

«سعادت گرایی» ویژگی بارزی است که به اخلاق فضیلت یونان صورتی خاص داده است. محور مباحث اخلاقی ارسطو سعادت است، وی هدف اخلاق را رساندن آدمی به چنین مقامی می‌داند. مترجمان انگلیسی، **اخلاق نیکوماخوس** در برابری مناسب برای این واژه با دشواری‌های بسیار روبه‌رو شده‌اند. برابری پیشنهادی برای این واژه عبارت بوده‌اند از: (Happiness, A fulfilled life, Living a worthwhile life, Human flourishing) شارحان ارسطو تصریح کرده‌اند که «اُئودایمونیا» یکی از حالت‌های روانی انسان مانند یکی از فضایل نیست، بلکه نوعی زندگی است که انسان سزاوار ستایش آن را برای خود برمی‌گزیند. ارسطو زندگی خوب را حداقل دارای سه ویژگی می‌داند: فعال بودن، سرشار بودن و غایت لئفسه بودن. چنانچه انسان دارای تمام فضایل باشد، اما سراسر زندگی خود را در خواب بگذراند، نمی‌توان زندگی او را زندگی‌ای خوب تلقی کرد. از این رو، فعال بودن عاملی مهم در زندگی خوب است. مراد از سرشار بودن، این است که همه خوبی‌های یک زندگی خوب را در خود جمع کند. منظور از «غایت لئفسه» بودن این است که این زندگی به خودی خود خواستنی باشد، نه اینکه برای چیزی دیگر آن را بخواهیم (نوسباوم، ۱۳۸۷، ص ۸۶). ارسطو خود تصریح کرده است که زندگی خوب، آن‌گونه زندگی‌ای است که فعالیت‌هایی منطبق با فضیلت را در خود بگنجانند و چنین فعالیت‌هایی باید فعالیت بهترین جزء وجود ما باشد. این جزء چیزی جز عقل نیست. فعالیت این بخش از وجود ما، بالاترین سعادت را برای ما فراهم می‌آورد. اساساً سعادت کامل همین است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۸). وی سپس می‌افزاید: «ولی در درجه دوم، زندگی منطبق با فضایل دیگر نیز نیکبختی [سعادت] است، زیرا فعالیت منطبق با این فضایل مناسب حالت انسانی ماست» (همان، ص ۳۹۱). این فضایل دیگر از نظر وی فضایی همچون عدالت، شجاعت و... هستند.

سخنان ارسطو بیانگر این است که وی فضایل عقلی و اخلاقی را برای زندگی سعادت‌مندانه لازم می‌داند. متفکران مسلمانی که در اخلاق، روش فلسفی داشته‌اند، به پیروی از ارسطو، جایگاه ویژه‌ای برای «سعادت قصوی» در مباحث اخلاقی خود گشوده‌اند. مسکویه در رساله **ترتیب السعادات**، اساساً محور تفکر اخلاقی را فهم سعادت قصوی دانسته است (مسکویه، بی‌تا، ص ۱۲-۱۳).

بعدها با ورود مفاهیم قرآنی به مباحث اخلاقی، مسئله سعادت قصوی یا غایت قصوی با بحث خلافت الهی پیوند خورد و سعادت قصوی را خلافت الهی دانستند. در این میان، گروهی همچون **جلال‌الدین دوانی** با تأثیرپذیری از مشرب فلسفی، رسیدن به مقام خلافت را دایره مدار کسب حکمت نظری و حکمت عملی دانستند. گروهی دیگر، با پیروی از آموزه‌های عرفانی غایت قصوی یا مقام

تبیین معنای خلافت الهی از منظر جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین منصور

دشستگی

محسن جاهد* / سحر کاوندی**

چکیده

سعادت‌گرایی متفکران یونان، با ترجمه آثار یونانی به جهان اسلام راه یافت. ارسطو در مباحث اخلاقی خود «اُئودایمونیا» را محور مباحثش قرار داد. این واژه در ترجمه‌های مسلمانان به «سعادت» ترجمه شد و به لحاظ مفهومی تورات مهمی را سپری کرد. متفکران مسلمان بعدها این واژه را با مفهوم «خلافت الهی» پیوند دادند. از آنجایی که فهم درست و تعیین دقیق معنای «خلافت» در مباحث انسان‌شناسی و اخلاق اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، همواره بین مفسران، فلاسفه و عرفا در فهم و تفسیر خلافت انسان در آیه «إني جاعل فی الأرض خلیفة» اختلاف نظر بوده و بحث‌های فراوانی در گرفته است.

دوانی، استحقاق آدمی برای دریافت مقام خلافت را در توانایی انسان برای دریافت صفات متقابل دانسته و تحقق آن را منوط به کمال علمی و عملی کرده است. منصور دشستگی دیدگاه وی را نپذیرفته و به تفصیل اندیشه دوانی و استدلال‌های او را رد کرده است. وی بر این باور است که خلافت بدین معناست که آدمی ظلّ خداوند در میان ممکنات گردد. همان‌طور که آفریدگان مطیع و متقاد حق تعالی هستند، مطیع و متقاد انسان گردند.

این مقاله در بحث خلافت الهی، به نقد و بررسی آراء این دو متفکر پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: خلافت الهی، صفات متقابل، کمال علمی و عملی، انقیاد ممکنات، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشستگی.

خلافت الهی را به این نحو تبیین کردند که آدمی ظلّ خداوند در میان آفریده‌ها گردد و هر آنچه خداوند در میان مخلوقات می‌کند، خلیفه نیز به اذن خداوند همان کند.

اهمیت تبیین این موضوع از این جهت است که اخذ هر یک از دو موضع مذکور، می‌تواند در نوع فضایی که انسان برای رسیدن به چنان جایگاهی به‌کار می‌گیرد، مؤثر باشد. به عبارت دیگر، اتخاذ هر یک از دو نظریه فوق، ممکن است نظریه اخلاقی هنجاری خاص خود را بطلبد.

غیاث‌الدین منصور دشتکی از بزرگان مکتب فلسفی شیراز، در بخش‌های زیادی از کتاب **اخلاق منصوریه** آراء و اندیشه‌های جلال‌الدین دوانی، که او نیز از بزرگان مکتب شیراز است، را در حوزه اخلاق و یا مبادی اخلاق که در کتاب **لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق** (اخلاق جلالی) آمده است، به نقد کشیده است. این نوشتار در پی آن است تا یکی از موارد اختلاف این دو بزرگ مکتب شیراز - تفسیر خلافت الهی - را نقد و بررسی کند.

۲. تبیین خلیفه‌اللهی انسان از دیدگاه دوانی

اندیشه دوانی در خصوص خلافت الهی انسان را می‌توان در قالب چند اصل تبیین و تشریح کرد:

۲-۱. زندگی خلایق عبث و بیهوده نیست

دوانی با استناد به آیات «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ» (انبیاء: ۱۶)، «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مومنون: ۱۱۵) و «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، بر این نکته تصریح می‌کند که زندگی خلایق بیهوده و عبث نیست؛ هر آفریده‌ای غایت و مصلحتی دارد که به منزله ثمره آن محسوب می‌شود؛ زیرا افعال آفریدگار هرچند معلل به اغراض نیست، اما خالی از حکم و مصالح و غایت و ثمرات نیز نمی‌باشد (دوانی، ۱۳۸۳م، ص ۱۹). او در رساله **اثبات الواجب الجدیة** در بحث از جود خداوند، معنای غرض را در مورد خداوند تعالی عووض دانسته و تصریح کرده است: «و معلوم أن الغرض يشمل العوض بل العوض ايضاً يساوق الغرض في هذا المقام» (دوانی و خواجوی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷). بنابراین معنای سخن او، که «افعال آفریدگار معلل به اغراض نیست»، این است که «خداوند افعالش را به خاطر عووض انجام نمی‌دهد» و این مقتضای جود اوست، اما سایر موجودات، به غیر از خداوند، افعالشان به خاطر غرضی (= عوضی) است که یا در دنیا و یا در آخرت به آنها باز می‌گردد (همان).

مصالح هر یک از موجودات، هر چه باشد، به تنهایی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه مصلحت هر فرد و هر جزء از آفریدگان در ضمن کل لحاظ می‌شود. هدایت خداوند متوجه چنین مصلحت و کمالی

است. این هدایت یا در طبیعت آفریدگان به ودیعت نهاده شده است و یا ارادی است. موجودی نیست که از هدایت متناسب با خود بی‌بهره باشد (همان، ص ۱۶۹).

۲-۲. غایت انسان

غایت آدمی از نظر دوانی، خلافت الهی است. وی برای تأیید سخن خود به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)، «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلِيفَةَ الْأَرْضِ» (انعام: ۱۶۵) و «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). سیاق سخن دوانی، بیانگر این است که وی خلافت و امانت را مصداقاً یک چیز می‌داند، در واقع تبیین یکی، تبیین دیگری است. به همین دلیل، در عبارت‌هایی پی‌درپی، یکی از این دو واژه را به جای دیگری به‌کار می‌گیرد (دوانی، ۱۳۸۳م، ص ۲۰).

مفسران، تفاسیر گوناگونی از معنا و مراد «خلیفه» ارائه کرده‌اند. ابن عباس معتقد است: خداوند آدم را خلیفه نامید؛ زیرا او را میان بندگان مکلفش جانشین خود در حکم کردن قرار داده است. این رأی از ابن مسعود و سدی نیز نقل شده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۶۵). ابن جریر نیز با بیان همین مطلب، اضافه می‌کند که خلیفه خدا آدم است و هر کس در اطاعت خداوند و حکم به عدل بین مخلوقات باری تعالی، راه آدم را بی‌ماید، او نیز خلیفه خداوند است (ابن کثیر، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۸). ابن کثیر در تفسیر خلیفه آورده است: «ای قوماً یخلف بعضهم بعضاً، قرناً بعد قرن و جیلاً بعد جیل» (همان). میبیدی نیز معنای خلیفه را «از پس شما در رسیده» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۱) دانسته و در جایی دیگر گفته است: «آدم را خلیفه نام کرد از بهر آنکه بر جای ایشان نشست که پیش از وی بودند و در زمین فرزندانش هر قرن که آیند خلف و بدل ایشان باشند که از پیش بودند» (همان، ص ۱۳۳). علامه طباطبائی تفسیر «خلیفه» به «کسی که از پس گذشتگان درآمده است» را با سیاق کلام نامتناسب دانسته، معتقد است: این خلافت، خلافت و جانشینی خداوند است، نه در آمدن از پی انسان‌های گذشته؛ زیرا خداوند در پاسخ اعتراض فرشتگان فرموده است: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و این پاسخ با تفسیر خلافت به «از پی انسان‌های گذشته آمدن» تناسبی ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۸). ابن عربی برای خلیفه دو معنا ذکر کرده است: یکی، همان که ابن کثیر و میبیدی گفته‌اند و دیگری، نیابت از خداوند در میان بندگان او. سپس تصریح کرده است که هر دو معنا درست است، اما معنای اول آدم و فرزندانش، کافر و مؤمن، را دربر می‌گیرد، و معنای دوم مختص پیامبران خواهد بود (محمودالغرب، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۶).

«امانت» نیز دارای تفاسیر گوناگونی است. علامه طباطبائی، پس از بیان شش احتمال در خصوص معنای امانت، احتمال ششم را می‌پذیرد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۲۴). در این احتمال، امانت کمالی است که از راه پذیرفتن اعتقادات حق، اقدام به انجام اعمال صالح و پیمودن راه کمال برای انسان فراهم می‌شود. این کمال، آدمی را به اوج اخلاص می‌رساند. یکی از احتمالاتی که علامه طباطبائی رد کرده است امانت به معنای تکلیف می‌باشد (همان، ص ۵۲۵). این معنا را دوانی نیز نقل و رد کرده است. برخی «امانت» را به معنای بندگی دانسته‌اند (قلانسی نسفی، ۱۳۸۱، ص ۴۷). ابن عربی در این باره گفته است: «إنا عرضنا الأمانة، وإی أمانة أعظم من النبایة عن الحق فی عبادة فلا یصرفهم إلیا بالحق» (محمود الغراب، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱۸). وی امانت را نیابت از خداوند در میان بندگانش می‌داند. این دقیقاً همان چیزی است که در معنای دوم خلافت بیان کرد. بنابراین، ابن عربی نیز همچون دوانی، امانت و خلافت را مصداقاً یک چیز می‌داند.

دوانی دو وجه مشهور را برای معنای امانت بیان می‌کند: یکی «عقل» و دیگری، «تکلیف». سپس هر دو وجه را رد می‌کند. از نظر وی عقل نمی‌تواند معنای خلافت و امانت باشد؛ زیرا عقل علاوه بر انسان در جنیان و فرشتگان نیز وجود دارد. در حالی که آیه امانت، انحصار امانت در آدمی را می‌رساند. تکلیف نیز نمی‌تواند همان امانت باشد؛ چراکه جنیان نیز در این امر با آدمی شریکند.

اگر عقل و تکلیف انسان را شایسته دریافت امانت الهی نمی‌کند، چه چیز صلاحیت و شایستگی قبول چنین امر خطیری را به او اعطا می‌کند؟ پاسخ دوانی این است که «استحقاق انسان مرتبه خلافت را بنابر کمال قابلیت اوست صفات متقابل را، بر وجهی که مظهر اسمای متقابل الهی تواند شد و به عمارت عالم صورت و معنی قیام تواند نمود» (دوانی، ۱۸۸۳، ص ۲۱). اگر وجه شایستگی انسان در به دوش کشیدن امانت الهی، قابلیت اتصاف او به صفات متقابل باشد، آن‌گاه فرشتگان و اجرام سماوی، که دارای نفس ناطقه‌اند، نمی‌توانند در معنای فوق با آدمی مشارک باشند. بیان دوانی را در تحلیل این مطلب می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد: آدمی هم دارای اشراق علمی و به تبع آن لذت عقلی است و هم دارای جسمانیت و کثافت جسمانی. البته وجود وجه جسمانی در انسان امری نامطلوب نیست؛ زیرا آدمی به واسطه این وجه تطور و تکامل یافته و از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر سیر می‌کند. سیر او از جمادی آغاز شده، به نباتی و از نباتی به حیوانی و پس از آن به مرتبه انسانیت رسیده و در پایان، او را در زمره فرشتگان مقرب، بلکه فرشتگان مهمی قرار می‌دهد. البته آنچه در این مسئله حایز اهمیت است، اینکه آدمی در سیر تکاملی خود، محدود به هیچ حد و مرزی نبوده و دستیابی به هر آنچه که اراده کند، برای او ممکن خواهد بود. در این دو ویژگی، هیچ موجودی در مرتبه انسان قرار نمی‌گیرد،

فرشتگان هر چند دارای اشراق علمی و به تبع آن لذت عقلی‌اند، اما از جسمانیت بی‌بهره‌اند. از این رو، از کمالات حاصل از طریق جسمانیت و تطور آن نیز بی‌نصیب خواهند بود. اجسام فلکی نیز هر چند به جهت دارا بودن نفس ناطقه، اشراق علمی و لذات عقلی دارند، اما کمالات، اوصاف و احوالشان فطری بوده و نه تنها نمی‌توانند متصف به صفات متقابل شوند، بلکه قابلیت کسب هیچ صفت جدیدی را نیز ندارند (همان، ص ۲۱-۲۳).

از سوی دیگر، آدمی می‌تواند کمالات اجرام سماوی را کسب کند؛ بدین گونه که انسان قادر است با کسب اعتدال مزاج و تعدیل قوای جسمانی از حیث بدن و نفس، همانند اجرام سماوی گردد؛ زیرا اعتدال مزاج و تعدیل قوای جسمانی به معنای واقع شدن انسان در میان اضداد است. بدین صورت که در میان دو ضد، متمایل به هیچ‌یک نبوده و دقیقاً در وسط قرار گیرد. به تعبیر دوانی «توسط بین الأضداد به منزله خلّو از آنست» (همان، ص ۲۲). نفس انسان در چنین حالتی شبیه به اجرام آسمانی گشته و از مرتبه بالایی از تصفیه برخوردار خواهد شد. نتیجه آن، نقش بستن صور حوادث گذشته و آینده به نحو جزوی در آن است (همان).

دوانی در جایی دیگر، درباره این ویژگی نفس انسان، توانایی تشبّه به اجرام سماوی، می‌گوید: «و هذا الروح لطافتها و شفافتها و قربها من الاعتدال یسببه الأجرام السماویة الخالیة عن الأضداد» (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱). این خصوصیت نفس، سبب کسب و اخذ فیوضات بیشتر از مبادی عالی خواهد بود. توضیح آنکه: بر مبنای طبیعات قدیم عناصر تا هنگامی که ترکیب نشده‌اند، به جهت وجود تضاد در کیفیات اولیه - نظیر حرارت، برودت، رطوبت و یبوست - آنها شایسته دریافت بسیاری از کمالات، از جمله حیات نمی‌باشند. چنانچه به عناصر، پیش از ترکیب آنها، حیات افزوده شود، اوصاف افراطی یا تفریطی عنصر آن را نابود خواهد کرد. اما پس از ترکیب عناصر و ایجاد حالت اعتدال، این کمالات و از جمله حیات در آنها باقی خواهد ماند. حال این حالت اعتدالی هر قدر لطیف‌تر باشد، مرکب معتدل، کمالات عالی‌تری دریافت خواهد کرد. به عنوان مثال، از حیاتی عالی‌تر برخوردار خواهد بود. همان‌گونه که حیات نباتی از آن جهت به گیاه داده شده است که حالت اعتدالی (= مزاج) آن از مرتبه پایین‌تری نسبت به حالت اعتدالی حیوان برخوردار است، همین‌طور حیوان نسبت به انسان (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱-۱۸۲). دوانی نفس انسان را در حالت اعتدال، خالی از اضداد تلقی می‌کند و نفس در این حالت، به منزله خالی از اضداد است. در چنین حالتی، به جهت خلّو از اضداد، مانعی برای دریافت فیض وجود ندارد، در نتیجه، نفس آدمی مانند اجرام سماوی، که خالی از اضداد، خواهد بود. لذا توانایی کسب و دریافت کمالات اجرام سماوی را نیز خواهد داشت.

دوانی وارد بوده و اشکالاتی کلی محسوب می‌شوند. برخی دیگر، موارد جزئی‌تر اندیشه وی را به نقد می‌کشند و در کل از ارزش یکسانی برخوردار نیستند. دیدگاه غیاث‌الدین منصور درباره معنای خلافت در ضمن اشکال سوم او بر دوانی تبیین شده است. در این مقاله، به طرح و نقد مهم‌ترین اشکالات غیاث‌الدین بر دوانی خواهیم پرداخت.

اشکال اول: براساس مقدمات دوانی، می‌باید خلافت در هر فرد از افراد انسان تحقق یابد. درحالی‌که این امر خلاف واقع بوده و شاهد صدق گفتار ما، آیه ۳۰ بقره است: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (همان، ص ۱۸۰).

اشکال دوم: استدلال و ملاک دوانی در بند ۲-۲، مبنی بر آنکه استحقاق انسان برای خلافت ناشی از الف: برخوردار بودن او از اشراقات علمی و لذت عقلی و نیز جسم و تطورات جسمانی و ب: قابلیت او برای اتصاف به صفات متقابل بوده و این ویژگی منحصر به انسان می‌باشد. از این‌رو، شامل فرشتگان و جنیان نمی‌گردد، درست نیست؛ زیرا جنیان نیز در اشراقات علمی و جسمانیت با انسان شریک بوده، ویژگی مذکور مانع اغیار نمی‌باشند (همان).

اشکال سوم: قابلیت صفات متقابل با معنای خلافت تناسب ندارد (همان). غیاث‌الدین برای تبیین این مطلب، معنای خلافت را بدین‌گونه برمی‌شمارد: «اول: قایم مقام در تحریر احکام، دوم: نائب مناب شخصی گشته بوجهی که شبه کاری که از منوب آید کفایت نماید و ازو نیز شاید که آید و نایبی به منوب نماید، و اطوار و افعالش مناسب اطوار و افعال منوب باشد، سیوم: از پی درآمده، چهارم: برجای نشسته» (همان، ص ۱۸۳-۱۸۴). از نظر وی، علمای ظاهر، خلافت الهی را به معنای اول اخذ کرده‌اند. بر این اساس، انبیا و سلاطین عادل خلفای حق تعالی هستند؛ زیرا آنان احکام الهی را تقریر می‌کنند. اما بر مبنای اهل عرفان، خلیفه کسی است که قدرتش ظل قدرت خدای تعالی بوده و همه ممکنات به امر حق مطیع و منقاد اویند. این با معنای دوم مناسبت دارد. غیاث‌الدین خود، این رأی را پذیرفته و بیان می‌کند که این مقام موقوف بر وجود یا کسب علم و عمل (در نسخه‌ای به جای عمل، معرفت آمده است که مناسب‌تر است) نیست. در اکثر موارد، اشتغال به اکمال و استحکام علوم - در غیر انبیا - مزاحم و مشوش خلافت بدین معناست. هر که از راه علم و عقل بخواهد، بدین کمال راه یابد از مقصد و مقصود دور می‌افتد (همان، ص ۱۸۴).

اشکال چهارم: دوانی وجه برتری آدمی بر اجرام سماوی را، فطری بودن کمالات آن اجرام دانست؛ بدین معنا که اجرام سماوی برای تحصیل کمالات خود مزاحمی نداشته و در نتیجه، برای

دوانی برای اثبات سخن فوق، باید قاعده «المتوسط بین الأضداد بمنزلة الخالی عن کیفیات [=الأضداد]» را اثبات کند. بدین منظور مفاد استدلال دوانی برای اثبات اینکه «متوسط بین اضداد، به منزله خالی از اضداد است»، این است که هرچند ما چنین حالت و کیفیتی را «کیفیت متوسط» می‌نامیم، اما کیفیت متوسط به دلیل واقع نشدن در دو طرف اضداد، کیفیتی عدمی است. به همین جهت، از معتدل به «نه گرم و نه سرد» تعبیر می‌شود. کم شدن و نقصان گرمی و سردی به‌عنوان دو ضد، آنها را به عدم نزدیک می‌کند، به‌گونه‌ای که آخرین مرتبه نقصان آن دو، میانه آن دو ضد محسوب می‌شود، و از سوی دیگر، هرچه از حالت میانه و توسط دور شویم، یکی از این دو - گرمی یا سردی - افزایش می‌یابد. پس حالت میانه و توسط این دو، به منزله حالتی است که هیچ‌یک از آنها - گرمی و سردی - وجود ندارد. این حالت به هنگامی که نفس آدمی به بالاترین مرحله تعادل برسد، برای او حاصل خواهد شد (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳).

۲-۳. چگونگی تحقق خلافت الهی

دوانی تحقق مقام خلافت برای انسان را مشروط به حصول دو امر می‌داند: الف) حکمت بالغه که همان کمال علمی است. ب) قدرت فاضله که عبارت است از کمال عملی. وی بیان می‌کند که آوردن بند «ب» به‌عنوان شرطی برای حصول مقام خلافت، در صورتی لازم است که حکمت را مجرد علم به احوال موجودات دانسته و عمل را خارج از حکمت محسوب کنیم. اما اگر حکمت را خروج نفس از نقص و رسیدن به کمالی که برای او، در علم و عمل، ممکن است بدانیم، آن‌گاه نیازی به بیان بند «ب» نخواهد بود. تنها یک چیز انسان را به مقام خلافت می‌رساند و آن «حکمت» است. دوانی خود، معنای دوم حکمت را ترجیح داده، می‌افزاید آیه «مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹)، با معنای دوم حکمت تناسب بیشتری دارد (دوانی، ۱۸۸۳م، ص ۲۵-۲۶). آنچه از کلام دوانی برمی‌آید، این است که غایت خلقت آدمی، خلافت است و خلافت با حکمت حاصل می‌آید. پس حکیم، خلیفه خداوند است. این سخن یادآور اندیشه شهرزوری است که: «لا تظن أن الحكمة في هذه المدة القریبة كانت لا غیر، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة و عن شخص قائم بها عند الحجج و البينات و هو خلیفة الله فی أرضه» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

۳. اشکالات غیاث‌الدین منصور بر دوانی

غیاث‌الدین منصور هشت اشکال و بنابر برخی نسخ، پانزده اشکال بر بخش‌های مختلف سخن دوانی ایراد کرده است (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹-۱۸۲). برخی اشکالات بر روش‌شناسی

دلیلی بر اینکه گرمی یا سردی از نوع شدید، به وجود نزدیک‌تر باشد و یا گرمی یا سردی از نوع ضعیف‌تر، به عدم نزدیک‌تر، در دست نیست (همان).

۴. نقد و بررسی اشکالات غیاث‌الدین منصور

به نظر می‌رسد، اشکال اول بر دوانی وارد نباشد؛ زیرا اگر ملاک خلافت صرفاً قابلیت اوصاف متقابل باشد، در این صورت تک‌تک افراد انسان باید خلیفه الهی باشند؛ چراکه همگان این قابلیت و استعداد را دارند. اما دوانی فعلیت آن را مشروط به تحصیل دو شرط - کمال علمی و عملی - کرد. این مسئله با افساد انسان و خونریزی او و در نتیجه، عدم خلافت او منافاتی ندارد.

در خصوص اشکال دوم، از آنجاکه بحث، کلامی است، نه فلسفی - دوانی می‌تواند در پاسخ بگوید، هرچند جنیان، دارای اشراق و لذات عقلی و نیز جسمند، اما در بسیاری از توانایی‌ها و استعدادها از آدمیان بسی پایین‌ترند. به همین جهت، از میان آنان پیامبری برانگیخته نشده و آنان موظف و مکلف به پیروی از پیامبران انسانی‌اند، و یا حداقل آنکه، میزان توانایی آنها در دو امر مذکور بر ما مخفی می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت: در این دو امر با انسان برابری می‌کنند.

به نظر می‌رسد، اشکال سوم غیاث‌الدین اشکالی قوی و وارد باشد. اما سخنان پایانی او در اشکال مذکور - که آن را از کتاب *اخلاق منصور* نقل کردیم - با سخنان بعدی او در همین کتاب، ناهمخوان و متعارض است. غیاث‌الدین در پایان اشکال مذکور، مقام خلافت را با علم و معرفت در تعارض دیده، تصریح می‌کند که هر که از راه علم و عقل بخواهد بدین کمال راه یابد، از مقصود دور خواهد شد. اما در ادامه، یکی از عوامل سعادت و کمال حقیقی انسان را علم دانسته (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷)، و در جایی دیگر، سعادت سرمدی انسان را منوط به «مشاهده بدایع اسرار عقلی و معاینه حقایق و دقایق علمی و عملی» می‌داند. حال، اگر کمال حقیقی و سعادت سرمدی انسان مصداقاً همان مقام خلیفه‌اللهی باشد، غیاث‌الدین دچار تعارض شده است.

اشکال چهارم غیاث‌الدین نیز به نظر می‌رسد، از قوت و استحکام برخوردار باشد. گویا دوانی دو مقام مختلف را خلط کرده است: مقام پاداش و جزا، و مقام کمال و رتبه وجودی. چنانچه سخن از اعطای پاداش باشد، می‌توان گفت: موجودی که با تلاش به کمالاتی دست یافته است، مستحق تحسین و پاداش بیشتری است. اما اگر سخن بر سر سنجش کمالات باشد، نمی‌توان گفت: موجودی که با تلاش به کمالاتی دست یافته است، از موجودی که چنین نبوده است، لزوماً از کمالات و رتبه وجودی بالاتری برخوردار است.

رسیدن به آنها نیازی به تلاش و تحمل سختی ندارند. درحالی‌که آدمی می‌باید با تلاش و تحمل دشواری‌ها بر موانع کمال خود فایق آید. غیاث‌الدین در پاسخ می‌گوید: لازمه این سخن این است، شخصی که پیوسته با بیماری‌ها در جدال است و به سختی بر آنها غلبه می‌کند، سالم‌تر از شخصی است که همواره با سلامتی زیسته است. همچنین لازم می‌آید طالب علمی که مسائل علمی را با سختی و مشقت ادراک می‌کند، از صاحب قوه قدسی که مسایل را بی‌شک و شبهه تعقل می‌نماید، اعلم و افضل باشد.

اشکال پنجم: دوانی تحقق خلافت در انسان را منوط به حصول حکمت کامله و قدرت فاضله نمود و حال آنکه این دو امر در غیر انسان - فرشتگان و اجرام سماوی - به نحو اتم و اکمل وجود دارد. ممکن است گفته شود: درست است که این دو امر در غیر انسان به نحو اتم و اکمل وجود دارند، اما عدم بهره‌مندی فرشتگان و اجرام سماوی از تحولات و تطورات ماده و کمالات حاصل از آن، نقضی است بر آنها، که انسان از آن مبراست. غیاث‌الدین این سخن را سودمند و وارد ندانسته، می‌گوید تحقق خلافت - از نظر دوانی - فقط منحصر و منوط به کسب کمال علمی و عملی است. این دو در فرشتگان و اجرام سماوی به نحو اتم و اکمل وجود دارد، اما وجود عوامل دیگر همچون تطورات جسمانی و کمالات حاصل از آن. علاوه بر آنکه، با معنای واژه «خلافت» تناسبی ندارند، در تحقق آن نیز نقشی نداشته و بی‌تأثیر می‌باشند (همان، ص ۱۸۲).

اشکال ششم: غیاث‌الدین سخن دوانی را، که «توسط بین الأضداد به منزله خلوص از آن است»، نپذیرفته و با دو اشکال، استدلال دوانی در بند ۲-۲ را رد می‌کند: اشکال اول: چنانچه استدلال دوانی را بر مطلب فوق بپذیریم، باید ملتزم شویم که هریک از دو طرف ضدین - گرمی و سردی - با آنکه متصف به کیفیت گرمی یا سردی هستند، درواقع خالی از این دو کیفیت باشند. درحالی‌که، این سخن از نظر دوانی نیز مقبول نمی‌باشد. بدین بیان که، همان استدلالی را که دوانی برای حالت «توسط» بیان کرد، برای اطراف - گرمی و سردی - نیز می‌توان مطرح نمود. به عبارت دیگر، گرمی از این‌روی که در وسط نیست، به منزله عدم است؛ یعنی گرمی به خاطر عدم وسط بودنش به منزله عدم است. بنابراین، می‌توان می‌گفت: گرمی حالتی است که نه سرد است و نه معتدل. لازمه این سخن این است که علی‌رغم اتصاف اطراف - گرمی و سردی - به صفت گرم و سرد، در واقع اطراف از این اوصاف خالی باشند، بدیهی است این سخن پذیرفتنی نیست (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳). اشکال دوم: دوانی در استدلالش اظهار کرد: هر قدر گرمی یا سردی کاسته شود به عدم نزدیک‌تر می‌شود؛ غیاث‌الدین با مقبول ندانستن این سخن، می‌گوید هریک از مراتب گرمی یا سردی نوعی مجزاست.

اشکال پنجم غیاث‌الدین نیز به روشنی از قوت برخوردار است و نیازی به توضیح ندارد.

بخش اول اشکال ششم نیز به نظر قوی بوده، استدلال دوانی را تضعیف می‌کند. گرچه اشکال مذکور، به بخش‌هایی از استدلال دوانی مرتبط است که نقشی فرعی را ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، منازعه دوانی و دشتکی در این خصوص، در واقع منازعه فلسفه و عرفان در این باب است. آنچه از مقایسه و بررسی آراء این دو بزرگ مکتب شیراز به دست می‌آید، این است که برخی از اشکالات غیاث‌الدین منصور بر دوانی وارد نبوده، اما اشکال‌های سوم، چهارم و پنجم او برای تضعیف دیدگاه دوانی کافی به نظر می‌رسد. مطالب طرح‌شده از سوی غیاث‌الدین، مربوط به بخش سلبی اندیشه‌های وی می‌باشد. گرچه بخش ایجابی اندیشه‌های او نیز، به کلی عاری از تعارض نیست.

اما آیا این دو تبیین از خلافت انسان، قابل تحویل به یکدیگر هستند یا نه؟ چنانچه این دو تبیین را متعارض بدانیم، می‌توان پرسید: برای رساندن آدمی به چنان مقامی، آیا می‌توان دستورالعمل‌های اخلاقی واحدی ارائه داد؟ یا متقاضی این انسان‌شناسی متفاوت، آن است که دستورالعمل‌های اخلاقی متفاوتی برای رساندن آدمی به چنان مقامی ارائه گردد؟ آنچه در تاریخ اندیشه اسلامی رخ داده است، این است که قایلان به این دو نظریه - فلاسفه و عارفان - دو نظام اخلاقی متفاوت به وجود آورده‌اند. به نظر می‌رسد، عارفان مسلمان بر این باورند که با توصیه‌های اخلاقی صرف و زاهدانه نمی‌توان به خلافت الهی، که عارفان آن را وصول به مقام ظل‌اللهی می‌دانند، نایل آمد. غیاث‌الدین دشتکی، علی‌رغم پذیرش انسان‌شناسی عرفانی و تبیین مفهوم خلافت بر اساس دیدگاه‌های آنان، در کتاب **اخلاق منصور**، نظام هنجاری فلاسفه را در اخلاق به کار برده است و همان دستورالعمل‌هایی را که امثال مسکویه و خواجه طوسی ارائه داده‌اند، ارائه کرده است. این امر بر اساس توضیحات فوق، می‌تواند نقطه ضعفی در ساختار اندیشه اخلاقی وی محسوب گردد.

اما همچنان این احتمال باقی است که بتوان این دو تبیین را به یکدیگر تحویل برد. با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت: این دو نظریه در تبیین معنای خلافت در نهایت یک چیز می‌گویند؛ بدین بیان که نفس در سایه دستیابی به جمیع معلومات و اتحاد با آنها و نیز عمل متناسب با این علوم می‌تواند به چنان قدرتی دست یابد که بر تمام کائنات تسلط یافته و در واقع، ظل خداوند گردد و بتواند آنچه که خالق قادر به انجامش هست، انجام دهد.

منابع

ابن کثیر (۱۴۱۰ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، ط الثانية، قاهره، دار الحدیث.

ارسطو (۱۳۸۵)، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه محمدحسن لطفی، ج دوم، تهران، طرح نو.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۲)، **اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور**، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.

— (۱۳۸۶)، **اخلاق منصور**، تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران، امیرکبیر.

دوانی، جلال‌الدین (۱۸۸۳م)، **اخلاق جلالی**، لکنهو، منشی نول کشور.

— (۱۳۶۴)، **مفاخر اسلام**، تهران، امیرکبیر.

دوانی، جلال‌الدین و اسماعیل الخواجوی الاصفهانی (۱۳۸۱)، **سبع رسائل**، تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.

فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق)، **التفسیر الکبیر، ط الثالثة**، تهران، مکتب الإعلام الاسلامی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، **شرح حکمة الإشراف**، تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیه**، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، **تفسیر المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

قالنسی نسفی، عبدالله‌بن محمدبن ابی‌بکر (۱۳۸۵)، **ارشاد**، تصحیح عارف نوشاهی، تهران، میراث مکتوب.

محمود الغراب، محمود (۱۴۱۰ق)، **رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن من کلام الشیخ الأكبر محی‌الدین ابن العربی**، دمشق، مطبعة نضر.

مسکویه، ابوعلی (بی‌تا)، **السعادة یا ترتیب السعادة** (المسعدة)، نسخه خطی.

موسوی خوانساری اصبهانی، محمدباقر (۱۴۱۱ق)، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، بیروت، الدار الاسلامیه.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱)، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.

نوسبوم، مارتا (۱۳۸۷)، **ارسطو**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج سوم، تهران، طرح نو.

Hughes, Gerard J. Aristotle on Ethics, Routledge, 2001.