

تحلیل عناصر گفتمان اخلاقی مولوی در مثنوی معنوی

فرید آزادبخت*

مجید آزادبخت**

چکیده

مولوی در شاهکار بی بدیش، مثنوی، طرح ویژه‌ای از اخلاق فضیلت‌مدار و ارزش‌شناسی معناگرا در افکنده است که اساساً در مبادی و مبانی با پژوهش‌های اخلاقی سنت سقراطی و نظریه‌های دستوری اعم از تکلیف محوری و غایت‌گرایی فلسفه غرب معاصر متفاوت و بعضاً متضاد می‌نماید. وی با الهام از تعالیم قرآن، تجربه شهودی و آموزه‌های عرفانی چشم‌اندازی رحمانی در عرصه اخلاق پژوهی و فضیلت‌شناسی گشوده است که صرف نظر از اصالت و روایی، خلوص فرهنگی و ظرفیت معنوی آن به دلایل گوناگون و از جمله تعامل پیچیده فقه و اخلاق، صوفی‌گری افراطی، استبداد سیاسی، و سلطه منطق ارسطویی و اخلاق ناصری بر ساحت دانش و ارزش، تأثیر اندکی در تلطیف فضای سیاسی - مدنی و زندگی اخلاقی حوزه تمدنی ایران داشته است. سامانه اخلاقی مثنوی، محدود و منحصر به روش درست زیستن صوفیان و برنامه عمل رندان جهان آشوب نیست، بلکه در تدارک یک نظم اخلاقی جهانشمول و فراگیر برای بشریت در عصر غیبت، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوانی در آستین دارد.

کلیدواژه‌ها: ادب قدسی، مثنوی معنوی، ارزش اخلاقی، اخلاق سالکانه، زیست ارزش و زیست دانش.

* عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه .

** کارشناس ارشد هنر اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

مولوی در مثنوی معنوی، طرح ویژه‌ای از اخلاق عشق‌بنیاد^۱ بر پایه عقلانیت تجلی‌مدار هستی‌شناسی افاضه‌ای روش‌شناسی تطور استعلایی و ارزش‌شناسی توفیق ادب و ادب حضور در آیین سیرت و سریرت انسان کامل به مثابه کارگزار اخلاقی و غایت هستی، در راستای تحقق کمال انسانی به منزله فرجام عشق و بازگشت به اصل اصیل و روزگار وصل جمیل خویش، در سایه اتحاد با خدا درافکنده است که در مبادی و مبانی، الگوهای بایستگی و الزام، روان‌شناسی طلب و انگیزش، الگوهای عقلانیت ادراک و تجربه اخلاقی، و نسبت سه‌گانه نیکی، زیبایی و حقیقت با نظریه‌های وظیفه‌گروی^۲ و غایت‌گروی و نیز با نظریه فقه‌مداران امر قدسی به رغم پاره‌ای هم‌نوایی‌ها و هم‌اندیشی‌ها تعارض سرشتی دارد. وی با الهام از تعالیم قرآن، سیره نبوی و علوی، تجربه شهودی و آموزه‌های عرفان اسلامی چشم‌اندازی رحمانی در عرصه اخلاق پژوهی و فضیلت‌کاوی گشوده است که صرف نظر از اصالت و روایی، خلوص فرهنگی و ظرفیت معنوی آن به دلایل گوناگون و از جمله تعامل پیچیده فقه و اخلاق و کلام، صوفی‌گری افراطی، استبداد سیاسی، سلطه منطق ارسطویی و چیرگی اخلاق ناصری^۳ بر ساحت‌های رسمی دانش و ارزش، تأثیر اندکی در تلطیف فضای سیاسی - مدنی و تعدیل حیات اخلاقی حوزه تمدنی ایران داشته است. این در حالی است که این رویکرد اخلاقی عشق‌محور و معناگرا در پرتو گرایش فطری به زیبایی و خیر مطلق و تجربه شهودی و تکیه بر زبان فاخر و متن‌های متین، تفسیر معقولی از پیوند متقابل انسان و خدا در قالب دل‌ربایی و دل‌بردگی ارائه کرده است. سامانه اخلاقی مثنوی، محدود و منحصر به روش درست زیستن صوفیان و برنامه عمل‌رندان جهان‌آشوب نیست، بلکه در تدارک یک نظم اخلاقی جهان‌شمول و فراگیر برای بشریت در عصر غیبت معنا، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوانی در آستین دارد. فرضیه‌ای که در این مقاله درصدد آزمون آن هستیم، به این نحو قابل تدوین است که: «فلسفه اخلاق فیلسوفان مسلمان که متأثر از فضیلت‌های مدنی جامعه شرک‌زده آتنی عصر سقراط و روان‌شناسی و انسان‌شناسی منحط یونانی است، به شدت از مصادر و منابع اندیشه اخلاقی و تجربه‌های اصیل عرفانی و دینی انحراف جسته و به همین جهت در فرآیند شکل‌گیری هویت اخلاقی حوزه تمدنی ایران، مؤثر نیفتاده است؛ در حالی که واکاوی دوباره بنیادهای اخلاق و فضیلت در ادب قدسی^۴ فارسی به طور عام و مثنوی به طور خاص می‌تواند گوشه‌ای از ضعف‌های این زیست‌ارزش ایستا و ضعیف را از طریق مواجهه درست با معناگریزی، دمیدن روح قدسی در سپهر خصوصی و عمومی و تلطیف فردیت و تعصب و خامی و نامداراگری جبران‌سازد. فرجام سخن اینکه: اخلاق رحمانی با هم‌افزایی خاصی که در راستای شکل‌گیری حیات طیبه و معنابخشی به زندگی انسانی ایجاد می‌کند، به درستی می‌تواند از

استیلاي قدرت بر عدالت، تفوق عقل ابزاری بر عشق معنوی، چیرگی آتن بر بلخ و در یک کلمه از سلطه ماکیاوولی بر مولوی در بسیاری از مناسبات انسانی در سپهرهای فردی و جمعی پیش‌گیری کرده، منزلت حقیقی و هویت فرهنگ و تمدن اخلاق‌محور ایرانی-اسلامی را از انفاس قدسی منطق معنوی خود حیات و طراوت دوباره بخشد.

گفتار نخست: هویت مولوی و حقیقت مثنوی

جستار نخست: هویت و حقیقت مولوی

مولوی عاشقی عارف (سروش، ۱۳۸۴: ۱۳۳)، آداب‌دانی وارسته، رهیده‌ای از قید زمان و طبیعی الاهی بود که عقل حساب‌گر را در پای شریعت مصطفی (ص) قربانی کرده بود و به برکت عشق بصیرتی تام و حیرتی تمام فراچنگ آورده بود. مولوی به رغم حافظ از مقام احتیاج و حتی از درد اشتیاق رهیده بود و طرحی از عشق قدسی و الاهی درافکنده بود که عاشق و معشوق پیوند و پیمانی یگانه می‌پردازند. او سخن‌گوی وصال است و بازگوینده سر معشوقی؛ هستی عنایت معشوق است و عاشقی، عشق عشق معشوق و عشق ورای شرح و بیان و بنان.

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

(دفتر پنجم، بیت ۲۱۹۱)

مثنوی اندیشه‌هاست و دفتر بینش و بصیرت و حکمت که صد هزاران عقل، در دبستان ادبش به شاگردی نشسته‌اند. گنجی است ورای رنج مدرسه و قیل و قال فیلسوفان و فقیهان؛ لامکانی است غرق در نور خدا که در فضای آن ماضی و مستقبل و حال به وحدت رسیده و یگانه گشته‌اند. قصه‌ای است از وجودی بی‌زمان و بی‌رنگ و فارغ از تلوین که محرم بی‌چونی است.

لامکانی که درو نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست

ماضی و مستقبلش نسبت به توست هر دو یک چیزند و پنداری که دوست

(دفتر دوم)

جمله تلوینها ز ساعت خاسته است رست از تلوین که از ساعت برست

چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند، محرم بی چون شوی

(دفتر چهارم، ابیات ۲۰۷۴-۲۰۷۵)

از نو دیدن او تازگی بی‌ملالی می‌آفریند و چون سیل دمامد خاک و خاشاک برمی‌کند و سودای غم از ضمیر عارفان می‌روید.

هر زمان نو صورتی و نو جمال
تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
(دفتر سوم)

چون به غایت تیز شد این جو روان
غم نپاید در ضمیر عارفان
(دفتر دوم، بیت ۳۳۰۴)

سراسر است و صریح سخن می‌گوید و ابهامی در میان نیست؛ هرچند از بی‌تابی و کف‌آلودگی دل در دریای خروشان عشق، سخن‌ها دارد و کیمیای وجود آدمی را مستی‌آفرین باده و صورت‌ها را زنده به هستی خود می‌بیند.

باده از ما مست شد نه ما از او
قالب از ما هست شد نه ما از او
(دفتر نخست، بیت ۱۸۱۵)

مولانا به مثابه شاعری عشق‌اندیش و فیلسوفی معناکاو، با تکیه بر منطق موقعیت و در پرتو نظریه هم‌ترازی زبان نمادین و عشق وصف‌گریز، به زیبایی و ظرافت تمام، قصه عشق معنوی را باز می‌سراید. هستی‌شناسی مبتنی بر نظریه افاضه، از جمله عناصر کلیدی اندیشه مولوی در مثنوی است که به اقتضای تجربه سالکانه، هستی هست‌ها را از سنخ افاضه می‌داند که عشق معنوی تنها دست‌مایه این فیض مقدس^۵ (نک: نصر، ۱۳۸۹، ۹۹-۱۴۰) است. در مثنوی تقریری هماهنگ با جهان‌بینی عرفانی از مراتب هستی و ربط خدا و انسان و ترابط غیب و شهادت مشاهده می‌کنیم که از پیوند وحدت وجود و آموزه انسان کامل (همان: ۱۳۱-۱۳۵) خبر می‌دهد. شرط رهایی، روی آوردن به کیمیای رهایی‌بخش عشق معنوی است.

جستار دوم: منزلت مثنوی در ادبیات قدسی

افزون بر ادبیات نفسی و بحشی، جریان ادبی سوم که پا به پای جریان غزل وزین عاشقانه، و با الهام از نمونه‌های ماندگار شعر عراقی با پیش‌گامی سنایی و عطار در عرصه غزل عارفانه، پای گرفته بود با ظهور مولوی و آفرینش مثنوی در سپهر شعر فارسی به اوج تکامل رسید. مولوی ربط دوسویه و متقابل شاهد قدسی و انسان سالک را به جای شاهد و شاهدبازی‌های زمینی و عشق معنوی یک‌سویه انسان به خدا نشانده؛ سلوک و سماع و سیر الی‌الله را مجاهده و رسالت عارفان به شمار آورد؛ که به جای پرداختن به کار بیگانه و بیگانگان، آدمی را به فهم مأموریت راستین خود در دنیای وانفسا فرا خواند؛ و در مثنوی که شناسنامه مولانا و گوشه‌ای از هویت و حقیقت مولاناست، عشق که اسطراب اسرار خداست، بر فضیلت‌های مدنی یونانی و شوق وصال مهرویان فانی، چیرگی و برتری مطلق یافت؛ زبان وصفی نظامی، عنصری و انوری و بحشی خاقانی و کمال‌الدین اصفهانی جای خود را به زبان رازآلوده و نمادین سنایی و مولوی سپرد؛ و در

یک جمله مثنوی معنوی، شاهکار شعر قدسی و برجسته‌ترین نماینده جریان سوم ادبی تاریخ ادب فارسی است.

ویژگی‌های ممتاز مثنوی

متن قدسی برخلاف متن بحثی و متن نفسی حیرت‌آفرین است (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۹: ۱۳-۳۳)، زبان حال و مواجید قلب سالک است و رازآلوده کمال برین و جان شیفته؛ اما به هر حال ویژگی‌ها و نمودهای بارز مثنوی را می‌توان در قالب چند مؤلفه اساسی بازشناسی و بازتعریف کرد:

الف. زبان نمادین و رازورزانه

این ویژگی، در پرتو نظریه هم‌ترازی جان و جهان و زبان قابل تحلیل است که ساحت زبان قدسی، واسطه و کارگزار دوسویه جان متعالی در مواجهه با امر مطلق و بالعکس است. امر مطلق، در مقام ذات، مطلقاً وصف‌گریز و توصیف‌ناپذیر و ناشناختنی است، اما با تجلی در جان و جهان، از طریق کشف و شهود و از خلال خیال، بی‌نشانی و خاموشی و اطلاق، تعیین می‌پذیرد و در تجربه سالک الاهی و عشق خدا به انسان که از سنخ افاضه است بازنموده می‌گردد (طیب، ۱۳۸۸: ۱۶-۸۵).

ب. ساختارشکنی زبان

دومین ویژگی مثنوی ساختارشکنی زبان است. زبان طبیعی مثنوی افزون بر واسطه‌گری و کارگزاری عشق در مواجهه جان برین با امر قدسی رنگ می‌بازد؛ حس و رنگ در هم می‌آمیزد و صورتی خیال‌وش به صحنه می‌آید، تنگناهای بیان درهم می‌شکند و ظرفیت محدود زبان برای تجلی بی‌نهایت در کلام، که او نیز کلمه است، توسعه می‌یابد.

صد زبان خواهیم به پهنای فلک تا بگویم شرح آن رشک ملک

پ. حضور و تجلی شاهد قدسی

سومین وصف قدسی مثنوی، تبدل معشوقه‌هاست؛ شاهد زمینی که مدار وجودی «عشق‌هایی کز پی رنگی بود»، محسوب می‌گردد، از سریر سلطنت زبان مبتدل ادبی، به زیر کشیده می‌شود و شاهد قدسی در مثنوی معنوی رخ می‌نماید (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۶۹-۳۰۵).

ت. معناگرایی و توجه ویژه به فضیلت اخلاقی

از دیگر اوصاف مثنوی معناگرایی است که نمود عینی این عامل را در پیوند تجربه باطنی مولانا، شاعر سالک با رسالت اخلاقی انسان به مثابه خلیفه خدا و بهره‌مند از فیض جانشینی دوست، باز می‌توان جست. از آنجا که بیان هنری و شاعرانه، همواره میان دو قطب نظم و آشوب، و زیبایی و منطق در نوسان است، مولوی سویه ترکیبی جدیدی از وحدت عناصر هنری و عرفانی در راستای تکامل بیان و محتوای هنری شعر و زبان خود برمی‌گزیند که بایستی آن را معنامحوری ترجمه کرد. مولانا معنامحور است، به تأویل رموزها و نمادها می‌پردازد؛ که البته زیستن در یک فضای پیشامدرن که فقدان آزادی بیان، واقعیت جامعه‌شناختی غالب آن عصر است، افزون بر هر عامل معرفتی، از علل روی آوردن شاعر به تمثیل، رمز و زبان نمادین بوده است.

ث. پدیده چندمعنایی

مثنوی که ظرف تجلی مطلق و واسطه آفرینش معانی بلند و ماورایی است، در پرتو پدیده چندمعنایی به برنایی و توانایی زبان ادبی در فرآیند ایجاد و آفرینش معنا، خلق ایده، و وساطت‌گری از دامنه‌های تعریف‌ناپذیر و کمک به هبوط آنها در لایه‌های معنایی می‌انجامد. این ویژگی حقیقتاً در شمار قابلیت‌های ویژه زبان نمادین، معناگرا و مطلق‌جوی مولوی است که گویی آفرینش‌گری خلاق، از بی‌نشانی مطلق، از شکوه و جلال تعریف‌ناپذیر و توصیف‌گریز امر قدسی و از خاموشی رازها در خاموش‌ترین سطح وجود که همان خیال نادیده و حتی خیال‌گریز است سخن می‌گوید. شریعت اسلام که یک تمدن و فرهنگ کلام‌محور و متن‌بنیاد است، مولوی را بر آن می‌دارد که در متن چنین فرهنگی، برای غنا بخشیدن به هویت و گفتمان اخلاقی خاص خود به تجربه عرفانی متوسل شود و متن‌محوری را با تجربه‌محوری درآمیزد؛ به سخن دیگر، ظاهر و باطن دین را از خلال تجربه شهودی و بیان نمادین در ترکیبی تازه و در صورت شعر قدسی بازآفریند که بازتعریف سامانه اخلاقی مولوی از متن مثنوی و تجربه عرفانی وی موضوعی است که در پی می‌آید.

گفتار دوم: ارکان سامانه اخلاقی مثنوی (نسبت اخلاق و ادب قدسی)

جستار نخست: عشق معنوی

«عشق مولوی از این جهت که تجربه است حاصل هیچ نظریه‌ای نیست، و از این نظر که امری است به غایت شخصی نمی‌توان آن را به درآورد» (عبدالحکیم، ۱۳۵۶: ۴۸). با این وصف، سیری در مثنوی که صورت تدوین‌یافته اندیشه وزین و تجربه برین مولوی است، در باب عشق ضروری

می‌نماید: مولوی اقبال به خداوند و اعراض از اغیار را مسئله کلیدی حیات اخلاقی و جوهره عشق معنوی می‌داند. عشق از منظر مولانا، مؤلفه‌ای وحدت‌آفرین و یگانه‌ساز است که تجلیات برتر امر قدسی - خداوند- اعم از زیبایی، خیر و حقیقت راه، در کانون وجود آدمی، به هویت و حقیقتی یگانه و وحدت‌بخش مبدل می‌سازد. به تعبیر دیگر، وجود انسان کامل مرتبه‌ای از هستی معنوی است که کثرت‌ها در پرتو نور معنوی و عشق مطلق‌گرای آن به وحدت می‌گرایند؛ نیروهای پراکنده، در یک جهت و در یک کانون، متمرکز شده و حالتی از جنس ابتهاج و مواجید عارفانه می‌آفرینند؛ سایه‌ها به آفتاب روشنی‌بخش قلب عارف باز می‌گردند و در هاله نور آن، تیرگی‌ها و تاریکی‌های هستی مادی رنگ می‌بازند. عشقی که در مثنوی شگفتی‌های آن تصویر و ترسیم شده است (قربانی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۲۰۲) واجد ویژگی‌ها و مجموعه‌ای از مختصات و توانمندی‌هاست که به رغم وصف‌گریزی، پاره‌ای از این حالات و تجلیات را تبیین و توصیف می‌کنیم.

الف. عشق و صف‌گریز است

در سامانه معرفت‌شناسی مولوی، مهم‌ترین سازه معرفتی، شهود قلب عارف است که ورای علت‌کاوی و دلیل‌کاوی به معناکاوی تجربه سلوک (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۸۴) و سیر معنوی صوفی سالک نظر دارد. از آنجا که عشق به معنایی که در مثنوی آمده است، توصیف‌گریز و توصیف‌پرهیز است، با مشاهده تجربی و قیاس منطقی نمی‌توان به توصیف تجربه شهودی عارف عاشق نشست؛ بلکه به دلیل حضور عناصر وجودی سالک در تجربه معنوی عشق، آنچه اینجا به کف می‌آید، وجد و حال است، نه قیل و قال؛ از سنخ مجاهده است، نه مشاهده؛ تجلیل است، نه تحلیل؛ درباختن است، نه برساختن؛ البته راز وصف‌گریزی عشق از زبان مولوی در این نکته بدیع نهفته است که عشق وصف‌خدای یگانه است و چون، کمال و جمال امر قدسی حد نمی‌پذیرد، به ادراک ذهن محدود آدمی در نمی‌آید.

عشق وصف‌ایزد است اما که خوف وصف بنده مبتلای فرج و جوف حد کجا آنجا که وصف‌ایزدست

(دفتر پنجم)

باری عشق ترجمان و دلیل خود است و به هیچ تفسیر و تأویلی محتاج نیست که عقل در این وادی در مانده‌ای وامانده است.

عقل در شرحش چو خر در گل بخت آفتاب آمد دلیل آفتاب شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت گر دلیلت باید از وی رو متاب

(دفتر نخست، ابیات ۱۱۳-۱۱۶)

ب. عشق موقوف هدایت و کمال است

عشق تعریف‌گریز، به رغم آنکه در تور نظریه و شناخت نمی‌افتد، به هر حال و به زبان مولوی «وصف ایزد» است و خاصیت عمده آن تحول‌آفرینی در ساحت‌های گوناگون هستی است. عشقی از این دست، از سنخ ایمان است؛ بنابراین قلب سالک رهیده از تعلق خودی و رسته از خود، آنچنان شکوفا شده است که تمام گرایش‌های وجودی‌اش به خیر مطلق و زیبایی برین و حقیقت هستی روی دارد؛ از این روی پوزه‌بند هوس است و مهارکننده‌غریزه و حتی سلطنت عقل جزئی را نیز بر نمی‌تابد. آزادی معنوی که در قطع تعلقات و در رأس آن رهایی از خود نهفته است، به مدد عشق معنوی و کیمیای سعادت دست می‌دهد که به هدایت سالک عاشق می‌انجامد.

پ. عشق وحدت‌آفرین است

معشوق ابدی و حقیقی، در چهره عشق معنوی در تمام مراتب هستی سریان و جریان دارد و حتی مولوی «این عشق را در میان آسمان و زمین، زمین و هر آنچه از آن می‌روید، شب و روز، نر و ماده، اجزای تشکیل‌دهنده یک مجموعه جاری و ساری می‌داند. حکمت الاهی این عشق کلی را در کل عالم موجب حفظ نظام هستی قرار داده است (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

حکمت حق در قضا و در قدر کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش

(دفتر پنجم)

به زبان تمثیل، هستی هویت یگانه‌ای است که بر حسب مرتبه و جایگاه اجزا و عناصر آن، هر کدام به مرتبه برتر و بالاتر از خود وامدار است که در رأس این هرم، حقیقت قدسی واقع شده است که تمامیت این هرم روی به سوی وی دارند. این وحدت‌گرایی هم در حدوث نهفته است و هم در بقا؛ چه اینکه هر لحظه فیض دوست درمی‌رسد و هر لحظه هستی نیز به کانون خود باز می‌گردد. این هستی‌شناسی عارفانه، یگانگی هستی را به گونه‌ای زیبا و شگفت ترسیم می‌کند که انگار، تجلی عشق و نیروی یگانه‌ساز آن را در میل پیوندگرا و هم‌بستگی‌ساز آن بایستی جست‌وجو کرد. به بیان ساده‌تر، «وحدت بر عالم وجود که در یک جهان‌شناسی عمیق و جهان‌بینی دقیق حاصل‌شدنی است و انسان بینا و بیدار می‌یابد که جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است که وحدت و اندامواری بر آن حکومت می‌کند و حذف برخی اجزا، مستلزم حذف همه اجزا و ابقای

بعضی، عین ابقای همه اجزاست، پس جهان تجزیه‌ناپذیر است و اختلاف و تفاوت‌ها حکایت از کثرت و تنوع‌ها و بر اساس حکمت و عدالت است» (مطهری، بی‌تا: ۱/۱۶۶-۱۹۲).

ت. عشق خون‌ریز و بیگانه‌ستیز است

عشق کانون زیبایی و ناز و هندسه شگفتی‌های هستی است که طلب برمی‌انگیزد و جان شیفته را در تکاپوی اصل خویش، به استغنائی بار می‌دهد که سراسر ناز و استکبار است. خریدار وافیان و کاملان است و هیچ اعتنائی به ناقصان و ناقضان عهد دیرین ازلی ندارد. غیرتی که در عشق مطلق و معشوق مطلق نهفته است، در چهره خونریزی و بیگانه‌ستیزی و نقص‌پرهیزی جلوه می‌نماید که بیگانه را، خودخواه را، جفاکار بدانندیش را و صید لاغر را کنار می‌زند. «عشقی که مولانا دلیرانه در آن پا نهاد، آتشی بود سوزان و مرد افکن که نشانه هیچ لطف و خوشی در ناصیه آن پیدا نبود و از عاشق، جز قهرمانی و پاک‌بازی و فنا نمی‌طلبید و شرط پا نهادن در آن گذشتن از سر بود» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۴۵)

عشق از اول چرا خونی بود
تا گریزد آنکه بیرونی بود
(دفتر سوم)

«نه تنها عقل و علم را با عشق سودای برابری نیست یا در حق او توان دآوری نیست که عشق دستگیر و آموزگار عقل است و عقل هم طفل دبستان عشق است و هم خار راه آن» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۵۳).

در مثنوی عشق قهار خونریز، گزیدگان را می‌طلبد که از شور آن شیرین کام و شیفته‌جان و حاجت‌روا شوند.

عشق قهارست و من مقهور او
چون شکر شیرین شدم از شور او
(دفتر ششم)

جستار دوم: تجلی کمال و وحدت وجود پویا در آئینه انسان کامل

بنیاد و جوهر اندیشه وحدت وجود از منظر مولوی در این نکته نهفته است که با وجود تعالی مطلق خداوند و قیاس‌ناپذیری امر قدسی و مطلق نسبت به هستی در ابعاد و مراتب گوناگون آن، هستی از خدا منفک و گسسته نیست. این معیت که در زبان فیلسوفان صدرایی به معیت قیومی تعبیر می‌شود، قصه وحدت و سنخ وجودی هستی و مراتب آن را باز می‌گوید. ابن‌سینا و فیلسوفان مشایی، استعداد هست شدن جهان و وجود موجودات را به خاصیت امکانی آنها نسبت می‌دهند؛ در حالی که مولوی، وجود را از جنس و از سنخ افاضه الاهی می‌داند و نه تابع وصف امکانی

(نصر، ۱۳۸۹، ۹۹-۱۴۶). البته نسبت قیومیت اعم از نسبت خالقیت است؛ چه اینکه خلق دفعی و خلق از عدم، منطقاً ملازمه‌ای با دوام فیض وجد ندارد. در حالی که مولوی این نسبت را از جنس فیض و فرآیندی همیشگی و هر لحظه‌ای می‌بیند که هستی نه فقط در مقام خلق نیازمند خداست؛ بلکه هر لحظه این آفرینش تجدید می‌شود. هستی هر لحظه، هستی تازه‌ای می‌یابد، که نشانه فیض دوست حقیقی است (نک: زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۳۵-۲۶۸). پویایی وجود، وصف عامی است که مولوی برای تمام مراتب هستی قائل است و راز کمال را در همین پویایی که عشق برمی‌انگیزد، باید جست؛

دور گردون را ز موج عشق دان
گر نبودی عشق، بفسردی جهان
ذره ذره عاشقان آن جمال
می‌شتابد در علو همچون نهال

(دفتر پنجم)

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند
با من و تو مرده با حق زنده‌اند

(دفتر نخست)

در فراز پیشین، وحدت مجموعه هستی، به اجمال بررسی شد و آنچه در این بهره ضرورت دارد به تبیین آن بپردازیم، نسبت وحدت وجود و تجلی کمال مطلق در آئینه وجود آدمی است. آدمی نه صرفاً نقش هستی که نقشه راه هستی نیز هست؛ به سخنی دیگر، کثرتی که در مرتبه‌ای یا مراتبی از هستی یافت می‌شود، بایستی به کانونی ارجاع شود که کمال و جمال حقیقت مطلق را در آن به تماشا نشست. نکته کلیدی در هستی‌شناسی ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، که بنیاد دانش و بینش و اندیشه مولوی است، آن است که «عالم با اراده خالق از عدم آفریده شده است؛ البته مولانا، به خلق در زمان (حدوث زمانی) قائل نیست. چون زمان را حادث و مقوله‌ای از شعور ظاهری می‌بیند، و شعور عرفانی با تأمل در منشأ معنوی وجود، واقعیت را خارج از حیز زمان و مکان درمی‌یابد ... وی نخست با انتقال تبیین‌ناپذیر سخن آغاز می‌کند و سپس تطورگرایی خلاق می‌شود. همه موجودات از طریق فیضان نوعی روحانیت الهی از خداوند پدید آمده است، ولی هر موجود یا نفسی، بدون پافشاری و به وسیله سائقی، به اصل خویش باز می‌گردد. این میل و سائق که مولانا آن را عشق نام می‌دهد خود اصل تکاملی همه عالم وجود می‌شود ... برای مولانا، خداوند اساس و غایت همه هستی است و زندگی در همه صورت‌های آن، تکاپویی غایت‌جوی است ... شرح سفر پرماجرایی نفس و بازیافتن خود و شکفتن تدریجی آن در دفترهای سوم و چهارم مثنوی با صراحت بسیار آمده است» (عبدالحکیم، ۱۳۵۶: ۳۳۲-۳۳۵). در دفتر سوم مثنوی نیز سیر تحول‌جویی نفس و تعالی آن و پشت سر نهادن مراتب و مراحل قبلی و در نهایت بازگشت به منشأ و مبدئی که از آن صادر شده بازتعریف و بازگویی شده است. وی با استشهاد به

قرآن و الهام از آن، یگانگی بنیادی کیهانی را در نفس انسانی به رغم کثرت و گونه‌گونی ناشی از تعلق به بدن و مکان و زمان باز می‌جوید و با زبانی تمثیلی و نمادین، می‌سراید که:

صد بود نسبت به صحن خانه‌ها	همچو آن یک نور خورشید سما
چون که برگیری تو دیوار از میان	لیک یک باشد همه انوارشان
مؤمنان مانند نفس واحده	چون نماند خانه‌ها را قاعده

(دفتر چهارم، ابیات ۷۵۹-۷۶۰)

جستار سوم: انسان‌شناسی مولوی

در حقیقت انسان‌شناسی عرفان اسلامی، در متن و بطن نظریه انسان کامل ترسیم شده است (نک: طاهری، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۷). از نظر مولانا، انسان کامل هم هدف و مقصود آفرینش جهان است و هم عالی‌ترین تجلی مطلق حق. حقیقت و هویت انسان، نه محصول و برآیند تکامل که جوهراً مقدم و سابق بر آفرینش طبیعت است. درست است که کالبد خاکی آدمی، عنصری از فوزیس / طبیعت مادی است؛ اما حقیقت انسان روح اوست که خداوند از نفس رحمانی خود در وی دمیده است. با وقوف به این حقیقت، «جهان با همه موجودات گوناگونش، دیگر نه چون علت، بلکه همچون معلول جلوه می‌کند؛ زیرا نفس، هستی را در کالبد خود ریخته و آن را با مقولات مکان، زمان و علت درهم آمیخته است. مولانا می‌گوید جسم علت نفس نیست، بلکه او آفریده نفس است و بسان ابزاری برای کار در عالم مادی و پدیداری است» (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۳۴۹). مولوی با ترسیم چنین حقایقی، در دفترهایی از مثنوی به سراغ شخصیتی والا و انسان کامل علی‌الاطلاق می‌رود که پیامبر آخرالزمان است و کتاب‌های آسمانی از بعثتش خبر داده‌اند. باری این انسان کامل کسی جز حضرت محمد (ص)، پیامبر عظیم‌الشان اسلام، و مراد و دلیل راه مولوی در سفر و سلوک عشق نیست. پیامبر اکرم (ص) آئینه حق‌نما، جان جهان، مظهر اسم هادی و محیی، بدر آسمان نبوت، سراج منیر، کشتیبان و راهنمای راه، تعویذ پیشینیان و آیندگان، مقتدای عقل و دیده، و انسان کامل است که خیر و زیبایی و حقیقت تامه حق در آئینه مصفای وجود او بازنموده شده است.

بش کشتیبان درین بحر صفا	که تو نوح ثانی‌ای ای مصطفی
پس بکش تو زین جهان بی‌قرار	جوق کوران را قطار اندر قطار
کار هادی این بود تو هادی‌ای	ماتم آخر زمان را شادی‌ای
چون تو اسرافیل وقتی راست خیز	رستخیزی ساز پیش از رستخیز

عرفا، به ویژه مولوی، معتقدند «انسان کامل جان جهان است. همان‌گونه که اگر جسمی جان نداشته باشد از حیات بی‌بهره خواهد بود. جهان بی انسان کامل نیز جسم بی‌روح می‌باشد» (فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۹۸).

سر مکن اندر گلیم و رو مپوش که جهان جسمی است سرگردان تو هوش
(دفتر چهارم)

مولوی پیامبر اکرم (ص) را کمال عشق می‌داند و راز این حقیقت را در انگیزه آفرینش، مقام خاتمیت و اکملیت باز می‌جوید.

با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او خدا لولاک گفت
منتهی در عشق چون او بود فرد	پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی افلاک را

(دفتر ششم)

گفتار سوم: فضیلت اخلاقی

بر اساس دیدگاه لارنس کولبرگ، «منطق عدالت پخته‌ترین و تکامل‌یافته‌ترین مرحله از رشد ممکن در استدلال اخلاقی انسان است» (صادقی، ۱۳۹۰: ۱۲۰) در حالی که مولوی، عشق معنوی را پایه همه فضیلت‌ها و بنیاد همه ارزش‌ها و آرمان‌های متعالی می‌انگارد. به هر حال، وی در ترکیب عناصر گوناگون سامانه اخلاقی - شهودی خود، بیش از هر چیز به خلاقیت شخصی و الهام‌های باطنی خود متکی بوده است. در مقام فهم، تدوین و تبیین این سامانه، بیش و پیش از هر چیزی باید به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، تجربه‌شهودی، عشق معناگرا، زبان برین و نمادین و تمثیلی مثنوی و روش‌شناسی ویژه مولوی توجه کرد. به همین منظور، با گوشه‌چشمی به ظرایف و دقایق سخن وی در ساحت‌های کلامی، عرفانی و اخلاقی منشأ و بنیاد فضیلت اخلاقی را از منظر مولانا واکاوی می‌کنیم.

جستار نخست: بنیاد فضیلت اخلاقی

احوال و اطوار مولوی گواه آن است که وی «از همان سال‌های کودکی آموخته بود در ورای هر چه هست، آنچه را هر چه هست اوست، جست‌وجو کند» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۶). این طلب ویژه و متعالی بود که مولوی را در حسرت فهم درست، به فرا رفتن از جلوه‌ها و روی آوردن به بنیاد هستی و خیر و زیبایی و حقیقت برمی‌انگیخت و شوق جست‌وجو می‌افزود. دستگاه اخلاقی از دید این عارف عاشق، صرفاً پاسخی توجیه‌پذیر و موجه به پرسش اساسی و همیشگی چگونه باید

زیست معمول و مرسوم در میان فیلسوفان اخلاق و معلمان فضیلت نیست (نک: مک ناتن، ۱۳۸۳: ۱۰)، بلکه تجربه وصال و یافتن و اتحاد با حقیقت و هویت برینی است که اساس حیات طیبه و کمال روح معناگرای انسان تعالی جوی محسوب می‌شود (نک: سروش، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

میراث متکلمان مسلمان: نظریه حسن و قبح

در میان متکلمان مسلمان، در باب منشأ و مبنای ارزش اخلاقی، دو نظریه ناهم‌خوان وجود دارد (نک: خواص، ۱۳۸۵: ۷۶-۸۵) که رویکرد اشعری‌گرا، حسن و قبح فعل را در دستگاه شریعت و اوامر قدسی باز می‌جست و بر آن بود که «قبل از نزول ادیان و اتصاف امور توسط آنها به خوب و بد، خوب و بد وجود ندارد. خوب و بد در کلام خداوند جاری می‌گردد. اگر خداوند به کاری امر کرد، آن امر نیکوست و اگر از کاری نهی کرد، آن کار مذموم است؛ بنابراین خوب و بد از خداوند اخذ می‌شود نه آنکه بر کار خدا حاکم باشد» (دباغ، ۱۳۸۳: ۶). پس‌ادینی بودن خوب و بد لب لباب کلام اشعری است که امر و نهی الاهی را اساس ارزش و الزام شرعی و اخلاقی می‌داند. عیب این رویکرد در این است که حسن و قبح انتخاب و گزینش دین، بیرون از دایره این معیار اخلاقی است؛ چراکه التزام به دین مسبوق به گزینش دین است که معیار حسن و قبح و مبنای خوب و بد عمل اخلاقی تلقی می‌گردد. گفتمان معتزلی که عقل را بنیاد و کاشف اصیل و استقلالی ارزش‌ها می‌دانست به تعبیر مرسوم، حسن و قبح وصف ذاتی افعال است که به نیروی عقل می‌توان حکم به نیکو و زشت بودن آنها کرد؛ اگرچه دین و نصوص دینی نیز در این باره موضعی همسان عقل بر گرفته باشند. این دسته از احکام دینی، از سنخ احکام ارشادی‌اند و در واقع هم‌تراز حکم عقل‌اند. از دید معتزلیان و امامیه (واقع‌گرایان اخلاقی) (نک: مک ناتن، ۱۳۸۳: ۱۱) به یک معنا، ارزش اخلاقی، امری پس‌عقلی و پیش‌اجتماعی و پیش‌اشعری است. عینیت‌گرایی و واقع‌گرایی اخلاقی معتزله، جایی برای لحاظ کردن هویت‌ها و نقش‌های اجتماعی در ادراک ارزش اخلاقی باقی نمی‌گذاشت و اشعری‌گری نیز، افزون بر ایراد مزبور، شأن عقل را در پای حجیت نقل بر بادرفته می‌خواست و همه چیز را به اراده شارع وامی‌نهاد. مولوی در این میانه، متمایل به اشعری‌گری بود؛ ولی از قشری‌اندیشی آنان، به ویژه با حرمت نهادن به آزادی اخلاقی و اختیار‌گرایی، تقریر دیگری از منشأ و مبنای ارزش و الزام اخلاقی ارائه می‌کند که بر پایه دل‌ربایی و جاذبه معشوق مبتنی است.

تأمل خالص و فارغ از موقعیت در باب دستگاه اخلاقی، که با عطف به عقلانیت خام و ابزار، عهده‌دار تبیین زندگی اخلاقی است، مولانا را به سرپیچی از الزامات فلسفه اخلاق در سنت یونانی و نزد فیلسوفان مسلمان به مثابه حوزه‌ای از معرفت نظام‌مند و دقیق برمی‌انگیزد.

معقولیت سلوک اخلاقی در طرح اخلاق مثنوی توسط مولانا، با معیار عقل یونانی، چه در ماهیت و چه در رویکرد قابل فهم و ادراک و در نهایت تبیین‌پذیر نیست.

جستار دوم: ویژگی‌های سامانه اخلاقی مثنوی

الف. اخلاق مثنوی نه فردگراست و نه جمع‌گرا؛ بلکه اخلاقی رابطه‌گرا و لاهوتی است. رابطه دوسویه خدا-انسان بنیاد عشق معنوی و رهایی‌بخش آدمی از تعلق خودی و خود است؛ سالک با فنای در معشوق حقیقی، از اراده فردی‌اش درمی‌گذرد و با اتحاد با اراده خلاق و فعال امر مطلق، هر تصمیمی که می‌گیرد و به هر گزینشی که دست می‌زند، به اقتضای رضایت معشوق است.

ب. سلوک اخلاقی مبتنی بر تجربه شهودی و کشفی است (نک: طیب، ۱۳۸۷: ۲۶۱-۳۵۸).^۸ تا جان سالک، به مدد نیروی کیهانی عشق (طلب برین) از تعلقات پیراسته نشود، استعداد مظهر کمال و فضیلت‌مند شدن تحقق نمی‌یابد. از این‌رو، اخلاق و سلوک اخلاقی مراتب و درجاتی دارد؛ برای مبتدیان، گام نخست توبه است و بازگشت به کمال مطلق. مرتبه بعد، زهد ورزیدن است و اقبال به خداوند و طرد اغیار از جان و دل و مقام تفویض، تسلیم، توکل و صبر و شکر، تا مقام یقین، رضا، محو، صحو فنا یا وصال و اتحاد با سرچشمه و بنیاد خیر و زیبایی و حقیقت دست دهد.

در دل عاشق به جز معشوق نیست در میانشان فارق و فاروق نیست
(دفتر ششم)

پ. در ارزش‌گذاری و تعیین خوب و بد، همه گزینه‌ها و الزام‌ها را به فیض و عنایت و رضای معشوق حقیقی وامی‌گذارد.

هر چه آن خسرو کند شیرین بود چون درخت تین که جمله تین کند
(دفتر چهارم)

حسن انتخاب خدا در دیده عارف، تجلی مرتبه رضا و اقتضای مقام محو و فنا در قیومت حق و پیوستن قطره به دریای بیکرانه است؛ با این حال، مولانا در نوسان میان جبر و اختیار و در تبیین قضا و قدر الهی و نسبت آن با آزادی اخلاقی، گاه به جبر میل می‌کند و آن را تجلی حق و جباری می‌شناسد؛

این نه جبر این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است

(دفتر نخست)

هیچ برگگی در نیفتد از درخت
بی قضا و حکم آن سلطان بخت
میل و رغبت کان زمام آدمی است
جنبش آن رام امر آن غنی است

(دفتر سوم)

و گاه به عقل و ارزش گذاری‌های آن باز می‌گردد و حکم می‌کند که عدل و ستم و جفا و وفا نزد عارف سالک یکسان نیست.

بلکه معنی آن بود جفالقلم
نیست یکسان پیش من عدل و ستم
معنی جفالقلم کی آن بود
که جفاها با وفا یکسان بود

(دفتر پنجم)

ت. انسان کامل و عارف عاشق الگوی سلوک و معلم اخلاق است؛

از دید مولوی انسان کامل، پیامبر اکرم (ص)، مظهر حق و جانشین خدا در مجموعه آفرینش است؛ محک فضیلت و عیار سره و ناسره است؛ هادی و مهتدی است؛ بی وجود مبارکش، روز تیره می‌نماید و شیر اسیر ارنب است؛ ای نوح ثانی! کشتیبان هستی در این دریای سهمناک تو هستی؛ راهزنان، کاروان بشریت را به گمراهی و فسون و فریب راه می‌زنند؛ برخیز ای همای سعادت و ای راه‌شناس راه‌های دشوار! قطار قطار کوران را به کوی نور رهبری نمای، ای شادی اندوه آخرزمان! به هدایت عقل‌ها و جان‌ها برخیز؛ و خیال‌اندیشان را به سرزمین یقین رهنمون باش.

سر مکش اندر گلیم و رو مپوش
که جهان جسمی است سرگردان تو
هین مشو پنهان ز ننگ مدعی
که تو داری شمع وحی شعشی
بی فروغت روز روشن هم شب است
بی پناهت شیر اسیر ارنب است
باش کشتیبان درین بحر صفا
که تو نوح ثانی‌ای ای مصطفی
ره‌شناسی می‌باید با لباب
هر رهی را خاصه اندر راه آب
خیز بنگر کاروان ره‌زده
هر طرف غولی است کشتیبان شده
وقت خلوت نیست اندر جمع‌ای
ای هدی چون کوه قاف و تو همای
پس بکش تو زین جهان بی‌قرار
جوق کوران را قطار اندر قطار
کار هادی این بود تو هادی‌ای
ماتم آخر زمان را شادی‌ای
هین روان کن ای امام‌المتقین
این خیال‌اندیشان را تا یقین

(دفتر)

ث. در نظریه‌پردازی اخلاقی تأکید بر تجربه‌های سالکانه ضروری است؛

ج. انگیزش اخلاقی، جذبه معنوی معشوق حقیقی است؛

چ. در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق (نک: مک‌این‌تایر، ۱۳۸۵: ۲۶۰-۳۷۲) تمایزی بین عقل کل و عشق وحدت‌آفرین معنوی نیست. مولوی با تمایزی که میان عقل جزوی و کلی می‌نهد، زمینه هم‌سازی عشق کیهانی و عقل کل را در دستگاه اندیشه خود تضمین می‌کند و با استعانت از این پیش‌فرض؛

ح. عشق تنها مؤلفه‌ای است که شکاف میان ادراک اخلاقی و تجربه اخلاقی را برطرف می‌کند؛

خ. یقین مبتنی بر تجربه شهودی به رفتار اخلاقی می‌انجامد؛ ارادت همه‌جانبه و مقام تسلیم و استعداد روحی شرط سلوک اخلاقی است.

د. منشأ فضیلت اخلاقی در تعامل دوسویه و متقابل خدا- معشوق و انسان- عاشق و بالعکس نهفته است. مولوی در مثنوی طرحی از سلوک معنوی - اخلاق سالکانه - بر پایه عشق به حقیقت، خیر، زیبایی، صلح و مدارا در می‌افکند.

مولوی در مقام تشخیص مظاهر و مصادیق نیک و بد، و با توجیه جف‌القلم^۶ گاه اندیشه‌اش به ساحت جبر می‌گراید، و در نهایت به آزادی اراده گرایش می‌یابد.

ذ. در سامانه اخلاقی مثنوی، عشق پادزهر دل‌بستگی‌های ویرانگر و رذایل اخلاقی است؛ «ما اگر بخواهیم دل‌بستگی خاصی را از وجود خود بزداییم باید دل‌بستگی دیگری پیدا کنیم. عشقی اگر هست، عشقی دیگر باید تا او را از میدان بیرون کند. معمولاً تصور ما (که ارسطویی است) این است که اگر انسان از نظر ذهنی و عقلی به درستی و نیکویی امری واقف و قانع شد، به لحاظ عملی هم به آن گردن خواهد نهاد. آنها می‌گفتند مشکل، مشکل علم (و جهل) است، و آنان که به نیکویی‌ها عمل نمی‌کنند برای آن است که آن نیکویی‌ها را چنان که باید نمی‌شناسند» (سروش، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

عشق را دگر دگر بزد مگر کور بر دنیاست عاشق، کور و کر

(دفتر پنجم، بیت ۲۹۱)

ر. نکته فرجامین اینکه: از منظر مولانا بنیاد هر گونه فضیلتی عشق است: «عشق بر قانون - شریعت - و عدالت مقدم است و از این روی، عنصر اساسی تر ذات خداوندی است که غایی ترین حقیقت است» (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۳۳۹).

نتیجه گیری

دغدغه بسیاری از فیلسوفان اخلاق معاصر یادآوری نیاز به تدارک زندگی انسانی و مسئولانه با تأکید بر ارزش‌های متکثر و بدون تنسیق و تدوینی جزم‌اندیشانه است که این مهم به بازتولید صداهای اخلاقی متفاوت بینجامد و گفت‌وگوی درون و میان فرهنگی را برای انسان شرقی و غربی امکان‌پذیر سازد. تبیین نسبت میان واقعیت‌های اخلاقی فرافرهنگی در باب ماهیت انسان و همچنین ظرفیت‌های تمدنی و فرهنگی خاص، موضوع صورت‌بندی و فهم ارزش‌های اخلاقی را ضروری می‌سازد که با نگاهی اجمالی به تاریخ اندیشه‌ورزی اخلاق، گفتمان‌های عقل‌گرا، آرمانی، طبیعت‌گرایانه، تقلیل‌گرا، و مدل‌های نظری - حقوقی، و رویکردهای دلالتی - مشارکتی (صادقی، ۱۳۹۰: ۱۴۶) و اخلاق فمینیستی (هولمز، ۱۳۸۵) در این میان توجه پژوهندگان را به خود جلب می‌کند که جای گفتمان اخلاقی عشق‌محور و معناگرای مولوی در مثنوی، در این عرصه، به ویژه در مباحث انگیزش اخلاقی خالی است. الگوی نظری - حقوقی از نظریه اخلاقی درصدد تبیین اخلاق به عنوان یک سامانه فشرده با احکام مدون و به مثابه راهنمایی غیرشخصی و عینیت‌گرایانه است که فارغ از ویژگی‌های خاص حیات اجتماعی بومی و مستقل از جستار و جست‌وجوی تجربی و مشاهده‌ای برمی‌آید. این در حالی است که ضرورت زندگی در این زمانه، افزون بر وحدت حیات اخلاقی، به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تکیه بر هویت‌های ناهمسان اخلاقی از خلال روان‌شناسی انگیزش اخلاقی، ارتباط، عشق، معنویت، فضیلت آزادی، شفافیت، معنایابی، تعلق، مراقبت، پاسخ‌گویی، لیاقت و حمایت را نیز در برمی‌گیرد.

از طرف دیگر شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی، یکی از چالش‌های پایدار فلسفه اخلاق و فیلسوفان دین و زندگی بوده است؛ به گونه‌ای که هر کدام از رویکردهای اخلاقی (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۲۰-۳۹۰) ضمن اذعان به این نکته، درصدد ارائه راهکاری برای غلبه بر این وضعیت بوده‌اند. در روان‌شناسی انگیزش اخلاقی (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۶)، پاسخی که ارائه شده به این نحو تدوین و صورت‌بندی شده است که به رغم ارادی بودن عمل و اقدام اخلاقی، التزام به الزام و ضرورت اجرای قاعده اخلاقی، به مؤلفه‌هایی نظیر تربیت، التزام به قاعده هنجاری جمعی، نظارت و کنترل و تشویق و فرهنگ‌سازی و اقتناع بایستی توجه شود که ضمانت قاعده و حکم اخلاقی عینیت یابد؛ در حالی که اخلاق عهده‌دار تنظیم رابطه‌های میان‌فردی با

انگیزه‌های درونی و انفسی است. این نوع تحلیل، در واقع احاله اخلاق به تعلیم و تربیت و الزام قانونی است. مولوی در این زمینه، با تکیه بر سائق درونی و فطری که سالک را به استعالی وجود و تعالی روح رهنمون می‌شود و جاذبه و کشش ماورایی و معنوی و فراگیر و فطری عشق، بر شکاف و گسستگی میان فهم اخلاقی - فضیلت دانی - با عنصر التزام خالصانه به ارزش اخلاقی - الزام اخلاقی - فائق می‌آید. مولانا معتقد است عشق تنها مؤلفه‌ای است که شکاف میان ادراک اخلاقی و تجربه اخلاقی را برطرف می‌سازد؛ بنا به این پیش‌فرض معرفت‌شناختی که اخلاق سیر از خدا به خدا و در خدا - عشق معنوی - است، وی در دفترهای ارجمند مثنوی جاذبه‌های کمال و جمال معشوق حقیقی را در پرتو دل‌ربایی معشوق و دل‌بردگی عاشق سالک چنان ترسیم می‌کند که سالک پیوندی خلاق بین زندگی معنوی و غایت حقیقی آن مشاهده می‌کند که در هیچ سامانه اخلاقی‌ای نظیر و همانند آن یافت نمی‌شود. نظریه ترتب ابدی صعودی - نزولی وجود که نزد فلوطین برای تبیین مسئله کثرت در پرتو اقنوم‌های سه‌گانه مطرح شده، نزد مولوی استحاله و تبدلی اساسی می‌یابد و به این شیوه تدوین و بازتعریف می‌شود که نیروی کیهانی و هستی شمول عشق، خاصیتش تحول و تکامل‌آفرینی و کیمیاگری است. روح سالک در مدرسه حسن دوست، در مقام لیبیک به میل فطری سرشته در نهاد خویش و به اقتضای کششی که معشوق برانگیخته و از هستی در جلوه‌های گونه‌گون آن دل‌ربایی و دلبری می‌کند، بر بال سیمرغ طلب، و با تحول در سرشت و هویت منقطع خویش در اتحاد با زیبایی و خیر و حقیقت مطلق از نردبان رتبه‌های فروتر فرا می‌رود و به بام آسمان و سرزمین وحدت بار می‌یابد. این ترتب دوسویه که با تجلی مطلق در سپهر هستی، رخ می‌دهد، در واقع داستان هبوط و قوس نزول روح خیرخواه و حقیقت‌جوی آدمی است که به رهبری انسان کامل، در سفری بی‌پایان و استعلایی (قوس صعود) به غایت حقیقی، اصل خویش و وطن دیرین باز می‌گردد.

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست

(دفتر سوم)

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مر او را ناسزااست

(دفتر دوم)

فهرست منابع

۱. خواص، امیر و دیگران (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق: با تکیه بر مباحث تربیتی*، دفتر نشر معارف.

۲. دباغ، سروش (۱۳۸۳). آیین در آئینه: مروری بر آرای دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم.
۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی، چاپ بیست و ششم.
۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). قصه ارباب معرفت، دفتر نخست، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم.
۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). اوصاف پارسایان، تهران: صراط، چاپ دهم.
۶. صادقی، مسعود (۱۳۹۰). گزارش و نقد کتاب فهم اخلاقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، به راهنمایی عسگر دیرباز.
۷. طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۵). مجموعه مقالات اعتقادی، قم: نشر زائر آستان مقدس.
۸. طیب، مهدی (۱۳۸۷). شراب طهور: سلوک در صراط مستقیم عرفان، تهران: نشر سفینه، چاپ نخست.
۹. طیب، مهدی (۱۳۸۸). مصباح الهدی: در نگرش و روش عرفانی اهل محبت و ولاء، تهران: نشر سفینه، چاپ یازدهم.
۱۰. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۵۶). عرفان مولوی، ترجمه: امیر احمدی و احمد امیرعلایی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ دوم.
۱۱. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۶۵). «مولانا جلال‌الدین رومی»، در: میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
۱۲. فاضلی، قادر (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
۱۳. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. قربانی، منیژه (۱۳۹۰). گشایش راز: کوششی در راستای شناخت اندیشه‌های مولانا، تهران: انتشارات کویر.
۱۶. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، چاپ هفتم.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.

۱۸. مطهری، مرتضی (بی‌تا). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ج ۱.
۱۹. مک‌ایننتایر، السدیر (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، ترجمه: حمید شه‌ریاری، تهران: انتشارات سمت.
۲۰. مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳). *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه: حسن میان‌داری، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین بلخی (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*، رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات پیمان، چاپ نهم.
۲۲. نصر، سید حسین (۱۳۸۹). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ هفتم.
۲۳. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ دوم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اخلاق عشق‌بنیاد به گونه‌ای که مولوی در مثنوی ترسیم و بازتعریف کرده است، در کلیت، مبانی، رویکرد، منطق تجویزی، احکام ارزشی، سطوح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و الزام و مسئولیت اخلاقی با رویکرد اخلاق مبتنی بر محبت در سنت مسیحیت و فلسفه اخلاق غرب تمایز اساسی دارد که مطابق آن، عامل اخلاقی «باید همواره از روی محبت عمل کند» (هولمز، ۱۳۸۵: ۴۷). گفتمان مزبور در غرب، زیرمجموعه مدل قانون‌گرایی اخلاقی است که درستی عمل اخلاقی را در انطباق با قاعده محبت باز می‌جوید؛ در حالی که مسئله درستی و نادرستی در سامانه اخلاقی مثنوی بازتاب و نتیجه استحاله وجودی کارگزار اخلاقی در متن و بطن کیمیای معنوی عشق است که از طریق اتحاد با کانون خیر، زیبایی و حقیقت، تمام اقدامات سالک به دلیل گذار از ساحت فروهستی - غیراخلاقی و ضداخلاقی - و نیل به مرتبه فراهستی - اخلاقی و ارزش‌آفرین - به نفس قدسی انسان کامل، اصولاً و اصالتاً اخلاقی و عین کمال است؛ خنای قهر و طرد و دفع او نیز به نسبت مهر و جذب و التفات و عنایت و محبتش نه تنها اخلاقی و واجد ارزش بنیادین و مطلق است که سرچشمه کمال و نیکی و ارزش‌آفرینی نیز هست. البته ایرادی که بر مدل محبت به مثابه اصل‌الاصول اخلاق مسیحی وارد است، در استثنائات این قاعده نهفته است که برای موارد خاص و موقعیت‌های ویژه قابل استناد هستند. به تعبیر دیگر، در موقعیتی که عمل مطابق با قاعده محبت ضداخلاقی می‌نماید، رویگردانی از قاعده و التفات به رژیم استثنائات گریزناپذیر می‌گردد. افزون بر این، تخصیص این اصل یا وقوع و حدوث تعارض میان این اصل و استثنائات آن و یا تعارض آن با سایر اصول از قبیل عدالت، عقل عملی، سودگرویی، خودگرویی اخلاقی و التزام به قانون امری یک‌جامعه، چندان وجاهتی برای محبت به مثابه الگو و مدل درستی و خیر اخلاقی، جز در موقعیت‌های خاص و مطابق با نظریه وظیفه‌گرویی عمل‌نگر باقی نمی‌گذارد که این توجیه ناقص نیز به استحاله قاعده بنیادی محبت به تقریر مبانی وظیفه‌گروان عمل‌نگر می‌انجامد.
۲. مبانی و مبادی رویکردهای وظیفه‌گرویی، درست نقطه مقابل گفتمان غایت‌گرویی بازتعریف می‌شود؛ به بیان دیگر معیار بنیادین درست و نادرست و مبنای الزام اخلاقی مورد اشعار غایت‌گروانی نظیر جرمی بنتام،

استوارت میل، جی. ای. مور، هستینگز رشدال که به نتایج و پیامدهای بعضاً غیرارزشی عمل و حکم اخلاقی فروکاستنی است؛ مورد نفی و انکار وظیفه‌گروان عمل‌نگر و قاعده‌نگر است. بر حسب طرز تلقی وظیفه‌گروی عمل‌نگر، به منطق و اخلاق موقعیت و اقتضائات گونه‌گون پیش روی کارگزار و عامل اخلاقی باید توجه کرد که فارغ از قواعد بعضاً کلی و صرف نظر از پیامدهای غیرارزشی مترتب بر عمل اخلاقی، در مقام شهود یا تصمیم و داوری می‌اندیشد که چه باید کرد و کدام اقدام درست و بایسته است؛ در حالی که وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر معتقد است «معیاری غیرغایت‌انگارانه وجود دارد که شامل یک یا چند قاعده می‌شود؛ گرچه لازم نیست همان قواعد رایج باشند. معمولاً وظیفه‌گروان قاعده‌نگر معتقدند که آن معیار مشتمل بر تعدادی قواعد نسبتاً خاص، مانند قواعد راست‌گویی یا وفای به عهد است که هر کدام از آن قواعد می‌گویند باید همیشه در یک موقعیت خاص به گونه خاصی عمل کنیم» (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۸).

۳. اخلاق ناصری با رویکردی فلسفی به مقوله اخلاقیات پرداخته و در نوع خود بازتاب سلطه اندیشه یونانی بر ساحت زیست ارزش فلسفی حوزه فرهنگی دنیای شرقی اسلام، یعنی ایران، است که بنا به ملاحظاتی حتی آداب می‌گساری و باده‌نوشی نیز در آن آمده است. جهت بررسی تفصیلی نک: (سروش، ۱۳۸۸ الف: ۲۰). غزالی نیز، به رغم معارضه‌ای که وی با فلسفه و فیلسوفان داشته و در مواردی حتی به تکفیر آنان فتوا داده است، با اذعان و اعتقاد به برتری اخلاق بر کلام و فقه، چه رسد به فلسفه و علوم یونانی، در *کیمیای سعادت* و *احیاء علوم الدین*، اخلاقی فقیهانه و خائفانه پرورده که خوف بر رجای مؤمنان و مکلفان چیرگی تام دارد و از انگیزش اخلاقی خبری نیست. آبخور اندیشه اخلاقی غزالی هر چه هست شایسته مقام خائفی است، نه در خور منزلت عاشقی؛ وی می‌دید که در بازار دین‌ورزی مسلمانان، کیمیای اخلاص به کیمیای گراییده؛ هر گروهی به تفسیری از خدا روی کرده‌اند که با مقتضیات شریعت ناهمخوان است و زندگی عملی مسلمانان فارغ از زهد و خوف و فقر و درست معاشره‌اشان و منزلت اخلاق دینی است. با این توصیف، غزالی سودای پیراستن معرفت دینی از عناصر بیگانه و مزاحم را به جد پی گرفت و در این راه، با چند پیش‌فرض معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، عرصه علوم را درنوردید و به اقلیم تصوف و نقد سیره صوفیان روی آورد و با دلی مجروح از صوفی‌نمایی و نگرانی از تباهی امور دینی «فریاد بر می‌آورد که دریغا: همه امور دینی سست و تباه شده‌اند، مگر تصوف که پاک نابود شده است». نک: (سروش، ۱۳۸۴: پیش‌گفتار و فصل نخست؛ غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ربع عادات، کتاب آداب السفر، ص ۲۵۰، به نقل از سروش، ۱۳۸۴: ۵۸). به هر حال، نه اخلاق مدنی ناصری و نه ارزش‌شناسی زاهدانه و خائفانه غزالی هیچ کدام تقریری پرجاذبه و تأثیرگذار از فضیلت و منشأ ارزش اخلاقی به دست نداده است و این مولوی است که با تکیه بر تجربه شهودی خویش و آموزه عشق خلاق و پذیرش مراتب و تشکیک در مقوله هستی و اعتقاد به پویایی آن، ضمن برخورد واقع‌گرایانه با کثرت، با استحاله‌ای که به مدد عشق در تمام ساحت‌ها و مراتب هستی درمی‌گیرد، کثرت‌ها و جزوها روی به واحد و کل دارند. بنیاد کثرت‌ها در وحدت است و تمایلی از درون و کششی از بالا به استعلاجویی آنان پاسخی در خور می‌دهد که در نهایت به اتحاد و پیوستگی با وحدت تام و حقیقت مطلق نائل می‌گردند. اخلاق قدسی و رحمانی که مولوی در مثنوی پرورده است، فرآیند ارزش‌آفرینی عشق کل است که با جذب و دل‌ریایی معشوق و طلب عاشق - استعلا و نفی - تحقق می‌یابد. «در مابعدالطبیعه عرفانی مولانا، روح منشأ و کانون همه ارزش‌های ذاتی و جاودانی است. حقیقتی که در روح آدمی جلوه‌گر شده ابدی و پایدار است. او انسان را فرا می‌خواند که بر ناپایداری زندگی ظاهری افسوس نخورد، زیرا آنچه حقیقی است، هرگز نابود نمی‌شود» (عبدالحکیم، ۱۳۶۵: ۳۴۷).

۴. ادب قدسی در جامعه‌شناسی ادبیات و نظریه ادبی به مجموعه‌ای از فرآورده‌های هنر بیانی، از جمله شعر، اطلاق می‌گردد که به رسالت هنر و هنرمند در قالب مواجهه با امر مطلق به عنوان یک کارویژه خاص می‌نگرد. معناگرایی، قدسیت هنر، تجلی مطلق در زبان، بازنمایی تجربه شهودی شاعر و هنرمند در تار و پود آفرینش

- هنری از جمله مختصات این گونه ادبی محسوب می‌شود. بر حسب یک استقرار ناقص سه گونه متمایز ادبی در پویش تاریخی ادبیات فارسی شکل گرفته است؛ گونه‌ای که مکاشفه روح را باز می‌آفریند و زبان واسطه و کارگزار جهان قدسی و لاهوتی است؛ گونه دوم ادب نفسی است که از معاشقه‌های سطحی و از پیوند غریزی و عاطفی عاشق و معشوق و نمودهایی از این دست، سخن می‌گوید و گونه سوم ادب بحثی یا شعر تعلیمی است که در راستای تبیین و تفسیر سوره‌های ادبی کاربرد دارد.
۵. بر اساس آموزه‌های عرفانی، امر مطلق یا خداوند سبحان، دو تجلی دارد، تجلی در ذات و برای ذات که غیب‌الغیب است و باطن باطن‌ها که به فیض اقدس تعبیر می‌شود و تجلی در عقل کل و وجود انسان کامل و حقیقت محمدیه (ص) که فیض مقدس نامیده می‌شود. بیهوده نیست که انسان کامل، غایت آفرینش، مظهر اسماء و صفات الهی، آئینه تمام‌نمای حضرت حق و خاتم پیامبری و واجد تمام مراتب کمال انسانی و تشریف به مقام خاص‌الخاص و اخص عاشقی - معشوقی و در یک کلمه نمونه بندگی خالصانه و عبودیت محض است.
۶. پاره‌ای از این تعابیر از دفترهای گوناگون مثنوی، که به حقیقت محمدی (ص) پرداخته، اقتباس شده است.
۷. واقع‌گرایی اخلاقی، رویکردی در فلسفه اخلاق است که ارزش‌ها را همانند واقعیت‌ها، مستقل از فاعل شناسا لحاظ می‌کند و به تعبیر بهتر، «واقعیتی اخلاقی مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارد که صحت و بطلان آنها را تعیین می‌کند. این نگرش بر آن است که خصوصیات اخلاقی، خصوصیات واقعی امور یا افعال‌اند».
۸. آداب و مراتب و مقامات سلوک، از جمله ویژگی‌های سامانه اخلاق قدسی است که سه فرآیند و تحول ممتاز منظور نظر است: تخلیه، تحلیه و تجلیه.
۹. قلم بر آن رفته است؛ این عبارت در تبیین مسئله قضا و قدر، و جبر و اختیار مطرح می‌شود که دامنه اختیار آدمی و نسبت آن با اراده و تقدیر رحمانی چگونه است. مولوی گاه به جبر می‌گراید و گاه به اختیار راه می‌برد؛ اما وجه غالب آن است که اختیار را بر جبر برتری می‌نهد. هرچند به نظر وی راز قضا و قدر چه کلی و چه جزئی بر ما پوشیده است و در این مقام به خدا پناه می‌برد که راه خیر را بر وی بگشاید. تصریفات قضا - قضاگردانی - به امر خدا و جزئی از قاعده کلی قضای الهی است.
- این قضا را گونه‌گون تصریف‌هاست چشم‌بندش یفعل الله مایشاست
- (دفتر ششم)
- امر حق را تو به امر حق شکن بر زجاجه دوست سنگ دوست زن
- چون قضا آید شود دانش به خواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب
- (دفتر نخست)
۱۰. یا همان **expressive-collaborative approach**؛ طبق این دیدگاه اخلاق شامل خانواده‌ای از مسئولیت‌هاست که نشان می‌دهد چه چیزی ارزش داشته تا برای آن مردم به یکدیگر پاسخ گو شوند. روش‌های پردازش داورهای ارزش‌گذارانه اخلاقی در میان روش‌های اخلاقی برجسته‌اند اما نمی‌توانند آنها را از میان ببرند. در تمام این اظهارات و دلالت‌ها اخلاق اساساً میان‌فردی است و از آنچه فی مابین و در درون مردم می‌گذرد برخاسته و بازتولید یا تعدیل می‌شود. از این طریق، اخلاق مشارکتی است؛ ما اخلاق را با هم ساخته و تقویت می‌کنیم هرچند به نظر می‌رسد نه در هر شرایط انتخابی برابر یا ارادی.
۱۱. سه فرض اولیه فلسفه اخلاق فمینیستی در گزاره‌های ذیل آمده است: «زنان "ذاتاً" با مردان برابر هستند»؛ دوم اینکه «زنان باید از حیث "ارزش" و شأن و کرامت با مردان برابر باشند»؛ و سوم اینکه «زنان و مردان "حقوق" انسانی یکسانی دارند».