق به اخلاق است. به عبارت دیگر در این جا اخلاقی (ethical) در مقابل غیر اخلاقی (non ethical) مورد نظر است، نه در مقابل ضد اخلاقی (unethical). چنین کاربردی از کلمه در متون فلسفه اخلاقی مجاز و رایج است (نک. ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: طه، ۱۳۸۳، چ دوم، ص ۲۸).

۸. فیه ما فیه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۷۸.

۹. نک. همان، ص ۱۷۵ و بعد. در مورد اصطلاح غایت‌گرایی در فلسفه اخلاق و این که چرا مجازیم این اصطلاح را این جا به کار ببریم، نک. همان، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۱۰. همان، ص ۱۷۷-۱۷۹.

۱۱. همان، ص ۱۷۹-۱۸۲.

۱۲. برای دیدن توضیح و اثبات این سخن نک. همان، ص ۱۹۱ و بعد.

۱۳. در مورد اصطلاح تکلیف‌گرایی، اقسام آن و اینکه چرا می‌توانیم چنین اصطلاحی را در این جا مورد استفاده قرار دهیم، نک. همان، ص ۲۰۰-۲۰۱.

۱۴. برای دیدن ابیات بیشتری که مؤید این نظر باشد، نک. همان، ص ۲۰۱ و بعد.

۱۵. مولانا این مطلب را در تمثیلی بسیار زیبا، ضمن حکایت ایاز آورده که در آن پادشاه گوهری بس گرانبه را بدست امرا و نزدیکان می‌دهد و از هریک می‌خواهد تا آن

را بشکنند، اما همه از ترس عقوبت بعدی سرپیچی می‌کنند مگر ایاز؛ سپس ایاز به آنان چنین می‌گوید:

ای نظرتان بر گهر بر شاه نه

قبله‌تان غولست و جاده‌ی راه نه

۵/۴۰۷۸

۱۶. «و اما اوراد واصلان، بقدر فهم می‌گویم آن باشد که بامداد ارواح مقدس و ملایکه مطهر و آن خلق که لایعلم الا الله که نام ایشان مخفی داشته است از خلق از غایت غیرت بزیارت ایشان بیایند... (زیرا بنده) چون پادشاه شد ورد او آن باشد که بندگان به خدمت وی بیایند از هر طرفی، زیرا بندگی نماد تخلقا باخلاق الله حاصل شد، کنت له سمعا و بصرا حاصل گشت و این مقامی است سخت عظیم گفتن هم حیف است که عظمت آن در فهم نیاید.» فیه ما فیه، ص ۱۲۳.

۱۷.

ای رهیده جان تو از ما و من

ای لطیفه روح اندر مرد و زن

مرد و زن چون یک شود آن یک تو

چونک یک‌ها محو شد آنک تویی

۱/۱۷۸۸-۹

۱۸. با آنکه این ساحت متصف به وصف الهی است، اما در عین حال می‌توان آن را جزو ساحات اخلاق شمرد: زیرا از سخنان معصومین یا مشایخ است که: «تخلقوا باخلاق الله» (نک. غزالی، احیاء العلوم، بیروت: دارالمعرفه، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۸؛ فیه ما فیه، ص ۱۲۳)

۱۹. به همین دلیل است که در احادیث آمده: «حسنات الابرا سیئات المقربین» (نصیر الدین طوسی، اوصاف الاشراف، ص ۶).

۲۰. این دلایل در همان کتاب، بخش ۵ از فصل سوم، ص ۲۲۵ و بعد به طور مفصل مورد بحث قرار گرفته است و در این جا مجال طرح آن نیست.

۲۱. برای دیدن دلایل این ادعا نک. همان، ص ۲۲۷-۲۳۱.

۲۲. در مورد حسن و قبح و معنای آن نزد مولانا نک. همان، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ فیه ما فیه، ص ۱۷۹-۱۸۰.

۲۳. در این مورد نک. همان، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲۵.

آنک ارزد صید را عشق است و بس

لیک او کی گنجد اندر دام کس

تو مگر آیی و صید او شوی

دام بگذاری بدام او روی

۵/۴۰۹-۱۰