

تحلیل رابطه حقیقت تولی و تبری با الگوی مفهومی سعادت در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

سیدمرتضی هنرمند*

مهین کرامتی فرد**

چکیده

به «تولی و تبری» در علم فقه و کلام اسلامی اهتمام جدی شده اما در علم اخلاق کمتر مورد توجه قرار گرفته است. «تولی و تبری» در لغت به معنای دوست داشتن خوبان و دشمنی با بدان است. مهم‌ترین اندیشمند اسلامی که آن را در اندیشه اخلاقی و عرفانی توضیح و تبیین کرده، خواجه نصیرالدین طوسی است. ایشان «تولی و تبری» را به معنایی جدید به کار برده و معتقد است «تولی و تبری» از معنایی باطنی - که حالتی نفسانی و فقط به معنای روی آوردن و دوست داشتن خدای تعالی و بیزاری جستن از غیر اوست - به معنایی اخلاقی تبدیل یافته و لذا مقدمه تهذیب نفس و تربیت اخلاقی، معیار و زمینه‌ساز سعادت و تشکیل مدل مفهومی آن قرار گرفته است؛ این مقاله با روش توصیفی تحلیلی دیدگاه خواجه طوسی را درباره رابطه حقیقت «تولی و تبری» با الگوی مفهومی سعادت بررسی کرده و این نتایج به دست آمده است: ۱. «تولی و تبری» به‌مثابه نشانه دینداری، مقامی است که با کنترل قوای نفس حیوانی (یعنی شهوت و خشم) تحت نظر عقل به‌مثابه حجت باطنی الهی قابل دستیابی است؛ ۲. «تولی و تبری» ترکیبی از سه عنصر معرفتی، گرایشی و توانشی است؛ ۳. حقیقت «تولی و تبری» ذوب و استغراق و تبری در تولی و تحصیل

* نویسنده مسئول؛ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

(navust@yahoo.com)

** استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲)

توکی صرف است و این امر شرط دستیابی به مقام رضا و تسلیم است؛ ۴. با استمداد از ابزار دستیابی به «توکی و تبرّی» یعنی معرفت، محبت، هجرت و جهاد می‌توان به سعادت، یعنی زایش و رویش تمام فضائل اخلاقی و درجات و مقامات عرفانی مانند رضا، تسلیم، ایمان، یقین و در نهایت دستیابی به مقام اهل وحدت (فنا) دست‌یافت.

کلیدواژه‌ها: توکی و تبرّی، الگوی سعادت، تربیت اخلاقی، مقام رضا، خواجه طوسی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

تولّی و تبرّی که از مباحث مهم فقهی، کلامی و اخلاقی است در اصطلاح، در مفاهیم دوستی خدا، دوستی با دوستان خدا، پیامبران، امامان معصوم و مؤمنان و دشمنی با دشمنان خدا، دشمنان انبیاء و اولیای الهی و نیز اعتقاد به ولایت اهل بیت علیهم السلام و دوستی با آنان و دشمنی با دشمنان آنان و حبّ و بغض در راه خدا به کار رفته است. اسلام به مثابه درختی است که اعتقادات، ریشه و اخلاق و احکام (برنامه‌های عملی آن)، شاخه‌های آن را تشکیل می‌دهد. درست است که فروع و شاخه‌های آن را در ده مورد (نماز، روزه و حج که مربوط به عبادت و پیوند با خداست و زکات و خمس که مربوط به امور اقتصادی و پیوند با بندگان است و جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، تولّی و تبرّی که مربوط به مسائل فردی و اجتماعی، نظامی و سیاسی است) خلاصه می‌کنند؛ براین اساس، تولّی و تبرّی یکی از فروع دین است که از آن به صراحت و فراوان در آیات و روایات فراوان یاد شده است و از آنجا وارد حوزه فقه و کلام نیز شده است؛ اما در این مقاله به دنبال ابعاد فقهی و کلامی مسأله تولی و تبری که در کتب، مقالات و آثار مختلف بدان پرداخته شده نیستیم؛ بلکه به دنبال بُعد اخلاقی و تربیتی آن به عنوان زمینه‌ساز شکل‌گیری الگو و سازه سعادت خواهیم بود که تا حد زیادی مغفول مانده است. در توضیح باید بگوییم که انسان موجودی دو بعدی است که اخلاق و تربیت به بعد نفسانی وی بازمی‌گردد. نفس انسان هر می سه بعدی است که در تمام وحدتش، سه بعد و شأن مختلف از آن متجلّی می‌شود: بعد اول، آگاهی، معرفتی و بینشی نفس که از مقوله علم و ادراک است؛ بعد دوم، بعد گرایش، امیال و احساسات است که می‌توان از آن به حبّ و بغض نیز یاد کرد؛ بعد سوم، توانشی که همان قدرت و

توانمندی‌های نفس است؛ این سه بعد، ارتباط تنگاتنگ و ناگسستنی از یکدیگر دارند یعنی انگیزه‌ها، میل‌ها و کشش‌های انسانی کم‌وبیش با ادراک، آمیخته است و بدان جهت داده و موجب شکوفایی و باروری آن می‌شود؛ پس تربیت و رشد اخلاقی تابع توجه به هر سه بعد نفس است؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۳۰-۳۸)؛ به طور مسلم بعد گرایشی مبتنی بر بعد بینشی بوده و بعد توانشی میوه و ثمره دو بعد پیشین محسوب می‌گردد. (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۵۷ و ۹۰) یکی از کسانی که در خصوص بعد سوم (تولی و تبری، محبت و حب و بغض) در کتب اخلاقی خویش (مانند اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی و اوصاف الاشراف) پرداخته و با گذر و تبدل از معنای ظاهری تولی و تبری یعنی دوست داشتن و روی آوردن به خوبان و بیزاری و دشمنی با بدان به معنای جدید، ابداعی، حقیقی و باطنی که حالتی نفسانی و به معنای فقط روی آوردن و دوست داشتن خدای متعال و بیزاری جستن از غیر اوست به رابطه و نقش آن در جهت رشد، شکوفایی، خودسازی، تربیت و تهذیب نفس و ترسیم الگوی مفهومی سعادت به شیوه فلسفی (با استفاده از مبانی مشایی و ارسطویی نسبت به نفس)، تجزیه، تحلیل و بیان نموده، خواجه نصیرالدین طوسی است.

در مقالات و پژوهش‌های زیادی به تبیین مدل مفهوم‌شناسی و ترسیم الگوی سعادت از منظر خواجه پرداخته شده است^۱ اما درباره رابطه تولی و تبری با الگو و

۱. ابوالحسنی نیارکی، فرشته و هاشمی، قربان (۱۳۹۷)، "الگوی رشد اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی"، اخلاق و حیانی، ش ۱۵، ص. ۷۵-۱۰۶؛ حسینی حسن و همکاران (۱۳۹۵)، "واکاوی و ارزیابی مفهوم سعادت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی"، پژوهش‌های اخلاقی، س ۶، ص. ۵-۲۲؛ کریمی روح‌الله (۱۳۹۵)، "اخلاق ناصری و نسبت آن با اخلاق نیکوماخوس در تربیت اخلاقی"، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، س ۲۵، ش ۲

سازه سعادت از منظر خواجه نصیرالدین طوسی سخنی به میان نیامده است؛ پس با توجه به اهمیتی که تولی و تبری در سعادت انسان داشته ضرورت دارد به این سؤال که رابطه تولی و تبری با الگوی مفهومی سعادت از منظر خواجه چیست و چگونه تحلیل شده؛ پاسخ داده شود.

مفهوم‌شناسی

۱. تولی و تبری

«تولی» از ماده «وَلَى» است؛ اصل معنای این ماده وقوع و قرارگرفتن چیزی در کنار (مخالف یا مقابل) چیزی دیگر است که میان آن دو رابطه‌ای (دوستی یا دشمنی) وجود دارد؛ چه به منظور تدبیر و تربیت و چه به قصد مخالفت، دشمنی و رویگردانیدن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱۳، ص. ۲۲۵، ماده وَلَى)؛ در مقابل «تولی»، «تبری» از ماده «بَرَأَ» یا «بَرَى» است؛ اصل معنای این ماده تنزیه، تباعد و دورشدن از نقص و عیب چه در مرحله تکوین و یا بعد از آن است. از این ماده مفهوم «تسویه» به معنای قراردادن چیزی در حالت اعتدال در مقام عمل، نظم، تدبیر، تکمیل و رفع نقایص و ضعف آن است؛ پس حقیقت این ماده به تکمیل و رفع نقائص و نقاط ضعف بازمی‌گردد. واژه «تبری» نیز به معنای اخذ، شروع و انتخاب دوری از نقائص

۳۴، ص. ۶۵-۹۳؛ کلباسی حسین و همکاران (۱۳۹۵)، "بررسی تطبیقی اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی"، فلسفه دین، ش ۳، ص ۳۷۹-۴۰۶؛ کیانی سمیه و حسنعلی بختیاری نصرآبادی (۱۳۹۰)، "اهداف، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی"، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت، س ۱۹، ش ۱۲، ص ۶۵-۹۴.

و عیوب امری جهت رفع عیوب و یا تکمیل آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۶۰، ماده برأ؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۸۵، ماده بری؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۳۴۱، ماده سوی) با توجه به آنچه گفته شد، می توان گفت: اولاً: تولی و تبری در اصطلاح به معنای دوستی خدا و دوستان او و بیزاری از دشمنان خداوند و اولیاء او است همانطور که در کلام و فقه گفته شده است؛ ثانیاً: تولی و تبری بر خلاف حبّ و بغض که مرتبه‌ای از آن فطری (غیراختیاری) و مراتب دیگرش کسبی (اختیاری) است (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۰) اختیاری و کسبی است؛ زیرا همانند ایمان مستلزم انتخاب و پذیرش است؛ یعنی انسان متعلق آنرا بشناسد، سپس بناگذارد که این گرایش را در خود تقویت کرده و گرایشات مخالف را کنارگذارد و به دنبال آن به لوازمی ملتزم شود. از این رو جلوه‌های مختلفی پیدا می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۵۶۴)

خواجه نصیر نیز با بهره‌گیری از معنای لغوی، برای تولی و تبری، ظاهر و باطنی ترسیم می‌کند؛ از منظر ایشان ظاهر تولی، دوست داشتن و روی آوردن به خوبان است، در مقابل، ظاهر تبری نیز بیزاری و دشمنی با بدان است؛ اما باطن تولی و حقیقت آن، فقط روی آوردن و دوست داشتن خدای متعال است (زیرا خداوند ریشه همه خوبی‌ها و نیکی‌هاست) و بس و در مقابل، باطن و حقیقت تبری نیز بیزاری جستن از غیر اوست؛ در نتیجه حقیقت تولی دوستی خداوند و دوستی دوستان خداوند و تبری نیز دشمنی با دشمنان خداوند است. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۵۶۴)

آثار و لوازم تولی و تبری

اموری همچون قرب و بعد، حبّ و بغض، نصرت و عدم نصرت و متابعت و

عدم متابعت از آثار و لوازم تولی و تبری به شمار می‌رود. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱۳، ص. ۲۲۵، ماده ولی) بر این اساس:

۱. خواجه نصیرالدین طوسی در باب اهمیت تولی و تبری آنرا یکی از نشانه‌های دینداری و ایمان هر فرد دانسته و به حدیث «هل الدین الا الحب فی الله و البغض فی الله، لو احب احدکم حجرا لحرر معه (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۵۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۲۷)؛ آیا دین چیزی جز دوستی در راه خدا و دشمنی در راه او است اگر یکی از شما سنگی را دوست داشته باشد با او محشور خواهد شد» و «الحسنة کلّ الحسنة حبنا اهل البيت، و السيئة كل السيئة بغضنا (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳۶، ص. ۱۸۶)؛ حسنه و همه حسنه دوستی ماست، و سيئه و همه سيئه [دشمنی] ما اهل البيت است» تمسک کرده و تأکید می‌کند که دینداری و ایمان چیزی جز همان حب و بغض به عنوان یکی از آثار و لوازم تولی و تبری در راه خدا و دوستان خدا نیست. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۲۷ و ۵۶۲)

۲. از دیگر آثار و لوازم تولی و تبری، ولایت‌پذیری و دوستی همراه با تبعیت است؛ خواجه در این باره به چند فراز^۱ مانند: «دوست محمد کسی است که خدا را اطاعت می‌کند، اگرچه خویشی وی با پیامبر دور باشد و دشمن محمد کسی است که نافرمانی خدا کند، اگرچه خویشی او نزدیک باشد» (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۲۹) و آیه قرآن که می‌فرماید: «اگر خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خدا شما را دوست داشته و پیامزد» (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۲۶) اشاره نموده و بیان می‌کند که حبّ و دوستی

۱. «إنّ ولیّ محمّد من اطاع الله و ان بعدت لحمته، و انّ عدوّ محمّد من عصی الله و ان قربت قرابته؛

۲. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (سوره آل عمران، ۳۱)؛

دوسویه است؛ یعنی اگر کسی دیگری را دوست داشته باشد دوست دارد که دیگری هم وی را دوست داشته باشد؛ اگر می‌خواهید خداوند شما را دوست داشته باشد باید از پیامبر اکرم تبعیت کنید (دوستی همراه با عمل است) نتیجه عمل هم همان چیزی است که شما از محبت به خداوند به دنبال آن هستید؛ یعنی خداوند نیز شما را دوست خواهد داشت. پس بر کسی که مدعی ولایت خدا و دوستی او است واجب است که از رسول او پیروی کند تا پیرویش به ولایت خدا و به حب او منتهی شود.

همچنین در آیه مورد بحث به جای ولایت خدا حبّ خدا را آورده، به این دلیل است که زیربنای ولایت، حبّ است و اگر تنها به ذکر حبّ خدا اکتفاء نموده و سخنی از حبّ رسول اکرم و سایر دوستان خدا نیامده، دلیلش این است که در حقیقت ولایت و دوستی با رسول خدا و مؤمنین، به دوستی خدا بازگشت می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۳، ص. ۱۵۹-۱۶۰)

۳. حبّ الهی دارای مراتب تشکیکی است^۱ «بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آنها را همچون خدا دوست می‌دارند. اما آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهایشان،) شدیدتر است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۴۰۶؛ طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۲۶، طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۶۹)

۴. از طرفی دیگر کاملاً روشن است که در مقابل دوستی و ایمان به خداوند و دوستانش، دشمنی و بغض نسبت به دشمنان خدا و دوستان اوست^۲ «البّئّه شیطان

۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ» (۲، ۱۶۵)

۲. «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (۶، ۳۵)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

دشمن شماسست، پس او را دشمن بدانید؛ او فقط حزبش را به این دعوت می‌کند که اهل آتش سوزان (جهنم) باشند!» و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! غیر از مؤمنان، کافران را ولی و تکیه‌گاه خود قرار ندهید!» و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یهود و نصاری را ولی (و دوست و تکیه‌گاه خود،) انتخاب نکنید! آنها اولیای یکدیگرند؛ و کسانی که از شما با آنان دوستی کنند، از آنها هستند؛ خداوند، جمعیت ستمکار را هدایت نمی‌کند» از منظر خواجه حبّ و بغض و تولّی و تبزّی در یک نقطه جمع نمی‌شود؛ چرا که ملاک در هر دو که بدان ختم می‌شود یکی است و آن توحید است؛ هدف اخلاق کمال الهی است و نمی‌شود به سوی طاغوت محبت داشت و در همان حال نیز خداوند را دوست داشت. پس لازمه تولّی و حبّ خداوند، تبزّی و بغض نسبت به دشمنان او است؛ یعنی به همان اندازه که به خداوند و اولیائش نزدیک می‌شویم، از غیر آنها دور می‌شویم و بالعکس؛ زیرا ملاک در تولّی و تبزّی و قرب و بعد یکی است و نسبت به یک چیز که همان توحید باشد سنجیده می‌شود؛ از اینجا اهمیت و میزان تولّی دوستان خداوند و تبزّی از دشمنان او نیز مشخص می‌شود؛ دوستی دوستان و دشمنی دشمنان خداوند به میزانی که در راستای دوستی و دشمنی برای خداوند است، هیچ حدّی ندارد (مطلق و در طول دوستی و دشمنی برای خداوند است). (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۵)

۵. با توجه به اینکه حبّ و بغض از آثار تولّی و تبزّی است از برخی از عبارات

تَّخَذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (۴، ۱۴۴)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (۵، ۵۱).

خواجه می‌توان برداشت کرد که می‌توان یک چیز را از جهات مختلفی هم دوست، هم دشمن داشت؛ یک امر را از جهات مختلفی هم بخواهیم هم نخواهیم؛ مانند بیماری که دارو را از جهت تلخی آن نمی‌پسندد، اما از جهت دست‌یابی به سلامتی می‌پسندد. این حبّ و بغض را در سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام به خصوص امام حسین علیه‌السلام مشاهده می‌کنیم؛ ایشان به اسارت اهل‌بیت خویش، تشنگی، کشته‌شدن فرزندان، خویشان و یاران، برداشتن جراحات‌های فراوان و در نهایت نشستن شمر بر روی سینه ایشان، کشته‌شدن و سربرنیزه‌رفتن خویش که مبعوض و ناپسند است راضی است؛ زیرا خواست الهی و موجب تکامل ایشان است «ان‌الله شاء ان یراک قتیلًا» (تکویناً خواست الهی است اما تشریعاً نه) (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸ و ۵۶۵)

۲. سعادت

سعادت از ماده «سعد» به معنای حالتی است که اقتضای خیر، فضل، صلاح و کمال را داشته باشد چه ذاتی (تکوینی) و چه عارضی (توفیق انجام اعمال نیک) (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۱۵۴-۱۵۶ ماده سعد). با بررسی در آثار خواجه روشن می‌گردد که خواجه در اخلاق، غایت‌گرا، سعادت و کمال محور است: «چون هر فعلی را غایتی و غرضی است، تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود و غرض از آن چنانکه در اثنای سخن گفته آمد سعادت او است که باضافت با او خیر او آنست» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۴).

وی در اخلاق‌نگاری فلسفی خویش مانند علم‌النفس شرح اشارات و اخلاق ناصری با التزام به علم‌النفس ارسطو و بوعلی، سعادت انسان را کمال اول و ثانی نفس و قوای آن (عقل نظری و عقل عملی) قرار داده است. پس سعادت در این منظر به

معنای تشبیه به مبدأ و تخلق به اخلاق الهی است و در اخلاق‌نگاری عرفانی خویش مانند اوصاف الاشراف و شرح نمط‌های سه‌گانه عرفانی اشارات، سعادت و کمال را به معنای غایت حرکت یعنی طلب قرب حضرت باری تعالی می‌داند که همان رسیدن به مقام فنا است. (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۵۷-۴۱۵ و ۳، ص. ۱۷۲-۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص. ۱۵۶-۱۸۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۶۵ و ۲۶۴؛)

فرایند رسیدن به سعادت و کمال نیز از این دو مسیر میسر می‌شود؛ ۱. تخلیه یا تزکیه یعنی دوری جستن از جمیع شواغلی که انسان را از حق تعالی باز می‌دارد تا به حق متصل گردد؛ ۲. تخلیه یعنی تخلق به اخلاق و مطیع گردانیدن نفس حیوانی از عقل عملی و ملکه نمودن نفس به ثبات آنچه زمینه‌ساز قبول فیض الهی است. (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۳؛ طوسی، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۳۷۱-۳۸۹.)

مراحلی که خواجه طوسی در سیر سعادت و کمال ترسیم می‌کند چنین است: ۱. زاد و توشه (ایمان، ثبات، نیت، صدق، انابه و اخلاص)؛ ۲. ازاله عوائق و قطع موانع (توبه، زهد، فقر، ریاضت، محاسبه، مراقبه و تقوا)؛ ۳. سیر و سلوک (خلوت، تفکر، حزن، خوف، رجا، صبر و شکر)؛ ۴. دستیابی به احوال (ارادت، شوق، محبت، معرفت، یقین، سکون، توکل، رضا، تسلیم، توحید، اتحاد، وحدت و فنا) (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۸۷.)

از منظر خواجه طوسی، سیر مسیر سعادت و کمال دارای مراتب و تشکیکی است؛ مراتب انسان‌ها از ابتدایی‌ترین تا انتهای آن بدین شرح است: ۱. انسان‌های دارای رفتار حیوانی و طبیعی ۲. انسان‌های دارای علوم شریف ۳. انسان‌های متوجه به مصالح بدن و نفس ۴. انسان‌های متوجه به امور بالاتر از بدن و نفس ۵. انسان‌های

تلاشگر در معارف حقیقی و کسب فضائل (موقنان، علما و حکما) ۶. انسان‌های کامل در علم و عمل و فضائل (محسنان) ۷. انسان‌های دارای معرفت به حقائق از طریق وحی (ابرار) ۸. انسان‌های دست‌یافته به مراتب عقول و ملائک ۹. انسان‌های دارای درجه شبیه به باری تعالی ۱۰. انسان‌هایی که حجاب از آنان برداشته شده و به شرف قرب دست‌یافته‌اند ۱۱. اتحاد ۱۲. وحدت ۱۳. فنا. (طوسی، ۱۳۸۷، ۵۹-۳۴۱؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۷۸)

رابطه تولی و تبزی با الگوی سعادت

نفس و قوای آن

از منظر خواجه نصیرالدین طوسی، تولی و تبزی با آن‌که از مباحث فقهی و کلامی است اما خواجه آن‌را وارد مباحث اخلاق نموده و از بُعد اخلاقی بدان توجه نموده است؛ علت را باید در این امر جستجو نمود که رسیدن به سعادت از منظر خواجه - به عنوان متفکر اخلاق‌گرای مبتنی بر فضیلت و متأثر از سنت افلاطونی - ارسطویی - مبتنی بر تربیت و تهذیب قوای سه‌گانه نفس (شهووی، غضبی و ناطقه) است تا فضائل عفت، شجاعت و علم حاصل و به سیرت‌های لذت، کرامت و حکمت مبدل و در نهایت ملکه عدالت (به معنای اطاعت تمام قوا از قوه ناطقه) که همان سعادت است بدست آید. (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۴۸-۷۳)

از منظر خواجه هر انسانی دارای دو نفس است؛ یکم نفس ناطقه که خواجه از آن به «نفس گویا» یاد می‌کند و مختص انسان‌هاست و جانوران دیگر از آن بی‌بهره‌اند و آن‌را دارای قوه‌ای به نام عقل و خرد می‌داند؛ دوم نفس بهیمی یا حیوانی که مشترک میان همه جانداران از جمله انسان است؛ این نفس دارای شاخه‌ها، فروع و قوایی است، از

قوای نفس حیوانی که در موضوع تولی و تبزی مهم است دو قوه شهوت و غضب است؛ خواه از شهوت به آرزو و از غضب به خشم تعبیر می‌کند. از منظر خواجه نصیر، شهوت (آرزو) و غضب (خشم) منشأ بایست‌ها (بایدها، خوب و شایسته) و نبایست‌ها (نبایدها، بد و ناشایست) اخلاقی است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۲)

رابطه شئون نفس و تولی و تبزی

یکی از اصول حاکم در اندیشه اخلاقی و مدل سعادت خواجه، اصل حاکمیت و غلبه قوه عاقله بر سایر قواست از منظر خواجه شهوت و غضب باید زیر نظر نفس ناطقه و قوه عقل قرار بگیرد (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۷۱-۷۲)؛ زیرا عقل خود زیر نظر وحی و نبوت که خواه از آن به «معلم دین» تعبیر می‌کند قرار دارد؛ در این صورت حرکت تربیتی و رشد اخلاقی انسان در مسیر واقعی (قرب الی الله) خود قرار می‌گیرد؛ اما اگر قوای نفس حیوانی یعنی شهوت و خشم زیر نظر عقل قرار نگیرند مسیر کاملاً برعکس شده و انسان در مسیر سقوط و هلاکت قرار می‌گیرد؛ خواه در تبیین آن می‌گوید نباید عقل در خدمت نفس ناطقه و آن نیز در خدمت نفس حیوانی قرار گیرد که اگر چنین شود آرزو (شهوت) و خشم، انسان را به وادی دوزخ می‌کشاند. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۲-۵۶۳)

نکته‌ای که از این عبارت خواجه به ذهن خطور می‌کند آنست که قوه عقل به عنوان یکی از قوای نفس ناطقه (گویا) که از نظر خواجه از معلم دین (وحی و نبوت) فرمان می‌گیرد یکی از حجت‌های الهی است همان حجتی که در روایات از آن به حجت باطنی در مقابل حجت ظاهری (پیامبر) تعبیر شده است؛ خواه این نفس را نفس ملکی می‌خواند که مبدأ فکر و اندیشه است و در سایه تهذیب آن با معارف

یقینی و حیانی، فضیلت علم و به دنبال آن سیرت حکمت حادث می‌شود. (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۷۱) پس عقلی که از شهوات و خشم حیوانی خالی باشد انسان را به فضیلت عدالت یا قرب الهی رهنمون می‌سازد.

خواجه نصیرالدین در تبیین تسلط نفس ناطقه بر قوای نفس حیوانی این‌گونه توضیح می‌دهد که اگر نفس حیوانی در خدمت نفس ناطقه قرارگیرد دو قوه آن یعنی شهوت و خشم از حالت حیوانی، ظلمت و زنگار خود خارج شده و به اصطلاح خواجه نصیر «لطیف» شده و دیگر در زمره شهوت حیوانی به شمار نمی‌رود؛ در این صورت قوه شهوت (آرزو) یک درجه ارتقا و تلطیف شده و به حقیقت و مرتبه‌ای به نام «شوق» و از طرف دیگر قوه خشم نیز یک درجه ارتقا و تلطیف شده و به حقیقت و مرتبه‌ای به نام «اعراض» وارد شده و مبدل می‌گردد؛ از دیدگاه وی چون نفس ناطقه فرماندهی چون عقل دارد، شوق و اعراض مذکور باز هم لطیف‌تر و کامل‌تر شده و ارتقاء درجه می‌یابد و به «اراده» و «کراهت» تبدیل می‌شود.

از منظر خواجه از آنجا که قوه عقل فرماندهی چون «فرمان ده حقیقت» یعنی وحی داشته و حجت باطنی الهی است باز هم اراده و کراهت مذکور لطیف‌تر شده و ارتقاء درجه یافته و به «توکی» و «تبری» مبدل می‌گردد. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۳)

خواجه در جایی دیگر در تعریف و بیان شوق می‌گوید مقارن سلوک احوالی بر سالک عارض می‌شود که اولین آن اراده (به معنای خواستن) است و آن مشروط به ۱. شعور به مراد ۲. شعور به کمال حاصل و حاضر ۳. فقدان مراد است؛ حال شوق حالی است که به مرید و سالکی که به مراد خویش نرسیده دست می‌دهد. اگر دست‌یابی به مراد تدریجی باشد اثر حاصل از وصول را محبت خوانند که خود دارای

مراتب است؛ شوق، یافتن لذت محبتی است که لازمه اراده مفرط است که با آلام مفارقت آمیخته است پس اشتداد اراده، شوق به کمال است و پس از نیل به کمال، شوقی وجود نخواهد داشت. پس تا این مرحله از منظر خواجه نصیر، هر انسانی که طالب تربیت و رشد اخلاقی و سیرالی الله است باید شهوت و خشم خویش را با قوه عقل مدیریت نموده و گام به گام (شوق و اعراض، اراده و کراهت) آن را ترقی داده و به درجه نهایی یعنی تولّی و تبرّی برساند؛ معنای این سخن آنست که انسان می تواند شهوت و خشم نفس حیوانی خویش را در سایه نور عقل به مرتبه ای برساند که همه خواسته هایش چه از جهت آنچه دوست دارد (شهوات و آرزوها) یا دوست ندارد (خشم و نفرت)، رنگ و بوی الهی به خود بگیرد یعنی به خاطر دوستی خداوند دوست بدارد و به خاطر دشمنی خداوند دشمن بدارد.

از منظر خواجه حقیقت تولّی همان توجه و دوستی کامل نسبت به یک نفر و حقیقت تبرّی بیزاری و تنفر از همه به جز یک نفر است؛ پس تولّی و تبرّی دوستی خالص نسبت به یک نفر (خداوند متعال) و دشمنی و بیزاری خالص با دشمنان یک نفر (خداوند متعال) است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۳)

از نظر خواجه دستیابی به حقیقت تولّی و تبرّی، فقط با تبدیل آرزو به دوستی خالصانه خداوند و تبدیل شدن خشم به بیزاری از غیر خداوند محقق می شود. خواجه نصیر درباره رابطه تولّی و تبرّی با سعادت می گوید اگر سیر قبلی یعنی شهوت و خشم را با قوه عقل مدیریت شده و گام به گام (شوق و اعراض، اراده و کراهت) آن را ترقی داده و به درجه نهایی یعنی تولّی و تبرّی برساند گامی به سعادت نزدیک شده است؛ اما اگر این سیر رعایت نشود و نفس ناطقه (گویا) تابع نفس حیوانی و بهیمی گردد به دو

قوه آرزو و خشم، دو رذیله دیگر نیز اضافه می‌گردد و شاید بهتر بتوان گفت که از دو قوه آرزو و خشم، دو رذیله دیگر زائیده می‌شود؛ یکم حب مال و ثروت و دیگری حب جاه و مقام. در ادامه این سیر قهقرایی و ظلمانی، اگر قوه عقل نیز تابع نفس ناطقه نیز گردد، دو رذیله دیگر نیز زائیده می‌شود؛ یکم حرص و دیگری کبر. با تجمیع آرزو، خشم، حب مال، حب جاه و مقام، حرص و کبر در مجموعه اخلاقیات یک فرد، تمام رذائل اخلاقی دیگر هم خودبه‌خود زائیده می‌شود و این فرد مستجمع تمام رذائل اخلاقی می‌گردد؛ به گفته خواجه این فرد روی سعادت را نخواهد دید و سرانجام وی هلاکت ابدی است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۳).

از منظر خواجه نصیر، اگر انسان بتواند قوه شهوت و غضب را تحت نظر عقل کنترل کند و نفس حیوانی تابع شهوت نشود، نفس ناطقه بر نفس حیوانی غلبه یافته و در نتیجه از انحراف اخلاقی در امان می‌ماند؛ از منظر خواجه نصیر در امان ماندن از انحرافات به خاطر زائیده شدن و بدست آمدن مبارک نتایج زیر است؛ در اثر غلبه نفس ناطقه بر نفس حیوانی، قوه شهوت به عفت (عفت آنست که قوت شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او باقتضای رأی او بود، و اثر خیریت در او ظاهر شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۴)) و قوه غضب به حلم (آن بود که نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب باسانی تحریک او نتواند کرد و اگر مکروهی باو رسد در شغب نیاید) (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۶)) و در اثر غلبه عقل بر قوه ناطقه و فرمان‌پذیری قوه ناطقه از عقل، حب مال به ایثار (یعنی دیگران را بر خود برگزیدن؛ آن بود که بر نفس آسان باشد از سر مایحتاجی که بخاصه او تعلق داشته باشد برخاستن و بذل کردن در وجه کسی که استحقاق آن او را ثابت

بود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۸-۷۹)) و حبّ جاه و مقام به عزلت و انقطاع (یعنی از خلق بریدن؛ طالب کمال را بعد از حصول استعداد، رفع موانع واجب باشد، و معظم موانع مشاغل مجازی باشد که نفس را به التفات به ما سوی الله مشغول دارند و از اقبال کلی بر وصول به مقصد حقیقی بازدارند و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشند، یا دیگر قوای حیوانی یا افکار مجازی (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۴۳)) و حرص به قناعت (آن بود که نفس آسان فراگیرد امور مآکل و مشارب و ملبس و غیر آن را و رضا دهد بر آنچه سد خللی کند از هر جنس که اتفاق افتد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۷-۷۸)) و کبر (حد افراط تواضع (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۸۵)) به تواضع (آن بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که در جاه از او نازلتر باشند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص. ۷۷)) تبدیل می‌شود. با نمو و تجمیع این دسته از فضائل اخلاقی یعنی عفت، حلم، ایثار، عزلت و انقطاع، قناعت و تواضع که از منظر خواجه اصل و ریشه اخلاق ستوده است، دیگر فضائل اخلاقی نیز زاده می‌شوند و چنین فردی می‌تواند مستجمع جمیع فضائل اخلاقی شده و به سعادت ابدی نائل شود. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۴) نکته دقیقی که در این فراز باید بدان توجه داشت آنست که از منظر خواجه اخلاق به مثابه یک درختی است که دارای ریشه، تنه، شاخه و برگ است؛ برخی از رذائل و فضائل اخلاقی، ریشه، تنه و اساس تولید و رشد دیگر رذائل و فضائل اخلاقی به عنوان شاخه و برگ آن محسوب می‌شوند و تا ریشه‌ای نباشد شاخه و برگي نخواهد روئید؛ پس باید برای خودسازی و تربیت نفس، ریشه رذائل را از نفس خود بزدايم تا شاخ و برگ فضائل رویش نماید.

نکته دقیق دیگری که خواجه از ابتدا تا این فراز به دنبال تذکر و اهمیت آنست این

است که اساس رذائل اخلاقی و هلاکت انسان را دو قوه شهوت و خشم به عنوان نطفه اصلی تشکیل می‌دهد که با حجت باطنی یعنی قوه عقلی که تحت وحی است باید تربیت و کنترل نمود تا بتوان در ارتباط با خود و دیگران از میوه‌های شیرین آن یعنی عفت، حلم، ایثار، عزلت و انقطاع، قناعت و تواضع بهره‌گیری نموده و به قول خواجه به سعادت نائل آمد.

ابزار تولی و تبزی

همانگونه که برای دستیابی هر هدفی باید از ابزار متناسب با آن استفاده نمود رسیدن به مقام تولی و تبزی نیز نیازمند ابزار است؛ از منظر خواجه دستیابی به مقام تولی نیازمند دو ابزار به نام معرفت و محبت است؛ معرفت به معنای شناخت است که مراد بالاترین مراتب آن یعنی خداشناسی است که خود نیز دارای مراتبی است (مقلدان، اهل نظر، مؤمنان به غیب، اهل دانش، اهل بینش (عارفان)، اهل یقین و حضور، اهل فنا) (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۳-۷۵).

خواجه در مورد محبت می‌گوید: «محبت ابتهاج باشد به حصول کمالی، یا تخیل حصول کمال مظنون یا محقق که در مشعور به باشد و به وجهی دیگر محبت میل نفس باشد بدانچه در شعور بدان لذتی یا کمال مقارن شعور باشد و چون لذت ادراک ملایم است یعنی نیل کمال، پس محبت از لذت یا تخیل لذت خالی نباشد و محبت قابل شدت و ضعف است، اول مراتب او ارادت است چه ارادت بی محبت نباشد و بعد از آن آنچه مقارن شوق باشد و با وصول تمام که ارادت و شوق متفی شود محبت غالب‌تر شود و ما دام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد محبت ثابت بود و عشق محبت مفرط باشد.» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۶۹-۷۱)

ایشان اسباب محبت را لذت، منفعت و مشاکت (هماهنگی) در جوهر (عام مانند خلق، طبع و خاص مانند محبت طالب کمال کامل مطلق را) می‌داند. وی محبت را مبتنی بر معرفت می‌داند و می‌گوید: «و محبت مبنی بر معرفت نیز باشد، چنانکه عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر همه از کامل مطلق به او می‌رسد، پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبت‌ها، و معنی «الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» اینجا روشن گردد.» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۶۹-۷۱) زیرا تا انسان کسی یا چیزی را نشناسد محبت ورزیدن نسبت به آن بی‌معناست؛ اگر درست خداوند را بشناسیم محبت و دوستی بدو نیز حاصل می‌شود نتیجه معرفت و محبت به خداوند توحیدی یا فقط بدو روی آوردن و توجه نمودن و او را دوست داشتن است و بس: «و اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم جمله از لوازم محبت باشد، چه محبت با تصور رحمت محبوب اقتضای رجا کند، و با تصور هیبت اقتضای خشیت، و با عدم وصول اقتضای شوق، و به استقرار وصول اقتضای انس، و به افراط انس اقتضای انبساط، و با ثقت به عنایت اقتضای توکل، و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا، و با تصور قصور و عجز خود و کمال او و احاطت قدرت او اقتضای تسلیم» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۱).

در مقابل دستیابی به مقام تبری نیازمند دو ابزار هجرت و جهاد است؛ حقیقت هجرت، بریدن و جدا شدن از ماسوی‌الله (امید نداشتن به هیچ کس جز خداوند) است: «طالب کمال را بعد از حصول استعداد، رفع موانع واجب باشد، و معظم موانع مشاغل مجازی باشد که نفس را به التفات به ما سوی‌الله مشغول دارند و از اقبال کلی بر وصول به مقصد حقیقی بازدارند و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشند، یا دیگر

قوای حیوانی یا افکار مجازی» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۴۳) و حقیقت جهاد، تلاش و ایستادن و مقاومت در مقابل دشمنان خداوند است تا بیزاری محقق شود. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۴-۵۶۵) از این سخن خواجه فهمیده می‌شود که تولی و تبری فقط اعتقاد قلبی و از سنخ احساس (بعد گرایشی و امیال نفس) نیست؛ بلکه در آن بعد معرفتی (شناخت درست خداوند) و توانشی (تلاش عملی و جهاد برای تحقق تبری و دشمنان خدا را سرکوب کردن) نیز وجود دارد؛ تولی و تبری ترکیبی از توانمندی، شناخت و محبت ورزیدن نسبت به خدا و دوستان خداوند و بریدن و جداشدن و مقابله کردن با دشمنان خداست.

حقیقت ابزار تولی و تبری

از منظر خواجه هر یک از ابزارهای چهارگانه دستیابی به تولی و تبری، خود ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهر معرفت آنست که خدا را بشناسد اما باطن آن این است که جز خدا کسی دیگر را نشناسد: «و نهایت معرفت اینجا باشد که عارف متفقی شود، مانند کسی که به آتش سوخته و ناچیز گردد» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۶).

ظاهر محبت آنست که خدا را هم دوست داشته باشد اما باطن آن این است که فقط او را دوست داشته باشد: «و بالجمله محبت حقیقی حدی با تسلیم دارد آنگاه که حاکم مطلق محبوب را داند و محکوم مطلق خود را، و عشق حقیقی حدی با فنا دارد که همه معشوق را ببند و هیچ خود را نبیند، و کلّ ما سوی الله به نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد، پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نمایند و توجه به او کنند: «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۲).

ظاهر هجرت آنست که از دشمنان خداوند جدا شده اما باطن آن این است که از

هرچه غیر خداست حتی هوی و هوس خویش نیز جدا شده و دوری کند. ظاهر جهاد آنست که در مقابل دشمنان خداوند (دشمنان بیرونی) بایستد و در این راه از بذل مال، جان، زن و فرزند خویش دریغ نرزد؛ اما باطن آن این است که با دشمنان درونی و نفسانی یعنی شهوات، خشم، حبّ مال و جاه و هر رذیله اخلاقی دیگر مقابله نماید و در راه او به نابود کردن آنها اقدام کند (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۴۲-۵۳)؛ اگر همه این کارها را انجام دهد شرایط تحقق و دستیابی به تولی و تبری را انجام داده و به مرحله بالاتر که نتیجه مرحله قبل محسوب می‌شود نائل می‌گردد؛ نتیجه تولی و تبری دستیابی به مقام رضا و تسلیم است که خود مقدمه دستیابی به مقامات بعدی یعنی ایمان، یقین و اهل وحدت است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۵)

باید توجه داشت که ممکن است کسی همه مراحل ظاهر تولی و تبری را داشته باشد؛ اما می‌توان تصور کرد که به باطن آن دو دست نیابد؛ پس ظاهر آن دو مقدمه دستیابی به باطن و حقیقت آن دوست. نکته دقیق دیگر آنست که دارا بودن ظاهر آن دو بدون دستیابی به باطن آن دو ارزشی ندارد چه آنکه در برخی از مظاهر تولی و تبری (حبّ و بغض)، حیوانات نیز با انسان مشترکند.

مقام رضا

از منظر خواجه زمانی دستیابی به مقام رضا و تسلیم میسر می‌شود که تولی و تبری متحد و یکی شوند و در مرتبه‌ای بالاتر تبری در تولی نیز ذوب و مستغرق گردد تا تولایی یکدست و صرف (به اصطلاح تماماً تولی) بدست آید؛ البته این تولای صرف با تولای ابتدایی متفاوت نیست بلکه تولای ابتدایی در این تولای صرف نیز وجود داشته و محقق است. راه دستیابی به تولای صرف، اتحاد و ذوب

بایست (بایدها) و نبایست (نبایدها) و اتحاد و ذوب محبت و معرفت است؛ نتیجه این اتحاد و ذوب شدن آنست که انسان خود را در محضر خداوند احساس می‌کند و جز او کسی دیگر را نمی‌بیند، نمی‌شناسد و خواسته‌ای جز خواسته او ندارد. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸ و ۵۶۵)

این فراز نشان می‌دهد که یکم، تبری انسان نیز باید رنگ و بوی تولی دهد یعنی اگر دشمنان خدا را دشمن می‌داریم به خاطر دوستی خداوند و دوستی دوستان اوست؛ دوم، آنکه تبری باید به تولی ختم شود؛ این جمله بدان معناست که انسان در مقام تولی باید دشمنان خدا را نیز از باب هدایت و مخلوق و فعل خداوند بودن دوست داشته و در مورد آنان از هیچ تلاش و دلسوزی دریغ نکند، این نگاه در سیره پیامبر اکرم و اهل بیت به وفور دیده می‌شود؛ سوم، می‌توان یک چیز را از جهات مختلفی هم دوست، هم دشمن داشت؛ یک امر را از جهات مختلفی هم بخوایم هم نخوایم.

حال اگر کسی به مقام رضا و تسلیم نائل آید در رفتار و حالات او نشانه‌هایی بروز و ظهور می‌کند؛ یکم، همه حالات دنیا و پستی و بلندی‌های آن، سختی و خوشی‌های آن در نزد وی یکسان است؛ دوم، به مقدرات الهی راضی است (به قول خواجه هرچه برای وی پیش آید خوش آید)؛ سوم، دل در گرو شادی‌ها و غم‌های دنیا ندارد (در امور شادی آفرین شاد و در امور غم‌آفرین غمگین و دل‌تنگ نمی‌شود)؛ چهارم، بر اموری که در گذشته از دست او رفته حسرت نمی‌خورد و به آینده که هنوز نیامده امید واهی ندارد؛ اگر کسی به چنین نشانه‌هایی دست یافت به مقام رضا که همان خشنودی است دست یافته است در این مقام به تمام مقدرات راضی و خرسند است و در نتیجه از خداوند متعال نیز راضی و خرسند خواهد شد البته باید امیدوار باشد که

خداوند متعال نیز از وی راضی و خرسند باشد: «و صاحب مرتبه رضا همیشه در آسایش باشد، چه او را بایست و نبایست نباشد، بلکه بایست و نبایست او همه بایست باشد». (طوسی، ص. ۸۸-۹۰ و ۵۶۶؛ طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸)

از منظر خواجه نصیر، کسی که به مقام رضا نائل می‌گردد سه نشانه دارد؛ یکم، هر چیز خوشایندی که برایش حاصل می‌شود شادی و خوشحالی نمی‌کند؛ دوم، هر بدی و امر ناخوشایندی نیز برایش پیش می‌آید غمگین و دل‌تنگ نمی‌شود؛ به هر چیزی که او را امر و نهی کنند (چه خوشایند وی باشد یا نباشد) عمل کند و اعتراض ننموده و ناراحت نیز نشود؛ علت این امر آنست که کسی او را امر و نهی می‌کند که در مقام فرمانده حقیقی است یعنی خداوند متعال، از این‌رو برای چنین شخصی تفاوتی نمی‌کند که چه برای او بخواهند، خوب باشد یا بد (هرچه از جانب دوست رسد خوش است). سوم، نسبت به تمام مخلوقات الهی، رفتاری یکسان داشته باشد، اعتراض و نفرت نسبت به آنان نداشته باشد، آنان را به خوب و بد تقسیم نکند، اگر به زبان یا قلب، مطلبی را به او تعلیم دهند فراگیرد؛ زیرا از جانب خداوند متعال است و در این امر، چرتکه عقل ننداخته و با عقل ناقص خویش آن را نسجد. اگر همه این علائم را در خود یافت، به مقام رضا نائل شده است. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۸۸)

از این بیان خواجه مشخص می‌شود که عقل دو کارکرد دارد؛ یکم: عقلی که از شئون نفس ناطقه و فرمانبردار خداوند و وحی است و انسان را در مقام رضا تابع امر و نهی خداوند می‌کند؛ دوم: کارکرد استنتاج بر اساس داده‌های ناقص خود عقل.

مقام تسلیم

از منظر خواجه معنای لغوی تسلیم، بازسپردن است اما در اصطلاح، تسلیم مقامی

است که به تمام علاقه‌های دنیوی که نمی‌توان آن را با خود به آخرت برد دل نبندد و همچون امانتی بدانند که چندصباحی به او به رسم امانت سپرده‌اند و پس از چندی از وی بازستانند. همه اعضای بدن، مانند چشم، گوش، زبان، دست و پا و بلکه از منظر خواجه بدن، آرزوها، هوی و هوس‌ها، خشم، بایست و نبایست، قوای درونی مانند وهم، علم و دانش و بینش و همه شاخه و برگ‌های آنان مانند حب مال، حب مقام و همه زندگی دنیایی در دست او امانت است و همانطور که امانت بالاخره روزی باید به صاحب آن بازگردد انسان نیز باید منتظر باشد که صاحب امانت یعنی خداوند این امانات را از او بازپس گیرد؛ چنین فردی به طور حتم به آن امانات دل خوش نمی‌کند؛ بلکه بازپس گرفتن آن را به مثابه برداشتن باری از روی دوش خود و رساندن بار به مقصد آن و اداء تکلیف می‌داند و در نتیجه از اندوه آن نیز رهایی می‌یابد؛ چرا که عدم انجام تکلیف خود اندوه‌آور است حال که تکلیف خویش را به خوبی انجام داده است از اندوه آن نیز رهایی می‌یابد. از منظر خواجه اگر چنین فردی تمام تعلقات دنیوی در نظرش ناچیز بوده و دل به آن نیسته باشد به مقام تسلیم نائل آمده است. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱-۹۲ و طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷) از این فراز، برمی‌آید که تمام شرارت‌ها، گناهان و بدبختی‌های انسان در گرو دل بستن به دنیا است همانطور که در حدیث آمد «الدنيا رأس كل خطيئه»؛ دل‌بستگی به دنیا با استفاده معقول و مشروع متفاوت است؛ هرکس به میزان معقول و مشروع از دنیا استفاده کند حرص، طمع و سایر رذائل اخلاقی که به طور مستقیم خود را در استفاده از دنیا نشان می‌دهد از وی سر نخواهد زد؛ پس می‌توان از دنیا استفاده نمود و بدان دل نبست.

خواجه در فرازی دیگر می‌فرماید که مقام تسلیم از مقام توکل و رضا بالاتر است؛ زیرا در مقام توکل خداوند را وکیل کارها یا چیزهایی نموده است که بدان تعلق

خاطر دارد؛ اما در مقام تسلیم از هر چیزی قطع تعلق نموده و آن را به خداوند متعلق می‌داند و در مقام رضا هرکاری خداوند انجام می‌دهد موافق طبع انسان است؛ اما در مقام تسلیم طبعی برای وی باقی نمانده که تا موافق و مخالفی داشته باشد.

مقام ایمان

کسی که با تفصیلات سابق به مقام رضا و تسلیم نائل می‌آید تازه وارد مقام ایمان شده و شایستگی دریافت لفظ «مؤمن» را پیدا می‌کند. از این فراز بدست می‌آید که مقام ایمان بس بلند و بالاست و هر کس نباید خود را مؤمن بداند اما دست‌یافتنی نیز هست. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

خواجه نصیر با آوردن آیه‌ای به تبیین حقیقت ایمان می‌پردازد؛ «نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند». بر طبق این آیه هر کس به مقام ایمان نائل شده است و می‌خواهد نام مؤمن بر او صدق کند باید در هر صورت به حکم خداوند و پیامبرش گردن نهد چه خوشایند او باشد یا نه؛ یعنی سراسر تسلیم باشد. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

از منظر خواجه نصیر دستیابی به مقام ایمان سه شرط دارد؛ شرط اول، تحکیم است. تحکیم یعنی خدا و پیامبرش را بر خود حاکم قرار دهد و به حکم او تن دهد؛ این شرط همان تولی است (یعنی آنچه خداوند دوست می‌دارد تو نیز دوست بداری خداوند فلان حکم خاص را برای تو دوست داشته و انتخاب نموده پس تو نیز باید

۱. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»

دوست بداری)، خواجه می‌فرماید در این تولی، تبری نیز نهفته است (یعنی خداوند دیگر احکام را در حق تو دوست نداشته و حکم نکرده پس تو هم نباید دوست داشته باشی). شرط دوم و سوم همان رضا و تسلیم است که شرح آن به تفصیل گذشت. این سه شرط، شروط تحقق مقام ایمان است و با تحقق آن صدق نام مؤمن شایسته می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

مقام یقین

خواجه نصیر می‌فرماید کسی که به مقام ایمان می‌رسد و او را مؤمن می‌خوانند وارد مرحله و مقام بعدی که مقام یقین است می‌شود و بدین فرد موقن یعنی یقین کننده می‌گویند. (همان) وی برای تبیین حقیقت یقین و تعریف آن، از یک نسبت سنجی که آن را از آیه استخراج نموده بهره‌می‌گیرد. خواجه می‌فرماید نسبت مؤمن با دنیا همچون نسبت موقن (یقین کننده) به آخرت است؛ «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (۲، ۳ و ۴)؛ آنان که به غیب ایمان می‌آورند... و به آخرت یقین دارند».

از منظر خواجه نصیر، ایمان همان باور و اعتقاد داشتن و ایقان به یقین رسیدن است. باورها و اعتقادات انسان ممکن است با امور ظنی حاصل شود (یعنی باور ظنی باشد) اما یقین هرگز با ظن جمع نمی‌شود؛ اعتقاد به امور ظنی وصف و حال دنیاست اما به یقین رسیدن وصف آخرت است (در دنیا پرده‌ها و حجاب‌های فراوانی وجود دارد که مانع یقین می‌شوند و انسان در حالت باور باقی می‌ماند اما در آخرت حجابی وجود ندارد و انسان به یقین دست پیدا می‌کند).

منظور از یقین که وصف و حال آخرت باشد این است که آخرت را به گونه‌ای شناخته باشد که گویا هم‌اکنون در مقابل چشمان اوست و مشاهده می‌کند؛ دستیابی

این مقام مستلزم آنست که پوچی و نیستی و فنای دنیا و امور آن را نیز شناخته و با تمام وجود درک کرده باشد گویی فنای آنرا مشاهده می‌کند. هر چه وجود دنیا و امور آن در نظر انسان خود را نشان دهد انسان از درک فنا و نیستی آن دور شده است و آخرت را نیست و نابود می‌بیند و هر چه می‌بیند دنیاست نه آخرت؛ اما اگر فقط آخرت را موجود ببیند دنیا در نظر او نیست و نابود جلوه می‌کند؛ این دو نگاه به دنیا و آخرت لازم و ملزوم یکدیگرند؛ پس موقن کسی است که نگاهش را از دنیا بریده باشد و تمام توجهش به آخرت باشد و هر چه این عدم توجه به دنیا بیشتر باشد یقینش به آخرت نیز بیشتر خواهد بود. (طوسی، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۷)

خواجه نصیر، یقین را به سه مرتبه تقسیم می‌کند؛ مرتبه اول، حق‌الیقین که در لغت به معنای درستی یقین است؛ مرتبه دوم، علم‌الیقین است که در لغت به معنای دانستن یقین است؛ مرتبه سوم، عین‌الیقین که در لغت به معنای ذات و حقیقت یقین است. حق‌الیقین مرتبه کسانی است که مؤمن بوده (به درجه ایمان نائل شده‌اند) و از دنیا رویگردانیده و به آخرت روی آورده‌اند؛ علم‌الیقین مرتبه کسانی است که مؤمن بوده (به درجه ایمان نائل شده‌اند) و از مرتبه قبلی گذر نموده و به کمال آخرت رسیده باشند (یعنی ممحض در آخرتند)؛ اما عین‌الیقین مرتبه کسانی است که مؤمن بوده (به درجه ایمان نائل شده‌اند) و از دو مرتبه قبل نیز عبور نموده (یعنی دنیا و آخرت را پشت سرگذارده) و به درجه اهل وحدت رسیده باشند. در وصف اهل دنیا گفته شده که آخرت بر ایشان حرام بوده (زیرا تمام توجهشان به دنیا بوده و به آخرت توجهی نداشتند و غافل بودند) و در وصف اهل آخرت یعنی مرتبه علم‌الیقین گفته شده که دنیا بر آنان حرام است (زیرا تمام توجهشان به آخرت است و توجه به دنیا آنان را از

آخرت محروم می‌سازد) و در وصف اهل وحدت گفته شده که دنیا و آخرت بر اهل وحدت و اهل خدا حرام است (زیرا دنیا و آخرت آنان را از وحدت و خدا غافل می‌کند). (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۷-۷۸)

مقام اهل وحدت و کثرت

از منظر خواجه کسی اهل وحدت است که هستی (وجود) و نیستی خویش را در نظر نگیرد یعنی به هستی و نیستی خویش توجه نکند و از این مرحله عبور کند؛ اگر کسی در میان هستی و نیستی خود مردد باشد اگر به هستی خویش توجه کند هنوز اهل دنیاست و اگر در نیستی خویش بماند اهل آخرت است؛ نه اهل دنیا و نه اهل آخرت، اهل وحدت نیستند؛ به عبارت دیگر اگر کسی خواهان هستی مجازی دنیوی و نیستی حقیقی اخروی باشد باز هم اهل دنیاست و آخرت بر او حرام است و اگر کسی خواهان هستی حقیقی اخروی و نیستی مجازی دنیوی باشد اهل آخرت است و دنیا بر وی حرام است و اگر خواهان هیچ یک از هستی و نیستی نیست و به عبارت دیگر از خودش عبور کند و به هستی و نیستی خودش توجهی نکند و از آن عبور کند اهل وحدت و خداست و دنیا و آخرت بر او حرام است. چنین فردی به هر میزان به دنیا یا آخرت توجه داشته باشد از کمالات آن مرتبه محروم می‌گردد.

کمال هر فرد آنست که هر لحظه توجهش به آخرت، بهشت و کسب ثواب و سعادت باشد و در مرحله بالاتر از اینها هم عبور نماید و فقط خدا را بخواهد اما اگر کمال انسان نفس خودش باشد کمال وی همان نفس وی است نه خدا، در این صورت اهل دنیا و کثرت خواهد بود. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۹۵-۹۸)

از منظر خواجه هر چیزی غیر از خداوند مظهر بت است و خواستن آن همان

بت پرستی است؛ حتی آخرت، بهشت، رضا و تسلیم نیز غیر از خداست؛ پس خواهان وحدت نباید به هیچ یک از این امور میل و توجه نماید و خود را با این امور شناخته یا اهل آن بداند؛ نشانه اهل وحدت آنست فقط خدا شناخته و فقط او را می‌خواهند.

در معنایی دقیق‌تر حتی همین شناخت خداوند و خواهان او بودن نیز نشانه اهل کثرت است؛ چرا که در وحدت نه فاعل شناسایی (شناسنده) و نه شناخته‌شده و خواهانی معنا ندارد، هرچه هست خداست و بس؛ پس اهل وحدت و خدا باید فقط خداوند را ببیند و بس. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۹۵-۹۸)

از منظر خواجه نصیر راه رسیدن به مرتبه اهل وحدت آنست که حجاب هستی و نیستی خود را پاره کنیم البته گفتن و نوشتن این مرتبه آسان است اما دستیابی به حقیقت آن سخت است (قابل توصیف نیست) و گفتن و نوشتن آن خالی از شرک و کفر نیز نیست چرا که این مرتبه به زبان و نوشتن نیاید و در آن باز هم کثرت وجود دارد. هرکس خواهان این مرتبه است باید تلاش کند در هر امری که غیر از خداوند در آن وجود دارد غیر خداوند را از آن بزدايد تا به خود خداوند برسد. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۱)

نتیجه‌گیری

۱. حقیقت تولی و تبری که دوستی خالص نسبت به یک نفر (خداوند متعال) و دشمنی و بیزاری خالص با دشمنان یک نفر (خداوند متعال) است، حالتی نفسانی (از جنس احساس و امیال) است که همراه با معرفت و بینش صحیح در جهت خودسازی، تربیت و رشد اخلاقی و مقامات بلند عرفانی و رسیدن به سعادت تأثیر به‌سزایی دارد.

۲. این حالت نفسانی تابع کنترل قوای نفس حیوانی و تحت نظر عقل - به عنوان یکی از قوای نفس ناطقه که از خداوند متعال فرمان می‌گیرد - ایجاد می‌شود. تولی و تبری ظاهر و باطنی دارد ظاهرش دوست داشتن خوبان و دشمنی با بدان و باطنش فقط دوستی خدا و بیزاری جستن از غیر اوست.

۳. از آثار تولی تبری قرب و بعد، حب و بغض، نصرت و عدم نصرت و متابعت و عدم متابعت است؛ از این رو تولی و تبری از نشانه‌های ایمان محسوب شده که در نهایت به ولایت‌پذیری و متابعت از ولی خدا (عبودیت) و رعایت تقوی در کمال خود منجر می‌شود. تولی و تبری دارای مراتب تشکیکی است و در یک نقطه جمع نمی‌گردد.

۴. سعادت از منظر خواجه تشبه به مبدأ و طلب قرب حضرت باری تعالی و رسیدن به مقام فناست که از طریق تخلیه و تحلیه محقق می‌شود و دارای مراتب تشکیکی است.

۵. از منظر خواجه سعادت و هلاکت انسان از کنترل دو قوه شهویه و غضبیه رقم می‌خورد.

۶. برای رسیدن به سعادت از راه تولی و تبری نیازمند ابزار معرفت، محبت، هجرت و جهاد هستیم؛ در نهایت تبری نیز باید در تولی ذوب و مستغرق شود و تولایی یک رنگ به خود بگیرد تا انسان به مقام رضا نایل گردد.

۷. از منظر خواجه نصیر تولی و تبری در سیر و حرکت دقیق ایجاد شده و موجب زایش و رویش تمام فضائل اخلاقی و رسیدن به درجه نهایی قرب الهی که همان مقام اهل وحدت و خداوند است می‌گردد؛ اما اگر این سیر در خلاف جهت حقیقی خویش باشد موجب رویش تمام رذائل خلاقه شده و منجر به شقاوت (دوزخ) می‌گردد. در نمودار صفحه بعد خلاصه بحث و سیر تطور تولی و تبری در نیل به سعادت و شقاوت آورده شده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نمودار الگو و سازه سعادت با معیار ارزش تولی و تبری از منظر خواجه نصیرالدین طوسی



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
۳. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۳). چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۷). اخلاق محتشمی (رساله در توکی و تبری). مصحح محمد تقی دانش پزوه. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۳). اوصاف الاشراف. مصحح مهدی شمس الدین. چاپ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
۷. _____ (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیه.
۸. _____ (۱۳۷۵). شرح اشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
۹. _____ (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
۱۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). مشکات (اخلاق در قرآن ج ۲). چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱ و ۵ و ۱۳). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.