

Pazhuheshnameh Irfan

N.30. spring & summer (2024)

Pages: 1-23

Justic and Care in Risala Qushayriyya; a Challenge from Descartes's Provisional Ethics

*Alireza Aram*¹

*Atefeh Mirfatemi*²

By focusing on the emotional side of the theory of care, one can reread texts from ancient works and recognize similarities in the direction of restoring moral relationships. This recognition can be expanded, especially by referring to the mystical tradition of Iran and documenting its reference texts. The present article interprets the theme of justice in close connection with "ethical care of self and others" considering the *Treatise of Qushayri* (Risala Qushayriyya). After establishing the position of care-oriented justice in Qashiri's text, attention is paid to its moral-normative efficiency for today's world. This critical review, which continued the initial discussion of the research in a descriptive and analytical way, was organized by referring to Descartes' provisional ethics; Because this philosopher's reading of ethics lays the groundwork for coexistence in a state of intellectual conflict. Acknowledging that Descartes' manner provides an up-to-date condition for moral care connected to justice, the capacity of Qashyri's mystical approach to fulfill a similar purpose can be recognized.

Key words: ethics of care, justice, methodic doubt, provisional ethics, Risala Qushayriyya

1 . Ph. D in Moral Philosophy, Moral Philosophy department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran (Responsible Author) alirezaaram1980@gmail.com

2. MA in Moral Philosophy, Moral Philosophy department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran
atefeh.mirfatemi@ut.ac.ir

عدالت و مراقبت در رساله قشیریه؛ ملاحظات از منظر اخلاق موقت دکارت

علیرضا آرام*

عاطفه سادات میرفاطمی**

چکیده: با تمرکز بر وجه عاطفی نظریه مراقبت می‌توان متونی از آثار کهن را بازخوانی کرد و مشابهت‌هایی را در جهت ترمیم روابط اخلاقی بازشناخت. این بازشناسی، به‌ویژه با رجوع به سنت عرفانی ایران و مستند به متون مرجع آن قابل‌گسترش است. مقاله حاضر با ملاحظه رساله قشیریه مضمون عدالت را در پیوندی نزدیک با «مراقبت اخلاقی از خود و دیگری» تفسیر می‌کند. از پی‌تثیت جایگاه عدالت مراقبت‌محور در متن قشیری، به کارآمدی اخلاقی-هنجاری آن برای جهان امروز توجه می‌شود. این بررسی نقادانه، که در ادامه بحث آغازین تحقیق به روش توصیفی و تحلیلی به پیش رفته، با ارجاع به اخلاق موقت دکارت سامان یافته؛ چرا که خوانش این فیلسوف از اخلاق زمینه‌ساز همزیستی در وضعیت منازعه فکری است. با تصدیق اینکه مشرب موقت دکارت شرایطی روزآمد را برای مراقبت اخلاقی متصل به عدالت مهیا می‌سازد، ظرفیت رویکرد عرفانی قشیری در تحقق منظوری مشابه قابل‌بازشناسی است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق مراقبت، اخلاق موقت، رساله قشیریه، شک دستوری، عدالت

* دکتری فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: a.r.aram1359@gmail.com

** کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

رایانامه: atefeh.mirfatemi@ut.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۵/۳۱؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

مقدمه:

عدالت از مضامین پرتکرار در سنن دینی، فلسفی و عرفانی و حتی درون‌مایه‌ای پایدار در آثار ادبی و هنری است. متون اخلاق‌شناسی کهن، که بیشتر پس از تأملات افلاطون و ارسطو به تقلید یا تقویت الگوی ارائه شده از سوی این دو فیلسوف پرداخته‌اند، مضمون عدالت را در دو سطح فردی و اجتماعی بسط داده‌اند. سرچشمه این تفکیک و تقسیم، آنجا که عدالت در امتداد عفت، شجاعت و حکمت، به عنوان چهارمین فضیلت معرفی می‌شود، قابل تشخیص است؛ زیرا طرح عدالت به عنوان ملکه نفسانی و تفسیر آن به مثابه صفتی که نتیجه تخلق به بایسته‌های حیات فردی است، آن را به حوزه ماقبل اجتماع محدود می‌سازد. درعین حال، توجه به ابعاد اجتماعی عدالت در جایی است که وجوه دیگر حکمت عملی که قسیم اخلاق فردی هستند - یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن - مطرح می‌شوند. در این رویکرد عدالت‌شناسانه، از الزامات حیات اجتماعی مطالبه‌گر عدالت سخن می‌رود و گام‌های توسعه نظام‌مند عدالت فردی در حوزه حیات اجتماعی پیموده می‌شود.

از سوی دیگر، انگیزه تأسیس اخلاق مراقبت را براساس رویکرد تفاوت‌نگرانه فمینیست‌های هزاره اخیر می‌توان توضیح داد (Baggini, 2007, p.13). در این بیان، با تأکید ویژه بر موقعیت محوری، جانبداری و عاطفه‌گرایی در کنش و واکنش اخلاقی (Curzer, 1999, p. 278)، از عقل‌باوری و تکلیف‌گرایی یک‌سویه و مطلق پرہیز شده است. تابعان نظریه مراقبت، به‌جای انشای قواعد پایدار، با توجه خاص به شهود یا وجدان اخلاقی، تیمار هم‌نوعان و ترجیح رفتاری را که قویاً در تجانس با وضع طرف مقابل باشد در پیش گرفته‌اند.

در مقاله حاضر تلاش می‌شود دو مفهوم عدالت و مراقبت در تقارب با یکدیگر و با ارجاع به متن رساله قشیریه به عنوان یکی از متون عرفانی اولیه در سنت اسلامی قرائت شود. هدف از این خوانش اثبات این فرضیه است که در سنت عرفانی ایران و اسلام می‌توان به تقریری مراقبت‌محور از نظریه عدالت دست یافت؛ که در آن اصلی‌ترین مقتضای اخلاق مراقبت - یعنی تیمار هم‌نوعان براساس رابطه‌ای عاطفی میان جوانب عمل اخلاقی - منعکس شده است.

با فراغت از تقریر فوق، سنجش روزآمدی این تقریر با طرح ملاحظاتی از منظر اخلاق موقت دکارت دنبال خواهد شد. اخذ این منظر به‌ویژه از این جهت است که در توصیفات دکارت از ماهیت و کارکرد اخلاق موقت می‌توان توجهی خاص به آنچه بعدتر در نظریه مراقبت شهرت یافته را مقدر

یافت. از این رو است که سنجش توفیقات عدالت مراقبت محور در نظریه اخلاقی قشیری با ارجاع به توفیقات نظریه اخلاق موقت دکارت می تواند دامنه تأثیر و روز آمدی هر دو نظریه را همراه با امکان اخذ و اقتباس متقابل آن ها از یکدیگر تثبیت نماید.

در امتداد توضیحات پیشین، مسئله تحقیق حاضر «پیوند عدالت و مراقبت در رساله قشیری» و ارزیابی انتقادی این پیوند با ملاحظه اخلاق موقت دکارت است. با این وصف، مسئله تحقیق در سه پرسش بررسی خواهد شد: **الف.** در متن رساله قشیری چه تفسیری از عدالت مراقبت محور عرضه شده است؟ **ب.** موضع دکارت درباره مراقبت اخلاقی، به ویژه در پیوند میان مراقبت و اخلاق موقت، چیست؟ **پ.** از مقایسه دو گفتمان اخلاقی الف و ب، افق پیش روی عدالت و مراقبت چگونه ترسیم می شود؟

در خصوص پیشینه تحقیق شایان ذکر است که با وجود آثار متعدد در موضوع اخلاق موقت دکارت و همچنین در تحلیل رساله قشیری، تطبیق این دو گفتمان اخلاقی، مشخصاً بر محور مفاهیم عدالت و مراقبت، فاقد سابقه است.

۱. تفسیری از عدالت مراقبت محور در رساله قشیری

کاربرد الفاظ عدالت و مراقبت در رساله قشیری صریح و چشمگیر نیست. در عین حال، مفاهیم نزدیک به کلیدواژه عدالت، در هر دو معنای فردی و اجتماعی آن، در این اثر قابل تشخیص است؛ که همین واژگان مشابه، امکان بررسی مضمون عدالت را، در هر دو سطح مورد انتظار فراهم می کنند. در مقام تفسیر مضمون عدالت در متن قشیری، می توان از پیوند آن با مراقبت سخن گفت.

۱.۱. عدالت و مراقبت از تکوین شخصیت

در رساله قشیری مهم ترین رکن حیات انسان در کلیدواژه تقوی منعکس می شود. اجمالاً می توان تقوی را شامل جمیع رفتارهای فردی منتهی به سعادت انسانی دانست، که البته خلق هم یکی از آن ها است. قشیری روایتی از پیامبر اکرم (ص) را نقل کرده است که مردی از ایشان وصیت خواست و حضرت فرمود: «بر تو بادا به تقوی که آن مجموع همه چیزها است، بر تو بادا به جهاد که آن رهبانیت مسلمان است» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۹). قشیری در توضیح این آموزه آورده است:

و حقیقت تقوی پرهیزیدن است به طاعت خدای از عقوبت وی و اصل تقوی از شرک پرهیزیدن است، پس از آن پرهیزیدن از معصیت‌ها و از بدی‌ها و پس از آن پرهیزیدن از شبهه‌ها پس دست برداشتن از فضول (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

در بیان دیگر از او می‌خوانیم: «تقوی آن است که بنده از هر چه دون خدای است بپرهیزد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۰). و در تکمیل این بیان است که: «هر که متحقق گردد اندر تقوی، خدای بر دل وی آسان کند از دنیا برگشتن» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۰). همچنین قشیری به مراتب تقوی هم توجه دارد، که می‌نویسد: «تقوی را ظاهر و باطن است، ظاهر وی نگاهداشتن حدّها است [و باطن وی نیت و اخلاص]» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۰). به روایت او: «گفته‌اند تقوی بر وجوه است تقوای عام از شرک بود و تقوای خاص از معاصی [و] تقوای اولیا از توسل به افعال و تقوای انبیا علیهم السلام از خداوند بود به خداوند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۲). در تعبیر دیگر است که: «تقوی دور بودن است از آنچه تو را دور کند از خدای» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۰) و البته حد نهایی تقوی نیز- که به معنای دور ماندن از عجب تقوای ظاهری است- با ظرافت خاصی تقریر می‌شود: «تقوی آن است که از تقوای خویش متقی بود یعنی از رویت آن» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

قشیری در مرتبه بعد از تقوی، ورع را مطرح کرده است که: «ورع دست برداشتن از شبهه‌هاست و دست برداشتن آنچه تو را به کار نیاید و آن ترک زیادت‌ها بود» و در بیان دیگر وی آمده است: «ورع آن است کی از همه چیزها پرهیزی به جز خدای» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۵). البته در اینجا هم مراتب ورع مطرح می‌شود: «ورعی بود به ظاهر کی بنجنبید مگر به خدای، ورعی بود در باطن و آن بود که اندر دلت جز خدای اندر نیاید» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۶). این همه سهم کسانی است که خداوند آنان را برگزیده باشد، که: «دل‌های ایشان معدن رازهای خویش کرد و مخصوص گردانید ایشان را به پیدا کردن انوار خویش بر ایشان» (قشیری، ۱۳۹۱: ۸۶). در این میان مسئله توفیق مورد توجه است، که بدون آن نمی‌توان به تقرّب رسید: «توفیق داد ایشان را به قیام بندگی و حاضر گردانید به مجاری احکام خداوندی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۸۶). و نیز: «آن کس که توفیق او را در نیابد علم او را سود ندارد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۲). در نهایت قشیری که زمانه خود را زمانه‌ای می‌داند که «حرمت شریعت از دل‌ها بیرون شد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۸۷)، اما در مقابل بندگان خاصی را می‌شناساند که: «عنایت ایشان به کار دین بزرگ بود ایشان را زهاد و عباد خواندند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۹۹).

افزون بر جنبه عملی سعادت انسانی که در قیاس با رتبه معرفت متأخر است، قشیری به اعتقاد درست، بر مدار توحید، توجه دارد. او تمییز محدث از محدث و پی‌جویی حقیقت از دلیل خرد و اشارت حکمت و گواهی معرفت را برای پیمودن راه حق لازم می‌داند. در انتهای این مسیر است که: «بنده یگانه گردد به حقیقت یگانگی خداوند خویش به کمال احدیت» (قشیری، ۱۳۹۱: ۹۱-۹۰). البته او در این بحث، اعتقاد مشهور مکتب اشعری را باز گو کرده و عمل بنده را کسب آن از سوی حق تعالی خوانده است. در همین بحث به اختیار‌گرایی معتزله اشاره دارد و آن را با تعبیر «أنا ربکم الأعلى» در کلام فرعون مقایسه کرده است (قشیری، ۱۳۹۱: ۹۴). هر چند این تعبیر اشعری قابل بحث بوده و بلکه در تحلیل نهایی فاقد وجاهت و اعتبار عقلی و شرعی است، اما در هر حال از آگاهی او نسبت به مبانی اعتقادی مختار وی حکایت می‌کند.

عطف به مسئله تقوی و معرفتی آن به عنوان آموزه جامع برای عمل و سعادت آدمی، قشیری بر مراقبت از شریعت تأکید کرده و مباحث خود را ذیل معیارهای عملی دین اسلام گنجانده است. او از قول ذوالنون توصیه می‌کند: «متابعت کردن دوست خدای است محمد، صلی الله علیه و آله و سلم، اندر خوی‌ها و فعل‌های او و به جای آوردن امر و سنت او» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۰۱). در تکمیل این کلام است که: «هر که عملش به متابعت سنت نبود باطل بود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۱۸). برای تحقق کامل تعالیم سنت، باید از سد نفسانیت گذشت که: «فاضل‌ترین کارها خلاف نفس است» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۱۵). تسلط بر نفس، باعث بیداری انسان و هوشیاری او در جهت کسب منفعت روحانی است. اما در تکمیل مسیر سعادت، باید از دنیا گذشت که: «هر که دوستی مرگ اندر دل گیرد، هر چه باقی است بر وی دوست کنند و هر چه فانی است بر وی دشمن کنند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۴۰). به باور قشیری مجاهدت در راه خداوند باعث عروج انسان از حصار مادیات و مشاهده انوار قدسی حق تعالی است. بر این اساس: «هر که ظاهر خویش بیاراید به مجاهدت، خدای باطن او را بیاراید به مشاهدت.» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۰۷) و نیز: «حلال صافی آن بود که اندر وی خدای را فراموش نکنند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۸).

یکی از اصلی‌ترین تعالیم قشیری در تربیت فردی انسان، بسط مضمون زهد است. به بیان وی: «زهد اندر حرام واجب بود و اندر حلال فضیلت» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۳۳). در تعبیر دیگر: «زهد اندر دنیا کوتاهی امل است، بدان نیست که جامه خشن پوشی و طعام خشن خوری» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۳۴). او در تأیید این سخن به آیه ۲۳ سوره حدید استشهد دارد: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ

... «زاهد آن بود به آنچه اندر دنیا یابد شاد نشود و بدان چه از وی در گردد اندوهگین نشود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

وی با اشاره به درجات زهد آورده است:

زهد بر سه قسمت باشد: زهد بود اندر حرام و آن زهد عارف بود و دیگر دست برداشتن فضول و آن زهد خاص است، سه دیگر دست برداشتن از آن چه ترا از خدای مشغول کند و آن زهد عارفان است (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۳۸).

البته انسان با حکمت می تواند به وجه دیگری از زهد تقرب یابد که همان توجه به زوال دنیا و خوف از خدا است. این دیده بصیر از تأمل و سکوت حاصل می شود. به بیان قشیری: «حکیمان که حکمت یافتند به خاموشی و تفکر یافتند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۴۴).

در نتیجه این مراتب معنوی است که خوف و رجا به عنوان دو صفت نفسانی ملازم مطرح شده اند. در تعبیر قشیری: «خائف آن بود که از نفس خویش بیش از آن ترسد که از شیطان»؛ نیز: «شان ترسگاری اندوه دائم است» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۵۱). او همچنین می نویسد: «زینت عبادت خوف است و علامت خوف کوتاهی امید است» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۵۲). البته قشیری بلافاصله پس از خوف، با این تعریف از رجا به آن اشاره کرده است، که: «رجا نزدیکی دل است از لطف حق، جل و علا» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۶۰). در مقام تشریح وجه تعادل میان این دو باید دانست: «خوف و رجا دو بال مرغ اند چون راست باشند مرغ راست پرد و نیکو و و چون یکی به نقصان آید دیگر ناقص شود و چون هر دو بشوند مرغ اندر حد هلاک افتد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۶۰). همچنین: «هر که بر مرکب رجا نشیند [معطل ماند و هر که بر مرکب خوف نشیند] نومید شود و لیکن یک بار برین و یک بار بر آن» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۶۱). در بیان قشیری وضع ناگزیر سالک در این جهان، زیستن در سایه اندوه است که: «اندوه بازداشتن نفس است در طلب طرب» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۷۰). به این ترتیب، مؤمن و عارف با تفسیر دنیا به عنوان زندانی که لاجرم باید از پی تحمل آن به سرای موعود شتافت، حزن دنیوی را به عنوان هوشیاری در برابر غفلت و خوشی گذاری آن تفسیر کرده است. حزن ثمره زندگی توأم با آگاهی و مراقبت است، که: «گفته اند بر هر چیزی زکات است و زکات عقل درازی اندوه بود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

به این ترتیب، هر چند قشیری به آموزه عدالت به عنوان یک صفت فردی اشاره نکرده است، اما تعابیری همچون تقوی و سایر صفات لازم برای تخلّق به اخلاق فردی (همچون زهد، حزن، خوف و

رجا) را بیان داشته، که این موارد می‌تواند مضمون عدالت فردی را که وصف ملازم با مؤمنان و متقیان است، منعکس نماید. بنابراین با رجوع به مضامین مشابه در رساله قشیریه، می‌توان عدالت فردی را معادل با تقوی، در معنایی قریب به مراقبت بر اعمال شرعی و صفات اخلاقی، تلقی کرد. در اینجا تعبیر مراقبت از خود، می‌تواند معنای مورد نظر از عدالت را منتقل نماید.

۲.۱. عدالت و مراقبت از خیر عمومی

پس از طرح مباحث مرتبط با عدالت در حوزه فردی، که طی آن عدالت در مفهومی معادل با تقوی و مراقبت از خود مطرح می‌شود، به مضمون عدالت اجتماعی وارد می‌شویم. در اینجا هم به سیاق بحث پیشین، در رساله قشیریه تعبیر صریحی را در باب عدالت از حیث تعلق آن به اجتماع مشاهده نمی‌کنیم. اما در خلال مباحث اخلاقی - تربیتی این رساله شاهدیم که توجه به دیگران و دستگیری از مردمان موضوعیت می‌یابد. چنان‌که خواهیم دید، عدالت در حوزه اجتماع به معنای اراده افراد مهذب در جهت کمک به هم نوع، مبارزه با ظلم و به تعبیری در مراقبت از دیگری جلوه گر شده است.

ذکر این توضیح ضروری است که قشیری بر علم کلام زمانه اش تسلط داشته و چنان‌که پیش از این بیان شد، با استناد به تعابیر صریح یا تعالیم دیگری که از آثار وی قابل استنباط است، می‌توان وی را از هواداران اندیشه اشعری دانست. این رویکرد اشعری مسلک قشیری باعث شده تا تمایل به جبرگرایی در سخنان وی رویت شود. این همه می‌تواند به عنوان مستندات علی‌ه اخلاق‌گرایی به‌طور مطلق و یا دست کم شواهدی علیه عدالت اجتماعی و مسئولیت افراد برای تحقق آن تلقی شود. چرا که تقریر رابطه جبری میان خدا و انسان، عملاً راه پذیرش مسئولیت فردی و اجتماعی انسان را مسدود می‌کند، اما در عین حال باید توجه داشت که صبغه عرفانی اندیشه قشیری مانع این تفسیر یک‌سونگرانه است. چرا که رساله قشیریه از جنبه اجتماعی اخلاق و توجه به سویه همگانی عدالت غافل نبوده و از این رو فرد را نسبت به دیگری و جامعه پیرامون مسئول شناخته است. این مدعا با رجوع به متن رساله مذکور قابل تصدیق است، که در صفحات متعدد آن بر رعایت حال هم‌نوعان و بر تلازم مراقبت فردی و اجتماعی تأکید می‌شود.

به عنوان نمونه‌ای از دغدغه عارفانه نسبت به اجتماع، قشیری بحث عزت را از حیث فایده علمی و با نظر به عوائد اجتماعی آن مطرح کرده است. چنان‌که به بیان وی:

آداب عزلت آن است که علم حاصل کند آن قدر کی اعتقاد او درست گردد تا دیو وی را از راه بنبرد به وسواس و علم شرعیات را بیاموزد آن قدر که فریضه بگذارد تا بنای کار وی بر بنیاد محکم باشد (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

همچنین به بیان موگد وی عزلت به معنای دفع شرّ خویشتن از خَلق - و نه عکس آن - است: و حق بنده چون عزلت اختیار کرد آن است کی اعتقاد کند کی بدین عزلت سلامت خَلق می خواهد از شرّ خویش و قصد سلامت خویش نکند از شرّ خَلق که اول قسمت نتیجه خُرد داشتن نفس او بود و دوم مزیت خویش دیدن بر خَلق و هر که خویشتن حقیر دارد متواضع بود و هر که فضل خویش بیند بر دیگران متکبر بود (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۴ - ۲۱۳).

همچنین از وجوه یا شروط عزلت آن است که در ساحت درونی نفس پنهان بماند، که به بیان قشیری: «کائن بائن با مردمان بود به ظاهر و از ایشان دور بود به سر» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۴) و یا در بیانی دیگر: «آنچه مردمان می پوشند می پوش و آنچه ایشان می خورند بخور و لیکن به سرّ از ایشان جدا می باشد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۴). البته از طرف دیگر، این تعلیم هم وجود دارد که: «هر یک با مردمان آمیزد مدارا باید کرد و هر که مدارا کند ریا کرده باشد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۶). همچنین: «هیچ ندیدم حاصل کردن اخلاص را بهتر از خلوت» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۶). اما از مجموع سخنان قشیری در موضوع عزلت و خلوت به این نتیجه می رسیم که ثمره این گوشه نشینی در اصلاح خویش و سلامت اجتماع تعریف شده است. آنچه هم در تقویت موضع عزلت بیان شده نه به معنای نفرت از خَلق یا میل به تفاخر، بلکه در جهت تقویت این رابطه در مسیر درست قابل تفسیر است.

در تعلیم قشیری توجه به دیگران و برتر ندیدن خویشتن نسبت به آنان موضوعیت یافته است: «گویند عیسی مریم روزی بیرون آمد. یکی از صالحان بنی اسرائیل بازو بود، فاسقی به فسق مشهور با ایشان همراه شد سرافکننده و شکسته دل، دعا کرد و گفت اللهم اغفر لی و این مرد صالح دعا کرد و گفت یا رب فردا جمع مکن میان من و این عاصی، خداوند تعالی وحی فرستاد به عیسی علیه السلام که دعای هر دو اجابت کردم، این صالح را رد کردم و این مجرم را بیامرزیدم» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۵۶). بدین ترتیب فخر نفروختن به خلائق و بهتر ندیدن خود نسبت به آنان نمود بارزی می یابد. در تعبیر دیگر است که: «هر که پندارد کی نفس او بهتر است از نفس فرعون، کبر آشکارا کرده باشد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۲۲) و نیز: «گفته اند از بدخویی تو بود که چشم تو بر خوی بد دیگران افتد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۴۳).

در واقع تفسیر همه خلایص بشری به عنوان نعمت یا نعمت الهی قابل تغییر، رکنی قابل توجه در اندیشه قشیری است. آن چنان که فرد متقی خود را نه لایق فخر به نعم الهی، بلکه مراقب بر دوام این نعم و مأمور به مشارکت دادن خلق در تحصیل آن‌ها می‌خواند.

در اینجا بحث مروّت، فتوّت و جوانمردی هم مطرح می‌شود و البته پیش از توجه به بُعد اجتماعی آن‌ها از کارکرد و ماهیت فردی مروّت سخن می‌رود: «بوشنجی را پرسیدند که مروّت چیست؟ گفت دست برداشتن از آنچه بر تو حرام است با کرام الکاتبین» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۴۹). به بیان قشیری رابطه متقابل فتوّت و ذکر حق به این صورت است که غیبت از ذکر و محجوب ماندن از شهود حق تعالی است که خود عامل تکبر و تجبر می‌شود اما در حال حضور قلب است که قلب به پتک بیدار می‌شود و حکم هیبت غلبه می‌یابد (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۸۹). از این روست که: «امیر المؤمنین علی، کرم الله وجهه، گوید: سادات مردمان اندر دنیا جوانمردانند و سادات مردمان اندر آخرت پرهیزگاراند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۲۳). در ملازمت وظایف فردی و اجتماعی انسان و تلاقی آن‌ها در وصف فتوّت است که قشیری می‌گوید: «فتوّت اندر گذاشتن عثرات بود از برادران» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۵). نیز: «جوانمرد آن بود که او را خصمی نباشد بر کسی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۵). در بیانی دیگر آمده است: «اصحاب کهف را جوانمردان خوانند، از آنکه ایمان آوردند به خدای، عزّ و جلّ، بی‌واسطه» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۶). و یا: «جوانمردی آن بود که داد بدهد و داد نخواهد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۶). همچنین در تعبیر مشابه: «فتوّت آشکارا دادن نعمت است و پنهان داشتن محنت» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۷). همچنین به تعبیر قشیری: «مروّت شاخی است از فتوّت و آن برگشتن است از هر دو عالم و هر چه دروست و ننگ داشتن از آن هر دو» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۶) و نیز: «جنید را پرسیدند از جوانمردی گفت آنست که با درویشان تفاخر نکنی و با توانگران معارضه نکنی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۶). همچنین در مقام تجویز معیار فتوّت آمده است: «فتوّت متابعت سنت بود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۷). او در مقام تشریح عایدات فتوّت می‌گوید: «فتوّت آنست که چون سائلی به دیدار آید [ازو] بنگریزی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۷). یا در تشریح فراگیری آن نسبت به اصناف خلق می‌نویسد: «کسی دیگر را پرسیدند از جوانمردی، گفت آن که تمیز نکنی به طعام خویش که کافری خورد یا ولیّی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۷). همچنین در یک بیان روشنگر:

گویند شقیق بلخی جعفر بن محمد [الصادق] را از فتوّت پرسید، فرا شقیق را گفت تو چه گویی؟ گفت اگر دهند شکر کنیم و اگر منع کنند صبر کنیم، جعفر گفت سگان مدینه ما همین کنند، شقیق

گفت یاین رسول الله پس فتوت چیست؟ گفت اگر دهند ایثار کنیم و اگر ندهند صبر کنیم (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۱۲).

وجه دیگری از فتوت چنین تقریر می‌شود: «بدان که فتوت فراپوشیدن عیب برادران باشد و اظهار نکردن، بر ایشان آن‌چه دشمنان بر ایشان شادکامی کنند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۱۳). در نهایت قشیری با تقویت این موضع که: «حقیقت دوستی آن بود که به جفا کم نشود و به وفا زیادت نگردد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۵۸۳)، بخشی از فتوت را در دوستی یک‌طرفه تعریف کرده است. به این معنا که جوانمرد با وفای یک‌طرفه و ملامتی که در مقابل آن دریافت می‌کند، دلخوش است.

از همین نقطه است که در اندیشه قشیری صفت صبر با کارکرد اجتماعی آن، باعث تداوم صلح و ثبات در حیات بشری و عامل پیشگیری از تقابل و تنازع معرفی می‌شود. به‌طور کلی صبر عامل توقف خشم و درحقیقت به معنی ارفاق در مناسبات فردی و اجتماعی است. اسم صبور برای خداوند به این معنی است که در عقوبت بندگان صبر کرده و آن را به تأخیر می‌اندازد. اما درباره بندگان هم صبر به این معنی است که در برابر قضا، جفا و بلایای پیش‌رو صابر باشند. درباره بندگان، قشیری سه تعبیر «تصبر» و «صبر» و «اصطبار» را از هم متمایز کرده است. در مورد نخست فرد با مشقت صبر می‌کند؛ در مورد دوم صبر بر او تسهیل شده؛ و در مورد سوم با صبر الفت یافته است. به این صورت که روح و راحت خود را با صبر به‌دست می‌آورد (قشیری، ۱۴۰۶: ۲۶۳). نسبت صبر الهی و عذاب بندگان که گاه به همین صبر وابسته هستند، چنین تقریر می‌شود که به بیان قشیری عقوبت بندگان که روی به جانب اطاعت نداشته‌اند به دو صورت است: اول. عقوبت معجله، که همان فراق آنان از خداوند متعال است و دوم. عقوبت مؤجله که سوختن آنان در عذاب جهنم است (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۵۴). آن‌چنان که وی به تأکید گفته است: «نفس الافراق فهو تمام التلف» (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۲۰). از این رو با اقتضای به صبر خداوند، بر بنده است که همین صفت را در خود تقویت کند تا با این صفت به دیگران ثمر رساند و به خدا تقرب یابد: «لقمان حکیم پسر را گفت سه چیز اندر سه جایگاه بتوان دانست حلیم را اندر وقت خشم و مرد را اندر جنگ و دوست و برادر را به وقت حاجت» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۴۱) و نیز لزوم تحمل بر جفای خلق با این بیان شگفت‌انگیز تشریح شده است که: «موسی، علیه السلام، گفت یا ربّ زبان خلق از من بازدار. خدای، عزّ و جلّ، وحی فرستاد که زبان خلق از خویشتن باز ندارم از تو کی باز دارم؟» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۴۱).

اما مرتبه دیگری از صفات فردی که نمود اجتماعی می‌یابد و می‌تواند به اصلاح اجتماع و برقراری عدالت در آن کمک کند، نعمت صدق است. به بیان قشیری:

صدق ستون همه کارها است... و کمترین صدق رعایت کردن ظاهر و باطن بود و صادق، آن بود که سخن راست گوید و صدیق آن بود که اندر جمله افعال و اقوال صادق بود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۲-۳۸۲). نیز: «گفته‌اند صدق آن بود که سر با سخن موافق بود (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۲).

همچنین: «بوی صدق نشنود هر که مدهانت کند خویشتن را یا کسی دیگر را» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۲). و یا: «صدق درستی توحید بود با قصد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۳). به بیانی دیگر: «صادق را نیابی مگر اندر گذرانیدن فریضه‌ای یا فضایی که می‌کند» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۳) یا: «صادق را سه چیز بود: حلاوت و هیبت و نیکویی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۴). همچنین در شمار اوصاف دیگر صادق آمده است:

باک ندارد اگر او را از نزدیک خلق هیچ مقدار نباشد از بهر صلاح دل خویش و دوست ندارد که مردمان ذره‌ای از اعمال او ببینند و کراهیت ندارد که سر او مردمان بدانند که کراهیت داشتن آن، دلیل بود بر آنکه دوست دارد نزدیک خلق جاه و این خوبی صدیقان نباشد (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۸۵).

در بحث از سخا، که صفتی نزدیک به فتوت تلقی می‌شود، آمده است: «سخا نه آن است که صاحب مال عطا دهد، سخا آن است که تهی دست از نیستی عطا دهد توانگر را» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۵۷). قشیری با اشاره به آیه ۱۰ سوره حدید آورده است: «کسانی که قبل فتح مکه و حدیبیه انفاق کردند با کسانی که بعد آن انفاق کردند برابر نیستند؛ بلکه ثواب آنان عظیم‌تر و درجه‌شان عالی‌تر از این گروه اخیر است؛ چرا که [در آن وقت] نیاز مردم بیشتر و مشقت [انفاق] برای اصحاب شدیدتر بود» (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۳: ۲۸۷). بنابراین توصیه به انفاق با ملاحظه شرایط و شقوق متفاضل آن است، که علاوه بر صدق و اخلاص فردی، فایده و تأثیر عینی و عملی هم مورد توجه است. همچنین درباره حُسن مصاحبت، به عنوان صفتی که می‌تواند مجموعه آداب فردی را منعکس نماید، می‌خوانیم:

بدان که صحبت بر سه قسم بود: صحبتی با آن که بزرگ‌تر از تو باشد به جاه یا به سال و آن در حقیقت خدمت بود و صحبت بود با آن کس که فرودتر بود و آن صحبت شفقت و رحمت بود بر متبوع، و بر تابع، وفا و حرمت واجب بود و صحبتی بود با

همسران و آن‌که بر درجه با تو راست باشد و آن به ایثار، اولی‌تر و جوانمردی (قشیری، ۱۳۹۱: ۵۳۲-۵۳۱).

انسان صادق صبوری که در مسیر فتوت و مروّت و سخا افتد، البته به وصف آزادگی هم آراسته است که: «آزادگی آن بود که مرد از بندگی همه آفریده‌ها بیرون آید» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۹۳). همچنین: آنچه قوم اشارت کنند بدان از حریت، آن است که بنده به دل در تحت بندگی هیچ نشود از مخلوق، نه از آنچه اندر دنیا است و نه از آنچه در آخرت است، دنیا را و هوا و آرزوی و خواست و حاجت و حظ را اندرو هیچ نصیب نباشد (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۹۴).

و یا: «هر که خواهد که طعم آزادی بچشد بگو سرّ پاک گردان با خدای خویش» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۹۳). به بیانی دیگر که آزادی معنوی را در طلاق عاطفی از دنیا معرفی می‌کند: «ابنای دنیا را خدمت، درم خریدگان کنند، و ابنای آخرت را [خدمت] احرار و ابرار [کنند]» (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۹۶). در این میان البته توکل بر خداوند گره‌گشا است که: «توکل آن بود [که] اگر دست تا وارن [بازو] اندر دهان اژدهایی کنی از هیچ چیز نترسی جز از خدای، عزوجل» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۲۹).

نرسیدن از خداوند و توکل بر او، پیامدهای چشمگیری در حیات اجتماعی متّیان دارد. در اینجا است که با یکی دیگر از صفات اجتماعی مورد اشاره قشیری، یعنی مضمون تبرّی و امر به معروف، مواجهیم. قشیری ذیل آیه ۱۱۳ سوره توبه^۲ آورده است: «اصل دین تبرّی از اعدا و توکی برای اولیا است» (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۵۰). به بیان قشیری این همان سیره اولیا و طریق انبیا، از جمله ابراهیم (ع)، است که به روایت قرآن کریم، در مورد پدرش بدان ملتزم بود و زمانی که عدم تمایل وی به ایمان برایش محرز گشت، از پدر روی گردانیده^۳ و برائت خود را اظهار کرد (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۲۹). در مورد آمران به معروف و ناهیان از منکر قشیری آنان را کسانی دانسته که خلّق را به سوی خداوند می‌خوانند و از غیر او برحذر می‌دارند. این مراقبت البته با مراقبت دائمی آنان نسبت به نفس خودشان همراه است. به این صورت که بر طاعات، تداوم و استقامت دارند. به باور قشیری اینان حافظان حدود الهی هستند. هر چه خدا بدان موافق باشد، آنان هم بدان موافق‌اند و حرکت و سکون آنان به اراده الهی واگذار شده است. با کمک خداوند است که انفاس خود را محفوظ می‌دارند (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۲۹).

این همه صفت که ذکر آن گذشت، می‌تواند در عنوان خلّق عظیم تجمیع شود. چرا که خلّق نیکو هم واجد خصیصه فردی و هم باعث عواقب مطلوب اجتماعی است. به بیان قشیری: «خوی نیکو

فاضل ترین هنرهای بنده بود که گوهر مردان پدید آرد و مردم به خُلق پوشیده است و به خُلق مشهور» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۵). همچنین: «خُلق عظیم آن است که با هیچ کس خصومت نکند و کس را با او خصومت نباشد از قوت معرفت به خدای، عزوجل» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۶). و در نقل دیگر در باب معنی خُلق، که در بحث صبر هم مورد توجه بود، آمده است: «و گفته اند خُلق آن است که هر چه فرا تو رسد از جفای خَلقان همه فرآپذیری و قضای حق گردن نهی، هیچ ناشکیبایی و بی آرامی نکنی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۴۰). همچنین در موضوع فراگیری خُلق و شمول آن نسبت به هر جاندار می گوید: «اگر بنده همه نیکوی ها بکند و مرغی خانگی دارد و با وی نیکویی نکند او از جمله محسنان نباشد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۶). یا در تفسیر خُلق به عنوان ملاطفت با مردمان و توقع ناچیز از آنان است که: «خُلق آن است که آنچه تو کنی حقیر داری و آنچه با تو کنند بزرگ داری» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۷) و نیز: «علامت نیکوخویی رنج بازداشتن است و بار مردمان کشیدن» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۷). همچنین قشیری از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند که: «شما مردمان را به مال خشنود نتوانی کردن، به گشادگی روی و نیکوخویی خشنود کنید ایشان را» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۳۷). یا: «و گفته اند خوی آن است که به مردمان نزدیک باشی [و در میان ایشان غریب باشی]» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۴۰). این چنین مضمون خُلق عظیم به عنوانی جامع تبدیل می شود که حیث فردی و اجتماعی انسان متقی را دربر گرفته و او را به خدا و خُلق نزدیک و دربرابر هر دو مسئول می سازد.

قشیری حکیم بودن خداوند را به این معنا دانسته است که تقدیر بندگان را رقم زده و این کار را به حُسن تدبیر خود انجام داده است. البته این حُکم و حکمت الهی به علم سابق حق تعالی نسبت به سعادت و شقاوت بندگان بازمی گردد و در هر حال هر چه هست، رحمت است و استحقاقی از سوی بندگان نیست. (قشیری، ۱۴۰۶، ۱۷۳). البته در اینجا رأفت الهی به معنای شدت رحمت وی بر بندگان است. رحمت الهی بر بندگان، به معنی اراده احسان نسبت به آن ها است. این همان رحمتی است که در دنیا میان متقی و فاجر جاری شده، اما در آخرت خاص مؤمنان خواهد بود (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۳۹). قشیری معتقد است با وجود مخلوقات، تجملی نصیب حق تعالی نشده است و از این رو مالکیت حق در حقیقت به معنای قدرت وی بر ابداع است، نه به معنای تعلق وی به مخلوقات؛ که گویی در این وجه محال، نبود مخلوق برای حق و صفات وی نقصی به حساب آید (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۵۱). قشیری ذیل آیه شریفه: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹) آورده است:

«حکمت آن است که بر شما خاطر حق و قواهر حق حکم براند نه داعی نفس و زواجر شیطان و گفته شده حکمت صواب امور است و گفته شده [حکمت] آن است که رعونات بشری بر تو حکم نراند (و کسی که تحت حکم نفس خود نباشد تحت حکم غیر خود نیست.) و گفته شده حکمت موافقت امر خدای متعال است و سَفَه مخالفت امر او. و گفته شده حکمت شهود حق است و سَفَه شهود غیر» (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۲۵). عطف به این تعالیم، وی صراط مستقیم را پیوسته مقید به شرع و به معنی ترک اعتماد و نفی استناد به غیر دانسته است که این همه غایت قصوای عرفان خوانده می شود (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۱: ۳۱۱).

قشیری بر این باور است که هر نفع و ضرر و سود و زیان که به انسان برسد از جانب خداوند است و انکار این امر به معنای انکار خداوند خواهد بود. هر کس به حکم الهی تسلیم باشد، در راحتی خواهد زیست و هر که به اختیار خود متکی باشد، گرفتار همه گونه آفت خواهد شد. وی می گوید اولین چیزی که خداوند بر لوح محفوظ نگاه داشته این است که: «منم خدایی که جز من نیست، هر که تسلیم قضای من نباشد و بر بلای من صبر پیشه نکند و شکر گزار نعم من نباشد، به دنبال پروردگاری جز من باشد» (قشیری، ۱۴۰۶: ۲۵۰). با این حال، قشیری ذیل آیه صدویک سوره هود^۴ که بحث از ظلم بندگان بر خویشان است، می گوید در مورد خداوند ظلم به عنوان صفت (و مطلقاً به هیچ عنوان) جایز نیست. اساساً تصرفات الهی در مُلک خود او و براساس حق الوهیت مطلق وی انجام می شود. از این رو خداوند براساس ارادت و مشیت خود حکم صادر می کند و از این جهت حتی بر گردن وی مستقر نیست، تا در اینجا ظلم معنی داشته باشد. در واقع «خَلَقَ خَلْقٍ او و مُلْکُ مُلْکٍ او و حُکْم حُکْمٍ اوست. از این رو بحث ظلم درباره خلقت و تدبیر آن از اساس منتفی خواهد شد (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۲: ۵۸). قشیری ضمن اصرار بر موضع خود در مسئله قضا و قدر، معتقد است: هر که تسلیم قضای الهی نباشد، برای حُقمش دوابی نیست (قشیری، ۱۴۰۶: ۲۵۰). او در بحث از حاکمیت اراده الهی، ذیل آیه بیست و یک سوره مجادله^۵ به این عبارت قصار می رسد که در برابر خدایی که «لیس له الا التدبیر» (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۳: ۳۰۰)، برای انسان چه چاره ای خواهد بود؟ و: «کیف له مقاومه مع التقدير» (قشیری، ۱۴۲۸، ج ۳: ۳۰۰).

در هر حال، حتی اگر با قشیری همراه شویم و بپذیریم که تقدیر بشر قطعی است، به باور قشیری این قطعیت در جهت خیر و صلاح انسان است. او در شرح اسمای الهی آورده است که فرآیند

اثرگذاری اسم هادی خداوند- یعنی کسی که فرد سرگردان را به راه خیر و نجات دلالت نماید- به این قرار است که: قلوب ما را به سمت خود مایل و همم ما را به سمت خود افراشته می‌کند. او خود دلیل ما به سوی خود واقع می‌شود. اینچنین، صفت هدایت الهی قلوب انسان‌ها را از بیراهه باطل به صراط حق هدایت می‌کند. قشیری می‌گوید همان گونه که خداوند با حسن تعریف انسان‌ها را به سمت خود هدایت می‌کند، با حسن تشریف انسان‌ها را به سوی محاسن اخلاق و معالی امور هدایت می‌کند. از این رو قومی از بندگان برگزیده را به جمیل اخلاق و کسب مدارج عالیه رضا و کوچک شمردن دنیا کرامت می‌بخشد. در همین مسیر هدایت است که سخاوت از بالاترین نعم حق تعالی بر بندگان خاص شمرده می‌شود، که فرمود: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ...» (قشیری، ۱۴۰۶: ۲۵۴-۲۵۵).

به این ترتیب نظام عرفانی- اخلاقی قشیری با محوریت تقوای فردی و اجتماعی، ضمن جمع خصال نیک در سالک راه حق، وی را به دستگیری هم‌نوعان و خدمت در اجتماع فرامی‌خواند. قشیری با طرح الگوی مراقبت از خود و هم‌نوع، راه توسعه عدالت عمومی را نه به ساختار اجتماعی منتظم، بلکه به فردیت‌های آراسته به تقوای فردی و جمعی- و البته با امید به تبعیت سالکان از سنت و شریعت اسلامی- واگذار کرده است. اینچنین، عدالت قابل استنباط از رساله قشیری، با تکیه بر مضمون تقوی، بر مراقبت فردی و نوعی تمرکز یافته است.

به بیانی دیگر می‌توان گفت اعمال داوطلبانه (فراوظیفه / Supererogation) اخلاقی که امروزه معداً حقوق در تنظیم مناسبات عدالت در حیات اجتماعی هستند، با تعبیری همچون صبر و سخا و فتوت در رساله عرفانی قشیری منعکس شده‌اند.

۲. تبارشناسی نظریه مراقبت در اخلاق موقت دکارت

دکارت در دوره تردید فکری- معرفتی خود که به شک دستوری و روشمند شهرت دارد، برای رفع حیرت از ساحت عمل و در جهت رعایت حداقلی از فرامین اخلاقی که شرط دوام زندگی انسانی هستند، اصولی را تحت عنوان اخلاق موقت برگزید. او با ارجاع به تشبیهی رسا، مقصود خودش را از افتراض اخلاق موقت در عصر تردید به این بیان تقریر کرده است:

همچنان که هرگاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آن را نو کند پیش از دست بردن به این کار هر آینه آن را می‌کوبد، و مصالح فراهم می‌سازد و معمار می‌یابد، یا خود فن

معماری می آموزد و با دقت تمام طرح می ریزد، اما با این همه نمی تواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه‌ای آماده می کند که هنگام ساختمان بتواند در آن به آسایش زیست نماید، بر همین سان چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم، برای اینکه در اعمالم باری در تردید نمانم، و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگی کنم، یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم؛ و آن مبنی بر سه چهار اصل بود (دکارت، ۱۳۸۵: ۶۱۸).

مقصود دکارت این بوده که با گزینش اصولی ساده به عنوان سرپناهی موقت، دوره‌ی تردید را پشت سر نهد. به بیان دیگر و به حکم عقل، او ضرورتاً دریافته که شک روشی و معرفتی خود را به سرگردانی در عمل نیامیزد. پیداست که مفروضی مستتر نیز در همین موضع دکارت جریان داشته است؛ اینکه اصول مورد نظر او باید به مفروضات کمینه در حوزه اخلاق قناعت کند و از انشای گزاره‌های مفصل و آمیخته به مفروضات فکری چندلایه پرهیز نماید. این اصول کمینه را دکارت در رساله مشهور گفتار در روش در چهار بند مدون کرده است:

الف. پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خدا به من داده پیوسته نگاه دارم. در امور دیگری که دین سکوت کرده، پیرو عقاید معتدل و دور از افراط/ تفریط باشم، که عقاید معتدل در عمل آسان‌تر و برحسب ظاهر بهترند.

ب. هر قدر که می توانم در کار خود استوار باشم؛ چنانچه شک و تردید را جدی نگیرم. مانند مسافری که میان بیشه‌زار حیران مانده و حرکت نوسانی به این طرف و آن طرف او را حیران‌تر می کند، من نیز نباید هر دم تغییر مسیر دهم. بلکه بهتر است که یک راه را برای خودم برگزینم و در آن استوار بمانم. این مسیر اگر هم به مقصد نرسد، دست کم از سرگردانی و ماندن در بیشه‌ای با احتمال خطر زیاد، بهتر است. در هر صورت باید دانست که این شجاعت در طی طریق، بهتر از سستی و ضعف در انتخاب مسیر است، که پشیمانی حاصل از آن هم به مراتب کم تر از حیرانی پایدار ضعیفان است.

پ. همواره به غلبه بر نفس خویش بیش تر بکوشم تا به غلبه بر روزگار؛ یا به تبدیل آرزوهای خود بیش تر بکوشم تا به تغییر در گیتی. در واقع اگر ضرورت‌شناسی و تمکین از قوانین طبیعت را فضیلت بدانیم، آن گاه از اینکه مثل مرغان بال و پری برای پرواز نداریم، یا مانند الماس پیکره‌ای مانا و فسادناپذیر نیافته‌ایم، در حسرت نخواهیم نشست.

ت. در تنظیم اصول فوق و به عنوان نتیجه حاصل از آن مقدمات، لازم است تا از میان کارهای متعارف مردم، با رجوع به عقل و معرفت خویش بهترین را برگزینیم. به نحوی که مثلاً در موقع کشف اختلاف میان آداب و رسوم ملت‌ها، آنچه به فرهنگ موروثی خود نزدیک تر می‌یابم ترجیح دهم (دکارت، ۱۳۸۵: ۶۲۱-۶۱۸).

اینکه دکارت با عبور از دوره تردید به کدام جزء از بندهای چهارگانه فوق متعهد مانده است، مورد بحث این مقاله نیست. بلکه توجه به این نکته ضرورت دارد که دکارت موقت بودن را «در اتصال به روش خودش» و برای سازگار کردن پیشرفت علمی - معرفتی با کنش اخلاقی معطوف به خیر ترتیب داده است (Bagley, 1996: 673). باین حال، بخش‌هایی از اخلاق دکارتی متأخر در پیوند با اندیشه فلسفی مختار او در دوره پساشک قابل تفسیر است. به عنوان نمونه، بر همان سیاق که تفکیک میان فعل روح و فعل جسم در اخلاق دکارتی اهمیت یافته (Hoffman, 2009: 185) و این تفکیک، به تفاوت بنیادین میان روح و جسم در تفکر دکارتی بازمی‌گردد (Skirry, 2006: 162). در اخلاق‌شناسی دکارتی نیز افعال و تمایلات پست لایق ساحت جسمانی دانسته شده‌اند (Clarke, 2005: 110-120). همچنین نقش نیت (در تعبیری نزدیک به موضع فضیلت‌گرایانه) در هنجارشناسی دکارتی برجسته است (Reuter and Frans Svensson, 2019: 200). اهمیت نیت در پیوند پایدار دین و اخلاق نیز امتداد یافته، که در بیان صریح او در تأملات: «هرگز نمی‌توان ملحدان را به هیچ دینی و در واقع می‌توان گفت به هیچ فضیلت اخلاقی معتقد ساخت» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳). این همه را می‌توان به معنی جهش فکری دکارت از اخلاق موقت کمینه‌گرا، به اخلاقی مطوّل، با وصف تعلق به مبانی فکری متأخر این فیلسوف تلقی کرد. اما اگر قید موقت را به معنی دوام معرفتی، نه زمانی تفسیر کنیم، در شرایطی مشابه با تردید دکارتی و حتی بدون تعهد فکری به کلیات فلسفه دکارت نیز می‌توان دستور اخلاق موقت او را برگزید.

عطف به دوره تردید فکری، آنچه در پژوهش‌ها و آواک‌واژه موقت برای دکارت اهمیت دارد، موقعیت آمیخته به تردید است؛ نه حیث زمانی کوتاه یا بلند آن. به این ترتیب، در جایی که مبنای فکری فاقد وصف یقین است، اخلاق می‌تواند همچنان به وصف موقت باشد؛ حتی اگر قید موقت، ملازم با یقین مفقود، دائمی شود، یا اساساً اخذ تفاهم در حوزه یقینات آسان به دست نیاید. چرا که در تمام این وضعیت‌ها، مطابق با تلقی دکارت: «پیروی از آنچه محتمل است، نه تنها به احتمال، بلکه به یقین

درست است» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۳۳). در این موقعیت، با تنزل از یقین به احتمال، ضمن کاستن از آثار فردی و اجتماعی مناقشات، رویکردی یقیناً درست برگزیده شده است.

اما وجهی از شباهت نیز میان اخلاق موقت دکارت با خوانش مراقبت‌محور از اخلاق قابل بیان است. به این ترتیب که دکارت همزیستی انسانی را از بنیان فکری منسجم و منقحی که در پی آن بوده، موقتاً فارغ دانسته و متقابلاً به تجویزی اخلاقی که در حالتی از تردید هم قابل توصیه و انشای همگانی باشد قناعت کرده است. این اخلاق حدافلی هرچند با رویکرد مراقبت‌محوری که خود را به عنوان عضوی فعال از اجتماع انسانی در معرکه تلاطمات اجتماعی (انداخته و البته پیش از آن مراقبت فردی را برای تهذیب اخلاقی خود برگزیده) تماماً سازگار نیست، اما در جهت خلاف این رویکرد مراقبتی هم به پیش نمی‌رود. بلکه دکارت با مفروض دانستن کمینه‌ای از وظایف اخلاقی برای آحاد انسان‌ها، حتی در زمینه و زمانه بحران معرفتی و در بستر یقین رخت بر بسته، همچنان پیرو اصولی مشترک برای مراقبت از سکون فردی و همزیستی عمومی است. سرچشمه‌های نظریه مراقبت در اخلاق موقت دکارت را از این رهگذر می‌توان تصدیق کرد.

۳. تسهیل و تضمین عدالت مراقبت‌محور در الهیات قشیری و اخلاق موقت دکارت

مطابق با رویکرد عرفانی قشیری، صفاتی خاص به عنوان زمینه و بستر شکل‌گیری شخصیت انسان مفروض دانسته می‌شود. وجود این صفات باعث سهولت در کنش اخلاقی و نیز باعث دوام در این کنش می‌گردد. یکی از ویژگی‌های اخلاق عرفانی توجه آن به همه افراد، صرف نظر از نژاد یا اعتقاد خاص است. این نحوه کنش اخلاقی، دامنه گسترده‌ای از رفتار را دربر می‌گیرد و در مقیاسی گسترده قابل طرح و توصیه است.

وجه شباهت رویکرد عرفانی قشیری و اخلاق موقت دکارت این است که مخاطب فعل اخلاقی را در گستره‌ای عام دربر می‌گیرند. در واقع اینجا سخن از مرام و مسلک خاص نیست و هر فرد با هر مرام می‌تواند به این کنش‌های اخلاقی روی آورد و متقابلاً از مزیت این کنش‌ها در رفتار دیگران بهره‌مند گردد. در کنار این شباهت آشکار، تفاوتی آشکار هم خودنمایی می‌کند که در آن قشیری و اخلاق عرفانی او مستند به اعتقاد و ایمان دینی است. تعلیمی که در آموزه اخلاق موقت دکارت مسکوت مانده است، چرا که در این نوع از اخلاق هرگونه باور به تعلیق درآمده تا از مجرای شک روش شناختی به سلامت بگذرد؛ که البته در مورد اخلاق متأخر دکارت نیز حیات دینی تضمین و

توصیه می‌شود. در واقع هرچند دکارت در فلسفه متأخر خود باور به خدا را شرط تصحیح خطای معرفتی و عامل ضمانت در معارف بشری می‌داند، اما در دوره شک دستوری و تجویز اخلاق موقت این باور را مسکوت گذاشته است. بنابراین صرف نظر از تفاوتی که میان دو مشرب اخلاقی برقرار است، می‌توان گفت دو نظام اخلاقی - یکی موقت و دیگری عرفانی - در مضمون تعالیم که همان سلوک اخلاقی سالم و نفع رساندن به عموم با کنش اخلاقی است، به نقطه واحد رسیده‌اند.

در اخلاق عرفانی قشیری صفات مورد بحث براساس یک نگرش هستی‌شناختی که همان محترم شمردن نفوس باشد بنا شده است. در واقع رأفت و فتوت و سایر صفات عرفانی به سبب نوعی از ملاحظت نسبت به نفوس انسانی و موجودات دیگر به عنوان مظاهر تجلی خدا توصیه شده‌اند که از این حیث می‌توان گستره، دوام و ضمانت اجرای این نوع از اخلاق را بیش تر از اخلاق موقت دکارتی شناخت. سنت عرفانی انسان را در نفس خود به عنوان محصول نفس الهی محترم شمرده و سایر مخلوقات را نیز با همین وجه انتساب به خداوند در هستی و گیتی تکریم نموده است. در اندیشه عرفانی که بر تعلیم توحید بنا نهاده شده است، اخلاق به یک واقعیت عینی و به عنوان مسیر حقیقی سلوک انسان به مبدأ نخستین ملاحظه می‌شود. با این وصف واقع‌گرایی اخلاقی که اصلی‌ترین موضع تردید در اخلاق موقت دکارتی است در اخلاق عرفانی با یقین موحدانه آمیخته شده است.

با این همه باید گفت دکارت هم به سهم خود معتقد بود: «کردار نیک بسته است به فهم درست» (دکارت، ۱۳۸۵: ۶۲۱). او همچنین باور داشت:

هر قدر، امر خیر و صحیح را با وضوح بیشتری ادراک کند، آن را با میل و رغبت بیش‌تر و در نتیجه با آزادی بیشتری انتخاب می‌کند و [اراده او] فقط موقعی در حالت تساوی است که نمی‌داند کدام امر صحیح‌تر یا بهتر است (دکارت، ۱۳۹۳: ۴۹۹).

این بیانات صریح دکارت نشان می‌دهد که او نیز به ارزش معرفت‌یقینی باور داشته و در فرض تحقق، این نوع از معرفت را برتر از تردیدهای موقتی و گذرا شناخته است. اما در زمانه‌ای که یقین مطلوب مفقود است، رویکرد اخلاق‌شناسانه دکارت هم با واقعیت زندگی محقق تطبیق یافته و اخلاقی مناسب با همین وضعیت را تجویز کرده است.

اگر رویکرد دکارت در اخذ اصول اخلاق موقت را به عنوان بستری فراگیر برای توسعه حیات اخلاقی در وضعیت تردید یا منازعه فکری فراگیر بدانیم و از این حیث رویکرد دکارت را موفق‌تر

از الهیات صوفیانه - که لاجرم مقیدات اختصاصی و بنیادین خود را دارد - بدانیم، متقابلاً می‌توان مزیت نسبی رویکرد صوفیانه به مراقبت را در این دانست که این رویکرد قصدی برای عبور از وضع فکری خود را ندارد و از ابتدا به سبب مبانی هستی‌شناسانه‌اش به مراقبت فراگیر و عدالت پایدار تمایل داشته است. در واقع اگر مراقبت با اوصاف یاد شده را نزد دکارت موقت بینگاریم و البته همین قبول موقت را نقطه قوتی برای دکارت بشماریم، مراقبت صوفیانه به سبب تعلقات نظری‌اش موقت نیست. هرچند مفروضاتی که منتهی به تفسیر صوفیانه از انسان و جهان شده است، در عین سهولت از حیث مبنا مناقشه‌پذیر و از حیث قابلیت عمل دشوار بوده؛ اصطلاحاً سهل و ممتنع است.

نتیجه:

در بازایی مؤلفه‌های اخلاق مراقبت مدرن و پیوند آن با عدالت، متن رساله قشیریه به عنوان اثری مرجع در سنت عرفانی سرزمین ایران حاوی مضامین قابل توجهی است. در این رساله عدالت را در دو حوزه مراقبت از خود و هم‌نوع برجسته یافته و علایق و عواطف تنیده در ذهن، زبان و ساختار شخصیت صوفیانه را ضامن تحقق آن می‌شناسیم. با این وصف، ادبیات عرفانی مندرج در رساله قشیریه به اخلاق مراقبت در مضمون امروزی آن نزدیک بوده اما از حیث مواجهه موقعیت‌محور و مبتنی بر همدلی و پیوند عاطفی با هم‌نوعان، و همچنین با تکیه خاص بر مضامینی همچون فتوت، با آن هم‌سخن است.

با پذیرش اخلاق موقت دکارت به عنوان مشرب رفتاری مناسب در عصر منازعات فکری، مقایسه این رویکرد با مشرب مراقبت‌محور صوفیانه می‌تواند به جرح و تعدیل هر دو نگاه، در جهت تأمین حداکثری اخلاق مراقبت برای زمانه حسرت و عسرت یاری رساند. مطابق با مسیری که در سطور پیشین طی شد، به نظر می‌رسد کاستن از مفروضات نظری بداهت یافته و مندرج در متن قشیریه می‌تواند نوعی از اخلاقی موقت مراقبت‌محور را، البته با قید دوام و اتصال به شخصیت انسان مسالمت‌جو، ترسیم نماید. در واقع مرزهای اخلاق مراقبت صوفیانه با نظر به بایسته‌های اخلاق موقت دکارت فراخ‌تر، اما از بنیان‌های نظری آن کاسته خواهد شد. همچنان‌که انضمام اخلاق موقت دکارت به مرام صوفیانه نیز آن را از قیود زمانی پیراسته، به وصف دائمی بدل خواهد کرد. اگر مشرب فتوت مدار صوفیانه به توسیع مرزهای اخلاق کمینه‌گرایانه دکارت یاری رساند، رویکرد دکارت هم

وجه عملی مقدر در عدالت مراقبت محور صوفیانه را تقویت کرده، از مفروضات نظری آن به سود بُعد عملی عدالت و مراقبت می‌کاهد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «...لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (حدید: ۱۰).
۲. «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (توبه: ۲).
۳. «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنْ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (توبه، ۱۱۴).
۴. «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ...» (هود: ۱۰۱).
۵. كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله: ۲۱).

کتاب‌نامه:

- دکارت، رنه. (۱۳۹۳)، *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه و توضیح علی افضلی، تهران: علمی فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۴)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۸۵)، *گفتار در روش راه بردن عقل (ضمیمه کتاب سیر حکمت در اروپا)*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: نیلوفر.
- ریتز، یوآخیم و دیگران. (۱۳۹۴)، *فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، ویراستار: سید محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی-پژوهشی نوارغنون.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزان. (۱۴۲۸ق)، *تفسیر قشیری (لطائف الإشارات)*، حواشیه عبداللطیف حسن عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ . (۱۳۹۱)، *رساله قشیریه*، ترجمه حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- _____ . (۱۴۰۶)، *شرح اسماء الحسنی*، بیروت: دار آزال.
- Baggini, Julian & Peter S. Fosl (2007). *The Philosopher's Toolkit*, Oxford: Blackwell Publishing.

- Bagley, P. J, (1996), On the Moral Philosophy of Rene Descartes: Or, How Morals are Derived from Method, *Tijdschrift Voor Filosofie*, 58(4), 673- 693.
- Clarke, Desmond, (2005), *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press.
- Curzer, Howard J (1999). *Ethical Theory and Moral Problems*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Hoffman, Paul, (2009), *Essays on Descartes*, Oxford University Press.
- Reuter, Martina and Svensson, Frans, (eds.), (2019), *Mind, Body, and Morality, New Perspectives on Descartes and Spinoza*, Routledge.
- Skirry, Justin, (2006), *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, Continuum.