

اشاره

پایه و اساس انسان و انسانیت و آرامش در جوامع بشری با اخلاق عملی استوار می‌گردد. از همین رو، است که یکی از رسالتها و وظایف مهم و اساسی انبیای الهی به ویژه رسول مکرم اسلام (ص) پی‌ریزی جامعه براساس اخلاق و تربیت انسانهای اخلاق مدار بود. براساس کریمه شریفه سرشت آن وجود شریف نیز با خلق عظیم سرشته شده بود. مقاله حاضر، از جمله اولین مقالات اخلاقی میثاق امین است که به قلم یکی از استادان متخلق حوزه و دانشگاه حجت الاسلام و المسلمین استاد دکتر دیوانی به تبیین علمی بخشی از این معارف بشری پرداخته است. امیدواریم که مورد استفاده خوانندگان گرامی قرار گیرد.

اخلاق، راه خرد به سوی خدا

دکتر امیر دیوانی *

بخشی از تلاش دانشمندان علوم عقلی در شناخت عقل و تواناییهای آن و بخشی دیگر در جهت به فعلیت رساندن این تواناییها صورت گرفته است. در این علوم، عقل به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. مهم‌ترین شناخت عقل نظری شناخت مبدأ هستی و مبدأ اخلاق و مهم‌ترین عمل عقل عملی، آوردن عملی است که به نیت خالص یا اراده اخلاقی یا اراده عقلی بوده و از هر انگیزه و غرض برخاسته از قوای دیگر آزاد باشد. فیلسوفان مسلمان، و کانت در میان فیلسوفان غرب، ارتباط میان اخلاق و عمل اخلاقی با خداوند را سخت مورد توجه قرار داده‌اند و به شیوه‌های گوناگون راه‌های خرد عملی به خدا را بررسی کرده‌اند. در این

* عضو هیأت علمی دانشگاه مفید قم.



نوشتار، راهی از میان این راهها، که فلاسفه اسلامی از گذشته تاکنون بدان عنایت داشته‌اند، توضیح داده می‌شود و سپس نکاتی در شرح، بسط و متمیم آن ارائه می‌گردد.

۱. امتیاز انسان از موجودات طبیعی. انسان از موجودات دیگر این جهان نه فقط متمایز است که بر همه آنها برتری دارد. این برتری یک برتری وجودی است، زیرا خواص و آثاری که در او یافت می‌شود در موجودات دیگر نیست. دانشمندان علوم عقلی، برتری انسان بر موجودات دیگر را به دو خاصیت و اثر مهم که در وجود او ظاهر می‌شود بر می‌گردانند: علم و عمل. بخشی از متعلق علم او معقولات و مفاهیم کلی است و این اصلی‌ترین بخش دانش او محسوب می‌شود. از طریق این علم است که او می‌تواند به شناخت خداوند به گونه‌ای نائل شود که در دسترس دیگر موجودات نیست. عمل او می‌تواند برخاسته از اراده عقلی محض باشد که از هر گونه شهوت، غضب و اغراض انگیزه‌ها آزاد است؛ همان عملی که می‌تواند به مدد خلوص و تجرد از هر امر بریده از اخلاق، به رضای خداوند نائل شود. این عمل خاص از انسان، از آن جهت که اراده عقلی محض دارد، امکان‌پذیر است. این خاصیتها در انسان و موجوداتی یافت می‌شود که در سنخ وجودی مانند انسان باشند.^۱

۲. راههای انسان به سوی خدا. انسان می‌تواند هم از جهت علم و هم از جهت عمل و هم به صورت ترکیبی به سوی خدا حرکت کند. راه علم، که در اینجا مقصود از آن علم استدلالی است، راه ظاهر نام می‌گیرد و راه عمل، راه باطن نامیده می‌شود. راه باطن راهی است که به خداوند می‌توان رسید، اما راه ظاهر راهی است که خداوند را می‌توان دانست. بدین ترتیب، برتری راه باطن از راه ظاهر مشخص می‌شود، اما صعوبت پیمودن این دو راه نیز این برتری را نشان می‌دهد. راه ظاهر که راه علم استدلالی است کم هزینه‌تر و مقدورتر است، زیرا همین که انسان در صدد درک عبور از معلول به علت و دیگر گذرها قرار گیرد، این راه را بدون دشواری دیگر می‌پیماید. در عین حال، تقدم از آن علم استدلالی است، زیرا تا راه و غایت و منتهی شدن راه به مقصد تصور نگردد، چگونه می‌توان در عمل به راه افتاد.^۲ تلاش بشری

۱. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳، ص ۳۱ - ۳۲.

۲. همان، ص ۳۴.

در جهت استکمال راه ظاهر، دو دانش حکمت نظری و کلام را فراهم آورده است.

۳. نیاز انسان به نمایندگان خدا در پیمودن راه خدا. دانشمندان علوم عقلی، دستگاه عقل را در پیمودن راه استدلال، در جهت رسیدن به شناخت خداوند، کافی می‌دانند و از این جهت کار پیغمبران و امامان را در این بخش زدودن غفلت یا بیدار کردن خفتگان می‌دانند. خفتگان دیده دارند، اما برای دیدن یا باید خود بیدار شوند یا باید آنها را بیدار کرد. غفلت همان نسبتی را با چشم عقل دارد که خفتن با چشم حس. این امکان هست که آدمی خود از خواب غفلت بیدار شود و در عین حال کار پیغمبران و امامان بیدار کردن عقل خفتگان و زدودن پرده غفلت از مقابل دیدگان عقل است. پس از این بیداری، انکار یا عناد جای تعجب است.

اما سلوک راه باطن در جهت رسیدن به مقصد اعلایش، مستقل از تعلیمات آسمانی، که نمایندگان خداوند به ابلاغ و تعلیم آنها به سوی بشر گسیل شده‌اند، مقدر انسان نیست، زیرا هر چند عقل انسان به سوی این کمال شوق دارد، اما ترکیبات دیگری از قوا که در وجود او مستقر است، سلوک راه باطن را بر او سخت دشوار می‌سازد. این قوا مطلوبات خود را طلب می‌کنند و در این جهت چنان بر او هجوم می‌برند که نه فقط برای مطلوب کمال عقلی که برای کمال عقلی جایی در عمل او نمی‌گذارند و تصور آن کمال عقلی را به صورت ناتوان و منزحل در گوشه‌های ذهن در حد خاطره یا حفظ بایگانی و بی‌اثر قرار می‌دهد.

افزون بر این، تلاش عقل و صرف خود در راه علم و ناتوانی او در تشخیص خواص افعال و اعمال، که کدام یک او را به خداوند نزدیک و کدام یک او را از خداوند دور می‌سازد، نیازمندی او را به تعلیمات نمایندگان و فرستادگان خداوند آشکار می‌کند. تشخیص حسن و قبح بسیاری از افعال او را در حل بسیاری از معضلات و رسیدن به مطلوب حقیقی یاری می‌رساند، اما او را از وجود این تعلیمات در موقعیتهای ترکیبی و دشوار پیچیده بی‌نیاز نمی‌کند. در عین حال، تلاش بشری در جهت استکمال راه باطن، دو دانش حکمت عملی و عرفان را فراهم آورده است.^۱ بدین ترتیب، حکیم کامل کسی است که راست گفتار و درست کردار است. راستی گفتار به علم مطابق اشاره دارد و درستی کردار به عمل موافق.^۲

۱. همان، ص ۳۷ - ۳۸.

۲. همان، ص ۶۸۴.





۴. بخشهای حکمت عملی. حکمت عملی، علم به موجوداتی است که وجودشان به قدرت و اختیار انسان وابسته است، اما از آن جهت که در مسیر سعادت این جهان و آن جهان باشد. افعال و اعمال انسان مصداق این موجودات است. اعمال آدمی یا به صورت اجتماعی و مشترک است یا انفرادی. علم سیاست و علم تدبیر منزل، بخش اول اعمال و علم تهذیب اخلاق بخش دوم اعمال است و مجموع این سه علم حکمت عملی را تشکیل می‌دهد.^۱ آنچه در پی می‌آید اصول مربوط به علم تهذیب اخلاق است.

۵. نقش دانش اخلاق در سعادت. دانش تهذیب اخلاق در صدد تدبیر نفس ناطقه از حیث عمل است تا از این حیث به اراده او هیأتی در آن رسوخ کند تا خُلق گردد (فضایل) و سعادت این جهان و آن جهان را به بار آورد و از هیأتی تخلیه شود که اگر خُلق گردند (رذایل) سعادت هر دو جهان را تباه می‌کند و شقاوت هر دو را موجب می‌شود. خُلق ملکه‌ای نفسانی است، یعنی کیفیتی نفسانی که زوال آن سریع و آسان نیست. هر گاه هم حاصل شود، صاحب آن در انجام افعال مناسب با آن خلق به تکلف نمی‌افتد و بی‌نیاز از فکر و تأمل است. سبب وجود خُلق یا طبیعت است یا عادت و از این رو خلق یا طبیعی است یا از روی عادت. خلق طبیعی اکتسابی نیست و به صرف رابطه خاص میان بدن و نفس جزئی باز می‌گردد؛ اما خلق از روی عادت آن است که بر اساس رویت و فکر انجام می‌شود و با تمرین و تکرار به حدی می‌رسد که نیاز به رویت و فکر ندارد. علم اخلاق بر پایه وجود خلق غیر طبیعی یا از روی عادت استوار است، زیرا اگر خلق منحصر در خلق طبیعی می‌بود تنها علم مطالعه خلق را می‌داشتیم نه علمی که تولید اخلاق یا تغییر و تبدیل آنها را بر عهده بگیرد.

۶. دانش اخلاق به مثابه طب نفسانی. در انسان دو قوه عملی وجود دارد که از سنخ عقل نیست: شهوت و غضب. این دو قوه که مجموعه فراوانی از قوا را زیر پوشش دارند، برای حفظ بدن انسان از آنچه حیات او را به خطر می‌اندازد و تأمین آنچه حیاتش را استمرار می‌بخشد لازم است. طغیان و تعطیلی این دو قوه اصلی، حیات انسانی را از میان می‌برد و سعادت او را به مخاطره می‌اندازد. این دو قوه با همه زیرمجموعه خود باید فعال باشند، اما اگر فعالیت این

۱. ابن سینا، الشفاء، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴.

دو قوه بدون ضابطه و مرزبندی باشد و به خود واگذار شود، باز فرد انسان را به همان سرنوشتی دچار می‌کند که توقف آنها می‌کرد. فعالیت بی‌ضابطه و بدون قانون، این دو قوه را در جهت مطالبات خود به دو وضع افراط و تفریط می‌کشاند. میل و ساقه‌برخاسته از این قوا چنان انسان را به سوی مطلوب سوق می‌دهد که غایت وجود او را از نظرش ناپدید می‌کند. برای رهایی از این وضعیت، این دو قوه لازم، اما سخت طغیانگر و بی‌انضباط و بی‌تشخیص از نیکیها و زشتیها، نیازمند به فرمانروایی است که خیر را از شر تشخیص دهد و زیباییها را از زشتیها تمییز بخشد و به اعمال نیک فرمان دهد و به سوی آنها گسیل دارد و از اعمال بد نهی و از آنها برحذر کند. آن قوه‌ای که در انسان چنین قدرتی را دارد عقل است. تربیت عقلی از این دو قوه در جهت سعادت این جهانی و آن جهانی بهره می‌برد و آن سعادت را بر وجه آسان و سهل در اختیار او قرار می‌دهد. دانش تهذیب اخلاق به مثابه طب نفسانی در تحقق دو بایسته عمل می‌کند: حفظ سلامتی نفس و معالجهٔ امراض آن. اولی در جهت به دست آوردن فضایل و پایداری، کوشش و استقامت در نگهداشت آنها و دومی در جهت نابود کردن رذایل موجود یا مقاوم سازی وجود در برابر حمله و یورش آنهاست.^۱

۷. مهار کردن و منضبط سازی قوای غیر عقلی. بدین ترتیب، دانش اخلاق در صدد مهار کردن دو قوهٔ عملی به دست قوهٔ عقلی است تا خلقی در نفس انسان از راه اعمال این دو قوه مستقر گردد که سعادت آن جهان را به مخاطره نیندازد و هم این دو قوهٔ عملی، که حفظ حیات این جهان بدون آنها ممکن نیست، به گونه‌ای به مطلوباتشان برسند که زمینه را برای تکمیل قوهٔ عقلی در این جهان فراهم آورد که سعادت این بخش از زندگی را رقم می‌زد. مهار کردن این دو قوه از افراط و تفریط به آن است که در وسط نگاه داشته شوند. وضعیت وسط، وضعیت فضیلت و میل از وسط به هر کدام از دو طرف افراط و تفریط، رذیلت است. وضعیت وسط از یک طرف طغیان قوه و شدت عمل آن و از طرفی تعطیلی و ضایع کردن آن را از میان می‌برد. اما قوهٔ عقلی نیز در جهت تدبیر امور این جهان و به دست آوردن مطلوبات آن باید حدوسط را نگاه دارد و خود به افراط و تفریط مبتلا نشود. آنجا که قوهٔ عقلی حدوسط ندارد و همواره

۱. مسکویه، احمد بن محمد، تهذیب الافلاک و تطهیر الاعراق، قم، بیدار، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳ - ۱۸۰.





باید در سیر صعود یا فزونی قرار گیرد، در جهت توانایی بر تحصیل مجهولات علمی (عقل نظری) و توانایی بر فرق نهادن میان امور نیک و قبیح یا امور صحیح و فاسد و توانایی بر تحصیل فضایل (عقلی عملی) و توانایی بر به کارگیری امور در جهت غایات مطلوب (عقل تدبیری) است.

۸. **موقعیت دانش اخلاق در میان دانشها.** در بیان موقعیت دانش تهذیب اخلاق و برتری آن بر دیگر دانشها از مجموعه چند گزاره استفاده می‌شود: اول: شرف و موقعیت هر دانش، که در نهایت به شناخت و به اصلاح موجودی از موجودات می‌پردازد، وابسته به موجودی است که آن دانش درباره آن تنظیم شده است. دوم: شریف‌ترین و برترین موجود در این عالم، انسان است؛ انسان در میان موجودات این جهان بی‌نظیر یا ممتاز است و همو باید با کمک از ساختار وجودی خود، از جمله رأی، رویت، تدبیر و اراده، به تکمیل وجودش همت گمارد. سوم: کمال یا نقصان هر موجودی به آن است که فعل خاص خود را به کامل‌ترین وجه یا به قصور و ضعف انجام دهد و چون خرد انسان او را از همه موجودات این جهان ممتاز می‌گرداند، کمال انسان به آن است که فعل او خاصیت خردمندی را نشان دهد. اکنون می‌گوییم تنها دانشی که می‌تواند موقعیت انسان را به جایی رساند که فعل خاص او که فعل خردمندانه است به کمال در همه زمینه‌ها به ظهور برسد، دانش تهذیب اخلاق است. توجه به این نکته در تتمه بیان موقعیت دانش اخلاق مفید است که تفاوت نوع انسانی در اشخاص آن به گونه‌ای است که اگر خواص انسانی در شخص ظاهر نشود، به موجودی تبدیل می‌شود که از همه موجودات دیگر فروتر است. دانش اخلاق تنها دانشی است که می‌توان با به کارگیری آن از این وضعیت نابهنجار جلوگیری کرد.^۱

۹. **اصول فضایل و رذایل.** اصول یا اجناس فضیلت وابسته به قضیه‌ای در علم النفس است که براساس آن نفس انسانی را دارای سه قوه متباین می‌داند. این سه قوه که به اراده وارد عمل می‌شوند، هر کدام فعل خاصی دارند: قوه ناطقه [تدبیری]، قوه غضبی و قوه شهوانی. این سه قوه در وضعیت معمول با یکدیگر در جهت رسیدن به مطلوبات خود درگیر می‌شوند و

۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق نصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۶ - ۱۰۸.

هر کدام که غالب شوند دیگری را مغلوب می‌کنند یا از کار می‌اندازند یا از آن برای رسیدن به مقصود خود استفاده می‌کنند. سه اصل از اصول فضایل ناظر به این قوای سه‌گانه‌اند و یک فضیلت، فضیلتی جدید است که از ترکیب سه فضیلت مذکور به وجود می‌آید. توسط در قوه شهوانی؛ فضیلت عفت، توسط در قوه غضبی، فضیلت شجاعت و توسط در قوه ناطقه [تدبیری] فضیلت حکمت [= حکمت عملی خلقی] و توسط در مجموع سه قوه، فضیلت عدالت را به وجود می‌آورد.

عفت ملکه خلقی یا فضیلتی است که قوه شهوانی را زیر پوشش فرمان نفس ناطقه قرار می‌دهد تا اراده بر مقتضای تدبیر عقلی به سوی این قوه گسیل شود، و اجازه نمی‌دهد که اراده مستقیماً در دسترس قوه مذکور قرار گیرد تا به سوی مطلوبات خود حمله‌ور شود. شجاعت ملکه خلقی یا فضیلتی است که قوه غضبی را زیر پوشش فرمانهای نفس ناطقه نگاه می‌دارد تا اراده بر مبنای تشخیص عقلی به هنگام مناسب به فعل آن اقدام کند. هر فعل این دو قوه هرگاه براساس اراده عقلی انجام پذیرد فعل خردمندانه است و آثار انسانی به بار می‌آورد. در فضیلت عدالت است که همه قوا در توافق قرار می‌گیرند و اختلاف، پریشانی، آشفتگی و درگیری میان آنها از میان می‌رود و همه قوا به شیوه خردمندانه به مطلوبات خود نائل می‌شوند، بی‌آنکه قوه‌ای از کار کرد و عمل خود تعطیل شود یا در عمل خود به قوه دیگر ضرر برساند.

بر این اساس، چون هر فضیلت را دو طرف افراط و تفریط تهدید می‌کند، اجناس یا اصول رذایل به عدد هشت می‌رسد، زیرا اهمال هر چه در فضیلتی دخالت دارد و آوردن هر چه در فضیلتی بی‌اعتبار است منجر به رذیلت می‌شود. رذایل دوگانه سفه و بله، تهور و جبن، شره و خمود، و ظلم و انظلام، که اولی در طرف افراط و دومی در طرف تفریط است، به ترتیب فضایل حکمت، شجاعت، شهوت و عدالت را تهدید می‌کنند.^۱

در توضیح چنین وضعیتی، دانشمندان علوم عقلی، فضیلت را مرکز دایره و رذایل را همه نقاط دیگر تا محیط دایره ترسیم کرده‌اند. مرکز دایره، دورترین نقطه از محیط است و نقطه‌های دیگر که عدد آنها اندازه ندارد، هر یک در مقایسه با مرکز به محیط نزدیک‌ترند.

۱. همان، ص ۱۰۸ - ۱۱۰.





بدین ترتیب، فضیلت حدی دارد که آن حد دورترین وضعیت از رذایل است و خروج از این حد مساوی با نزدیک شدن به رذیلتی است. براساس این الگو، به ازای هر فضیلت رذیلت‌های بی‌شمار قرار دارد؛ یک نقطه فضیلت است و همهٔ نقاط دیگر رذیلت. رسیدن به این نقطه صعب و دشوار و ماندن و استقرار یافتن در آن دشوارتر و اصعب است، زیرا استقامت در سلوک راه فضیلت یک وجه دارد و انحراف از آن را محدودیتی نیست.

اما مقصود از وسط در اینجا وسط اضافی است نه وسط فی‌نفسه؛ یعنی شرایط فضیلت به حسب هر فردی متفاوت است و هر شخصی در برابر فضایل معین و رذایل نامتناهی قرار دارد؛ اما قانونهای علم اخلاق به سان قوانین همهٔ علوم نه براساس اشخاص و افراد موضوع خود که براساس سنخ موضوع خود تنظیم می‌شود و بدین ترتیب بر همهٔ آن افراد نامحدود تطبیق می‌گردد.

۱۰. انواع فضایل و رذایل. هر کدام از اصول یا اجناس فضایل انواعی از فضایل را در بردارند. انواع فضایی که زیر پوشش فضیلت حکمت قرار می‌گیرند هفت نوع ذكاء، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلیم، حسن تعقل، حفظ و تذکر است. انواع فضایی که جنس شجاعت آنها را در بردارد یازده نوع کبرنفس، نجدت، بلند همتی، ثبات، حلم، سکون، شهامت، تحمل سختیها، تواضع، حمیت و رقت است. انواع فضایل زیر پوشش فضیلت عفت، دوازده نوع حیاء رفق، حسن هدی، مسالمت، دعت، صبر، قناعت، وقار، ورع، انتظام، حریت و سخاوت است. سرانجام، انواع در ذیل جنس عدالت به دوازده نوع صداقت، الفت، وفا، شفقت، صلهٔ رحم، مکافات، حسن شرکت، حسن قضاء، تودد، تسلیم، توکل و عبادت طبقه‌بندی شده است. ناگفته نماند که برخی از این انواع زیر پوشش خود انواع دیگری را قرار می‌دهند. مثلاً فضیلت سخاوت که خود در ذیل جنس عفت بود، هشت نوع کرم، ایثار، عفو، مروت، نُبل، مواسات، سماحت و مسامحت را در بر دارد. اکنون براساس قانونی که گذشت، هر کدام از این انواع فضیلت‌های نوعی، مانند اجناس و اصول چهارگانهٔ فضایل، در مقابل دو طرف افراط و تفریط که دو نوع رذیلت را تشکیل می‌دهند، قرار دارد. برای نمونه، سه نوع از فضایل مندرج در حکمت، یعنی ذكاء و سرعت فهم و صفای ذهن به ترتیب میان رذایل دوگانهٔ خبث و بلادت، سرعت تخیل مانع از احکام فهم و کندی‌ناشی از اهمال فهم، و ظلمت نفس و التهاب

آن قرار دارد. همچنین فضیلت تواضع میان دو رذیلت تذلل و تکبر و فضیلت عبادت میان دو رذیلت تخرج و فسق است. البته در زبانهای مختلف برای انواع رذایل به دلیل فراوانی نامی نیست، هر چند معانی آنها در ذهن با توجه به قانون یادشده درباره رذیلتها نقش می‌بندد و شناسایی می‌شود.^۱

۱۱. اهمیت تشخیص فضایل از رذایل. همیشه تشخیص فضیلت از رذیلت‌های محاصره کننده آن آسان نیست؛ نه در مقام عمل و نه در مقام داوری. نمونه آن اشتباه سخاوت به دو طرف ویرانگر آن یعنی بخل و اسراف است. گاه ممکن است برای دور شدن از اسراف در تله بخل گرفتار شویم و بپنداریم یا حکم کنند که در موضع سخاوت قرار داریم و گاه برای اجتناب از اسراف، از اعطای مال موردی نامناسب پرهیز کنیم، اما بپنداریم یا حکم کنند که بخل روا داشته‌ایم. همان طور که گاه ممکن است در معرض اسراف باشیم، چون مال را در جای نامناسبی مصرف کرده‌ایم اما بپنداریم یا حکم کنند که سخاوت ورزیده‌ایم. این اشتباه همیشه در دو طرف اتفاق نمی‌افتد و وابسته به اینکه آثار فضیلت مورد نظر بیشتر وجودی باشد یا عدمی، به یک طرف از افراط و تفریط میل می‌کند. اکنون اگر آثار فضیلت مورد نظر بیشتر وجودی باشد، به طرف افراط مشتبه می‌شود، نظیر اشتباه میان سخاوت و اسراف یا شجاعت و تهور، زیرا اشتباه میان سخاوت و بخل یا شجاعت و ترس (= جبن) کمتر اتفاق می‌افتد. و اگر آثار فضیلت مورد نظر بیشتر عدمی باشد، به طرف تفریط مشتبه می‌شود، نظیر اشتباه میان عفت و خمود یا تواضع و تذلل.

مورد دیگر اشتباه، مواردی است که اعمال مطابق فضایل اند، اما برخاسته از فضایل نیستند. مثلاً در حکمت، ممکن است کسی علمی را به تقلید و درهم کردن آن در مناظره و گفتمان زیبا و شگفت‌آور حاضر کند، ولی از ثمره حکمت که یقین است خالی باشد. همچنین در عفت کسی که لذت‌های حسی را به طلب جاه و مقام ترک کند عقیف نیست، هرچند عمل او مطابق با ملکه عفت باشد؛ زیرا عقیف کسی است که حقیقت عفت را دارد، یعنی اعمال قوه شهوت در جهت بقای شخصی و نوعی از این فضیلت منشأ گیرد نه از غرضی دیگر. عقیف

۱. همان، ص ۱۱۲ - ۱۲۲.





کسی است که ملکهٔ عفتش او را از اعمال شهوت در دو سوی خمود و شره باز دارد نه رسیدن به غرضی از اغراض مانند جای گرفتن در قلوب مردم یا موقعیت یافتن در اجتماع. حتی در مواردی ممکن است رذیلت‌های ناظر به یک قوه، فضیلت قوهٔ دیگر را تهدید کند. نمونهٔ آن تهدید فضیلت شجاعت، که فضیلت قوهٔ غضبی است، از طرف رذیلت شره است که تعلق به قوهٔ شهوانی دارد. کسانی هستند که به جنگ و خطرهای مهلک دیگر در طلب اموال یا املاک یا به دست آوردن نام و نشان یا از ترس ملامت دیگران یا ترس از سقوط موقعیت یا طلب معشوق یا هر امری مانند این قبیل امور اقدام می‌کنند و برانگیزانندهٔ ایشان نه فضیلت شجاعت که همان رذیلت شهوانی شره است؛ زیرا ممکن نیست فضیلت شجاعت - که یک فضیلت عقلی است - جان انسان را در معرض خطر هلاکت قرار دهد تا به چنین اغراضی دست یابد. اما شجاع کسی است که مرگ و انقطاع حیات یا فقر و تنگدستی و شرافت را بر زندگی مذموم و غیر اخلاقی ترجیح می‌دهد و فقط در فرض چنین اموری در میدانهای مختلف زندگی وارد عمل می‌شود.^۱

۱۲. اصول تربیت اخلاقی. از مهم‌ترین مسائلی که از علم اخلاق انتظار می‌رود، کیفیت تربیت آدمی در جهت به دست آوردن فضایل و خالی شدن از رذیلتهاست. عنصر مهم این تربیت، ترتیب به دست آوردن فضایل است تا هرکاری در جای مناسب خود به انجام رسد و تقدم و تأخرهای نابهنگام و نابجا نه توقفی را ایجاد کند و نه بار سنگینی را بر دوش گذارد. در این باره باید به چند اصل توجه شود.

الف) انتقال از یک وضعیت به وضعیت دیگر، که اولی نقصان و دومی کمال باشد، یا طبیعی است یا صناعی؛ زیرا یا حرکات و افعال انتقال دهنده از قدرت و اختیار ما بیرون است، مثل نطفه که در مراتب مختلف کمال سیر می‌کند تا به مرتبهٔ حیات وارد می‌شود، یا زیر پوشش قدرت و اختیار ماست، مثل حرکت چوب با ابزارهای مختلف به دست نجار تا به صورت یک تخت درآید.

ب) طبیعت هم در وجود و هم در رتبه بر صنعت تقدم دارد، زیرا حرکت‌های طبیعی و

۱. همان، ص ۱۲۷ - ۱۲۹.

ترتیب آن از حکمت الهی محض براساس مصلحت و حکمت کامل ربوبی سرچشمه می‌گیرد؛ و حرکت‌های صناعی از اراده انسانی.

ج) کمال هر چیزی در تشبیه آن به مبدأ خود است. از این‌رو، کمال صنعت در تشبیه آن به طبیعت است و تشبیه به طبیعت در تقدیم و تأخیر امور و قرار دادن دو چیز در جای خود، محافظت بر تدریج و ترتیب است تا کمال حاصل از قدرت و تدبیر الهی که در طبیعت ظاهر شده در صنعت به تدبیر انسانی حاصل شود.

اكتساب فضایل امری صناعی است و برای کمال این صنعت لازم است تا ترتیب وجود قوا و ملکات آن در طبیعت مورد توجه قرار گیرد تا بر آن اساس حرکت صناعی انجام شود. در طبیعت، اولین قوه در کودک قوه طلب غذا و سعی در تحصیل آن به انحای مختلف است که به قوه شهوانی تعلق دارد. پس از کمال این قوه، آثار قوه غضبی در او پیدا می‌شود و به گونه‌های متفاوت از امور ناخوشایند و خطرناک احتراز می‌کند. پس از کمال این قوه، خاص‌ترین قوه آدمی که قوت تمیز و ادراک است در او ظاهر می‌شود و رو به ازدیاد می‌گذارد. تا اینجا عمل طبیعت در تدبیر قوا به مرتبه کمال رسیده، نوبت به تکمیل صناعی می‌رسد تا آن انسانیتی که به طبیعت وجود تام یافت با صنعت به بقای حقیقی برساند.

در صنعت نیز باید این ترتیب را حفظ کرد و اول به تعدیل قوه شهوت، سپس به تعدیل قوه غضب و در پایان به تعدیل قوه عقل و تمیز پرداخت. براساس آنچه گفته شد، برای تسهیل در تهذیب اخلاق در ابتدا با تهذیب قوه شهوت، صفت عفت و با تهذیب قوه غضبی، ملکه شجاعت و با تکمیل قوه عقلی، فضیلت حکمت به دست می‌آید. آنگاه ترکیب این سه با یکدیگر فضیلت جامع دیگری را در نفس تولید و محقق می‌گرداند که همچون وجود خود دارای خواص ترکیبی و درعین حال بدیع است.

آنچه گذشت گفتار و شیوه حکما در سلوک راه باطن به سوی خدای متعال بود. اکنون به مناسبت مطالب گفته شده اموری را می‌آوریم که شاید در شرح، بسط و تتمیم آنها فایده‌ای باشد. یکم: ویژگی انسان در داشتن دستگاه عقل. امتیاز و برتری انسان بر سایر موجودات طبیعت به اصلی‌ترین ویژگی او، یعنی اختصاص او به دستگاه عقل است؛ دستگاهی متشکل از دستگاه‌های متعدد با کارهای فراوان که در مجموع نظام جامع و توانمندی را فراهم می‌سازد.





تشبیه دستگاههای متعدد عقل به دستگاههای متعدد بدن انسان می‌تواند در نخستین مرحله مقداری ما را به موقعیت عظیم عقل در خلقت منتقل کند. در بدن انسان، دستگاه گردش خون، دستگاه اعصاب، دستگاه شنوایی، دستگاه بینایی، دستگاه گوارش، دستگاه حرکتی و ... همه در کنار یکدیگر یک دستگاه واحد زیستی را تشکیل می‌دهند و در کنار کارهای اختصاصی خود در نظامی منسجم به سمت و سوی یک هماهنگی کامل جهت می‌گیرند که خبر از یک دستگاه ترکیبی واحد می‌دهد.

علوم مختلفی در جهت شناسایی هر کدام از این دستگاهها و سپس ارتباط آنها با یکدیگر در عرصه آن دستگاه واحد تأسیس شده و محققان و دانشمندان فراوانی در تاریخ و جغرافیای وسیع انسانی به پیشرفت این علوم همت گمارده‌اند. دانش پزشکی عام در پی شناخت کامل این ارگانسیم عظیم، نگهداری آن از هر گزند، پیشگیری از هر نابسامانی و درمان هر نابهنجاری و تخریب، سال به سال، هفته به هفته و روز به روز بر کار و فعالیت خود می‌افزاید و به یافته‌های جدید دست می‌یابد، اما تا مطلوب خویش راه بسیار درازی را در پیش دارد. این راه طولانی را عظمت و پیچیدگی متعلق این دانش، یعنی پیکره انسانی، رقم زده است.

به سان همین دستگاه، و بلکه بسیار عظیم‌تر، دستگاه عقل است که از دستگاههای مختلف و کارهای فراوان تشکیل شده است. در میان دانشها و علوم بشری، دانشهای عقلی محض و دانشهای تجربی به نوعی تواناییهای مختلف عقل را به نمایش می‌گذارند. در این میان، این خود عقل است که می‌تواند خود را نیز مورد شناسایی قرار دهد. دانشهای عقلی محض چون فلسفه نقش بسزایی در این شناخت ایفا می‌کنند. این دانش است که می‌تواند حقیقت انسان را فراتر از انسان تجربی به تحقیق بگیرد و انسان را به دست علوم تجربی نسپارد تا حقیقت انسان در یافته‌های آن محدود شود. این دانشهای عقلی محض‌اند که می‌توانند حقیقت انسان را، حتی در حضور طبیعی‌اش در این جهان، به صورت ناب و خالص آشکار کنند. در میان همه علوم بشری، بزرگ‌ترین خدمتی که فلسفه می‌تواند به انسانها کند و به آن اختصاص دارد، شناساندن حقیقت عقل، تواناییهای آن و ترویج قواعد عقل محض در میان انسانهاست تا فاصله انسان در تجربه را به حقیقت عقل کمتر کند؛ کاری که از عهده هیچ یک از دانشهای رایج دیگر بر نمی‌آید.

دوم: خواص طبیعت عقل دربارهٔ خدا. حرکت انسان به سوی خدا، از آن رو که انسان صاحب دستگاه عقل است، یک حرکت برآمده از طبیعت عقل است، زیرا گذرهای او به سوی موجود نامحدود و نامشروط برخاسته از داشته‌های این دستگاه است؛ داشته‌هایی که ساختمان عقل بدون آنها سامان نمی‌گیرد و هرچه از بیرون عقل به سوی عقل روانه شود، باید پیش‌تر شرایط تحقق آنها در عقل با این داشته‌ها فراهم آمده باشد. اما راجع به خدا، عقل دستگاه خودکفا و خود بسنده است. از هر بخشی از عقل که پیش رویم، ایده‌آل عقل در آن مستقر است. این ایده‌آل فقط بر تصور خداوند منطبق است. هیچ چیزی جز خداوند نمی‌تواند ملاکها و ضابطه‌های سنگین و دقیق عقل در شناسایی ایده‌آل، دل بستن به او و عمل کردن بر انبعاث از او و به غایت او گذر کند.

در درک عمومی عقل، عقل از علم به خود مستقیماً به علم به ایده‌آل گذر می‌کند. این گذر چنان عقل را به آن سوی همهٔ ممکنات منتقل می‌کند که هرچه پس از آن پیش آید و هرچه در مقابلش مانع بگذارند، کمترین اثری بر او نمی‌گذارد؛ زیرا آن گذر به محض و خلوص طبیعت عقلی واقع می‌شود و آن مانعها همه و همه از بیرون به صاحب دستگاه عقل هجوم آورده‌اند. این موانع هرگز نمی‌توانند این خاصیت عقل در معرفت موجود نامشروط و نامحدود را از او برابیند، هرچند به این انتقال عقل فزون‌طلبی و بلندپروازی یا گستاخی نسبت داده شود. سؤال این است که چرا عقل همواره به چنین ایده‌آلی توجه دارد و به سوی پرواز می‌کند و او را می‌طلبید؛ مگر کسی به او گفته است که چنین کند تا بشود به او گفت که چنین نکند. در صحنهٔ عمل، عقل به جهان طبیعت وارد می‌شود، اما بی‌آنکه خاصیت‌های جهان طبیعت را بگیرد یا قوانین طبیعت بتواند آن را در تصرف خود درآورد، ارادهٔ ناب و خالص را به سوی قانونهای نامشروط و نامحدود اخلاق روانه می‌سازد و در این خلوص و بریدگی از انگیزه‌ها به مبدأ هستی شناختی اخلاق عبور می‌کند و با درک اخلاقی خداوند در جهان طبیعت به جهان بی‌پایان و فوق طبیعی اخلاق وارد می‌شود؛ جهان طبیعتی که در آن فقط و فقط موجودات براساس حلقه‌های متصلب و متعین علت و معلول عمل می‌کنند و بر همهٔ متعدیان به قانون اخلاق و شکنندگان آن به یک اندازه سایه می‌افکند. عقل به قوت عمل اخلاقی خود همهٔ این حلقه‌ها را در عمل به قانون اخلاق نادیده می‌گیرد و به حفظ و مدد خداوند اخلاق، جهان





طبیعت را به سهم خود آکنده از موجودات جهانهای ماوراء طبیعت می‌کند و در نهایت هستی خود را به اختیار خود به ایده‌آل اخلاق می‌سپارد.

سوم: نیاز عقل به نمایندگان خدا. هر چند عقل در همه راههای گفته شده به سوی خداوند گشوده و باز است، اما از آن جهت که انسان مراتب استکمالی دارد، در جهت رسیدن به تمام امکانات خود نیازمند به راهنمایی عقلی است که کامل و جامع باشد و احتمال نقص، محدودیت و خطا در او راه نداشته باشد. چنین موجودات کامل و جامع در عالم انسانی، پیغمبران و امامان و اوصیایی هستند که خداوند خرد و عقل آنها را به سوی آدمیان روانه می‌کند تا همه عقل انسانی را به عالی‌ترین درجه وجودی برسانند. بخشی از این ظرفیتها در تعلیمات علمی ایشان و بخشی دیگر در تعلیمات عملی آنها بارور می‌شوند.

انسان در پیمودن مسیرهای علم و عمل به راهنمای معصوم نیازمند است. اما آنچه در این میان کار را بر انسانها، چه از درون و چه از بیرون، دشوار می‌سازد، وجود ساختاری در عرض دستگاه عقل است که انگیزه‌هایش بسیار توانمند و مطلوباتش بسیار فراوان و فعالیت، سلطه و چیرگی‌اش بسیار زیاد است. این ساختار برای حدوث و بقای وجود انسانی ضروری و لازم است و قابل حذف و تعطیل نیست، اما اگر به خود رها شود، می‌تواند همین وجود انسانی را در معرض هلاکت و نابودی قرار دهد. این ساختار مطلوب خود را طلب می‌کند و آدمی را به سوی آنها چنان سوق می‌دهد که اگر یکسره بر او سلطه یابد، او را به ماشینی با عملکردهای خاص و قابل پیش‌بینی تبدیل می‌کند. جدال میان عقل و این دستگاه آغاز می‌شود، اما این جدال باید به غلبه عقل فرجام یابد، بی‌آنکه به مغلوب آسیب وارد شود؛ بلکه تمام این دستگاه در خدمت اهداف عقلی به مقصود خود واصل شود، زیرا نمی‌توان وجود هیچ قوه و ساختاری در انسان را لغو و در عمل به حذف آن اقدام کرد.

این تربیت عقلی نیازمند به عقل کل است؛ عقلی که با داشتن همه دستگاههای انسانی و درک همه موقعیتهای موجود در انسان، هیچ نادرستی و خطایی در او راه ندارد و از این رو در علم و عمل می‌تواند انسان را راهنمایی کند و به مقصد اعلی و برین برساند. بنابراین، دانشهای حکمت نظری، کلام، حکمت عملی و عرفان که ثمره تلاش محققان و دانشمندان در جهت آشنایی با واقع و محقق ساختن درستی و نیکی‌اند، به دانش و سیره و عمل

نمایندگان معصوم خداوند، که عقل کل و هادیان بشر به سوی تعلیمات جامع و عمیق عقلی‌اند، محتاج‌اند؛ احتیاجی که در طبیعت عقل بشری تقریر می‌شود و خود طبیعت عقل را به انتظار برطرف کنندگان این نیاز می‌برد و به جست‌وجوی آنان وا می‌دارد. با وجود چنین راهنمایی، با تمکین انسان، رسیدن به سعادت تضمین پیدا می‌کند.

عظمت و وسعت افقی که راهنمایان الهی به روی انسان می‌گشایند با جملهٔ موجز «به اخلاق خداوند روی بیاورید [تخلّفوا با خلاق الله]» بیان شده است. عبارتی که در نوشته‌های حکمت به صورت «تشبه به باری تعالی» آمده است ناظر به این معناست. حکمت عملی در صدد است این توانایی عقل را مستقر سازد که همچون خالق خود جز به عمل نیک و خیر دست نیازد. عبارت دیگر در کلمات محققان «فناء» است، به این معنا که آدمی در سیر استکمالی خود افعال و اوصافش را به آنچه مرضی خداوند و مطابق با کمال عقلی است تغییر دهد و از محدودیتها برهاند و وجود محدود خود را به خالق نامحدودش واگذارد.

صدق خداوند، صدقی است بی‌نهایت در بی‌نهایت، ابد در ابد، نه حدی در اوست و نه کرانه دارد، به خود متکی و از خود خداوندی اوست. صدق عقل، صدقی است بی‌نهایت در حیطة امکان، به خدا متکی است و از او توان و مایه می‌گیرد. اما هر چند جای مقایسه میان صدق وجودی و صدق امکانی نیست، در طرد کذب یک اثر دارند. نه کذب در واجب راه دارد و نه در عقل کل و نه در عقول استکمال یافته و به مقصد رسیده. از این روست که خداوند صفاتی را که به خود نسبت می‌دهد بر بندگان شایسته خود نیز روا می‌دارد و آنان را به صفاتی امر می‌کند که خود را بدان معرفی می‌کند: «ان الله لا یخلف المیعاد»^۱ «الذین یوفون بعهد الله و لاینقضون المیثاق»^۲ «و من اصدق من الله قیلا»^۳ «یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین»^۴ می‌توان همهٔ آنچه را گفته شد در یک قسمت از آیهٔ کتاب خداوند دید که فرمود: رضی الله

۱. آل عمران، آیهٔ ۹.

۲. رعد، آیهٔ ۲۰.

۳. نساء، آیهٔ ۱۲۲.

۴. توبه، آیهٔ ۱۱۹.





عنهم؛ خداوند از ایشان رضایت دارد، و رضوا عنه؛ و ایشان از خداوند راضی‌اند.^۱

چهارم: اختیار و موقعیت آن در جهان طبیعت. اختیار از تواناییهای دستگاه عقل است؛ هر جا عقل باشد اختیار هست و هر جا اختیار نباشد عقل نیست. عقل، چه در بخش نظری خود و چه در بخش عملی خود، اختیار را تقریر می‌کند. اما وقتی به عقل عملی وارد می‌شویم، دسترس به وجود اختیار بسیار آسان‌تر است و در آن از پیچ و تاب استدلالهای متقابل، که راه دستگاه عقل نظری به سوی اختیار را کند یا دشوار می‌سازد، خبری نیست. همیشه در طول تاریخ دیترمینسیم برگرفته از جهان علت و معلول طبیعی کوشیده است تا رفتار انسانی را به مانند رفتار سایر موجودات طبیعی توضیح دهد و اختیار را با عوامل مختلف جسمی و روانی بی‌اعتبار سازد، اما همه وقتی به ساحت عمل می‌رسد، هیچ‌گاه نمی‌تواند دست از اختیار بردارد؛ به سان شکاکیتی که در بحثهای نظری، به فرض برقراری، محبوس می‌ماند و توان دوام آوردن در حیطة عمل را ندارد.

عقل عملی چنان اختیار را مستقر می‌سازد که صاحب عقل را معطل چنین موانعی نمی‌کند؛ و این از خواص دستگاه عقل است که در هر بخشی از دستگاههای خود پایه‌های اساسی هستی و شناخت را در برابر می‌گذارد که اگر از یک طرف به سوی او یورش آورده شد، در کار عقلی کمترین اختلالی پیش نیاید. بدین ترتیب، همه کارهای انسانی از آن‌رو که عاقل است، چه در عمل فردی و چه در عمل اشتراکی و اجتماعی، با عنصر اختیار به انجام می‌رسد؛ عنصری که یکسره عمل انسان را از عمل سایر موجودات طبیعی ممتاز و بلکه آن را بی‌نظیر می‌سازد.

پنجم: وابستگی سعادت و شقاوت به ملکات خلقی. سعادت و شقاوت این جهان و آن جهان را مجموعه خلقهای موجود در فرد انسانی رقم می‌زند. این خلقها هستند که وجود واقعی هر انسانی را مشخص می‌کنند. هر کدام از خلقها پس از دور زدن و نفوذ در سراسر وجود انسان در او مستقر می‌شوند و در هر فعل و عمل انسانی، به صورت پنهان و آشکار، دخالت می‌کنند و در آن حاضرند. هر انسانی با خلقهای خود به سر می‌برد و با خلقهای خود با موجودات دیگر رابطه برقرار می‌کند. بدین ترتیب، انسان به اختیار خود تصمیم می‌گیرد که چه باشد. به تعبیر

۱. بینه، آیه ۸.

دیگر، سرنوشت انسان در گرو این تصمیم اوست که به سوی خلق‌هایی خیز بردارد که نظام عقل آنها را مقرر می‌سازد یا خلق‌هایی که عقل را منزوی، مغلوب و اسیر قرار می‌دهد. اگر در کنار عقل در عمل، عقل در نظر و اعتقاد را قرار دهیم و توجه کنیم که در هر وضعیتی همه عقل با تمام دستگاه‌های خود حضور دارد و هر کدام کار خود را انجام می‌دهند و از یکدیگر اثر می‌پذیرند، بهتر می‌توانیم ارتباط سعادت انسان را با ملکات خلقی او درک کنیم. عقل در مقام عمل هماهنگ کار می‌کند. از این رو، اگر به عقل در مقام عمل توجه نشود و عمل به روش‌های دیگر همچون انگیزه‌ها سپرده شود، عقل در مقام علم هم به کنار گذاشته شده است و مغالطات و توهمات و تخیلات و حداکثر علم سطحی جای آن را می‌گیرد. آنچه غیر واقعی است واقعی انگاشته می‌شود؛ آنچه ناچیز است همه چیز به حساب می‌آید و آنچه نزدیک است دور به نظر می‌آید و...

التزام به دستگاه عقل و قوانین آن دو ساحت علم و عمل را به دو ساحت عقلی مبدل می‌کند و آدمی را به موجودی مبدل می‌سازد که در هر جهانی باشد هم دانسته‌های آن جهان را، آن گونه که هست، در می‌یابد و هم در هر جهان، به یمن ملکات خلقی عقلی وحدت عمل دارد و به سوی کار پلید، ناپاک و نادرست گام بر نمی‌دارد؛ زیرا عقل و قانون‌های عقلی نه کرانهٔ زمانی دارد و نه کرانهٔ مکانی؛ نه اختصاص به مرتبه‌ای دارد تا محدود شود و نه تخصیص می‌پذیرد تا در مرتبه‌ای محبوس گردد.

اگر عقل در عمل انسانی حاضر گردد و اختیار را که از آن اوست در دست داشته باشد، به سوی بهترین گزینه که خیر است، روانه می‌شود. بدین ترتیب، نه خود را تحقیر می‌کند و نه دیگران را؛ هم خود را محترم می‌دارد و هم دیگران را؛ هرچه برای خود می‌پسندد برای دیگران هم می‌پسندد. عقل وجود انسان را از هر قید و بند و محدودیت‌هایی که سایر دستگاه‌ها بر او می‌نهند رها می‌کند و طعم آزادی مطلوب انسان را به او می‌چشاند.

در برابر چنین سعادت، ملکات علمی و خلقی‌ای هست که انسان را به بند می‌کشد افق علمی او را محدود و در عمل او را در حد ملکات طبعی و نفسی نگاه می‌دارد و او را در سیر عرضی در طول زمان حرکت می‌دهد و احکام محدود زندگی ناپایدار و سطحی را بر او مستقر می‌سازد. در این جهان و آن جهان، نخستین مایهٔ عذاب وجود هر انسان به دور از سعادت





خلق خود اوست. حسود در آتش حسد خویش می‌سوزد. کینه‌توز از کینه‌های خود رنج می‌برد، ... و در مرحله بعد دیگران از وجود این انسان آزرده می‌شوند. هیچ فیلسوفی در فلسفه اسلامی به شیوه استدلالی، وابستگی چپستی ارادی انسان به ملکات خلقی او را توضیح نداده است.^۱ محقق طوسی در عبارتی به دو نکته اخیر اشاره کرده است:

آن خاصیت که در آن غیر را با او [= انسان] مداخلت نیست معنی نطق است.... به معنای قوت ادراک معقولات و تمکن از تمییز و رویت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود باز شناسد و بر حسب ارادت در آن تصرف کند، و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شر و حسن و قبح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت به خلاف دیگر حیوانات و نباتات. پس هر که این قوت را چنان که باید به کار دارد و به ارادت و سعی به فضیلتی که او را متوجه بدان آفریده‌اند برسد، خیر و سعید بود، و اگر اهمال مراعات آن خاصیت کند، به سعی در طرف ضد، یا به کسل و اعراض، شریر و شقی باشد.^۲

ششم: غایت عقل در مقام عمل. گذشت که عقل در مقام عمل، به طبیعت خود، غایت «تشبه به خداوند» را مقصود خود قرار می‌دهد و می‌خواهد که هر فعل انسانی و مجموع آن الهی محض شود؛ و فعل الهی خیر محض است. خیر محض فعلی است که فاعل آن فقط خود فعل را مطلوب و مقصود خود قرار می‌دهد و آن را به غرض دیگر به جای نمی‌آورد؛ زیرا چیزی ورای خیر محض نیست تا به غایت آن خیر محض وجود گیرد. بدین ترتیب، اگر فعل انسانی از حقیقت عقلی الهی او ریشه بگیرد و این عقل در عمل انسان حاضر شود، همه افعال انسانی را خداپسندانه می‌کند. وقتی عملی از عقل الهی یا محض طبیعت عقل نشأت بگیرد، انگیزه‌های طبیعت بدنی و قوای متضاد و درگیر با عقل و همچنین تخیلات برخاسته از آنها نمی‌توانند عمل نیکوی محض را از نظر عاقل دور کنند و جز آن را در پیشگاهش زینت دهند و اراده او را به سوی غیر عمل نیک متعین سازند. این عالی‌ترین مراتب فضیلت است که در

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۹ - ۲۱.

۲. طوسی، اخلاق نصری، ص ۶۶.

موجود خردمند محقق می‌گردد. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید:

این حال آخر مراتب فضایی است که مردم در آن اقتدا کند به افعال مبدأ اول که خالق کل است، عزوجل، یعنی در افعال خویش طالب حظی و مجازاتی و عوضی و زیادتی نباشد، بلکه فعل او بعینه غرض او بود. پس فعل او نه برای چیزی بود که آن چیز غیر ذات فعل بود و غیر ذات او، و ذات فعل حقیقت فعل بود، و ذات او نفس او که آن حقیقت عقل الهی است و افعال باری، عزوجل، همچنین از برای ذات او بود نه از برای چیزی دیگر خارج. پس فعل مردم در این حال خیر محض و حکمت محض بود و غرض از آن اظهار فعل بود نه به سوی غایتی دیگر...^۱

سخی به حقیقت آن کس بود که بذل مال به غرض دیگر جز آنکه سخاوت لذاتها جمیل است مشوب نگرداند و اگر نظر او به نفع غیر افتد، بالعرض و به قصد ثانی بود، تا به علت اولی که جواد محض است تشبه نموده باشد.^۲

پس سخاوت باید به خاطر فضیلت بودن سخاوت از سخی صادر شود و هیچ امر دیگری آن را ناخالص و مشوب نگرداند. در غیر این صورت، سخاوت از فضیلت بودن خارج و شبیه به فعل فضیلت‌مند می‌شود و ارزش اخلاقی خود را از دست می‌دهد. تقسیم بدیع درباره موجودات، تقسیم آنها به الهی و انسانی است؛ نوع اول را انسان درک می‌کند، اما نوع دوم را اگر انسان به اختیار خود به دستگاه عقل بسپارد، ایده‌آل عقل آن است که شبیه‌ترین موجود به موجود الهی را به عرصه وجود بکشانند.

از این رو، لذت و ابتهاج عقل در هنگامی است که فعل او از محض طبیعت عقل، که طبیعت الهی است، و از برای فعل محض او به سرای وجود آید و هیچ قصد و نیت دیگری در عرض این نیت نباشد؛ نه جلب منفعتی و نه دفع ضرری. این لذت از آن جهت که لذت فعلی است نه انفعالی، ذاتی است نه عرضی و هیچ‌گاه در معرض تغییر، انقضا و تبدل نیست.

۱. همان، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۱۲۵.





[وقتی درون انسان از شعار الهی و همت الهی پر شد] بعد از آن تواند بود که از امور طبیعی صافی شود و از آن پاک گردد، پاکیی تمام، پس آنگاه از معرفت الهی و شوق الهی ممتلی شود، و به امور الهی متقین گردد، و آنچه در نفس ذات او که عقل محض است حاصل شود همچون قضایای اولی، که آن را علوم اوایل عقلی خوانند، مقرر شود، الا آنکه تصور عقل و رویت او در آن حال امور الهی را، و تیقن او بدان، بر وجهی شریف‌تر و لطیف‌تر و ظاهرتر و منکشف‌تر و مبین‌تر بود از قضایای اولی.^۱

نکته دیگر آنکه هر فضیلت عملی عقل، رابطه‌ای است میان انسان و خدا. در عین حال، این ملکه فضیلت عدالت است که ارتباطی همه‌جانبه و کامل رامیان مبدأ هستی و اخلاق با موجود خردمند برقرار می‌کند؛ ارتباطی که از درون با ملکات عقلی، و به اصطلاح شرع تقوا و قوانین آن، و از بیرون با نمایندگان معصوم خداوند و پیروی و طاعت ایشان مستقر می‌شود و تأیید و فزونی می‌گیرد.^۲

صعوبت مسیر عدالت و صعوبت استقامت بر این فراز، گواه نیازمندی همه انسانها به راهنمایی از سوی خالق عقل است که تحت هر شرایط مفروضی، به صورت تضمین شده و غیر قابل تخلف، آنها را بر موقعیت عدالت مستقر سازند. عقل که خود صعوبت مسیر و مقصد را در می‌یابد، نیاز به چنین موجوداتی را اذعان می‌کند و به جست‌وجوی آنها در جهان کامل و بی‌نقص آفرینش همت می‌گمارد؛ راهنمایی که در علم و عمل تربیت یافته خالق عقل‌اند و به فرمان او به سوی موجودات خردمند گسیل شده‌اند تا عقل در فراز و نشیبهای طبیعت بی‌پناه نباشد و به مدد آنها در درگیریهای خود با لشکریان جهل تقویت، تأیید و متعالی گردد. ملکه عقلی عدالت کل نظامواره وجودی را در مسیر واحدی قرار می‌دهد و هر گونه طغیان و سرکشی متکثرات و تنازع و درگیری میان آنها در عمل را از میان می‌برد و درگیری قوا با یکدیگر در جهت رسیدن به مطلوبات خود را به نفع قانونها و ملکات عقلی به پایان می‌رساند، بی‌آنکه انصاف درباره آنها صورت نگیرد و یا به انزوا و تعطیلی آنها منجر شود.

۱. همان، ص ۹۳.

۲. همان، ص ۱۱۶.

از میان همه فضایل عقلی، عدالت ویژگیهای خاص خود را دارد. یکی از این ویژگیها آن است که در دو طرف هر فضیلتی دو رذیلت قرار دارد؛ جز عدالت که هر دو طرف آن جور و ستم است. بدین ترتیب، هر فضیلتی به عدالت برمی‌گردد و هر رذیلتی به ستم و ستمگری. بر این اساس، عادل به فرمانهای الهی ملتزم است از آن جهت که کردگار عالم از هر ظلمی منزه است و فرمانهای او از سر عدل و احسان بر همه مخلوقات جاری است، به طوری که التزام به آن فرمانها موجب می‌شود که هیچ ستمی از ممکن الوجود خردمند به جهان هستی وارد نگردد و بدین وجه نیز تشبیه به خالق منزّه از ستم حاصل شود.

هفتم: خواص خلق عقلی. وجود خلق عقلی انسان را از همه شرایط تجربه آن سوتر می‌برد؛ چه شرایط بیرونی یا درونی با اوصاف خلقی او مساعدت کند و چه نکند این خلق در او وجود دارد و وجود از آن بهره‌مند است. صاحب ملکه جود، جواد است؛ چه مال داشته باشد چه نداشته باشد، و چه کسی از او طلب کند چه نکند. صاحب ملکه صدق صادق است؛ چه سخن بگوید چه سکوت کند و بدین ترتیب شرایط تجربی جود و صدق او را محدود نمی‌کند. خلق عقلی، سیرت ثابت و دائم یا انضباط عقلی را در اختیار صاحب خود قرار می‌دهد، به طوری که احوال و اوضاع بیرون از اختیار او نمی‌تواند بر این سیرت موثر افتد.^۱ در عین حال، صعوبت رسیدن به ملکه جامع عدالت، یا هر کدام از ملکات عفت، شجاعت و حکمت و دشوارتر بودن استقامت بر آنها نشان از آن دارد که خلق عقلی مذکور ناظر به وضعیت بسیار حساسی است و در معرض خطرات فراوان قرار دارد و از این رو همیشه به صورت مشروط برقرار خواهد بود.

هشتم: تعیین موقعیت عمل مرتبط با خلق عقلی. فرق است میان عمل بر وفق خلق عقلی و عمل از روی خلق عقلی.^۲ عمل از روی خلق عقلی ارزش اخلاقی دارد نه عملی که صرفاً مطابق با خلق عقلی است؛ زیرا در دومی آنچه اراده را متعین به سوی فعل مورد نظر کرده است نه فضیلت که گاه می‌تواند میلها و گرایشهای غرایز باشد. این میلها و گرایشها که منشأ در قوای

۱. همان، ص ۹۳ - ۹۵.

۲. در دین خدا، قصد برآمده از فضیلت عقلی موسوم است به نیت خالص، و در مابعدالطبیعت موسوم است به اراده عقلی، و در اخلاق موسوم است به اراده اخلاقی. ملاصدرا در مدخل سفار اراده عقلی را و کانت در نقد عقلی عملی، اراده عملی برآمده از احترام به تکلیف را منظور کرده است.



غیر عقلی - و بلکه اگر به خود رها شوند ضد عقل اند - دارند با فرمانهای خود انسان را به سمت مطلوباتشان گسیل می‌کنند و در این گسیل داشتن برای آنها تفاوتی ندارد که مطابق با خلق عقلی رفتار شود یا نشود. قوای غیر عقلی، اگر در صحنه عمل حاضر شوند و هدایت عمل را به عهده گیرند، نسبت به ملکات خلقی عقلی اقتضایی ندارند و برای آنها حرمتی قائل نیستند؛ آنچه می‌طلبند رسیدن به مقصود و مطلوب خویش است. از این رو، عامل را در یک وضعیت محاسبه‌گر وارد می‌کنند که از هر وسیله و راهی که می‌تواند خود را به مطلوب برساند، حتی اگر این وسیله و ابزار ملکه عقلی اخلاقی باشد.

در اینجا همه چیز در جهت به دست آوردن مطلوب است و قانون و ملکه اخلاقی اگر به عنوان وسیله نقش داشته باشد اخذ می‌شود والا منزوی می‌گردد و به کنار انداخته می‌شود. بدین ترتیب، اگر گرایشهای قوای غیر عقلانی و قوانین محدود برآمده از آنها فعال بمانند، همیشه در عمل ملکات عقلی و قوانین عقلی اخلاقی را تهدید می‌کنند، حتی در هنگامی که رفتار مطابق با ملکه و قانون اخلاقی باشد. در واقع، در موارد مطابقت، فاعل عمل به صورت بازیگری است که فقط نقش اخلاقی را ایفا می‌کند و عمل خود را عمل اخلاقی می‌نماید، اما از سرشت اخلاقی بی‌بهره است. افزون بر این، تفکیک مذکور نشان می‌دهد که فقط وقتی اراده، اراده اخلاقی است که فضایل عقلی آن را متعین کند و نه عامل دیگری چون میلها و گرایشها.

نهم: رابطه فضایل عمل عقلی با قانونهای اخلاقی. وجود فضیلت عملی عقل مسبوق به وجود قانونهای اخلاق در عقل عملی است و به ازای هر ملکه اخلاقی یک قانون عقلی اخلاقی در نزد عقل برقرار است. فضیلت، نوعی وضعیت ایده‌آل نسبت به ممکن خردمند برای قانونمندی رفتار یا التزام به قانون اخلاق در کردار است. حرکت بر مسیر قانون اخلاق، و از روی آن و به خاطر آن عمل کردن، ارزش اخلاقی دارد، هر چند انتقال به وضعیت فضیلت - یعنی ملکه عمل از روی قانون اخلاق و به غایت آن - صورت نگرفته باشد. اگر این حرکت ادامه یابد و از مسیر آن تخطی نشود و بر عمل از روی قانون اخلاق استقامت به خرج داده شود، ملکه عمل از روی قانون اخلاق در وجود خردمند شکل می‌گیرد و ماهیت او را به یک موجود اخلاقی تغییر می‌دهد و خود و عملش ارزش اخلاقی می‌یابد.

پس از استقرار این ملکه، عمل به قانون اخلاق در موجود خردمند تضمین بیشتری دارد. فضیلت، در واقع وضعیت ایده‌آلی برای فاعل خردمند اخلاقی اما جایز الخطا در جهت تغییر

وجودی و ماهوی اوست، به گونه‌ای که همیشه از روی قانون اخلاقی به سوی فعل گسیل شود و آن ضرورت مندرج در قانون اخلاق به ضرورتی در وجود فاعل اخلاقی منتقل شود تا اراده او را به ضرورت به سوی فعل اخلاقی برآمده از قانون اخلاق تعیین بخشد.

دهم: اراده اخلاقی. از آنچه در نکته نهم گفته شد معلوم می‌شود که اراده ممکن است در دو وضعیت صحت و آسیب دیده قرار گیرد. اگر اراده را - که هر خردمند مسئول در مقام عمل بدان محتاج است - قوه عقلی به سوی قانونهای اخلاقی یا حسن و قبحهای عقلی به سوی فعل یا ترک فعل متعین سازد، اراده در وضعیت سلامتی و صحت قرار دارد، و اگر در مقام عمل، قوه شهوت یا قوه غضب به استقلال اراده را به سوی فعل مطابق با قانون اخلاق (یا مطابق با فضیلت اخلاقی) یا فعل خلاق قانون اخلاق (یا مطابق با رذیلت‌های خلقی) تعیین دهد، این اراده در وضعیت آسیب دیده قرار دارد که در این میان اراده در وضعیت دوم آسیب دیده‌تر و آسیب‌زننده‌تر خواهد بود. اما اگر این دو قوه از استقلال منعزل گردند و به سوی قانونهای عقلی جهت‌گیری شوند، یکسره در جهت سعادت عقلی عمل می‌کنند و به قدرت عمل به قانون اخلاق پاک و سلیم می‌شوند و در جهت سعادت همیشگی ثابت و پایدار حرکت می‌کنند.

یازدهم: عدالت و سعادت. همان طور که هر یک از قوه‌های عملی، یعنی قوه‌هایی که در مقام عمل حاضر می‌شوند و اراده را براساس خواسته‌ها و مطلوبات خود تعیین می‌دهند، می‌توانند در نزاع با یکدیگر غالب و دیگری را مغلوب کنند، هر یک می‌توانند دیگری را به استخدام کشند در جهت مطلوب خود به کار گیرند. اگر رغبت‌ها و خواسته‌ها و میل‌های قوه شهوی بتوانند در قوه غضبی تأثیر گذارند، آن را به حرکت درآورند و در جهت رسیدن به مطلوب خود آن را در جهت معینی سوق دهند، آنگاه مشکل بتوان تقدم سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت را بر عدالت پذیرفت و مشکل بتوان وجود یکی از سه فضیلت مذکور را بدون یکدیگر تصور کرد؛ چون با این فرض که قوه شهوی از دواعی خود دست بردارد، هنوز این امکان وجود دارد که قوه غضبی بتواند در مسیر مطلوب خود قوه شهوی را فعال کند و ملکه عفت را به مخاطره اندازد. بدین ترتیب، نظم عقلی هر قوه هم در تهدید افراط و تفریط یا رذایل همان قوه و هم در تهدید رذایل یا افراط و تفریط قوای دیگر قرار دارد.

نمونه چنین وضعیتی در کسانی است که در طلب مال یا ملک یا انواع مطلوبات قوه





شهبوی بر انواع نزاعها، جنگها و خطرهای پیرامون آن - که در حیطة قوه غضبی است - اقدام می‌کنند. بنابراین، تا ملکه جامع عدالت تحقق نیابد، فضیلت‌های دیگر در واقع به کمال و تمام مستقر نشده‌اند. فرض انفکاک فضایل از یکدیگر، در بحث ترتیب اکتساب آنها، یا از باب اعداد نفس در به دست آوردن ملکه جامع عدالت است یا از آن جهت که بار سنگینی بر دوش انسان، از آن جهت که در عالم تجربه از کودکی در محاصره سرکشیها و طغیانهای غرایز بوده است، قرار داده نشود. اما وضعیت ایده‌آل هر یک از فضیلت‌های عفت، شجاعت و حکمت در موقعیت بسیط و جامع ملکه عدالت است.

از جمع سخنان خواجه نصیرالدین طوسی در مواضع مختلف برمی‌آید که نکته یاد شده در نظر ایشان مقبول است؛ وی در بحث معالجه بیماریهای نفس می‌گوید:

در اصل فطرت همچنان که فایده قوت شهوی تبقیه شخص و نوع است، فایده قوت غضبی کسر سورت شهوت است تا چون ایشان متکافی شوند قوت نطقی را مجال تمییز بود.^۱

در اینجا به صراحت به ارتباط متقابل قوه شهوی و قوه غضبی اشاره شده است؛ یعنی می‌توان برای حذف افراط و تفریط هر قوه از قوه دیگر سود برد؛ اما اگر بر حسب فطرت چنین امکانی نسبت به هر یک وجود دارد، بر حسب خروج از این وضعیت و به سوی اختلال رفتن آنها نیز این امکان هست که هر یک برای خروج از اعتدال و رسیدن به مطلوبات افراطی یا تفریطی خود از دیگری بهره‌برداری کند. در جای دیگر از این بحث می‌گوید:

و ردیلت غضب از ردیلت شره نیز که ضد اوست طاری می‌شود، چه صاحب شره چون از مشتبهی ممنوع گردد خشم گیرد.^۲

بدین ترتیب، همان طور که در طب جسمانی حذف اعتدال در مثلاً قوه جاذبه به تدریج اعتدال قوه نامیه را از میان می‌برد، و سلامتی همه قوه‌های بدنی در اعتدال جامع بدنی لازم است، اعتدال موضعی و انفرادی قوا نیز به سوی اعتدال جمعی و نظام‌مند عدالت سوق داده

۱. طوسی، اخلاق نصری، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۸۳.

شود تا سلامتی قوا در سلامتی اعتدال جمعی مندرج باشد.

و اما در این باره، صریح‌ترین عبارت خواجه نصیر طوسی این عبارت است:

باید دانست که کسانی که عنایت ایشان بر اصلاح بعضی قوا مقصور شود

دون بعضی، یا در وقتی دون وقتی، ایشان را سعادت حاصل نیاید.^۱

زیرا سعادت تجزیه‌بردار نیست و انسان به منزلهٔ یک کل یا یک واحد است که هر چند با

کثرت داشتن منافات ندارد، اما همهٔ کثرتها باید مقصد واحدی را پیش گیرند تا دچار گسست،

جدال و غلبه بریکدیگر نشوند.

دوازدهم: الگوی اخلاقی. ملکهٔ عدالت یک ملکهٔ اکتسابی است که به سبب آن قانونهای

اخلاقی نقض نمی‌شوند و در برابر هر امر ضد اخلاقی مانعیت ایجاد می‌کند؛ اما این ملکه هم

محدود است و هم در معرض نقض و از این رو شکسته شدن آن در اوضاع و احوال نامحدود

ممتنع نیست. بدین ترتیب، هیچ عادل نمی‌تواند در نظر گاه عقل الگوی نامتناهی باشد. در

عین حال، عقل به الگوی نامتناهی و نامحدود نظر دارد که هرچه به سوی او، چه در عمل و

چه در ملکات، سیر شود همواره الگو بماند و درنور دیده نشود. در دین امامیه چنین موجودی

در منطقهٔ ممکن الوجود خردمند کسی است که عصمت دارد و در اخلاق به طور نامحدود و

ایده‌آل اسوه و الگوست. عصمت امری است مربوط به خدا که به نمایندگان خود، یعنی

پیغمبران و امامان و اوصیا، به سان علم لدنی اعطا کرده است تا این نمایندگان قدسی همهٔ

موجودات خردمند را تا ابد در سیر اخلاقی راهنما باشند و به سعادت عقلی برسانند. عصمت نه

مشروط است، نه قابل نقض و نه در معرض تهدید. پیغمبران و امامان معصوم افعال محض

در اخلاقیات را به نمایش می‌گذارند و شیفتگان جهان اخلاق را به سوی ملکات و فضایل

عقلی اخلاقی راهنمایی می‌کنند تا ایشان را برای ابد در جهان اخلاق و در جوار مبدأ هستی و

اخلاق مستقر سازند.^۲



۱. همان، ص ۹۳.

۲. برای مطالعه بیشتر نک به: فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، نشر الزهراء، ۱۳۶۴، ص ۹۰ - ۹۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی