

اخلاق و عرفان شیعی

و تلفیق آنها از نظر خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر علی‌اکبر افراسیاب‌پور / استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان اخلاق شیعی، سه پایه مستحکم برای اخلاق پایه‌ریزی نموده که مبانی اخلاق اسلامی را کامل نشان می‌دهد. وی در کتاب **اخلاق ناصری**، به پی‌روی از ارسطو و ابن مسکویه با عقل و استدلال، پایه فلسفی نظریه خود را استوار ساخته و در کتاب **اخلاق محتشمی**، مبنای شرعی دیدگاه خود را با استناد به آیات و روایات بنا نموده و در **اوصاف الاشراف**، مبنای عرفانی آن را پایه‌گذاری کرده و به نظریه‌ای تلفیقی بین اخلاق و عرفان رسیده است که مراتب کمال آن را نشان می‌دهد. این نظریه‌پردازی نشان می‌دهد که یکی از ابعاد شخصیت خواجه جنبه عرفانی بوده و کمال اخلاق را با عرفان میسر دانسته و اخلاق عرفانی شیعی را به عنوان کامل‌ترین جلوه اخلاق اسلامی نشان داده است که برای تخلّق به اخلاق الهی، از تزکیه نفس و تعالیم نجات‌بخش قرآن کریم و ائمه اطهار علیهم‌السلام استفاده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، عرفان، سعادت، زهد، نفس.

مقدمه

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) یکی از احیاگران فرهنگ تشیع به شمار می‌آید که در بیشتر علوم اسلامی سرآمد بوده است. درباره آثار فلسفی و کلامی او سخن بسیار گفته‌اند، اما تاکنون درباره یکی از ابتکارهای او در تلفیق اخلاق با عرفان شیعی کمتر بحث شده و راهی که گشوده، واکاوی نگردیده است. خواجه در علم اخلاق اسلامی، پژوهش‌هایی دقیق کرده و دو کتاب **اخلاق ناصری** و **اخلاق محتشمی** را نگاشته است. این تحقیق او را به این نتیجه می‌رساند که اخلاق در دامان عرفان استحکام می‌یابد و به جای اخلاق ارسطویی، اخلاق اسلامی را در عرفان اسلامی جست‌وجو می‌کند و اخلاق و عرفان خالص اسلامی را شیعی می‌داند. مطالعه این ابتکار خواجه نشان می‌دهد که او فقط فیلسوف و متکلم نبوده، بلکه اخلاقی و عارف نیز بوده است. او پیش‌گام مطالعات تطبیقی در بین علوم اسلامی است.

خواجه عرفان و فلسفه را مخالف یکدیگر نمی‌دانست و عقل و عشق را مکمل هم می‌دید. نظریه او نظریه‌ای جامع به شمار می‌آید و از اساس، اخلاق را از بنیاد ارسطویی به بنیاد شیعی برمی‌گرداند. دغدغه ابتدایی او در اخلاق ناصری این است که اخلاق ارسطویی را با شریعت اسلامی و عقاید شیعی تطبیق دهد، به همین دلیل، با اقتباس از **تهذیب الاخلاق** ابن مسکویه آغاز می‌کند. او **اخلاق ناصری** را در سال ۶۳۳ق نوشت. اما تحقیق در این علم، او را به سوی اخلاق عرفانی شیعی کشاند و شاید این عقیده را در ضمن ترجمه **زبدة الحقایق عین القضاة** همدانی یافته باشد.

تحوّل بعدی در دیدگاه اخلاقی خواجه را می‌توان در کتاب **اخلاق محتشمی** ملاحظه نمود که گامی فراتر به سوی اخلاق و عرفان شیعی برداشته و از اخلاق ارسطویی فاصله گرفته است. این کتاب را در چهل باب به شیوه کتاب‌های عرفانی تنظیم نموده و هر بحث را با آیاتی از قرآن مجید و روایاتی از ائمه اطهار علیهم‌السلام و به‌ویژه حضرت علی علیه‌السلام آغاز کرده است. بر این اثر، روح اخلاق و عرفان شیعی حاکم است، در حالی که در **اخلاق ناصری**، روح یونانی و ارسطویی تفوق دارد. در **اخلاق محتشمی**،

فرهنگ ایرانی نیز با اندیشه‌های شیعی به هم‌زبانی رسیده‌اند و گفتارهایی از بزرگمهر، انوشیروان، جعفر برمکی، سلمان فارسی، فضل برمکی، نوشجانی و دیگران آورده است. در اخلاق محتشمی، گفتارهایی از متون کهن عرفانی اخذ شده است که در اخلاق

ناصری هرگز دیده نمی‌شود؛ مانند حکایتی از اوئیس قرنی که نوشته است:

«اوئیس قرنی صاحب مولانا علی را چون کودکان بدیدندی سنگ به او انداختندی و او می‌گفتی: اگر چاره نیست باری سنگ خورد اندازید تا ساق من بنکوبید، و مرا از عبادت باز می‌دارید.» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۹)

و یا این حکایت:

«دیوجانس به جماعتی سفیهان بگذشت، یکی ازیشان باو جست و لگدی برو زد. شاگردان او خشم گرفتند، گفتند: ما را دستوری ده تا لگد برو زنیم! گفت: او چو به خران مشابعت کرد، شما به خران مشابعت مکنید؛ یعنی چون خر شما را لگد زد شما نیز او را لگد خواهید زد؟» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۱)

حتی از واژه «عارف» استفاده می‌کند، چنان‌که در باب اول آورده است: «قال عارف: پیوسته آب می‌خوردم و تشنگی من می‌افزود، و چون خدا را بشناختم بی آب خوردن سیراب شدم.» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۴)

در مرحله نهایی، خواجه به نظریه‌ای جدید درباره اخلاق دست یافت که تلفیق عرفان و اخلاق شیعی است. خواجه با تألیف کتاب اوصاف الاشراف، نظریه خود را کامل کرد و اخلاق را در عرفان یافت؛ یعنی خواجه نیز چون دیگر حکیمان، از فلسفه به سوی عرفان گرایش پیدا کرد. در حوزه اخلاق نیز او همین سیر را در آثار خود نشان می‌دهد. وی همچنین کتاب رساله آغاز و انجام را نیز به روش عرفانی تألیف کرده است. خواجه در این تحول، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست را نیز به روش شیعی با تکیه بر امامت، پایه‌گذاری کرد.

درباره طرح فکری و نوآوری او این‌گونه آمده است:

اندیشمندی واحد که به بحث در مفاهیم اکتفا می‌کند می‌تواند توانایی‌های متکلم، فیلسوف و عارف را یکجا در خود داشته باشد. در تشیع، اغلب وضع چنین است و نخستین دلیل آن را می‌توان در آموزه‌های امامان معصوم پیدا کرد. نصیرالدین طوسی یک مورد از این وضعیت به شمار می‌رود. (کربن، ۱۳۸۰، ص ۴۵۰)

غالباً او را «فیلسوف» یا «شارح ارسطو» در فلسفهٔ مشاء خوانده‌اند، در حالی که همهٔ فلاسفهٔ اسلامی همچون او ابتدا آثاری به شیوهٔ قدما نوشته و سپس ابتکارها و نوآوری‌های خود را آورده‌اند. از این رو، قضاوت دربارهٔ او نیز بر اساس آثار دستهٔ نخست کامل نیست. (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۲) خواجه در اخلاق، از ارسطو، ابن مسکویه، فارابی و ابن سینا استفاده کرده، اما در سطح آنها باقی نمانده و اخلاق را در عرفان شیعی در کمال دیده است؛ چنان که خود در **اخلاق ناصری** نوشته:

«آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل از حکمای متقدم و متأخر بازگفته می‌آید، بی آنکه در تحقیق حق و ابطال باطل شروعی رود یا به اعتبار معتقد ترجیح رأی و تزییف مذهبی خوض کرده شود.» (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۴۳)

برخی بر اساس **اخلاق ناصری**، به قضاوت دربارهٔ خواجه پرداخته و اخلاق عرفانی او را نادیده گرفته و او را در حدود شارحان افلاطون، ارسطو و ابن مسکویه ارزیابی نموده‌اند:

خواجه نصیر به پی‌روی از ابن مسکویه، سعادت غایی (قصوی) را غایت اصلی اخلاق می‌داند که با مقام و موقعیت انسان در تکامل کیهانی معین می‌شود و از طریق پی‌روی از نظم و فرمان‌برداری تحقق می‌یابد. فضایل افلاطونی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت و انقسام آنها به وسیلهٔ ابن مسکویه، به صورتی نمایان در علم اخلاق طوسی به چشم می‌خورد. اما طوسی به پی‌روی از ارسطو، نفس را به عقل نظری، عقل عملی، غضب و شهوت متمایز می‌کند و بر خلاف ابن مسکویه،

عدل (عدالت را از دراست عقل عملی استنباط می‌کند، بی آنکه کارکرد دقیق و موزون قوای سه گانه نفس را انکار کند. (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۰۹)

بیشتر مستشرقان به چنین قضاوتی درباره حکیمان و فلاسفه اسلامی پرداخته‌اند و تفکیکی بین آنچه بر اساس نظریه پیشینیان و جهت آموزش مرسوم نوشته‌اند با آنچه نوآوری و خلاقیت خودشان بوده، قایل نشده‌اند و به همین دلیل، متأسفانه همه این بزرگان را شارحان ارسطو یا افلاطون قلمداد نموده و برخی بر همین اساس، فلسفه یا عرفان اسلامی را نیز انکار کرده‌اند که این نتیجه‌گیری غیر واقعی است.

همه حکیمان اسلامی و ایرانی دو بخش آثار دارند: بخشی مربوط به سنت رایج و بخشی به فلسفه اختصاصی خودشان؛ و اگر قرار است درباره آنها قضاوت شود بایستی بخش دوم در نظر گرفته شود، نه مقدمات عمومی و کلیات رایج در عصر آنها که مقبولیت عمومی داشته است.

رابطه اخلاق عملی و عرفان عملی

به پی‌روی از حکمای مشائی که حکمت و فلسفه را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کردند، بسیاری از دانش‌های دیگر از جمله اخلاق و عرفان نیز در همین بخش بررسی شده است. بین «اخلاق عملی» و «عرفان عملی» شباهت‌هایی مشاهده می‌شود که در برخی از رئوس مشترک ثمانیه آنها ظهور می‌نماید؛ از جمله اینکه موضوع هر دو را «تربیت نفس» و هدف آنها را کسب سعادت و تقرّب الی الله خوانده‌اند. بسیاری از مباحث آنها نیز مشترک به نظر می‌رسد و بیشتر مقامات عرفانی همان فضایل اخلاقی به شمار آمده است؛ چنان که گفته‌اند: عرفان دارای دو بخش «عملی» و «نظری» است.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند. عرفان در این بخش، مانند اخلاق است. این بخش از عرفان، علم سیر و سلوک نامیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۷۷)

یکی از ویژگی‌های عرفان شیعی، دوری از ریاکاری و اجتناب از سلسله‌سازی است. به همین دلیل، بسیاری خود را «عارف» نخوانده‌اند و بیشتر بر آموزه‌های اخلاقی تکیه داشته‌اند.

البته همواره - خصوصاً در میان شیعه - عرفایی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری ویژه‌ای با دیگران ندارند و در عین حال، عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی هستند. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۷۶)

استاد مطهری دو تفاوت بین «اخلاق عملی» و «عرفان» قایل است:

اولاً، عرفان عمده‌ نظرش درباره‌ روابط انسان با خداست، و حال آنکه همه سیستم‌های اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که درباره‌ روابط انسان با خدا بحث کنند. فقط سیستم‌های اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند. ثانیاً، سیر و سلوک عرفانی پویا و متحرک است، برخلاف اخلاق که ساکن است. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه‌ای است که باید با یک سلسله زینت‌ها و نقاشی‌ها مزین گردد، بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۷۹)

درباره‌ تفاوت «عرفان عملی» با «اخلاق عملی»، نظریه‌ استاد جوادی آملی این است که باید ریشه‌ این تفاوت را در تمایز بین «عرفان نظری» با «اخلاق نظری» جست‌وجو کرد؛ چراکه هدف اصلی این دو دانش در بخش نظری تعیین می‌گردد: «عرفان نظری» فوق فلسفه کلی است؛ زیرا «وجود مطلق» - یعنی وجود بدون هیچ قید و شرطی - موضوع عرفان است که فوق وجود به شرط لا است. در نتیجه، موضوع عرفان فوق فلسفه قرار دارد. «عرفان عملی» نیز جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و شهود نمود بودن جهان امکان، بدون بهره از بود حقیقی می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰)

امام خمینی علیه السلام بر نظریه‌ تلفیقی تکیه دارد و اخلاق عملی را بسیار نزدیک به عرفان عملی می‌بیند و همواره آنها را با هم ذکر می‌کند:

بهترین علاج‌ها که علمای اخلاق و اهل سلوک از برای مفسد اخلاقی فرموده‌اند این است که هر یک از این ملکات زشت را که در خود می‌بینی، در نظر بگیری و بر خلاف آن تا چندی مردانه قیام و اقدام کنی. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۵)

در حقیقت، یکی از ابتکارهای عارفان شیعی، به‌ویژه امام خمینی رحمته‌الله و استادان ایشان این است که با تکیه بر عبادات شرعی مانند نماز و اصول اخلاقی به سیر و سلوک پردازند؛ یعنی اخلاق و عرفان را از هم جدا ندانسته و در چهار چوب دستورات شرع به آنها اهمیت می‌دهند و اولویت را به عبادت و اخلاق می‌دهند تا عرفان را به کمال برسانند. در کتاب‌های **چهل حدیث** و **شرح حدیث جنود عقل و جهل** و دیگر آثار ایشان، تلفیقی بین شریعت و اخلاق و عرفان ملاحظه می‌شود که با استفاده از آیات و روایات و در حوزه شریعت، به طرح اخلاق عملی و عرفان عملی می‌پردازند.

چون اخلاق در بین دانشمندان مسلمان، با سه گرایش مطرح گردیده است که یکی از آنها اخلاق و عرفان را به هم نزدیک‌تر نشان می‌دهد؛ یعنی گروهی با گرایش فلسفی، اخلاق را بررسی کرده و با رویکرد ارسطویی، که شاخص اصلی آن قانون اعتدال است، از اخلاق بحث نموده‌اند که بهترین نمونه آن خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب **اخلاق ناصری** است. در این رویکرد، عقاید و قوانین شریعت اسلامی با اندیشه‌های فلاسفه یونانی در حوزه اخلاق تطبیق داده می‌شود که نفس انسان را دارای قوای ناطقه، شهویه، غضبیه دانسته است. این دسته دچار افراط و تفریط شده‌اند؛ زیرا اخلاق وظیفه دارد حدّ وسط یا فضیلت‌های چهارگانه یعنی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت را نشان بدهد.

گرایش دوم «اخلاق شرعی و نقلی» است که بدون توجه به فلسفه‌های شرق و غرب، به سراغ کتاب خدا و روایات پیشوایان دین اسلام رفته و اخلاق را از کتاب و سنت و روش بزرگان دین استخراج کرده است. جالب آنکه دانشمندان شیعه بر چنین اخلاقی تکیه نموده‌اند. یکی از بهترین آثار شیعی در این رویکرد کتاب **اخلاق محتشمی** از خواجه نصیرالدین طوسی است.

گرایش سوم «اخلاق عرفانی» است که این رویکرد متناسب با دیدگاه‌های عرفانی، به مباحث اخلاقی پرداخته و در این بخش، بین مباحث اخلاقی و عرفانی، تلفیقی صورت گرفته و موجب گردیده است تا اخلاق عملی همان عرفان عملی در نظر گرفته شود. نمونه آن *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری و *مصباح الهدایه* عزالدین محمود بن علی کاشانی است که بخش‌های مفصلی را به اخلاق اختصاص داده‌اند. این دسته در حقیقت، اخلاق را به حوزه عرفان وارد نموده‌اند. در دوران اخیر، برخی به تلفیق هر سه گرایش هم پرداخته‌اند.

یکی از تفاوت‌هایی که بین اخلاق و عرفان وجود دارد این است که اخلاق بر اساس نیروی عقل و با تکیه بر علم و دانش شکل گرفته و رعایت اصول اخلاقی را برای رسیدن به سعادت لازم شمرده است. اگرچه سعادت را به معانی متعددی در نظر گرفته‌اند و برخی آن را دنیوی یا اخروی یا هر دو خوانده‌اند؛ یعنی اخلاق ابزاری برای اهداف عقلانی است. این مطلب در گرایش «اخلاق فلسفی» ظهور بیشتری دارد. اما در عرفان، عقل و استدلال حاکمیت ندارد، بلکه عشق و محبت یا زهد و تزکیه اصالت دارد؛ یعنی در عرفان، کشف و شهود مرکزیت می‌یابد و سعادت در قرب الی الله معنا می‌شود.

در اخلاق عملی، الگوی انسانی در مکتب‌های گوناگون مورد نظر است؛ یعنی هدف از دستورات اخلاقی، تربیت انسان بر اساس الگوی «انسان کامل» است. البته هر مکتبی انسان کامل را با ویژگی‌های خاص خود معرفی می‌کند؛ چنان‌که در اخلاق فیلسوفانه، «انسان متعادل»، که حد وسط بین افراط و تفریط را بیابد، ملاک است و برای نمونه، جبن و تهوّر هر دو رذیلت به شمار می‌آیند و حدّ وسط آن، یعنی شجاعت، یک فضیلت است و کسی که متخلّق به اخلاق انسانی باشد دارای فضیلت است.

اما در عرفان، الگوی الهی مورد نظر بوده و تخلّق به اخلاق الهی معیار است. انسان کامل در عرفان کسی است که اسما و صفات خداوند را در خود متجلی سازد.

در اخلاق عملی، رابطه با دیگران در مرکز توجه قرار می‌گیرد، و در عرفان عملی، رابطه با خداوند مرکزیت دارد.

خواجه طوسی کتابی با رویکرد اخلاق عرفانی به نام **اوصاف الاشراف** نوشته است که با دیدگاهی شیعی، رویکردهای دیگر را نیز در خود جمع کرده و الگویی برای دانشمندان شیعه به وجود آورده است. استاد جوادی آملی شرحی بر این کتاب نوشته که تحت عنوان **مراحل اخلاق در قرآن** به چاپ رسیده است. ایشان خاطر نشان کرده‌اند:

در تبیین مراتب سیر و سلوک اخلاقی، نظرها متفاوت است. محدثان، که اسلام‌شناسی آنان بر محور نقل است، مسائل اخلاقی و سلوکی را با برداشت‌های خاصی که از قرآن و احادیث عترت (علیهم‌السلام) دارند، تبیین می‌کنند. متکلمان نیز چون نسبت به اصول دین بینش کلامی دارند، اخلاق علمی و سیر و سلوک عملی را به روش متکلمان تشریح می‌کنند. حکیمان چون بینش آنها بر مبنای حکمت متعالیه الهی است، اخلاق علمی و سیر و سلوک عملی را به روال خاص حکمت تبیین می‌کنند، و عارفان که جهان را بر اساس ظهور اسمای الهی مشاهده می‌کنند، اخلاق عملی و سیر و سلوک عملی را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند. اگر حکیم بخواهد بیان‌های عارفان را در قالب فنی درآورد که هم از آیات و روایات دور نماید و هم از براهین عقلی مهجور نباشد، راهی را که محقق طوسی طی کرده است، می‌تواند معیار قرار دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴)

بهترین الگوی تلفیق «عرفان عملی» و «اخلاق عملی» با گرایش‌های مختلف اسلامی را می‌توان نزد خواجه طوسی ملاحظه نمود که دیدگاه جامع شیعه را نسبت به اخلاق و عرفان نشان می‌دهد. او روشی نوین ارائه می‌دهد که در یونان و نزد علمای اهل سنت سابقه نداشته است. تا پیش از خواجه، درباره حکمت نظری آثاری نوشته شده بود، اما در حکمت عملی، که جامع عرفان و اخلاق باشد، اثری موجود نبود و خواجه مبتکری بود که هنوز هم شاگردانی دارد که راه او را ادامه می‌دهند.

جایگاه عرفانی خواجه نصیرالدین طوسی

یکی از ابعاد شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی جنبه عرفانی اوست که تاکنون کمتر بررسی گردیده است. بی تردید، خواجه از عارفان بزرگ شیعی بوده که به جمع بین اخلاق و عرفان تشیع اعتقاد داشته و در تزکیه نفس و سیر و سلوک عرفانی به مقاماتی والا رسیده است. دو کتاب *مقامات العارفين* و *اوصاف الاشراف* و چندین رساله او به روشنی این حقیقت را آشکار می‌سازد که از تجربه‌های عرفانی برخوردار بوده و در دفاع از عرفان شیعی، به مراتب والایی رسیده و در نظر و عمل، به ابتکارهایی دست یافته است.

خواجه با ابن عربی و صدرالدین قونوی دوستی و مکاتبه داشت و به تقاضای قونوی، رسالات عرفانی را تفسیر نمود. (مدرس رضوی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۹) درباره رابطه او با عطار نیشابوری نوشته‌اند:

مولانا نصیرالدین طوسی او را در نیشابور ملاقات کرده بود، می‌فرمود: فریدالدین پیری بود خوش بیان و به کلام مشایخ و عرفا و بزرگان اهل سلوک آشنایی تمام داشت و آن را نیک می‌فهمید. (ابن فوطی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۶۱)

رابطه او با عارف بزرگ بابا افضل کاشانی چون مرید و شاگرد بود و برخی خواجه را خواهرزاده بابا افضل نوشته‌اند؛ (داغستانی، ۱۳۶۸، ص ۸۱) چنان که گفته‌اند: «خواجه نسبت به افضل‌الدین اظهار اخلاص می‌نموده و به فضل وی اعتماد بسیاری داشته است.» (رازی، ۱۳۶۰، ص ۹۹)

آثار عرفانی خواجه عبارت است از: *اوصاف الاشراف*، در سیر و سلوک عرفانی؛ *آغاز و انجام*، در مبدأ و معاد؛ *شرح سه نمط آخر اشارات*؛ *رساله مؤاخذات*؛ *مفاوضات و اجوبة المسائل* وی برای صدرالدین قونوی؛ نامه به *عین‌الزمان جیلی*؛ *مقامات خواجه نصیرالدین طوسی* که در آن این حدیث آمده است: «من عشق و عفو و کتم و مات فقد مات شهیداً.» (روضات الجنات، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۳) (برخی این رساله را همان کتاب *مقامات العارفين* خوانده‌اند)؛ ترجمه *زبدة الحقایق عین القضاة*؛ و *مقامات العارفين*.

خواجه در مواردی از شطحیات عارفان نیز با قدرت دفاع کرده است. از حلاج و بایزید با استدلال‌های عقلی و کشفی و قرآنی حمایت کرده و در پایان گفته است: «در این مقام، معلوم شد که آن کس که گفته «انا الحق» و آن کس که گفت «سبحانی ما اعظم شأنی» نه دعوی الوهیت کرده‌اند، بل دعوی نفی آیت خود و اثبات آیت غیر خود کرده‌اند و هو المطلوب.» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۶۶)

خواجه در ابتدای کتاب **اوصاف الاشراف**، عرفان شیعی را چنان ارزشمند می‌داند که با تواضع، خود را لایق آن درجه نمی‌داند و عارف نمی‌خواند؛ اما برخی به عمق گفته‌های او نرسیده و ترسیم زیبایی او را از تجربه عرفانی دریافته و گفته‌اند: طوسی در اثر دیگر خود، **اوصاف الاشراف**، از زهد به عنوان مرحله‌ای از حیات عرفانی با تأیید سخن می‌گوید. او مدعی تجربه عرفانی نیست و به وضوح در مقدمه کتاب بیان می‌دارد که کوشش وی متوجه یک ارزیابی عقلانی صرف و تنظیم منطقی آداب عرفانی است. وی گرچه یک عارف نیست، ولی طرفدار یک تعلیم عقلی عرفانی است. (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۱۱)

برخی به جایگاه عرفانی خواجه نیز پی برده‌اند که مخصوصاً نسبت به عرفا و صوفیه و اهل وجد و حال، توجه مخصوص داشته و همیشه به این جماعت با نظر احترام می‌نگریسته است. نامه‌هایی که به شیخ صدرالدین قونوی و عین‌الزمان جیلی و دیگران نوشته و تجلیلی که از آنها نموده، خود دلیل این مدعاست. بعضی هم او را در جمله عرفا شمرده‌اند و از کتاب **مقامات العارفين و اوصاف الاشراف** او می‌توان فهمید که او نیز سالک راه طریقت بوده و در این طریق نیز گام‌های بلندی برداشته و در سیر و سلوک، او را مقامی بس عظیم بوده است. (مدرّس رضوی، ۱۳۸۳، ص ۹۴)

خواجه راه عارفان را طی نموده و در **اوصاف الاشراف**، از مواردی بحث کرده که شباهت فراوانی با مقامات اربعین ابوسعید ابوالخیر دارد و همه فصل‌بندی او در مقامات آمده و گویی از این اربعین‌ها الهام گرفته است. برای مثال، در بحث از «توبه» بیشتر از آیات واحد استفاده کرده که حتی در تعاریف هم یکسان هستند. در

مقامات اربعین، مراتب چهارگانه توبه آمده است. (دامادی، ۱۳۷۵، ص ۶۷) در **اوصاف الاشراف** نیز همان مراتب نقل گردیده است. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۶) در تقسیم‌بندی توبه به «خاص» و «عام» و معانی توبه، همان مطالب نقل گردیده و فقط تفاوت در این است که خواجه مطالب را از عارفان نقل کرده، اما نام گویندگان را نیاورده و خلاصه نموده است، در حالی که در مقامات و اربعین‌ها، غالباً نام عارفان ذکر شده است. در مجموع، مطالبی که خواجه آورده از متون عرفانی قرن چهارم و پنجم اخذ گردیده و او به طور کامل، اخلاقی عرفانی ارائه داده است.

کتاب **تجرید الاعتقاد** مهم‌ترین منبع کلام شیعی است و خواجه در آن، به تلیف فلسفه و کلام شیعی پرداخته و نشان داده که عقل و نقل در همه اصول عقاید مذهبی، با یکدیگر همراه بوده و از مباحث وجود و ماهیت تا جواهر و اعراض، اثبات خداوند، نبوت، امامت و معاد را با دلایل عقلی اثبات نموده است. در این اثر نیز از اخلاق غافل نبوده و در مقصد دوم و فصل چهارم آن، به طرح چهارده مسئله درباره نفس ناطقه انسان پرداخته، و آن را جوهری مجرد دانسته و در آن به مبنای مستحکمی برای اخلاق رسیده است؛ چنان‌که در مقصد ششم و آخرین قسمت از آن نیز به معاد پرداخته و در شانزده مسئله، معاد را بررسی کرده و مبنای دیگری برای اخلاق در آن یافته است. همان‌گونه که در **اوصاف الاشراف** به بحث از «توبه» با دیدگاهی عرفانی پرداخته بود، در **تجرید الاعتقاد** نیز در بخش «معاد»، سه مسئله را به توبه اختصاص داده است: «فی وجوب التوبه»، «فی اقسام التوبه» و «المباحث المتعلقة بالتوبه». (طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۴۴)

خواجه با طرحی از پیش تعیین شده، به استحکام اصول عقاید می‌پردازد؛ ابتدا همه این اصول را با استدلال‌های عقلی اثبات می‌کند، سپس برای آنها مدارک شرعی از کتاب و سنت می‌آورد و گویی خواننده را به تدریج، ارتقا می‌دهد و در پایان، همان مباحث را عرفانی بیان می‌کند و از کشف و شهود نیز به عنوان کامل‌ترین سند اثبات عقاید شیعی بهره می‌گیرد. این مسیر را در بحث از «توبه» می‌توان دید؛ چون توبه را دروازه ورود به اخلاق حسنه می‌داند. در **تجرید الاعتقاد**، دیدگاه اخلاقی خود را با پایه

مطالعه نفس ناطقه و چگونگی آمادگی نفس برای اجرای اصول اخلاقی و سپس ضمانت اجرایی آن - یعنی معاد - می‌پردازد و این اخلاق شیعی را با قدرت عقل و نقل و عرفان در آثار خود جاویدان می‌سازد.

اخلاقی که خواجه معرفی می‌کند با استدلال عقلی قابل اثبات است و حتی ناآشنایان با دین را با عقل به سوی کلام و سپس عرفان شیعی هدایت می‌کند. در توبه، ابتدا به اثبات عقلی آن می‌پردازد و عقل را نیز بخشی از سلوک می‌داند. او توبه را واجب می‌داند، آن هم نه مانند اشاعره که وجوب توبه را تنها شرعی می‌دانستند، بلکه توبه را به حکم عقل واجب می‌داند و دو دلیل عقلی برای ادعای خود می‌آورد: «و التوبة واجبة لدفعها الضرر و لوجوب الندم علی کل قبیح او اخلال بالواجب» (طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۴۴)

او جهانی بحث می‌کند و شیعه را مذهبی عالمگیر می‌داند، در حالی که اشاعره درون دینی بحث کرده، تنها از راه شرع می‌خواهند به اثبات عقاید دینی بپردازند و هیچ توجهی به غیر مسلمانان ندارند و این بزرگ‌ترین نقطه ضعف اشاعره است. خواجه عقاید شیعی را جهانی اثبات می‌کند. برای مثال، ابتدا توبه را با دو دلیل عقلی واجب می‌داند: دلیل نخست او این است که توبه موجب دفع ضرر است؛ یعنی زیان‌های دنیوی و اخروی را از انسان دور می‌کند، و دیگر اینکه عقل تصدیق می‌نماید که دفع ضرر - حتی اگر احتمالی هم باشد - لازم است و باید از مسیر خطای خود برگردد، و اگر برنگردد همان زشتی‌ها به مسیر صحیح او اخلال وارد می‌سازد و او را از راه راست باز می‌دارد. این دو دلیل عقلی او نشان می‌دهد که خواجه همه عقاید شیعی را چنان مستحکم می‌دانسته است که با عقل سازگاری دارند و مبنای مستحکمی برای اثبات حقانیت شیعه پایه گذاشته است.

اخلاق و عرفان شیعی

اخلاق عرفانی در دیدگاه شیعی، از قرآن کریم و احادیث رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام اخذ گردیده و همه بزرگان شیعه در آثار اخلاقی خود، به همین شیوه عمل

نموده و خواجه طوسی نیز در اخلاق محتشمی و اوصاف الاشراف همین روش را دنبال کرده است. مشهورترین سرچشمه اخلاق عرفانی در جهان اسلام نیز با کتب «اربعینات» آغاز گردیده که دانشمندان شیعی در حوزه عرفان، چهل حدیث اخلاقی را انتخاب نموده و با تألیف کتاب «اربعین»، مبنای علم اخلاق را پایه‌ریزی کرده‌اند. این اخلاق با حدیثی مشهور آغاز گردیده است که: «من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه الله یوم القیامة فقیهاً عالماً» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۵/ مفید، ۱۴۱۲، ص ۲/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۶)؛ هر کس از برای نفع امت من، چهل حدیث از بر کند خدا او را روز حساب فقیهی دانشمند برانگیزد. تألیف چنین کتاب‌هایی از مشترکات بین بزرگان عرفان و شیعه است. از نخستین اربعین عرفانی، که مربوط به ابوبکر کلاباذی (م ۳۸۰ق) است تا اربعین امام خمینی علیه السلام سلسله پیوسته‌ای از اربعین‌ها وجود دارد که اخلاق عرفانی شیعه را نشان می‌دهند. این بزرگان، که اخلاق را از قرآن و حدیث اخذ کرده‌اند، همگی عارف یا شیعه هستند. ابوعبدالرحمان سلمی، ابونعیم اصفهانی، ابوسعید ابوالخیر، شیخ بهائی و پدرش، ابن خاتون، شهید اول، مجلسی دوم، عبدالرحمان جامی و دیگران تا به امروز اربعین‌هایی نوشته‌اند و شرح‌های متعددی بر آنها نیز نگاشته شده که همگی نیز موجودند.

در بیشتر این اربعین‌ها، اخلاق با این حدیث آغاز می‌گردد که امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل فرمودند:

همانا پیغمبر صلی الله علیه و آله، فرستاد لشکری را، پس چون که برگشتند فرمود: آفرین باد به گروهی که به جای آوردند جهاد کوچک را، و به جای ماند بر آنها جهاد بزرگ. گفته شد: ای پیغمبر خدا، چیست جهاد بزرگ؟ فرمود: جهاد نفس است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۴) بدین روی، در اخلاق شیعی، کتاب‌های «جهاد اکبر» و «مقامات» و «سیر و سلوک» نیز نوشته شده که از نمونه‌های اخلاق عرفانی هستند.

فهرست اربعین‌ها و مقامات و ریاضت‌نامه‌ها مفصل است و چهل و چله و خلوت برای تربیت اخلاق برنامه‌ریزی شده است. بهترین نمونه‌های آن کتاب *الاربعین فی التصوف* از شیخ ابو عبدالرحمان سلمی (م ۱۲ق) و باب بیست و هفتم *عوارف المعارف* سهروردی (م ۶۳۲ق) با نام «فتوح الاربعینیه» است. باخرزی (م ۷۳۶ق) در *فصوص الآداب* یک فص را به «شرایط اربعینیه» اختصاص داده است. «(دامادی، ۱۳۷۵، ص ۵۴) کامل‌ترین نمونه اخلاق عرفانی شیعی را باید اربعین حدیث امام خمینی علیه السلام دانست. اخلاق و عرفان با «جهاد اکبر» و «مبارزه با نفس» آغاز می‌شود و بدان پایان می‌یابد؛ یعنی در همین بحث خلاصه می‌شود. برای نفس، مقاماتی در نظر گرفته‌اند که با اخلاق می‌تواند به سوی حق سیر و سلوک کند.

برای هر یک از مقامات و درجات آن، جنودی است رحمانی و عقلانی که آن را جذب به ملکوت اعلی و دعوت به سعادت می‌کنند، و جنودی است شیطانی و جهلانی که آن را جذب به ملکوت سفلی و دعوت به شقاوت می‌کنند و همیشه بین این دو لشکر جدال و نزاع است و انسان میدان جنگ این دو طایفه است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۵)

بدین سان، همه قواعد اخلاقی معنا پیدا می‌کنند و انسان را به سوی کمال به پیش می‌برند و سیر و سلوک حقیقی همین است. این اخلاق شیعی همان حقیقت اخلاق اسلامی است که با عرفان تلفیق شده و تجسم یافته است؛ چنان که آمده:

بهترین علاج‌ها، که علمای اخلاق و اهل سلوک از برای این مفاصد اخلاقی فرموده‌اند، این است که هر یک از این ملکات زشت را که در خود می‌بینی، در نظر بگیری و بر خلاف آن تا چندی مردانه قیام و اقدام کنی و همّت بگماری برخلاف نفس تا مدتی، و بر ضد خواهش آن رذیله رفتار کنی و از خدای تعالی در هر حال، توفیق طلب کنی که با تو اعانت کند در این مجاهده. مسلماً بعد از مدت

قلیلی، آن خُلق زشت رفع شده و شیطان و جندش از این سنگر فرار کرده، جنود رحمانی به جای آنها برقرار می‌شود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۵)

همه فضایل و رذایل اخلاقی بدین سان، از قرآن و حدیث استخراج می‌شود و در فضای عرفانی سیر می‌کند.

اخلاق عرفانی شیعی از این حدیث اقتباس گردیده است: «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ»، و در تربیت اخلاقی، آنچه بتواند فرایند نیل به آگاهی ذاتی و اشراق را تسهیل نماید از اولویت برخوردار است. پس روشن می‌شود که برطرف کردن رذایل اخلاقی و زدودن زنگارهایی که اطراف دل را، که منبع عشق و معرفت است، پوشانده‌اند و مانع خودآگاهی واقعی و در نتیجه، خداآگاهی انسان می‌گردند، هدف اصلی اخلاق عرفانی و هدف از این آموزه‌ها کسب بصیرت و نیل به کمال حقیقی و تقرّب به اخلاق الهی است. (یثربی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۱) از سوی دیگر، هدف از اخلاق نزد خواجه طوسی و بزرگان شیعه، رسیدن به مرتبه «انسان کامل» است که در وجود پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام ظهور یافته و به همین دلیل، آثار اخلاقی خود را با گفتارهایی از این بزرگان آغاز کرده و الگوی عملی خود را «انسان کامل» قرار داده‌اند.

این اخلاق بر اساس تزکیه نفس طراح شده و دارای دو بخش اساسی است. یکی پیراستن از رذایل اخلاقی و دیگری آراستن به فضایل اخلاقی که خواجه و دیگران در آثار اخلاقی خود، به جنبه مثبت اولویت داده و بحث از «فضایل» را به طور اصلی، مطرح نموده و در ضمن آن، از «رذایل» نیز نام برده‌اند؛ چراکه آنها همان امیال و خواهش‌های نفسانی بوده و جلوگیری از زیاده‌روی این امیال همان «تقوا» و «پرهیزگاری» است. شاید یکی از فلسفه‌های امامت در شیعه، این نکته باشد که انسان در هر شرایط و موقعیتی، الگوی عملی اخلاقی در اختیار داشته باشد و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام در شرایط متفاوت، با موضع‌گیری‌های خود، این امکان را فراهم نموده‌اند تا حوزه گسترده‌تری از اخلاق عملی متناسب با زمان‌های گوناگون در اختیار پیروانشان باشد.

یکی دیگر از مفاهیم بنیادین این اخلاق، مفهوم «فطرت» است که در قرآن کریم (روم: ۳۰) و در گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بر آن تکیه گردیده و حکایت از سرشت و طبیعت خاصی است که انسان بر آن اساس آفریده شده و استعدادهای متعالی در نهاد او به ودیعه گذاشته شده است. این فطرت سرچشمه ارزش‌های ثابت انسانی است، و وظیفه اخلاق، پرورش و شکوفایی همین استعدادهای ذاتی؛ یعنی تعالیم اخلاقی شیعی بر اساس فطرت الهی انسان طراحی گردیده و همین اصل موجب شده خواجه و دیگر عارفان بزرگ شیعی اخلاق را از قرآن و گفتار و رفتار ائمه اطهار علیهم السلام اخذ کنند.

آنچه در اخلاق شیعی و آثار خواجه برجسته است شکوفایی فطرت با استفاده از الگوگیری از انسان کامل و ائمه معصومین علیهم السلام است؛ چنان که آورده:

جابر بن عبدالله انصاری در آخر عمر، به پیری و ضعف و عجز مبتلا شده بود و امام محمد بن علی بن الحسین علی المعروف بالباقر علیه السلام به عیادت او رفت و او را از حال او سؤال کرد. گفت: در حالتی‌ام که جوانی بر پیری و حیات بر مرگ نمی‌گزینم. امام علیه السلام فرمود: من باری چنانم که اگر پیر دارد پیری دوست دارم، و اگر جوان و برنا دارد جوانی، و اگر بیمار دارد بیماری، و اگر تن‌درست دارد تن‌درستی، و اگر مرگ دارد مرگ را، و اگر زنده دارد زندگی. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۴۴)

همین الگوپذیری راه را برای گسترش نظریه «انسان کامل» در عرفان گشوده است.

خواجه وارث گنجینه‌ای از علم اخلاق در جهان اسلام بوده است. فارابی (۲۵۷-۳۳۸ق) قرن‌ها پیش از او در *تحصیل السعاده* و آثار دیگر خود، از نظریه «سعادت در اخلاق» دفاع می‌کرد و فضایل اخلاقی را برخی فطری و برخی ارادی می‌دانست که انسان با تعلیم و تأدیب می‌تواند به آن فضایل برسد. (فارابی، ۱۳۴۴، ص ۲۹) و ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) هم در آثاری همچون *الادب الصغیر* به اخلاق پرداخته است. این بزرگان الگوی خواجه در اخلاق بوده و غالباً به عرفان گرایش یافته‌اند؛ چنان‌که

خواجه در شرح اشارات و تنبیهات، به همزبانی و همفکری با ابن سینا می‌رسد. حتی تقسیم‌بندی مطالب اخلاقی خواجه به فصل‌بندی اخلاقی کتاب *احیاء علوم‌الدین* غزالی شباهت دارد. رسائل *اخوان الصفا* در اخلاق شیعی و عبور از ظاهر به باطن، حلقه واسطه‌ای بود که آشنایی با آنها خواجه را به سوی اخلاق عرفانی هدایت نمود. ترجمه و شرح خواجه از کتاب *الادب الوجدی للولد الصغیر* نشان می‌دهد که یکی از دغدغه‌های اصلی او علم اخلاق بوده و او متون اولیه اسلامی را تا عصر خود بررسی نموده و به اجتهاد رسیده است.

«اوصاف الاشراف»؛ اخلاقی عرفانی

خواجه با غور در علم اخلاق و تعلیم و تربیت دینی، از روش تدریجی و انسانی به سوی روش جهشی عرفانی گرایش یافت و پس از آنکه *اخلاق ناصری* را در اخلاق فلسفی و ارسطویی نوشت، پس از سال‌ها، به تدوین دریافته‌های جدید خود در کتاب *اوصاف الاشراف* پرداخت که نمونه‌ای کامل از اخلاق عرفانی است و چون بیشتر فلاسفه اسلامی در پایان عمر به عرفان روی آورد. او در انتخاب روش تحوُّلی و جهشی، به قرآن مجید رجوع نمود و به جای گفتار فلاسفه، از روش الهی استفاده کرد. وی در مقدمه *اوصاف الاشراف* نوشته است:

محرر این رساله و مقرر این مقاله محمد الطوسی را بعد از کتاب موسوم به «*اخلاق ناصری*»، که مشتمل بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه به طریق حکما اندیشه بود، ... در این وقت، با وجود کثرت عوایق و وفور علایق، در تقریر آن مسامحت کرد مشتمل بر شرح آن حقایق؛ و ذکر آن دقائق در این مختصر موضع کرد و در هر باب آیتی از تنزیل مجید، که به استشهاد وارد بود، ایراد کرد و آن را «*اوصاف الاشراف*» نام نهادم. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۳)

خواجه کتاب *اوصاف الاشراف* را با عنایت به آثار عرفانی همچون *کشف المحجوب*، رساله *قشیریه*، و *اللمع* نوشته که قریب دو‌یست سال پیش از او نوشته شده

و عمده همان مطالب را در اخلاق عرفانی آورده بودند. هجویری (م ۴۷۰ق) و دیگر عارفان پیش از خواجه این روش را در پیش گرفته بودند که در هر بحث، ابتدا از آیات و روایات استفاده می‌کردند و سپس به سراغ موضوع خود می‌رفتند. خواجه نیز همین روش را در این کتاب و در اخلاق محتشمی انتخاب نمود و از آنان پی‌روی کرد. حتی در انتخاب فصل‌های کتاب، همان عنوان‌های آثار اولیه عرفانی را در نظر داشت. آنان باب‌هایی به فقر، توبه، ریاضت، محاسبه، تقوا، سیر و سلوک، تفکر، خلوت، شکر و مانند اینها اختصاص داده‌اند، خواجه نیز همان عنوان‌ها را برای باب‌های کتاب خود برگزید. (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۱۲)

اوصاف الاشراف با بحث از «ایمان» و مراتب آن آغاز می‌شود که پایین‌ترین مرتبه آن را «ایمان به تقلید» و بالاترین مرتبه را «ثبات ایمان» می‌داند. در ثبات ایمان جزم دارد به آنکه کاملی و کمالی هست و تا این جزم نباشد طلب کمال صورت نیندد و عزم حاصل نشود و سلوک ممکن نباشد و علت ثبات بصیرت باطن باشد. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۷)

اخلاق عرفانی را کمال‌گرا می‌داند و باب سوم کتاب را «در طلب کمال و احوال سالک» نام‌گذاری کرده و در آن شش فصل قرار داده است: خلوت، تفکر، خوف، رجا، صبر و شکر، که همه آنها از دیدگاه عرفانی بیان شده‌اند. درباره نقش خلوت و چگونگی آن عقیده دارد:

صاحب خلوت باید که موضعی اختیار کند که آنجا از محسوسات ظاهر و باطن شاغلی نباشد و قوای حیوانی را مرتاض گرداند، و تا او را به جذب آنچه ملایم او باشد و رفع از آنچه غیر ملایم قوا باشد تحریک نکند و از افکار مجازی بکلی اعراض کند؛ و این فکرها بوده که غایات آن راجع یا مصالح اموری که غایات آن حصول لذات باقی باشد نفس طالب را و بعد از آن به زوال موانع ظاهر و خالی کردن باطن از اشتغال به ماسوی الله. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۳۳)

و در مقام رضا آورده است:

چون سالک به مرتبه «رضا» رسد خوف او به امن مبدل شود؛ چه او را نه از هیچ مکروه کراهیت باشد و نه به هیچ مطلوب به رغبت، و این امن سبب کمال بود؛ چنانچه امن مذکور از سبب نقصان باشد و صاحبان این امن از خشیت خالی نباشد تا آنگاه که به نظر وحدت متجلی کرده و از خشیت اثری باقی نماند؛ چه خشیت از لوازم تکثر است. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۳۹)

خواجه در این کتاب نظریه «تلفیق بین اخلاق و عرفان» را با دیدگاهی تطبیقی دنبال نموده و هر موضوع اخلاقی را در حوزه عرفان به کمال رسانده است. در بحث از «صبر» با آیات و روایات آغاز می‌کند و صبر را از اخلاق به سوی عرفان هدایت می‌کند و چون دیگر عارفان، صبر را به سه نوع و مرتبه تقسیم می‌کند: «صبر عوام»، «صبر عبّاد و زهاد و ارباب علم» و «صبر عارفان». (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۴۲) در همه جا، عقل و علم را بخشی از سیر و سلوک عرفانی می‌داند و بین عقل و عشق منافاتی نمی‌بیند، بلکه سلوک عقلی را بخشی از سلوک عرفانی می‌داند.

در بحث از عشق و محبت آورده است: «عشق محبت مفرط بود، و باشد که طالب و مطلوب متحد باشند و به اعتبار، مغایر؛ و چون اعتبار زایل شود محبت منتفی گردد. پس آخر نهایت محبت عشق اتحاد باشد، و حکما گفته‌اند که محبت «فطری» باشد یا «کسبی». و محبت فطری در همه کاینات موجود باشد؛ چه در فلک، محبت مقتضی حرکت اوست. اما محبت کسبی اغلب در بنی نوع انسان باشد... محبت مبنی بر معرفت نیز باشد؛ چنانچه عارف را به آنکه لذت و منفعت و خیر همه از کامل مطلق به او می‌رسد پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغه‌تر از دیگر محبت‌ها. 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. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۱)

ایشان در خداشناسی و مراتب آن، به تقسیم‌بندی انسان‌ها پرداخته و از آتش مثال می‌آورد و مرتبه پایین را کسانی می‌داند که از آتش خبری شنیده‌اند. در

معرفت حق، آنها را دارای مرتبه «مقلد» می‌خواند. مرتبه دوم را کسانی می‌داند که در خداشناسی بر دلایل و حجت‌ها استناد دارند و از راه دود به آتش استدلال می‌کنند. آنها را «اهل نظر» می‌نامد که همان فلاسفه و متکلمان باشند. مرتبه بالاتر در معرفت حق را به کسانی اختصاص می‌دهد که گرمای آتش را حس می‌کنند و شامل «مؤمنان به غیب» است که خدا را از ورای حجاب می‌شناسند و در معرفت، لذت آن را دریافته‌اند. اما بالاتر از این گروه کسانی هستند که آتش را مشاهده کرده‌اند.

ایشان را «عارف» خوانند و معرفت حقیقی ایشان را باشد و کسانی که در مراتب دیگر باشند بالای این مرتبه هم از حساب عارفان باشند و ایشان را «اهل یقین» خوانند و از ایشان جماعتی باشند که در معرفت آنها از باب مفارقت و معایت باشد و ایشان را «اهل حضور» خوانند و انس؛ و انبساط خاص باشد به ایشان، و نهایت معرفت آنجا باشد که عارف منتفی شود؛ مانند کسی که به آتش سوخته و ناچیز شود. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۴)

آخرین بحث در کتاب **اوصاف الاشراف** درباره «وحدت و فنا و بقا» است و در آن از شطحیات عارفان و از حلاج و بایزید دفاعی پر قدرت نموده و خود را معتقد به عقاید آنان نشان داده است. خواجه «اتحاد» را یکی شدن بنده با خدا نمی‌داند، می‌گوید:

آنست که او را بینند بی تکلف، نه آنکه گوید هر چه جز اوست پس با او همه یکی است، بلکه چنان به نور تجلی حق تعالی بینا شود که غیر او نه بیند و بیننده و دیده و بینش نماند و همه یکی شود و دعای منصور (حلاج) مستجاب شده و آن کس که گفت: «انا الحق و آن کس که گفت: سبحانی ما اعظم شأنی» نه دعوی الوهیت کردند، بلکه دعوی رفع اثبت خود کردند تا اثبات حق تعالی کرده آید و هو المطلوب. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۶۶)

وی عقیده دارد که در «وحدت»، کلام و سکوت و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و طالب و مطلوب و نقصان و کمال همه منعدم شوند. یکی دیگر از رسائل خواجه ترجمه و توضیح الادب الوجیز للولد الصغیر است که منسوب به ابن مقفع بوده و برای تربیت پسر خود نوشته است. اما به نظر می‌رسد خواجه آن را کامل نموده است و مایه‌هایی از اخلاق عرفانی نیز در آن دیده می‌شود؛ چنان‌که آورده است:

ای پسر، نفس خود را رام و مرتاض گردان. نفس خود را حلم و سکون و وقار و ثبات، عادت و ملکه گردان؛ چنانچه در وقت خشم، غلبه غضب تو به آن حد نرسد که حجاب عقل و رأی تو شود و تو را از سنی اخلاق حمیده تو به اطراف خلاف عادت مألوف برد، و از توابع مذموم و نتایج نامرضی غضب احتراز نمای.

تا تو از خشم و آرزو مستی به خدا گر تو آدمی هستی
خشم و شهوت به زیر پای در آر تا مگر آدمی شوی یکبار
(طوسی، ۱۳۶۱، ص ۵۴۷)

نتیجه

اصول و عقاید شیعی با استدلال عقلی و با استناد به کتاب و سنت و در نهایت، با شهود عرفانی قابل اثبات است و هر کسی به دنبال حقیقت باشد، می‌تواند با عبور از این سه مرتبه به تشییع برسد. این ابتکار را خواجه در آثار خود، به خوبی نشان داده و علم اخلاق را با استفاده از عقل و شرع و عرفان معرفی نموده است که شاهکار او در تلفیق اخلاق و عرفان شیعی به شمار می‌آید. این نوآوری موجب تقویت شیعه در عرصه اندیشه گردید، و اگر به همان شیوه ادامه یابد می‌تواند برای همه انسان‌ها قابل

استفاده باشد. مکتب‌های غربی تنها بر استدلال عقلی تکیه دارند و اشاعره تنها بر شرع استناد کرده‌اند و عارفان با تزکیهٔ باطن به سوی حقیقت سیر می‌کنند. و این سه به تنهایی انسان را قانع نمی‌سازند. اما خواجه شیعه را با هر سه همراه نشان می‌دهد و طرحی نو می‌افکند تا شیعه را برترین مذهب دانسته، مبانی آن را مستحکم سازد. خواجه در علم اخلاق، ابتدا با دیدگاه فلسفی و ارسطویی آغاز می‌کند و با اخلاق ناصری می‌کوشد تا اخلاق اسلامی را با فلسفه قابل اثبات نشان دهد و مبنای عقلی محکمی برقرار سازد که هر انسانی بتواند آن مبنا را بپذیرد. سپس در اخلاق محتشمی، با استفاده از قرآن و روایات شیعی به پایهٔ شرعی اخلاق می‌پردازد و مبنای شرعی اخلاق اسلامی را در تشیع استوار می‌سازد و در مرحلهٔ کمال آن با اوصاف الاشراف، به جمع بین پایه‌های عقلی و شرعی و کمال آن در حوزهٔ عرفانی همّت می‌گمارد و علم اخلاق اسلامی را با ابتکاری تلفیقی، قدرتمندترین اخلاق می‌سازد. این دیدگاه در دنیای معاصر بسیار کارآیی دارد و اگر دنبال شود، می‌تواند پاسخگوی پرسش‌های جدید باشد و برای آیندگان راهی نو بگشاید.

منابع

۱. ابن فوطی، عبدالرزاق، *مجمع الآداب فی معجم الالقباب*، تحقیق محمدکاظم، تهران، وزارة الثقافة الاسلامی، ۱۴۱۶.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *شرح تمهید القواعد ابن ترکه*، چ دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.
۳. _____، *مراحل اخلاق در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
۴. داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخه خطی کتابخانه ملی تهران، ش ۲۷۲۶، ثبت ۱۳۶۸.
۵. دامادی، سیدمحمد، *شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۶. رازی، امین‌محمد، *تذکره هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، محمودی، ۱۳۴۰.
۷. شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۸. صدوق، محمد بن علی، *الخصال*، چ دوم، قم، منشورات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ق.
۹. طباطبائی، سیدجواد، *زوال اندیشه‌های سیاسی در ایران*، چ پنجم، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق محتشمی*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۱. _____، *اخلاق ناصری*، تصحیح مینوی و حیدری، چ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰.
۱۲. _____، *اوصاف الاشراف*، تصحیح مهدی شمس‌الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۳. _____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، شرح علامه حلی، چ پنجم، قم، شکوری، ۱۴۰۹.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد، *تحصیل السعاده*، حیدرآباد، دکن، ۱۹۴۰.
۱۵. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، چ سوم، تهران، کویر، ۱۳۸۰.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، چ چهارم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳.
۱۷. مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، چ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
۱۸. مطهری، مرتضی، *کلیات علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)*، چ ۲۸، قم، صدرا، ۱۳۸۲.
۱۹. مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲.
۲۰. موسوی خمینی، روح‌الله، *اربعین حدیث*، چ ۴۹، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۱. _____، *شرح چهل حدیث*، چ چهل و نهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۲. هجویری، ابوالحسن علی، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۸۳.
۲۳. یثربی، یحیی، *فلسفه عرفان*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.