

از خودگذشتگی در مثنوی معنوی بر اساس مفهوم سعادت در اندیشه فارابی

محمدرضا مهران خواه^۱، علیرضا قوجه زاده^۲، محمد علی شفقانی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد ورامین- پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ورامین، ایران

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد ورامین- پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ورامین، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Alirezaghojezade@yahoo.com

چکیده

از خودگذشتگی از جمله رفتارهای اخلاقی است که در آن انسان با چشم‌پوشی از بخشی از منافع، داشته‌ها یا آسایش خویش، خیر و نیاز دیگری را بر منفعت شخصی مقدم می‌دارد. این مفهوم در مثنوی معنوی مولانا در قالب رفتارهایی چون بخشش مال، یاری‌رسانی، تحمل رنج و خطر، نجات دیگری و آمادگی برای فدا کردن جان بازتاب یافته است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین جایگاه از خودگذشتگی در منظومه اخلاقی مثنوی و بررسی نسبت آن با مفهوم سعادت در اندیشه فارابی و مولاناست. در اندیشه فارابی، سعادت غایت نهایی زندگی انسان و خیر مطلق است و دستیابی به آن با کمال انسانی، فضیلت و زندگی اجتماعی پیوند دارد؛ از این رو، چشم‌پوشی از منفعت شخصی و مشارکت در خیر دیگری، در صورتی که از منش فضیلت‌مندانه و اراده آگاهانه سرچشمه گیرد، می‌تواند در مسیر تحقق سعادت قرار گیرد. در اندیشه مولانا نیز عشق و رهایی از نفس و خودمحوری، زمینه‌ای برای عبور از منافع فردی و توجه به خیر دیگری فراهم می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر شواهد متنی مثنوی، نمونه‌های از خودگذشتگی را بررسی و با مفاهیم خیر، فضیلت، کمال و سعادت در اندیشه فارابی و مولانا تحلیل می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از خودگذشتگی در مثنوی صرفاً یک رفتار عاطفی یا اجتماعی نیست، بلکه در بسیاری از موارد جلوه‌ای از عبور از خودمحوری و تحقق منش فضیلت‌مندانه است. این رفتار از سطح همدلی و یاری آغاز می‌شود و در صورت‌هایی چون بخشش دارایی، تحمل رنج و خطر، چشم‌پوشی از حق شخصی و آمادگی برای فدا کردن جان به اوج می‌رسد. بر این اساس، از خودگذشتگی را می‌توان یکی از صورت‌های عملی ترجیح خیر بر منفعت شخصی و مشارکت در خیر دیگری دانست که در چارچوب سعادت‌محور فارابی و تأکید مولانا بر رهایی از خود و کمال انسانی قابل تبیین است.

کلیدواژه‌گان: از خودگذشتگی، ایثار، مثنوی معنوی، مولانا، فارابی، سعادت، فضیلت، خیر.



شیوه استناددهی: مهران خواه، محمدرضا، قوجه زاده، علیرضا، و شفقانی، محمد علی. (۱۴۰۵). از خودگذشتگی در مثنوی معنوی بر اساس مفهوم سعادت در اندیشه فارابی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۴(۴)، ۱-۲۸.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۷ مهر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴ مهر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۴ مهر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵

The Treasury of Persian Language and Literature

Self-Sacrifice in the Masnavi-ye Ma'navi Based on al-Farabi's Concept of Happiness

Mohammad Reza Mehran Khah¹, Alireza Ghojzadeh^{2*}, Mohammad Ali Shafaei²

1. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, VaP.C., Islamic Azad University, Varamin, Iran

2. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, VaP.C., Islamic Azad University, Varamin, Iran

*Corresponding Author's Email: Alirezaghojzade@yahoo.com

Abstract

Self-sacrifice is an ethical form of conduct in which an individual, by relinquishing part of their own interests, possessions, or comfort, gives priority to the good and needs of another over personal benefit. In Rumi's Masnavi-ye Ma'navi, this concept is manifested through such acts as giving away one's possessions, assisting others, enduring suffering and danger, rescuing others, and demonstrating a willingness to sacrifice one's life. The central problem of the present study is to elucidate the place of self-sacrifice within the ethical system of the Masnavi and to examine its relationship with the concept of happiness in the thought of al-Farabi and Rumi. In al-Farabi's philosophy, happiness constitutes the ultimate end of human life and the absolute good, and its attainment is closely associated with human perfection, virtue, and social life. Accordingly, relinquishing personal interests and participating in the good of others, insofar as such conduct arises from a virtuous disposition and conscious volition, can contribute to the realization of happiness. In Rumi's thought, likewise, love and liberation from the ego and self-centeredness provide the grounds for transcending individual interests and attending to the good of others. Employing a descriptive-analytical method and drawing on textual evidence from the Masnavi, the present study examines instances of self-sacrifice and analyzes them in relation to the concepts of good, virtue, perfection, and happiness in the thought of al-Farabi and Rumi. The findings indicate that self-sacrifice in the Masnavi is not merely an emotional or social behavior; rather, in many instances, it represents a manifestation of transcending self-centeredness and actualizing a virtuous character. Such conduct begins at the level of empathy and assistance and reaches its highest forms in the giving away of possessions, the endurance of suffering and danger, the relinquishment of personal rights, and the willingness to sacrifice one's life. On this basis, self-sacrifice may be regarded as a practical manifestation of preferring the good over personal interest and participating in the good of others, which can be explained within al-Farabi's happiness-oriented ethical framework and Rumi's emphasis on liberation from the self and the attainment of human perfection.

Keywords: *self-sacrifice, altruism, Masnavi-ye Ma'navi, Rumi, al-Farabi, happiness, virtue, good.*



How to cite: Mehran Khah, M. R., Ghojzadeh, A., & Shafaei, M. A. (2026). Self-Sacrifice in the Masnavi-ye Ma'navi Based on al-Farabi's Concept of Happiness. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 4(4), 1-28.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 03 May 2026

Revise Date: 29 September 2026

Accept Date: 06 October 2026

Initial Publish: 06 October 2026

Final Publish: 22 December 2026

مقدمه

مسئله «سعادت» و غایت زیست انسانی در سنت فکری و ادبی اسلام، همواره با نسبت میان «کمال معرفتی» و «فضیلت اخلاقی» پیوند داشته است. در این نگرش، دستیابی به خیر اعلی و کمال غایی، امری جدا از شیوه زیست و مناسبات انسانی نیست؛ بلکه کمال انسان در گرو تعالی نفس، پرورش فضایل و فراروی از خودخواهی‌های فردی تعریف می‌شود. ابونصر فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی و ملقب به معلم ثانی، بخش مهمی از منظومه فکری خود را به تبیین چیستی سعادت و شرایط تحقق آن اختصاص داده است. در اندیشه او، سعادت عالی‌ترین خیر و غایت نهایی کنش‌های انسانی است و تحقق آن با کمال انسانی، فضیلت اخلاقی و زندگی اجتماعی پیوند دارد. از این رو، نحوه مواجهه انسان با دیگران و میزان پایبندی او به فضایل اخلاقی، در مسیر دستیابی به سعادت جایگاهی اساسی می‌یابد.

این دغدغه بنیادین برای دستیابی به کمال و فراروی از خود محدود، با جهان‌بینی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز پیوندی آشکار دارد. مولانا در مثنوی معنوی، سیر انسان را با رهایی از سلطه نفس، گسستن از خودبینی و حرکت به سوی کمال معنوی ترسیم می‌کند. در این منظومه، عشق، شفقت، بخشندگی، یاری‌رسانی و از خودگذشتگی در پیوند با تحول درونی انسان معنا می‌یابند و در قالب حکایت‌ها، تمثیل‌ها و روایت‌های گوناگون بازتاب پیدا می‌کنند. از خودگذشتگی، از این منظر، صرفاً چشم‌پوشی از مال یا منفعت مادی نیست، بلکه می‌تواند در قالب تحمل رنج، پذیرش خطر، صرف توان و وقت، گذشت از حق شخصی و حتی آمادگی برای فدا کردن جان در راه دیگری ظهور یابد.

اگرچه فارابی به عنوان فیلسوفی نظام‌ساز و مولانا به عنوان عارفی صاحب‌نظر در حوزه عرفان شناخته می‌شوند و دستگاه فکری آنان از حیث روش و زبان تفاوت‌های بنیادین دارد، بررسی مسئله

سعادت در اندیشه هر دو، امکان گفت‌وگویی مفهومی میان این دو سنت فکری فراهم می‌آورد. در اندیشه فارابی، انسان برای دستیابی به کمال و سعادت، نیازمند فضیلت و زندگی اجتماعی است و افعال انسانی در نسبت با خیر و کمال ارزیابی می‌شوند. در اندیشه مولانا نیز عبور از خودمحوری و تربیت نفس، از ارکان سیر انسان به سوی کمال معنوی است. از این رو، مفهوم از خودگذشتگی می‌تواند در نقطه تلاقی این دو دستگاه فکری، به عنوان یکی از رفتارهای اخلاقی مرتبط با فراروی از منفعت شخصی و توجه به خیر دیگری مورد بررسی قرار گیرد.

مثنوی معنوی، به سبب برخورداری از ساختاری روایی و تمثیلی، امکان بازنمایی مفاهیم اخلاقی و عرفانی را در قالب موقعیت‌های عینی و رفتارهای انسانی فراهم کرده است. از خودگذشتگی در این اثر نه در قالب یک مفهوم انتزاعی، بلکه در رفتار شخصیت‌ها و کنش‌های آنان در برابر رنج، نیاز، خطر و محرومیت نمود می‌یابد. بررسی این نمونه‌ها در پرتو مفهوم سعادت نزد فارابی، زمینه‌ای برای مطالعه نسبت میان فضیلت اخلاقی، خیر انسانی و فراروی از منفعت شخصی فراهم می‌کند. بر همین اساس، پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، مفهوم از خودگذشتگی را در مثنوی معنوی بررسی کرده و نسبت آن را با مبانی سعادت‌شناختی و اخلاقی اندیشه فارابی و مولانا مورد توجه قرار می‌دهد.

سعادت و غایت زندگی انسانی از مسائل بنیادین در تاریخ اندیشه است و در سنت فکری اسلامی، با مفاهیمی چون کمال، خیر و فضیلت پیوندی اساسی دارد. در روزگار معاصر نیز، با وجود گسترش امکانات مادی و تغییر الگوهای زندگی، مسئله معنا، کمال انسانی و چگونگی دستیابی به زندگی مطلوب همچنان مطرح است. از این منظر، بازخوانی دیدگاه‌های اندیشمندان کلاسیک درباره سعادت می‌تواند زمینه‌ای برای فهم نسبت میان زندگی مطلوب و فضایل اخلاقی فراهم آورد.

در سنت فلسفی، ابونصر فارابی سعادتمند را غایت نهایی زندگی انسان و عالی‌ترین خیر می‌داند و دستیابی به آن را با کمال، فضیلت و زندگی اجتماعی پیوند می‌دهد. در اندیشه او، انسان برای رسیدن به کمال و سعادت، نیازمند زندگی در اجتماع و برخورداری از فضایل اخلاقی است. در سوی دیگر، مولانا در مثنوی معنوی، مسئله کمال انسانی و رهایی از خودمحوری را در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌های گوناگون مطرح می‌کند و رفتارهایی چون بخشندگی، یاری‌رسانی، شفقت و ازخودگذشتگی را در موقعیت‌های مختلف به تصویر می‌کشد.

از این میان، «ازخودگذشتگی» به عنوان رفتاری که در آن انسان از بخشی از منفعت، مال، آسایش یا حتی جان خویش برای خیر دیگری چشم می‌پوشد، می‌تواند در پیوند میان اخلاق و سعادت جایگاه مهمی داشته باشد. با این حال، صرف وجود رفتارهای ایثارگرانه در مثنوی برای تبیین جایگاه آن‌ها کافی نیست؛ بلکه باید روشن شود که این رفتارها در نسبت با مفهوم خیر، فضیلت، کمال و سعادت چه معنایی پیدا می‌کنند.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: ازخودگذشتگی در مثنوی معنوی چه جایگاهی دارد و این رفتارها بر اساس مفهوم سعادت و فضیلت در اندیشه فارابی و مولانا چگونه قابل تبیین است؟

پژوهش حاضر برای پاسخ به این پرسش، با بررسی شواهد مرتبط با ازخودگذشتگی در مثنوی و سنجش آن‌ها در پرتو مبانی سعادت‌شناختی و اخلاقی فارابی و دیدگاه مولانا، نسبت میان چشم‌پوشی از منفعت شخصی، خیر دیگری، فضیلت و کمال انسانی را بررسی می‌کند.

اهمیت این پژوهش از آن جهت است که «ازخودگذشتگی» از جمله فضایل اخلاقی مرتبط با نحوه مواجهه انسان با دیگران و یکی از نمودهای فرارفتن از منفعت شخصی به شمار می‌آید. بررسی این مفهوم در مثنوی معنوی، در پرتو دیدگاه فارابی و مولانا

درباره سعادت، امکان مطالعه پیوند میان فضیلت اخلاقی، خیر و کمال انسانی را فراهم می‌کند.

از نظر علمی، این پژوهش می‌تواند به شناخت دقیق‌تر جایگاه ازخودگذشتگی در اندیشه اخلاقی مثنوی و نسبت آن با مبانی سعادت‌شناختی فارابی کمک کند و زمینه‌ای برای مطالعات تطبیقی میان فلسفه اسلامی و ادبیات عرفانی فراهم آورد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تحلیل مفهومی انجام شده است. داده‌های پژوهش از دو بخش تشکیل شده‌اند: نخست، دیدگاه‌های فارابی و مولانا درباره سعادت، خیر، فضیلت و کمال انسانی؛ و دوم، شواهد و حکایت‌های مرتبط با ازخودگذشتگی در مثنوی معنوی. در بخش نخست، مبانی نظری سعادت در آثار فارابی و دیدگاه‌های مرتبط با کمال و رهایی از خودمحوری در اندیشه مولانا بررسی شده است. سپس، با استخراج و تحلیل نمونه‌های متنی از مثنوی معنوی، کنش‌هایی مانند بخشش مال، یاری‌رسانی، تحمل رنج و خطر، چشم‌پوشی از منفعت شخصی و فداکاری بررسی و در چارچوب مفاهیم خیر، فضیلت و سعادت تحلیل شده‌اند. در نهایت، نسبت میان ازخودگذشتگی و سعادت در اندیشه فارابی و مولانا بر اساس شواهد متنی و مبانی نظری پژوهش تبیین شده است.

پیشینه پژوهش

درباره مفهوم سعادت در اندیشه فارابی و نیز مباحث اخلاقی و اجتماعی مرتبط با کمال انسانی در آثار مولانا، پژوهش‌های متعددی با رویکردهای فلسفی، اخلاقی، تربیتی و ادبی انجام شده است. همچنین، برخی پژوهش‌ها به مقایسه دیدگاه‌های فارابی و مولانا در موضوعاتی مانند تعلیم و تربیت و جامعه مطلوب پرداخته‌اند. با این حال، پژوهش حاضر با تمرکز مشخص بر مفهوم ازخودگذشتگی در مثنوی معنوی و تبیین جایگاه آن در نسبت با سعادت، خیر و فضیلت در اندیشه فارابی و مولانا شکل گرفته

است. در ادامه، مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط با موضوع بررسی می‌شوند.

عبداللهی‌نسب و حسینی (۲۰۲۲) در مقاله «بررسی تطبیقی اندیشه فارابی و ابن‌سینا درباره نقش اجتماع در سعادت انسان» به بررسی جایگاه زندگی اجتماعی و تعامل با دیگران در دستیابی به سعادت پرداخته‌اند. این پژوهش از آن جهت با مطالعه حاضر ارتباط دارد که سعادت را در نسبت با اجتماع و روابط انسانی بررسی می‌کند (۱).

منتصری و قراملکی (۲۰۲۴) در مقاله «تحلیل سعادت از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی» به مقایسه دیدگاه این سه فیلسوف درباره ماهیت سعادت، کمال نفس و سرنوشت انسان پرداخته‌اند. این پژوهش، جایگاه فارابی را در میان دیدگاه‌های فیلسوفان نخستین دوره اسلامی روشن می‌کند و برای شناخت مبانی فلسفی سعادت در اندیشه او اهمیت دارد (۲).

شانظری (۲۰۲۳) در مقاله «سعادت و نیک‌بختی انسان از نگاه فارابی و زمینه‌های فلسفی و فرهنگی آن» به بررسی مبانی فکری و معرفتی مفهوم سعادت در اندیشه فارابی پرداخته است. این پژوهش سعادت را در پیوند با کمال عقلانی و اخلاقی انسان و در بستر زندگی اجتماعی بررسی می‌کند و از این جهت، برای تبیین مبانی نظری بحث حاضر اهمیت دارد؛ باین‌حال، تمرکز آن بر تحلیل مفهوم سعادت در اندیشه فارابی است (۳).

داودی کهکی، ذهبی و عباسی (۲۰۲۲) در پژوهشی با عنوان «تحول نفس در مسیر سعادت از منظر فارابی» مراتب استکمال نفس انسانی را از ادراک حسی تا مراتب عقلانی و ارتباط با عقل فعال بررسی کرده‌اند. این پژوهش، سعادت را در چارچوب استکمال نفس و دستیابی به خیر اعلی تحلیل می‌کند و از این حیث، برای تبیین مبانی فلسفی سعادت در اندیشه فارابی سودمند است (۴).

طاهری و نکومش‌فرد (۲۰۱۷) در مقاله «تعلیم و تربیت در نظام فکری فارابی و مولانا؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها» دیدگاه‌های این دو

متفکر را درباره مبانی و اهداف تعلیم و تربیت بررسی و وجوه اشتراک و تفاوت آن‌ها را تحلیل کرده‌اند. اهمیت این پژوهش برای مطالعه حاضر در آن است که فارابی و مولانا را مستقیماً در یک چارچوب تطبیقی قرار داده است؛ باین‌حال، تمرکز اصلی آن بر مسئله تعلیم و تربیت است (۵).

بهارنژاد (۲۰۱۳) در مقاله «فضیلت از دیدگاه فارابی»، با رویکردی متکی بر تحلیل مستقیم آثار معلم ثانی، پیوند میان فضایل چهارگانه (نظری، فکری، اخلاقی و عملی) و تحقق غایت قصوای انسان، یعنی «سعادت»، را تبیین کرده است. نویسنده استدلال می‌کند که فضیلت در نظام فکری فارابی، نه یک مقوله صرفاً انتزاعی، بلکه زیربنایی برای ساختار «مدینه فاضله» و «اجتماع فاضل» است. از منظر این پژوهش، تعلیم و تربیت در دیدگاه فارابی کارکردی دوگانه دارد: اکتساب فضایل نظری از طریق آموزش، و درونی‌سازی فضایل اخلاقی از طریق تربیت؛ سازوکاری که در نهایت، از فرد کمال‌جو، شهروندی آرمانی برای جامعه می‌سازد، هرچند تحلیل مقایسه‌ای با سنت عرفانی مولانا در آن غایب است (۶).

فلسفی تنکابنی (۲۰۰۹) در پایان‌نامه «مدینه فاضله در مثنوی مولانا» به بررسی اندیشه مولانا درباره جامعه مطلوب و مدینه فاضله پرداخته و در این مسیر، آرای افلاطون و فارابی را نیز مورد توجه قرار داده است. این پژوهش از آن جهت با موضوع حاضر ارتباط دارد که برخی وجوه اندیشه اجتماعی فارابی و مولانا را در نسبت با مفهوم جامعه مطلوب مورد توجه قرار می‌دهد (۷).

خادمی (۲۰۰۸) در پژوهش «تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی»، به بازشناسی بنیادین این مفهوم در دستگاه فلسفی - اخلاقی معلم ثانی پرداخته است. یافته‌های نویسنده نشان می‌دهد که سعادت نزد فارابی مفهومی مرکب، مشکک (دارای مراتب) و غایت‌الغایات است که با خیر مطلق و لذت معقول درازمدت پیوند دارد. در این تحلیل، قوه ناطقه نظری، اراده و فطرت انسانی تنها

شرط لازم رسیدن به سعادت قلمداد می‌شوند، اما شرط کافی، تحقق برنامه‌ریزی عملی و اکتساب فضایل است. همچنین، نویسنده بر این نکته انگشت می‌گذارد که قرار گرفتن «قرب وجودی به خداوند» در اوج سلسله‌مراتب سعادت حقیقی، نشان‌دهنده تأثیرپذیری بنیادین نظام فلسفی فارابی از متون و آموزه‌های دینی در کنار میراث مشایی است (8).

در مجموع، پژوهش‌های پیشین هر یک بخشی از مبانی نظری مورد نیاز این پژوهش را فراهم کرده‌اند؛ برخی به تبیین سعادت و فضیلت در اندیشه فارابی پرداخته‌اند و برخی دیگر، جنبه‌هایی از اندیشه اجتماعی و اخلاقی مولانا یا وجوه مشترک اندیشه این دو متفکر را بررسی کرده‌اند. با این حال، در پژوهش‌های بررسی شده، از خودگذشتگی در مثنوی معنوی به عنوان یک مفهوم مستقل و در پیوند با مبانی سعادت و فضیلت در اندیشه فارابی و مولانا به صورت متمرکز بررسی نشده است. از این رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر شواهد متنی مثنوی، می‌کوشد جایگاه از خودگذشتگی را در چارچوب مفاهیم خیر، فضیلت و سعادت تبیین کند.

مبانی نظری

تعریف سعادت از منظر فارابی

«سعادت» در لغت به معنای خوشبختی، نیک‌بختی و فلاح است. در سنت حکمی، سعادت را به دو قسم دنیوی و اخروی تقسیم کرده‌اند؛ سعادت دنیوی خود در سه ساحت «نفسانی»، «بدنی» و «خارجی» محقق می‌شود (9). با این حال، در منظومه فکری فارابی، سعادت حقیقی و پایدار غایت نهایی زندگی انسان به شمار می‌رود. فارابی در رساله التنبیه علی سبیل السعاده، سعادت را غایت نهایی افعال انسان برمی‌شمارد؛ کمالی برتر که تمام تکاپوهای آدمی برای نیل به آن سامان می‌یابد. او خیرات را به «خیر بالذات» (لذاته/نفسه) و «خیر بالغیر» (غیره) تقسیم می‌کند؛ اموری چون ثروت و دانش، گرچه مطلوب‌اند، اما غالباً ابزاری برای رسیدن به مقاصد دیگرند، در حالی که سعادت غایتی قائم به ذات، اعظم و اکمل

خیرات است که ورای آن خیری برای طلب کردن وجود ندارد (10).

او در آراء اهل المدینه الفاضله نیز بر همین تعریف تأکید می‌کند: «سعادت عبارت از چیزی است که خود لذاته خیر و مطلوب باشد و در هیچ وقتی مطلوب‌الغیر و وسیله برای رسیدن به امر دیگری قرار نگیرد» (11).

همچنین، در السیاسة المدنیة، سعادت را معادل «خیر مطلق» می‌داند؛ از این منظر، هر آنچه آدمی را در رسیدن به سعادت یاری رساند، خیر و هر آنچه مانع نیل به آن گردد، شر است (12). بدین ترتیب، سعادت نزد فارابی از یک سو غایت نهایی افعال ارادی انسان و از سوی دیگر، کامل‌ترین خیری است که با کمال وجودی او پیوند دارد.

در نظام فکری فارابی، خیر عامل انگیزش و محرک آدمی به سوی کمال وجودی است (10). از آنجا که در فلسفه اسلامی سلسله غایات باید به غایه‌الغایات ختم شود، فارابی ذات اقدس الهی را «خیر محض» و کمال مطلق می‌داند که سرچشمه و مقصد تمام خیرات و فضایل انسانی است: «خداوند غایتی است که همه چیز به او منتهی می‌شود و چون هر غایتی خیر است، پس او خیر مطلق است» (10).

بنابراین، اراده و اشتیاق انسان برای نیل به کمال، زمانی سعادت‌آفرین می‌شود که در جهت تقرب به این خیر مطلق قرار گیرد.

اقسام و مراتب سعادت

فارابی سعادت را به دو قسم «مظنون» و «حقیقی» تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی، دستیابی به ثروت، کرامت و لذت در این جهان، به تنهایی سعادت حقیقی نیست و در شمار سعادت‌های مظنون قرار می‌گیرد. سعادت حقیقی از طریق انجام خیر و متصف شدن به فضایل حاصل می‌شود و کمال نهایی آن در حیات اخروی تحقق می‌یابد (13).

فارابی حکمت را در این می‌داند که انسان نسبت به حقیقت سعادت معرفت پیدا کند و افعالی را که زمینه نیل به آن را فراهم می‌سازند، بازشناسد و بر مبنای این شناخت عمل کند (13). بر این اساس، سعادت حقیقی صرفاً در برخورداری از امکانات و لذت‌های دنیوی خلاصه نمی‌شود، بلکه مستلزم انتخاب آگاهانه رفتارهایی است که انسان را به فضیلت و کمال نزدیک می‌کند.

رابطه خیر و سعادت در اندیشه فارابی

برای فهم رابطه میان خیر و سعادت، باید به معنا و اقسام خیر در اندیشه فارابی توجه کرد. او خیر را چنین تعریف می‌کند: خیر در هر چیزی آن عاملی است که اسباب انگیزش را در او فراهم می‌کند و رتبه و حقیقت وجودی‌اش به واسطه آن به مرحله اتمام می‌رسد (10). فارابی در موضعی دیگر، خیر حقیقی را با وجود مساوی می‌داند و می‌گوید: «خیر حقیقی همان کمال وجود - یعنی واجب‌الوجود - و شر حقیقی نیز فقدان کمال و وجود است» (10).

یکی از تقسیم‌بندی‌های خیر، تقسیم آن به خیر مطلق و خیر نسبی است. خیر مطلق، خیری است که فی‌نفسه مطلوب باشد و به‌عنوان ابزار و واسطه‌ای برای رسیدن به امر دیگری در نظر گرفته نشود. در مقابل، خیر نسبی یا مضاف، خیری است که ارزش آن در ارتباط با غایت و هدفی دیگر معنا پیدا می‌کند. ارسطو از خیر مطلق به خیر اعلی یاد می‌کند؛ خیری که همه خیرهای جزئی در جهت آن قرار می‌گیرند (14). در مقابل، خیرات نسبی اموری هستند که به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به غایت مطلوب واقع می‌شوند (14, 15).

خیرها را از جهت دیگری نیز می‌توان به خیرهای غایی و غیرغایی تقسیم کرد. خیرات غایی نهایی اموری هستند که انسان پس از دستیابی به آن‌ها در پی هدفی برتر از آن‌ها نیست؛ سعادت مصداق کامل چنین خیری است. در مقابل، خیرات غایی غیرنهایی، مانند سلامت و ثروت، با وجود مطلوب بودن، همچنان می‌توانند

مقدمه‌ای برای دستیابی به غایتی دیگر باشند. همچنین، برخی خیرات اساساً غایت نیستند، بلکه ارزش آن‌ها در نقش ابزاری‌شان برای رسیدن به هدفی دیگر است؛ مانند معالجه، تعلیم و ریاست (15, 16).

از منظر دیگر، خیر به دو قسم «لذاته» و «لغیره» تقسیم می‌شود. خیر لذاته امری است که خود به‌تنهایی مطلوب است و وسیله رسیدن به غایت دیگری قرار نمی‌گیرد؛ سعادت از این نوع خیر به شمار می‌رود. در مقابل، خیر لغیره امری است که ارزش آن به‌سبب نقشی است که در دستیابی به هدفی دیگر ایفا می‌کند؛ مانند ریاضت و خوردن دارو (16).

در مجموع، از نظر فارابی، میان سعادت و مفاهیمی چون خیر مطلق، خیر غایت نهایی و خیر لذاته، پیوندی بنیادین برقرار است؛ زیرا این‌گونه خیرات سبب کمال وجودی انسان یا عین آن کمال‌اند. در مقابل، خیرات نسبی و ابزاری به‌تنهایی نمی‌توانند جایگزین سعادت حقیقی شوند.

ترجیح خیر پایدار بر لذت و منفعت زودگذر

فارابی لذت را ادراک امر ملایم و رنج را ادراک امر منافر و ناسازگار با طبع می‌داند (16). بااین‌حال، از دیدگاه او، همه لذت‌ها از ارزش و مرتبه‌ای یکسان برخوردار نیستند و میان لذت فوری و لذت پایدار تفاوت وجود دارد.

برخی افعال زیبا ممکن است در کوتاه‌مدت با رنج همراه باشند، اما در نهایت لذت و خیر پایدار به دنبال داشته باشند. در مقابل، برخی افعال ناپسند ممکن است لذت زودگذر ایجاد کنند، اما پیامد آن‌ها در درازمدت رنج‌آور باشد. ازاین‌رو، انسان باید هنگام انتخاب میان افعال، پیامدهای پایدار آن‌ها را در نظر بگیرد و خیر درازمدت را بر لذت فوری مقدم بدارد. فارابی معتقد است انسان‌های آزاده به‌سبب توجه به پیامدهای افعال، از لذت‌های زودگذر رفتارهای ناپسند چشم می‌پوشند و در مقابل، رنج موقت انجام افعال نیک را به‌سبب خیر و لذت پایدار آن تحمل می‌کنند (10).

بر این اساس، در نظام اخلاقی فارابی، ارزش رفتار انسان تنها با میزان برخورداری او از منفعت و لذت فوری سنجیده نمی‌شود، بلکه توجه به خیر برتر، فضیلت و سعادت نهایی اهمیت اساسی دارد. از این منظر، چشم‌پوشی از منفعت شخصی و تحمل محرومیت یا رنج موقت، هنگامی که در جهت خیر برتر و کمال انسانی صورت گیرد، می‌تواند در مسیر تحقق سعادت حقیقی قرار گیرد.

سعادت در اندیشه مولانا

عشق؛ نیروی رهایی از خودمحوری

در منظومه فکری و عرفانی مولانا، عشق نیرویی بنیادین و دگرگون‌ساز است که انسان را از محدودیت‌های وجود نفسانی فراتر می‌برد و به سوی کمال و حقیقت رهنمون می‌شود. عشق در نگاه او صرفاً احساسی زودگذر یا وابستگی به صورت‌های ظاهری نیست، بلکه نیرویی معنوی است که با دگرگون ساختن درون انسان، زمینه رهایی او از حرص، خودبینی و تعلقات محدودکننده را فراهم می‌آورد. از این منظر، عشق حقیقی هنگامی تحقق می‌یابد که انسان از دلبستگی به ظواهر عبور کند و به حقیقتی فراتر از منفعت و خواست فردی روی آورد.

مولانا ناتوانی زبان در بیان حقیقت عشق را چنین بازمی‌نماید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل باشم از آن

(۱۷)

او همچنین عشق را نیرویی می‌داند که انسان را از صفات ناپسند و تعلقات نفسانی پاک می‌سازد:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما

ای طبیب جمله علت‌های ما

(۱۷)

بر این اساس، عشق در اندیشه مولانا با رهایی از خودخواهی و عبور از خواسته‌های محدود فردی پیوند دارد. چنین عشقی می‌تواند زمینه‌ساز توجه به دیگری و مقدم داشتن خیر و آسایش او بر منفعت شخصی باشد؛ از همین رو، در بررسی ازخودگذشتگی در مثنوی، عشق را می‌توان یکی از مبانی معنوی گذر از خودمحوری دانست.

فنا فی‌الله؛ عبور از نفس و منیت

یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه عرفانی مولانا، فنا و گذر از «من» نفسانی است. در این نگرش، انسان تا زمانی که خواسته‌ها، تمایلات و منافع فردی را محور وجود خود قرار می‌دهد، از رسیدن به مرتبه‌ای برتر از حیات و کمال بازمی‌ماند. از این رو، سلوک عرفانی مستلزم عبور از خودبینی و کاستن از سلطه نفس است. فنا در این معنا به معنای نابودی جسمانی انسان نیست، بلکه به مفهوم رهایی از خودبنیادی و تعلقاتی است که مانع درک حقیقت می‌شوند.

مولانا این معنا را در پیوند میان مرگ اختیاری و حیات حقیقی چنین بیان می‌کند:

بمیرید بمیرید، در این عشق بمیرید

در این عشق چو مردید همه روح پذیرید

(۱۸)

همچنین، در بیتی دیگر، مرگ نفسانی را مقدمه دستیابی به پایداری می‌داند:

آز مودم، مرگ من در زندگی است

چون رهم زین زندگی، پایداری است

(۱۷)

در این ابیات، مرگ به معنای پایان حیات جسمانی نیست، بلکه به معنای پایان سلطه «من» نفسانی و آغاز حیاتی برتر است. از همین منظر، فنا و بقا دو مرحله پیوسته از یک تحول وجودی‌اند: انسان

ازخودگذشتگی

ازخودگذشتگی (ایثار) در معنای لغوی، به معنای برگزیدن دیگری بر خویشتن و مقدم داشتن منفعت، نیاز یا آسایش او بر منفعت شخصی است. در فرهنگ عمید، ازخودگذشتگی به معنای «بذل کردن» و مقدم داشتن دیگری در امور مالی یا خواسته‌های او بر خود آمده است (19). فرهنگ بزرگ سخن نیز ازخودگذشتگی را گذشتن از مال، جان، مقام یا شخصیت برای نفع دیگری یا دیگران و بذل کردن برای آنان تعریف می‌کند (20).

بر اساس این تعاریف، در پژوهش حاضر ازخودگذشتگی به رفتاری گفته می‌شود که در آن فرد، آگاهانه از بخشی از منافع، داشته‌ها یا آسایش خویش چشم‌پوشی می‌کند و برای تأمین خیر، نیاز یا آسایش دیگری، هزینه یا محرومیتی را می‌پذیرد. بنابراین، مؤلفه اساسی ازخودگذشتگی، صرف یاری‌رسانی نیست، بلکه چشم‌پوشی آگاهانه از بخشی از منفعت یا آسایش شخصی در جهت خیر دیگری است. این رفتار می‌تواند در سطح فردی، در قالب یاری‌رسانی و ترجیح نیاز دیگری بر نیاز خود، یا در سطح اجتماعی، در قالب بذل جان، مال، آبرو و دیگر داشته‌ها در راه هدفی جمعی و ارزشمند نمود یابد.

از سوی دیگر، مفهوم تعاون نیز در تبیین مبانی اجتماعی ازخودگذشتگی اهمیت دارد. فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله اساس اجتماع انسانی را بر نیاز متقابل افراد و همکاری آنان برای دستیابی به کمال می‌داند. از نظر او، انسان به‌تنهایی قادر به تأمین همه نیازهای خود نیست و برای رسیدن به کمال، به یاری و همکاری دیگران نیازمند است؛ ازاین‌رو، افراد با برآوردن بخشی از نیازهای یکدیگر، زمینه شکل‌گیری اجتماع را فراهم می‌کنند (11). بر این اساس، تعاون را می‌توان یکی از زمینه‌های اجتماعی بروز ازخودگذشتگی دانست؛ زیرا همکاری با دیگران در برخی موقعیت‌ها مستلزم چشم‌پوشی از بخشی از منافع فردی برای تأمین نیاز یا خیر دیگری است.

با عبور از خودبینی و تعلقات نفسانی، زمینه دستیابی به حیات حقیقی را فراهم می‌کند.

سعادت؛ دستیابی به حیات حقیقی و کمال

در اندیشه مولانا، سعادت با برخورداری از لذت‌ها و امکانات ظاهری زندگی یکسان نیست، بلکه با تحول درونی انسان و عبور او از محدودیت‌های نفس پیوند دارد. انسان برای دستیابی به کمال باید از تعلقات خودمحورانه فراتر رود و زندگی خویش را در نسبت با حقیقتی متعالی معنا کند. از این منظر، سعادت حاصل نوعی دگرگونی وجودی است که در آن، خودبینی جای خود را به حقیقت‌جویی و حیات روحانی می‌دهد.

مفهوم نیستی در برخی از ابیات مولانا نیز در همین چارچوب معنا می‌یابد:

آینه هستی چو باشد نیستی

نستی بر، گر تو ابله نیستی

هستی اندر نیستی بتوان نمود

مالداران بر فقیر آرند جود

(17)

در این نگاه، نیستی به معنای فقدان مطلق وجود نیست، بلکه به معنای کنار رفتن خودبینی و تعلقات نفسانی برای ظهور حیاتی برتر است. بر این اساس، سعادت در اندیشه مولانا با رهایی از سلطه نفس، دستیابی به حقیقت و تحقق کمال انسانی ارتباط دارد. از مجموع این مباحث می‌توان دریافت که عشق و فنا در اندیشه مولانا دو مفهوم مرتبط در مسیر رسیدن به سعادت‌اند: عشق نیروی دگرگون‌کننده انسان و فنا صورت عبور از خودبینی و تعلقات نفسانی است. این دو مفهوم، مبنایی نظری برای بررسی رفتارهای ازخودگذشته‌ها در مثنوی فراهم می‌کنند؛ رفتارهایی که در آنها شخصیت‌ها از منفعت فردی فراتر می‌روند و برای یاری، آسایش یا رهایی دیگری از خواسته‌های خود چشم‌پوشی می‌کنند.

بحث و بررسی

از خودگذشتگی در مثنوی بر اساس نظریهٔ سعادت فارابی

بحث از از خودگذشتگی در مثنوی را می‌توان از منظر اخلاق و فلسفهٔ سیاسی - مدنی فارابی به گونه‌ای متفاوت از رویکردهای صرفاً روان‌شناختی بررسی کرد. در این رویکرد، مسئلهٔ اصلی تنها این نیست که چه عواملی انسان را به کمک به دیگری وامی‌دارد، بلکه پرسش اساسی آن است که کمک به دیگری، ایثار، بخشندگی و ترجیح خیر دیگری بر منفعت شخصی، چه جایگاهی در مسیر کمال و سعادت انسان دارد.

در اندیشهٔ فارابی، سعادت غایت نهایی زندگی انسانی است و رسیدن به آن صرفاً از طریق برخورداری از برخی لذت‌ها یا منافع مادی تحقق نمی‌یابد، بلکه با کمال یافتن قوای انسانی و تحقق فضایل مرتبط است. از این منظر، انسان موجودی نیست که بتواند در انزوای کامل به کمال برسد؛ بلکه زندگی انسانی در پیوند با اجتماع و همکاری متقابل معنا پیدا می‌کند. بنابراین، رفتارهایی که انسان را از خودمحوری و توجه صرف به منفعت شخصی فراتر می‌برند و او را به خیر دیگران و خیر مشترک متوجه می‌سازند، می‌توانند در منظومهٔ اخلاقی سعادت‌محور فارابی مورد بازخوانی قرار گیرند.

مثنوی مولانا نیز در بخش‌های متعددی، انسان مطلوب را انسانی معرفی می‌کند که از محدودهٔ «خود» فراتر می‌رود و نسبت به رنج، نیاز و سرنوشت دیگران بی‌تفاوت نمی‌ماند. از این منظر، از خودگذشتگی در مثنوی را نمی‌توان صرفاً رفتاری عاطفی یا اجتماعی دانست؛ بلکه این رفتار در بسیاری از موارد نشانه‌ای از تحول در ساختار وجودی و اخلاقی انسان است؛ تحولی که در آن، انسان از خودمحوری فاصله می‌گیرد و خیر دیگری را نیز در قلمرو مسئولیت اخلاقی خویش وارد می‌کند.

یکی از نخستین نمودهای این وضعیت، همدلی و توجه به رنج دیگری است. مولانا در بیتی می‌گوید:

زور را بگذار و زاری را بگیر

رحم سوی زاری آید ای فقیر

(17)

رنج و زاری دیگری صرفاً توصیف یک وضعیت عاطفی نیست؛ بلکه محرکی برای برانگیختن «رحم» و حرکت انسان به سوی دیگری است. همین معنا در بیت دیگری نیز آشکارتر می‌شود:

کوری و شلی و بیماری و درد

تا از این حاجت بجنبد رحم مرد

(17)

در این ابیات، رنج و نیاز دیگری زمینه‌ای برای شکل‌گیری کنش از خودگذشتانه است. مولانا با پیوند دادن «زاری» و «حاجت» دیگری با برانگیخته شدن «رحم»، نشان می‌دهد که انسان برخوردار از فضیلت، در برابر رنج دیگران بی‌تفاوت نمی‌ماند، بلکه رنج دیگری را چنان درک می‌کند که به حرکت و اقدام او می‌انجامد. از این منظر، از خودگذشتگی از توجه به وضعیت دیگری آغاز می‌شود؛ زیرا هنگامی که انسان رنج و نیاز دیگری را در قلمرو مسئولیت اخلاقی خود وارد می‌کند، بخشی از توجه، توان و آسایش شخصی خود را در جهت رفع آن نیاز به کار می‌گیرد. بنابراین، «رحم» در این ابیات را می‌توان یکی از زمینه‌های شکل‌گیری از خودگذشتگی دانست؛ زمینه‌ای که در آن انسان از محدودهٔ منفعت شخصی فراتر می‌رود و آمادگی می‌یابد برای خیر دیگری هزینه‌ای را بر عهده گیرد. این معنا با دیدگاه فارابی دربارهٔ فضیلت و زندگی اجتماعی نیز قابل پیوند است؛ زیرا فعل اخلاقی در ارتباط با خیر و کمال انسانی معنا می‌یابد و انسان در مسیر سعادت، نمی‌تواند نسبت به نیاز و خیر دیگران بی‌اعتنا باشد.

این معنا در مفهوم مسئولیت نسبت به دیگری نیز گسترش می‌یابد. مولانا دربارهٔ انسان‌هایی که یاری‌رسان دیگران‌اند، می‌گوید:

شیرمردانند در عالم مدد

آن ستون‌های خلل‌های جهان

آن زمان کافغان مظلومان رسد
آن طبیبان مرض‌های نهان
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند
محض مهر و داوری و رحمتند
آن طرف چون رحمت حق می‌دود
همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند
(17)

در این ابیات، از خودگذشتگی در قالب یاری‌رسانی به انسان‌های گرفتار و مظلوم نمود می‌یابد. «شیرمردان» با شنیدن بانگ مظلومان، برای رفع رنج آنان اقدام می‌کنند و تعبیر «بی‌علت و بی‌رشوت» نشان می‌دهد که این یاری به انگیزه دریافت پاداش و منفعت شخصی صورت نمی‌گیرد. در چنین رفتاری، فرد بخشی از توان، وقت و آسایش خود را در اختیار دیگری قرار می‌دهد و خیر او را بر منفعت شخصی مقدم می‌دارد. بنابراین، از خودگذشتگی در اینجا نه صرفاً در احساس مهر و رحمت، بلکه در تبدیل این احساس به کنش و پذیرش هزینه برای دیگری آشکار می‌شود. این ویژگی با مفهوم فضیلت در اندیشه فارابی قابل پیوند است؛ زیرا فعل اخلاقی هنگامی در مسیر کمال و سعادت قرار می‌گیرد که از منش فضیلت‌مندانه و اراده معطوف به خیر سرچشمه گیرد و صرفاً وسیله‌ای برای دستیابی به منفعت بیرونی نباشد. از این منظر، یاری بی‌چشم‌داشت مظلومان، صورتی از فرارفتن از خودمحوری و مشارکت در خیر دیگری است.

از همین منظر، عدم خودمحوری یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های از خودگذشتگی در مثنوی است. مولانا می‌گوید:

ای توانگر، تو که سیری، هین مخند
بر کجی آن فقیر دردمند
(17)

در این بیت، مولانا با خطاب به انسان توانگر، او را از بی‌توجهی به وضعیت فقیر و دردمند باز می‌دارد. از خودگذشتگی در اینجا از

مرحله توجه به دیگری و خروج از خودمحوری آغاز می‌شود؛ زیرا انسان توانگر باید از موقعیت شخصی و برخورداری خود فاصله بگیرد و رنج انسانی را که در شرایطی متفاوت از او قرار دارد، درک کند. چنین نگرشی زمینه را برای چشم‌پوشی از بخشی از منفعت و آسایش شخصی و اختصاص دادن امکانات خود به رفع نیاز دیگری فراهم می‌کند. بنابراین، مولانا از طریق نفی خودمحوری، بنیان اخلاقی از خودگذشتگی را مطرح می‌سازد؛ به این معنا که انسان زمانی می‌تواند در جهت خیر دیگری اقدام کند که خیر خود را تنها معیار رفتار قرار ندهد. این معنا با تلقی فارابی از زندگی اجتماعی و تعاون نیز سازگار است؛ زیرا انسان در مسیر کمال و سعادت، موجودی مستقل و منفک از دیگران نیست و خیر انسانی در پیوند با روابط اجتماعی و تأمین نیازهای متقابل شکل می‌گیرد. از این منظر، توجه به رنج فقیر و پرهیز از بی‌اعتنایی به او، یکی از زمینه‌های اخلاقی تحقق از خودگذشتگی به شمار می‌آید.

بخشندگی و از خودگذشتگی مالی

یکی از روشن‌ترین جلوه‌های از خودگذشتگی در مثنوی، بخشندگی مالی است. مولانا در داستان خلیفه‌ای بخشنده می‌گوید:

یک خلیفه بود در ایام پیش
کرده حاتم را غلام جود خویش
رایت اکرام و جود افراشته
فقر و حاجت از جهان برداشته
بحر گوهر بخشش صاف آمده
داد او از قاف تا قاف آمده
در جهان خاک، ابر و آب بود
مظهر بخشایش وهاب بود

(17)

و در ادامه:

از عطایش بحر و کان در زلزله

سوی جودش قافله بر قافله

قبله حاجت در و دروازه‌اش

رفته در عالم به جود آوازه‌اش

هم عجم، هم روم، هم ترک و عرب

مانده از جود و عطایش در عجب

(17)

در این روایت، بخشندگی مالی زمانی به صورت روشن از خودگذشتگی می‌یابد که ثروت از صورت «ملک شخصی برای مصرف فردی» خارج شده و بخشی از آن برای رفع فقر و نیاز دیگران اختصاص می‌یابد. خلیفه با آنکه صاحب امکانات فراوان است، این امکانات را صرفاً برای افزایش برخورداری شخصی خود به کار نمی‌گیرد، بلکه آن‌ها را در اختیار نیازمندان قرار می‌دهد و از منفعت انحصاری خویش چشم می‌پوشد. از این منظر، از خودگذشتگی مالی در مثنوی تنها به داشتن روحیه بخشنده محدود نیست، بلکه در تبدیل دارایی شخصی به وسیله‌ای برای تأمین خیر و آسایش دیگری تحقق می‌یابد.

این رفتار را می‌توان از منظر اندیشه فارابی در نسبت با مفهوم خیر و فضیلت تحلیل کرد. در نظام فکری فارابی، ثروت و امکانات مادی به خودی خود غایت سعادت نیستند، بلکه ارزش آن‌ها در نسبت با غایات انسانی و چگونگی به کارگیری آن‌ها معنا می‌یابد. بنابراین، هنگامی که فرد از بخشی از دارایی و منفعت شخصی خود چشم می‌پوشد و آن را برای رفع نیاز دیگران به کار می‌گیرد، امکان مادی را به فعل اخلاقی تبدیل می‌کند. از این منظر، بخشندگی خلیفه صورتی از از خودگذشتگی است که در آن، خیر دیگری بر نگهداشت منفعت شخصی مقدم می‌شود و مال در خدمت فضیلت و خیر انسانی قرار می‌گیرد.

صدقه، بخشش و خیر اجتماعی

مولانا در تأکید بر بخشندگی و صدقه می‌گوید:

ما نقص مال من الصدقات قط

جوشش و افزونی زر در زکات

آن زکاتت کیسه‌ات را پاسبان

و آن صلات هم ز گرگانت شبان

(17)

در این ابیات، مولانا بخشش را برخلاف منطق ظاهری کاستن از دارایی، عاملی برای افزونی خیر معرفی می‌کند. از خودگذشتگی مالی در اینجا زمانی معنا می‌یابد که فرد از بخشی از دارایی خود چشم می‌پوشد و آن را در مسیر رفع نیاز و تأمین خیر دیگری به کار می‌گیرد. بنابراین، آنچه در ظاهر کاهش مال شخصی است، در سطح اخلاقی به افزایش خیر و برقراری ارتباطی مسئولانه با دیگران تبدیل می‌شود.

از منظر نظریه سعادت فارابی، اهمیت این رفتار را می‌توان در تمایز میان سعادت به عنوان غایت نهایی و امور مادی به عنوان ابزارها و خیرهای غیرنهایی دنبال کرد. مال، قدرت و برخورداری مادی، اگرچه می‌توانند در زندگی انسان نقش داشته باشند، غایت نهایی سعادت نیستند و ارزش آن‌ها به چگونگی استفاده از آن‌ها نیز وابسته است. از این رو، هنگامی که انسان از بخشی از دارایی خود می‌گذرد و آن را برای رفع نیاز دیگری اختصاص می‌دهد، منفعت شخصی را در جایگاه نهایی قرار نمی‌دهد و امکان مادی خود را در جهت خیر انسانی به کار می‌گیرد. بدین ترتیب، صدقه و بخشش در مثنوی را می‌توان یکی از صورت‌های روشن از خودگذشتگی مالی دانست که در آن، چشم‌پوشی از بخشی از دارایی شخصی با خیررسانی به دیگری پیوند می‌خورد.

از خودگذشتگی و حمایت عاطفی

نوع دیگری از از خودگذشتگی در مثنوی، توجه به نیازهای عاطفی

انسان است. مولانا می‌گوید:

گفت شیخا وقت رحم و رقت است

ناامیدم وقت لطف این ساعت است

(17)

همچنین، دربارهٔ انسان‌هایی که در اثر تغییر موقعیت اجتماعی و از دست دادن جایگاه خود دچار رنج شده‌اند، می‌گوید:

گفت پیغمبر که رحم آرید بر

جان من کان غنیا فافتقر

آنکه او بعد از رئیسی خوار شد

و آن توانگر هم که بی‌دینار شد

و آن سوم آن عالمی کاندلر جهان

مبتلی گردد میان ابلهان

(17)

در اینجا، از خودگذشتگی تنها در چشم‌پوشی از مال و امکانات مادی ظاهر نمی‌شود، بلکه در توجه به رنج‌ها و نیازهای عاطفی دیگری نیز نمود پیدا می‌کند. انسان ممکن است در اثر فقر، از دست دادن منزلت، تنهایی یا قرار گرفتن در موقعیتی دشوار، به حمایت و توجه دیگری نیازمند شود. مولانا با دعوت به «رحم» نسبت به چنین افرادی، انسان را از بی‌تفاوتی نسبت به رنج دیگری باز می‌دارد و او را به پذیرش مسئولیت در برابر وضعیت او فرامی‌خواند.

از این منظر، حمایت عاطفی زمانی با مفهوم از خودگذشتگی پیوند می‌یابد که فرد بخشی از توجه، وقت، توان و آسایش خود را برای همراهی با انسان رنج‌دیده اختصاص دهد و نیاز او را در کنار نیازهای خود به رسمیت بشناسد. بنابراین، همدلی در اینجا صرفاً یک حالت درونی نیست، بلکه می‌تواند به کنشی از خودگذشتانه تبدیل شود؛ زیرا فرد برای کاهش رنج دیگری، از بی‌تفاوتی و آسایش شخصی خود فاصله می‌گیرد.

این معنا با مبانی اخلاقی سعادت در اندیشهٔ فارابی نیز قابل تبیین است. کمال انسانی تنها در تأمین خواسته‌های فردی تحقق نمی‌یابد، بلکه فضیلت در نحوهٔ رابطهٔ انسان با دیگران و در مشارکت او در خیر اجتماعی نیز آشکار می‌شود. از این رو، توجه به رنج عاطفی دیگری و پذیرش مسئولیت در برابر آن را می‌توان

یکی از صورت‌های از خودگذشتگی دانست؛ صورتی که در آن، انسان بخشی از توان و آسایش خود را برای خیر و آرامش دیگری اختصاص می‌دهد.

از خودگذشتگی برای نجات دیگری

از خودگذشتگی در مثنوی گاه به مرحله‌ای می‌رسد که فرد حتی

رنج و ناسپاسی دیگری را برای نجات او تحمل می‌کند. مولانا در

داستان مردی که ماری را بلعیده است، می‌گوید:

عاقلی بر اسب می‌آمد سوار

در دهان خفته‌ای می‌رفت مار

آن سوار آن را بدید و می‌شتافت

تا رهاند مار را فرصت نیافت

(17)

مرد نجات‌یافته از حقیقت ماجرا آگاه نیست و در نتیجه، به جای

تشکر، به نجات‌دهندهٔ خود ناسزا می‌گوید:

شوم ساعت که شدم بر تو پدید

ای خنک آن را که روی تو ندید

بی‌جنایت، بی‌گنه، بی‌بیش و کم

ملحدان جایز ندارند این ستم

(17)

اهمیت این حکایت برای بحث از از خودگذشتگی در آن است که فرد برای نجات دیگری، خود را درگیر موقعیتی دشوار می‌کند و حتی با واکنش منفی و ناسپاسی او روبه‌رو می‌شود. نجات‌دهنده نه تنها از این اقدام سودی دریافت نمی‌کند، بلکه برای تحقق هدف خود ناگزیر است رنج، سرزنش و ناخشنودی دیگری را نیز تحمل کند. بنابراین، کنش او نمونه‌ای از ترجیح خیر و سلامت دیگری بر آسایش و منفعت شخصی است.

نکتهٔ مهم آن است که از خودگذشتگی در اینجا به دریافت پاداش یا تأیید از سوی دیگری وابسته نیست. نجات‌دهنده با وجود ناسپاسی فرد نجات‌یافته، از هدف خود دست نمی‌کشد؛ زیرا ارزش

کنش او در نجات جان دیگری است، نه در واکنش و منفعتی که از آن دریافت می‌کند. از این منظر، مولانا صورتی از ازخودگذشتگی را نشان می‌دهد که در آن فاعل اخلاقی برای تحقق خیر دیگری، هزینه و رنج شخصی را می‌پذیرد و حتی حاضر می‌شود آسایش و اعتبار خود را در معرض آسیب قرار دهد. این ویژگی را می‌توان با مفهوم فعل فضیلت‌مندانه در دستگاه فکری فارابی مرتبط ساخت. در اندیشه او، فعل انسانی هنگامی در مسیر کمال و سعادت قرار می‌گیرد که بر اساس شناخت و اراده معطوف به خیر انجام شود، نه صرفاً برای دستیابی به منفعت شخصی. بر این اساس، کنش نجات‌دهنده در این حکایت را می‌توان نمونه‌ای از ازخودگذشتگی دانست؛ زیرا فاعل، با وجود پیامد ناخوشایند برای خویش، خیر و نجات دیگری را بر آسایش شخصی مقدم می‌دارد.

ازخودگذشتگی و پیوستگی انسان‌ها

مولانا در جایی دیگر، پیوند انسان‌ها را به پیوند اعضای یک بدن تشبیه می‌کند:

بر مسلمانان نمی‌آری تو رحم

مؤمنان خویشند و یک تن شحم و لحم

رنج یک جزوی ز تن، رنج همه‌ست

گر دم صلح است یا خود ملحمه است

(17)

این تصویر از پیوستگی انسان‌ها، مبنای مهمی برای فهم اجتماعی ازخودگذشتگی در مثنوی فراهم می‌کند. مولانا با تشبیه مؤمنان به یک پیکر، رنج دیگری را از دایره یک مسئله فردی خارج می‌کند و آن را به مسئله‌ای مشترک تبدیل می‌سازد. هنگامی که رنج یک عضو، رنج تمامی پیکر تلقی می‌شود، بی‌تفاوتی نسبت به رنج دیگری دیگر امکان‌پذیر نیست و انسان در برابر وضعیت او احساس مسئولیت می‌کند. از این منظر، ازخودگذشتگی زمانی شکل می‌گیرد که فرد بخشی از آسایش و منافع خود را برای کاهش

رنج دیگری اختصاص دهد و خیر او را از قلمرو مسئولیت اخلاقی خویش خارج نداند.

اگرچه این ابیات در سیاق مؤمنان بیان شده‌اند، در سطح تحلیلی می‌توان آن‌ها را با مفهوم وابستگی متقابل انسان‌ها و ضرورت یاری متقابل مرتبط دانست. پیوستگی میان انسان‌ها، زمینه‌ای فراهم می‌کند که در آن فرد رنج دیگری را همچون رنجی مرتبط با خود تلقی کند و برای رفع آن به اقدام برخیزد. بنابراین، این تصویر را می‌توان یکی از مبانی فکری ازخودگذشتگی اجتماعی در مثنوی دانست؛ زیرا ازخودگذشتگی در اینجا بر پایه پذیرش مسئولیت نسبت به رنج و نیاز دیگری شکل می‌گیرد.

این بخش از اندیشه مولانا با نگاه فارابی به اجتماع انسانی و تعاون برای دستیابی به کمال و سعادت نیز قابلیت پیوند دارد. انسان برای تحقق کمالات خود به زندگی اجتماعی نیازمند است و در چنین اجتماعی، خیر فردی به‌طور کامل از خیر دیگران جدا نیست. از این رو، هنگامی که فرد برای یاری دیگری از بخشی از منفعت، توان یا آسایش خود چشم‌پوشی می‌کند، کنشی انجام داده است که علاوه بر خیر دیگری، در جهت شکل‌گیری زندگی اجتماعی مبتنی بر فضیلت نیز قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، ازخودگذشتگی در این چارچوب صرفاً یک عاطفه شخصی نیست، بلکه یکی از صورت‌های عملی مسئولیت اخلاقی انسان در برابر دیگران است.

الگوهای ازخودگذشتگی و تربیت انسان فضیلت‌مند

مولانا برای آموزش این شیوه از زندگی، صرفاً به بیان توصیه‌های اخلاقی بسنده نمی‌کند، بلکه شخصیت‌هایی را به‌عنوان الگو پیش روی مخاطب قرار می‌دهد. از جمله، بدرالدین عمر را چنین توصیف می‌کند:

محتسب بد او به دل بحر آمده

هر سر مویش یکی حاتم‌کده

حاتم ار بودی گدای او شدی

سر نهادی خاک پای او شدی

گر بدادی تشنه را بحری زلال

در کرم شرمنده بودی زان نوال

(۱۷)

در اینجا، نکته اساسی تنها میزان بخشش نیست، بلکه ساختار شخصیت بخشنده است. بدرالدین حتی پس از بخشش، خود را از دیگران برتر نمی‌بیند و بخشش خویش را کافی نمی‌داند. از این رو، مولانا او را نه صرفاً به دلیل عمل بخشنده، بلکه به دلیل منش و شخصیت اخلاقی‌اش به الگو تبدیل می‌کند.

این نکته با بحث فارابی درباره نقش ملکات اخلاقی در شکل‌گیری رفتارهای انسانی قابل پیوند است. اگر رفتار فضیلت‌مندانه نتیجه یک ملکه پایدار باشد، تربیت اخلاقی نیز باید به گونه‌ای باشد که خیررسانی از یک عمل موردی به بخشی از منش انسان تبدیل شود. در این صورت، داستان‌های مثنوی و شخصیت‌های نمونه در واقع کارکردی تربیتی پیدا می‌کنند: مخاطب فقط نمی‌آموزد «چه کاری» انجام دهد، بلکه با تصویری از انسان دارای منش فضیلت‌مند مواجه می‌شود.

تحمل هزینه، رنج و ایثار در راه دیگری

در اندیشه فارابی، انسان به‌تنهایی قادر به دستیابی به کمال و سعادت نیست و تحقق غایت انسانی در بستر اجتماع و از طریق همکاری و مشارکت با دیگران امکان‌پذیر می‌شود. از آنجا که نیازهای انسان متعدد است و هر فرد به‌تنهایی قادر به تأمین همه نیازهای خود نیست، زندگی اجتماعی بر پایه نوعی تعاون و مشارکت میان اعضای جامعه شکل می‌گیرد. در چنین ساختاری، فضیلت صرفاً به برخورداری فرد از صفات نیک محدود نمی‌شود، بلکه در نحوه ارتباط او با دیگران و در میزان مشارکتش در خیر مشترک نیز آشکار می‌گردد. از این منظر، انسان فضیلت‌مند کسی نیست که صرفاً برای دستیابی به کمال شخصی تلاش کند، بلکه کمال او با خیر دیگران و صلاح اجتماع پیوند می‌یابد.

این نکته با تلقی فارابی از فضیلت به‌مثابه ملکه پایدار اخلاقی نیز ارتباط دارد. اگر فضیلت حاصل شکل‌گیری ملکات در نفس باشد، رفتار اخلاقی نباید به کنشی اتفاقی و منفرد فروکاسته شود؛ بلکه باید از منش و ساختار پایدار شخصیت فرد سرچشمه بگیرد. بر این اساس، تفاوت میان فردی که گاه به دیگری کمک می‌کند و انسان فضیلت‌مند در این است که در شخص دوم، خیررسانی و مشارکت در خیر دیگران به بخشی از منش او تبدیل شده است. بنابراین، هرچه کنش اخلاقی مستلزم خروج بیشتر فرد از مدار منفعت و آسایش شخصی باشد، آشکارتر می‌توان دریافت که فضیلت از سطح یک رفتار موردی به سطح یک ملکه اخلاقی ارتقا یافته است.

مولانا در مثنوی این معنا را از سطح بحث نظری به عرصه تجربه و رفتار انسانی منتقل می‌کند. در بسیاری از روایت‌های مثنوی، از خودگذشتگی زمانی به‌صورت کامل تحقق می‌یابد که فرد برای خیر دیگری حاضر شود هزینه‌ای را متحمل شود؛ این هزینه ممکن است مال، وقت، نیروی بدنی، آسایش، آبرو، امنیت و در بالاترین مرتبه، جان انسان باشد. بنابراین، معیار از خودگذشتگی در اینجا صرفاً «انجام دادن کار نیک» نیست، بلکه میزان آمادگی انسان برای پرداخت هزینه در راه خیر دیگری نیز اهمیت دارد. هرچا که خیررسانی مستلزم چشم‌پوشی از منفعت شخصی باشد، فاصله میان خودمحوری و فضیلت اخلاقی آشکارتر می‌شود.

این ویژگی را می‌توان در روایت مهمان طردشده مشاهده کرد؛ جایی که پیامبر فردی را که دیگران از او روی گردانده‌اند، می‌پذیرد و شخصاً برای رفع وضعیت ناخوشایند او اقدام می‌کند:

که بیار آن مطهره اینجا به پیش

تا بشویم جمله را با دست خویش

(۱۷)

و مولانا در ادامه بر شخصی بودن این اقدام تأکید می‌کند:

او به جد می‌شت آن احداث را

خاص ز امر حق نه تقلید و ریا

(17)

اهمیت این ابیات تنها در خدمت به مهمان نیست، بلکه در نوع خدمتی است که انتخاب شده است. فاعل اخلاقی می‌توانست این کار را به دیگری واگذار کند، اما خود شخصاً وارد موقعیتی ناخوشایند و پرزحمت می‌شود. تعبیر «با دست خویش» نشان می‌دهد که خیررسانی در اینجا با مشارکت مستقیم و تحمل هزینه بدنی همراه است و تعبیر «به جد» نیز بر اصالت این کنش و نبود انگیزه نمایشی تأکید می‌کند. از این منظر، مولانا فضیلت را در جایی نشان می‌دهد که انسان برای حفظ حرمت دیگری حاضر شود بخشی از آسایش و منزلت معمول خود را کنار بگذارد. چنین رفتاری با تصور فارابی از فضیلت به‌عنوان ملکه مؤثر در رفتار اجتماعی سازگار است؛ زیرا فضیلت هنگامی در شخصیت انسان آشکار می‌شود که خیرخواهی به انتخابی عملی تبدیل شود و فرد در راه آن، هزینه‌ای واقعی بپردازد.

در همین چارچوب، مولانا پیش از پرداختن به کنش اینارگرانه، بر ضرورت درک وضعیت دیگری تأکید می‌کند:

پس زبان محرمی خود دیگر است

همدلی از هم‌زبانی بهتر است

(17)

همدلی در اینجا هنوز خود از خودگذشتگی نیست، اما زمینه معرفتی و عاطفی آن را فراهم می‌کند. تا زمانی که فرد نتواند وضعیت و رنج دیگری را درک کند، انگیزه‌ای برای خروج از مدار منافع شخصی و تحمل هزینه در راه او شکل نمی‌گیرد. از این رو، در منطق اخلاقی مثنوی، از خودگذشتگی می‌تواند از ادراک وضعیت دیگری آغاز شود و در پذیرش هزینه برای او تحقق یابد. هنگامی که انسان رنج دیگری را همچون مسئله‌ای شایسته توجه خود درک می‌کند، آمادگی می‌یابد بخشی از وقت، توان، مال یا آسایش خویش را برای کاهش آن رنج اختصاص دهد. این معنا با

ساختار اجتماعی اندیشه فارابی نیز قابل پیوند است؛ زیرا تعاون اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که اعضای جامعه نیاز و خیر یکدیگر را درک کنند و در برابر آن احساس مسئولیت داشته باشند.

مولانا در سطح دیگری، تحمل هزینه عاطفی و روانی را نیز بخشی از خیررسانی می‌داند:

رنج بدخویان کشیدن زیر صبر

منفعت دادن به خلقان همچو ابر

(17)

در اینجا هزینه‌ای که انسان برای خیر دیگری می‌پردازد، لزوماً مال یا نیروی جسمانی نیست؛ بلکه می‌تواند تحمل رفتار ناخوشایند دیگران و استمرار در خیررسانی باشد. از خودگذشتگی در این نمونه، در پذیرش رنجی آشکار می‌شود که ممکن است فاعل را از ادامه کمک به دیگران بازدارد؛ با این حال، او بر دشواری شخصی غلبه می‌کند و خیررسانی را ادامه می‌دهد. بنابراین، مولانا از خودگذشتگی را تنها در بخشش دارایی یا فدا کردن جان نمی‌بیند، بلکه تحمل فشار و ناراحتی شخصی برای استمرار خیررسانی را نیز در این قلمرو قرار می‌دهد. تشبیه انسان خیررسان به ابر نیز بر استمرار و گستردگی سودرسانی دلالت دارد؛ گویی فرد بخشی از توان و آسایش خود را برای بهره‌مند شدن دیگران صرف می‌کند.

در برخی ابیات، هزینه‌ای که فاعل اخلاقی می‌پردازد از رنج عاطفی و جسمانی فراتر می‌رود و به پذیرش خطر برای دیگری می‌رسد:

از برای حفظ و یاری و نبرد

بر ره ناآمن آید شیرمرد

(17)

در اینجا «ره ناآمن» نشان می‌دهد که یاری دیگری ممکن است مستلزم به خطر انداختن امنیت شخصی باشد. بنابراین، کنش از خودگذشتانه زمانی آشکارتر می‌شود که فرد خیر دیگری را حتی در موقعیتی که آسایش و امنیت خودش در معرض تهدید قرار

می‌گیرد، رها نکند. در چنین شرایطی، فاعل میان حفظ آسایش و امنیت شخصی و یاری‌رسانی به دیگری قرار می‌گیرد و با وجود خطر، مسیر یاری را انتخاب می‌کند. از این منظر، پذیرش خطر برای دیگری صورتی شدیدتر از چشم‌پوشی از منفعت شخصی است؛ زیرا آنچه در معرض هزینه قرار می‌گیرد، دیگر صرفاً مال یا وقت نیست، بلکه امنیت و سلامت خود فرد است.

وقت خشم و وقت شهوت مرد کو

طالب مردی دوانم کو به کو

کو درین دو حال مردی در جهان؟

تا فدای او کنم امروز جان

(17)

تعبیر «فدای او کنم امروز جان» از صریح‌ترین بیان‌های ایثار در مثنوی است؛ زیرا جان به‌عنوان بنیادی‌ترین سرمایه و منفعت شخصی، در راه دیگری موضوع فداکاری قرار می‌گیرد. اگر در بخشش مالی، فرد از بخشی از دارایی خود می‌گذرد و در پذیرش خطر، امنیت خود را در معرض تهدید قرار می‌دهد، در اینجا اصل حیات شخصی موضوع ازخودگذشتگی قرار می‌گیرد. ازاین‌رو، این بیت را می‌توان یکی از عالی‌ترین صورت‌های ازخودگذشتگی در مثنوی دانست؛ زیرا فاعل آمادگی دارد بنیادی‌ترین منفعت خویش، یعنی حفظ جان، را در راه دیگری فدا کند.

همین ساختار را در توصیف بدرالدین عمر می‌توان با وضوح بیشتری مشاهده کرد. مولانا درباره‌ او می‌گوید:

نه هزارش وام بد از زر مگر

بود در تبریز بدرالدین عمر

با درش بود آن غریب آموخته

وام بی‌حد از عطایش توخته

(17)

در اینجا بخشندگی بدرالدین صرفاً به بخشیدن مالی اندک محدود نیست، بلکه در مقیاس گسترده‌ای برای رفع گرفتاری بدهکاران

وام می‌پردازد. اهمیت اخلاقی این رفتار در آن است که مال شخصی او در خدمت رفع انسداد اقتصادی زندگی دیگران قرار می‌گیرد. بنابراین، ازخودگذشتگی در اینجا مستلزم انتقال بخشی از منابع شخصی به کسانی است که خود قادر به حل مشکلشان نیستند. این رفتار با تلقی فارابی از زندگی اجتماعی و تعاون میان انسان‌ها قابل پیوند است؛ زیرا در جامعه‌ای که غایت آن خیر مشترک است، امکانات فردی نباید صرفاً در خدمت منفعت خصوصی قرار گیرد، بلکه می‌تواند در جهت رفع نیاز و تأمین خیر دیگران نیز به کار گرفته شود.

در نمونه‌ای دیگر، این ایثار مالی با توجه مستقیم به رنج روانی دیگری همراه می‌شود:

من شنوده بودم از وامش خبر

بسته بهر او دو سه پاره گهر

که وفای وام او هستند و بیش

تا که ضیفم را نگردد سینه‌ریش

(17)

در اینجا، بخشش تنها واکنش به یک نیاز مالی نیست، بلکه با هدف جلوگیری از رنج و نگرانی مهمان صورت می‌گیرد. تعبیر «تا که ... سینه‌ریش» نشان می‌دهد که فاعل اخلاقی نه تنها مشکل اقتصادی دیگری را می‌بیند، بلکه اثر روانی آن را نیز درک می‌کند و برای کاهش آن از مال خود هزینه می‌کند. ازاین‌رو، این نمونه پیوند سه عنصر را آشکار می‌سازد: ادراک رنج دیگری، احساس مسئولیت در برابر آن و تحمل هزینه شخصی برای رفع یا کاهش آن.

ایثار در مثنوی حتی می‌تواند به چشم‌پوشی از حق شخصی و تحمل آسیب برای جلوگیری از آسیب دیگری منجر شود:

بهر این مرده دریغ آید دریغ

که قصاصم افتد اندر زیر تیغ

(17)

در اینجا هزینه‌ای که فاعل می‌پردازد، هزینه مالی نیست، بلکه چشم‌پوشی از حق تلافی و پذیرش آسیب شخصی برای جلوگیری از آسیب دیگری است. فرد می‌تواند بر حق شخصی خود تأکید کند و در پی مجازات یا انتقام باشد، اما از این حق چشم می‌پوشد و رنج خود را تحمل می‌کند. بنابراین، این نمونه نشان می‌دهد که از خودگذشتگی در مثنوی تنها به بخشیدن مال یا صرف توان محدود نیست؛ گاه فرد برای جلوگیری از آسیب دیگری، از حق شخصی خود نیز می‌گذرد. در اینجا ترجیح خیر و سلامت دیگری بر حق و منفعت فردی، صورت دیگری از فراروی از خودمحوری و تحقق از خودگذشتگی است.

در مرتبه نهایی، مولانا اینار را تا مرز آمادگی برای فدا کردن جان پیش می‌برد:

تا بگویم کاشکی یزدان مرا

در عوض قربان کند بهر فتی

(17)

در این تعبیر، فاعل آرزو می‌کند که خود به‌جای جوان قربانی شود. اگر در بخشش مالی، فرد از بخشی از دارایی خود می‌گذرد و در پذیرش خطر، امنیت خود را در معرض تهدید قرار می‌دهد، در اینجا اصل حیات شخصی موضوع از خودگذشتگی قرار می‌گیرد. فاعل نه تنها حاضر است برای دیگری هزینه‌ای بپردازد، بلکه آمادگی دارد بیشترین هزینه ممکن، یعنی جان خویش، را جایگزین جان او کند. از این رو، این بیت را می‌توان یکی از عالی‌ترین صورت‌های از خودگذشتگی در مثنوی دانست؛ زیرا خیر و نجات دیگری بر حفظ جان شخصی مقدم داشته می‌شود.

مجموع این شواهد نشان می‌دهد که «تحمل هزینه و رنج در راه دیگری» در اندیشه مولانا یک رفتار منفرد و محدود نیست، بلکه طیفی از کنش‌های اخلاقی را دربرمی‌گیرد. این طیف از درک رنج دیگری آغاز می‌شود و سپس در قالب صرف وقت و نیروی بدنی، تحمل رنج و آزار، گذشت مالی، پذیرش خطر و در نهایت آمادگی

برای فدا کردن جان شدت می‌یابد. از این منظر، از این منظر، افزایش هزینه شخصی کنش، هنگامی که با اراده آگاهانه و معطوف به خیر دیگری همراه باشد، می‌تواند شدت بیشتری از فرارفتن از منفعت شخصی را نشان دهد. بنابراین، معیار از خودگذشتگی صرفاً میزان هزینه نیست، بلکه نسبت میان هزینه پذیرفته‌شده، انگیزه فاعل و خیری که برای دیگری دنبال می‌شود نیز اهمیت دارد.

این ساختار را می‌توان با نظریه سعاد فارابی چنین مرتبط دانست: اگر سعاد انسان در گرو تحقق کمال انسانی در زندگی اجتماعی باشد و زندگی اجتماعی نیز بر تعاون و مشارکت اعضای جامعه استوار شود، آنگاه فضیلت اخلاقی نمی‌تواند صرفاً در اصلاح رابطه فرد با خویشان خلاصه شود. انسان فضیلت‌مند باید در خیر دیگران نیز مشارکت کند و این مشارکت در موقعیت‌هایی که با منفعت شخصی او تعارض پیدا می‌کند، آشکارتر می‌شود. مولانا همین اصل را در قالب روایت و شخصیت‌پردازی به تجربه‌ای عینی تبدیل می‌کند: انسان زمانی از مرحله توصیه اخلاقی عبور کرده و به مرتبه منش فضیلت‌مند نزدیک می‌شود که در مواجهه با نیاز و رنج دیگری، حاضر باشد بخشی از خود را هزینه کند. بنابراین، تحمل هزینه برای دیگری در مثنوی را می‌توان صورت عملی خروج از خودمحوری و مشارکت در خیر دیگری دانست؛ و این امر با تلقی فارابی از فضیلت اجتماعی و پیوند سعاد فرد با خیر جمعی هم‌جهت است.

گفت شیخا وقت رحم و رقتست

ناامیدم وقت لطف این ساعتست

(17)

اینجا «رحم و رقت» صرفاً یک حالت عاطفی نیست، بلکه نقطه آغاز واکنش انسان به وضعیت دیگری است. گوینده در شرایط استیصال، از مخاطب انتظار دارد که رنج او را دریابد و همین ادراک، زمینه «لطف» و حمایت را فراهم کند. بنابراین، ارزش این شاهد در مؤلفه تحمل هزینه و رنج، از آن جهت است که نشان

می‌دهد رنج دیگری می‌تواند انسان را از وضعیت بی‌تفاوتی خارج و به پذیرش مسئولیت و اقدام وادار کند. در این معنا، همدلی در اندیشه مولانا مقدمه‌ای برای تحمل هزینه است؛ زیرا وقتی رنج دیگری به‌درستی ادراک شود، کمک به او ممکن است مستلزم صرف وقت، توان، مال یا حتی تحمل دشواری برای خود یاری‌رسان باشد.

مصطفی بردش چو واماند از همه

هفت بز بُد شیرده اندر رمه

(17)

اهمیت این شاهد فقط در «مهمان‌نوازی» نیست؛ بلکه در این است که پیامبر، شخصی را که دیگران از پذیرش او سر باز زده‌اند، می‌پذیرد و منابع محدود خود را برای رفع نیاز او به کار می‌گیرد. هفت بز شیرده بخشی از امکانات موجود خانه‌اند و استفاده از آن‌ها برای مهمان، به معنای انتقال بخشی از دارایی و توان معیشتی خود به دیگری است. بنابراین، کنش از خودگذشتانه در اینجا با نوعی هزینه واقعی همراه است: پذیرش دیگری، فقط اظهار محبت نیست، بلکه مستلزم آن است که فرد از بخشی از امکانات خود بگذرد تا دیگری بی‌پناه و محروم نماند. از این منظر، مولانا الگوی اخلاقی پیامبر را در قالب کنشی عینی نشان می‌دهد که در آن راحتی و امکانات شخصی در برابر نیاز دیگری اولویت خود را از دست می‌دهد.

روز صیادم بد و شب پاسبان

تیزچشم و صیدگیر و دزدران

(17)

این بیت در ظاهر دربارهٔ سگ است، اما همین نکته در ساختار تمثیلی حکایت اهمیت دارد. مولانا حتی حیوان را نیز با ویژگی تحمل زحمت برای دیگری توصیف می‌کند: حیوان روزانه به شکار می‌رود و شب از صاحب خود پاسبانی می‌کند؛ یعنی بخشی از توان، وقت و آسایش خود را در خدمت دیگری قرار می‌دهد. از

سوی دیگر، اگر در ادامهٔ حکایت، صاحب درصدد جبران و پاسخ به این خدمت برمی‌آید، رابطه میان تحمل رنج و دریافت پاداش/جبران برجسته‌تر می‌شود. بنابراین، شاهد را می‌توان در سطح تمثیلی چنین خواند که حتی در مناسبات طبیعی نیز خدمت به دیگری با صرف توان و پذیرش زحمت همراه است و قدرشناسی صاحب، پاسخ به همین رنج تحمل‌شده است. در نتیجه، بیت برای نشان دادن اصل «به دوش گرفتن زحمت دیگری» قابل استفاده است، هرچند موضوع آن مستقیماً کنش اخلاقی انسان نیست.

مکر کن در راه نیکو خدمتی

تا نبوت یابی اندر امتی

(17)

تعبیر «نیکو خدمتی» نشان می‌دهد که خدمت به دیگران در اندیشهٔ مولانا صرفاً رفتاری حاشیه‌ای یا مستحب نیست، بلکه می‌تواند انسان را به مرتبه‌ای بالاتر از فضیلت برساند. نکتهٔ مرتبط با مؤلفهٔ حاضر، صرف توان و تلاش در مسیر خیر دیگران است. البته بیت به‌صراحت از تحمل رنج یا هزینه سخن نمی‌گوید؛ ارزش آن در این است که خدمت را مستلزم کوشش و خروج از خودمحوری می‌داند. بنابراین، در اینجا «هزینه» بیش از آنکه مالی یا جسمانی باشد، در قالب به‌کارگیری مستمر توان شخصی برای خیر دیگران ظاهر می‌شود.

گر رسول آن است که آید از عدم

ما همه پیغامبریم و محتشم

قصد خون تو کنند و قصد سر

نه از برای حمیت دین و هنر

(17)

در این ابیات، رسالت با تحمل خطر و تهدید همراه شده است. پیام‌آور در مسیر انجام مأموریت خود با کسانی مواجه می‌شود که قصد جان او را دارند، اما این تهدید موجب ترک رسالت نمی‌شود.

از این منظر، هزینه‌ای که فرد می‌پردازد، امنیت و سلامت شخصی او است. اهمیت این شاهد برای بحث حاضر زمانی روشن‌تر می‌شود که رسالت را به معنای هدایت و خیررسانی به دیگران در نظر بگیریم: پیام‌آور برای تحقق خیر دیگران، خطر متوجه خود را می‌پذیرد. در نتیجه، مولانا در اینجا ایثار را از سطح مال و آسایش فراتر می‌برد و آن را تا پذیرش خطر جانی در مسیر خیر دیگران امتداد می‌دهد.

مرد قربان کرد و نان‌ها بخش کرد
چون پدید آمد مهش از زیر گرد

(17)

در این شاهد، «قربانی کردن» با «بخش کردن نان» همراه شده و به همین دلیل، کنش ایثارگرانه هم در سطح گذشت از داشته‌های خود و هم در سطح تأمین نیاز دیگری قابل مشاهده است. نان، برخلاف یک اظهار محبت انتزاعی، متعلق به حوزه نیازهای مادی و معیشتی است؛ بنابراین، بخش کردن آن مستلزم کاهش سهم خود یا صرف بخشی از منابع شخصی است. در نتیجه، این بیت نشان می‌دهد که ایثار در نگاه مولانا می‌تواند در ساده‌ترین نیازهای مادی نیز تحقق پیدا کند: فرد بخشی از آنچه برای خود در اختیار دارد، برای رفع نیاز دیگری هزینه می‌کند.

گفت رحمت گر همی آید برو
زر بده بستانش ای اکرام‌خو

از منش و آخر چو می‌سوزد دلت
بی‌منت حل می‌نگردد مشکل

(17)

در روایت بلال، صدیق برای رهایی او حاضر می‌شود از مال خویش هزینه کند. اهمیت این کنش در آن است که مال، که یکی از مهم‌ترین ابزارهای تأمین منفعت و امنیت فردی است، برای رفع رنج و گرفتاری دیگری به کار گرفته می‌شود. بنابراین، صدیق صرفاً با وضعیت بلال همدردی نمی‌کند، بلکه برای رهایی او از بخشی

از امکانات شخصی خود چشم‌پوشی می‌کند و هزینه‌ای واقعی می‌پردازد. در اینجا توجه به رنج دیگری به اقدامی عملی تبدیل می‌شود که مستلزم گذشت از منفعت شخصی است. از این منظر، روایت بلال نمونه‌ای روشن از ازخودگذشتگی مالی است که در آن محبت و توجه به دیگری با چشم‌پوشی از دارایی و پذیرش هزینه برای رهایی او همراه می‌شود.

گفت صد خدمت کنم پانصد سجود

بنده‌ای دارم تن اسپید و جهود

تن سپید و دل سیاهستش بگیر

در عوض ده تن سیاه و دل منیر

(17)

در اینجا نیز صدیق صرفاً نسبت به وضعیت بنده خود اظهار تأسف نمی‌کند، بلکه برای یافتن راه نجات او حاضر است خدمت، سجود و عوض بپردازد. ارزش این شاهد در همین تلاش فعال برای تبدیل محبت و نگرانی به اقدامی است که هزینه‌ای برای خود فرد در پی دارد. به تعبیر دیگر، دیگری به اندازه‌ای برای او اهمیت یافته که حاضر است موقعیت، توان و امکانات خود را برای رهایی او به کار گیرد. از این جهت، بیت نشان می‌دهد که ایثار الزاماً یک کنش واحد و ناگهانی نیست؛ گاهی به صورت تلاش پیگیر و پذیرش هزینه‌های متعدد برای رهایی دیگری تحقق پیدا می‌کند.

مصطفی بهر هلال با شرف

رفت از بهر عیادت آن طرف

(17)

این شاهد، نسبت به نمونه‌هایی مانند فدا کردن جان یا بخشش مال، شدت کمتری دارد؛ اما یک شکل ساده و روزمره از تحمل هزینه را نشان می‌دهد: صرف وقت و توان برای دیگری. پیامبر برای عیادت فرد بیمار، شخصاً حرکت می‌کند و آسایش و وقت خود را در اختیار او قرار می‌دهد. اهمیت این کنش در منطق ازخودگذشتگی مولانا آن است که حمایت از دیگری الزاماً در

از خودگذشتگی به مثابه فعل فضیلت‌مندانه

از مجموع این نمونه‌ها می‌توان دریافت که در مثنوی، از خودگذشتگی در صورت‌های گوناگونی مانند همدلی با رنج دیگری، بخشش مال، حمایت عاطفی، نجات جان، تحمل ناسپاسی، عیادت بیمار، دستگیری از فقیر و رعایت حال فرودستان نمود می‌یابد. وجه مشترک این رفتارها آن است که انسان از محدوده منفعت و آسایش فردی خود فراتر می‌رود و بخشی از توان، مال، وقت یا آرامش خویش را در جهت خیر دیگری صرف می‌کند. بنابراین، از خودگذشتگی در مثنوی تنها به یک رفتار مشخص محدود نیست، بلکه طیفی از کنش‌هایی را دربرمی‌گیرد که در آن‌ها خیر دیگری با تحمل نوعی هزینه یا چشم‌پوشی از منفعت شخصی همراه می‌شود.

در این نقطه، نظریه سعادتمندی فارابی امکان تفسیر عمیق‌تری از این شواهد فراهم می‌کند. اگر سعادت غایت کمال انسانی باشد و فضیلت در مسیر تحقق آن جایگاهی اساسی داشته باشد، از خودگذشتگی نیز هنگامی ارزش اخلاقی بیشتری می‌یابد که از اراده آگاهانه و منش فضیلت‌مندانه سرچشمه گیرد. بنابراین، صرف مثبت بودن نتیجه یک کمک برای قرار دادن آن در قلمرو فضیلت کافی نیست؛ بلکه باید توجه کرد که آیا فاعل، آگاهانه برای خیر دیگری از بخشی از منفعت، آسایش یا داشته‌های خود چشم پوشیده است یا خیر.

از این منظر، تفاوت میان «کمک کردن برای دریافت پاداش» و «کمک کردن از سر فضیلت» اهمیت پیدا می‌کند. در صورت نخست، کنش فرد همچنان می‌تواند با هدف تأمین منفعت شخصی انجام شود؛ اما در صورت دوم، خیر دیگری خود به عنوان انگیزه‌ای برای عمل اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد. مولانا نیز در توصیف «شیرمردان» بر این ویژگی تأکید دارد و آنان را کسانی معرفی می‌کند که «بی‌علت و بی‌رشوت» به یاری مظلومان می‌روند. بنابراین، از خودگذشتگی در صورت کامل‌تر خود، از یک اقدام

شرایط استثنایی رخ نمی‌دهد؛ حتی حضور یافتن نزد فرد بیمار و اختصاص دادن زمان به او، نوعی خروج از اشتغال به خود و توجه عملی به وضعیت دیگری است.

آن قفاها که انبیا برداشتند

زان بلا سرهای خود افراشتند

(۱۷)

«قفا» و «بلا» در اینجا نشان‌دهنده رنج واقعی و آسیب‌هایی است که پیامبران در مسیر رسالت تحمل کرده‌اند. اگر این شاهد را در چارچوب رابطه پیامبران با هدایت و خیر دیگران بخوانیم، رنج آنان صرفاً یک رنج شخصی نیست؛ بلکه هزینه‌ای است که برای ادامه مأموریت و رساندن پیام به دیگران تحمل می‌شود. بنابراین، این ابیات مفهوم تحمل رنج در مسیر خیر عمومی و هدایت انسان‌ها را برجسته می‌کنند. البته برخلاف شاهد «فدای او کنم امروز جان»، رابطه میان رنج و نفع مستقیم یک فرد در اینجا تصریح نشده و به همین دلیل، ارزش آن بیشتر در نشان دادن گستره تحمل رنج در مسیر خیر دیگران است.

زانچ دادم باز نستانم نقیر

سوی پستان باز ناید هیچ شیر

(۱۷)

در این بیت، ویژگی مهم بخشش، برگشت‌ناپذیری آن است. بخشنده پس از عطا، آنچه را داده است دوباره مطالبه نمی‌کند؛ بنابراین، هزینه‌ای که برای دیگری پذیرفته شده، با انتظار جبران یا بازگشت همراه نیست. تشبیه شیر بازنگشته به پستان، بر همین نهایی بودن بخشش تأکید می‌کند. از این منظر، تحمل هزینه زمانی به ایثار نزدیک‌تر می‌شود که فرد پس از پرداخت هزینه، آن را همچنان متعلق به خود نداند و در صدد بازیابی منفعت از دست‌رفته نباشد.

موردی فراتر می‌رود و در قالب منش و ملکه اخلاقی خیرسانی به دیگری ظاهر می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی جایگاه ازخودگذشتگی در مثنوی معنوی و تبیین نسبت آن با مفهوم سعادت در اندیشه فارابی و مولانا انجام شد. بررسی شواهد متنی مثنوی نشان داد که ازخودگذشتگی در این اثر مفهومی تک‌ساحتی نیست، بلکه در طیفی از رفتارهای اخلاقی نمود می‌یابد که از توجه به رنج و نیاز دیگری آغاز می‌شود و در صورت‌هایی چون یاری‌رسانی، بخشش مال، حمایت عاطفی، صرف وقت و توان، تحمل رنج، پذیرش خطر، چشم‌پوشی از حق شخصی و در عالی‌ترین صورت، آمادگی برای فدا کردن جان ظهور می‌کند. وجه مشترک این رفتارها آن است که فرد برای تأمین خیر یا کاهش رنج دیگری، آگاهانه بخشی از منفعت، آسایش، داشته‌ها یا امنیت خود را در معرض هزینه قرار می‌دهد.

یافته‌های پژوهش همچنین نشان داد که در مثنوی، همدلی و رحم را می‌توان از زمینه‌های شکل‌گیری ازخودگذشتگی دانست، اما این مفاهیم به تنهایی مصداق کامل ازخودگذشتگی نیستند؛ زیرا ازخودگذشتگی هنگامی تحقق روشن‌تری می‌یابد که توجه به رنج دیگری به کنشی عملی و همراه با پذیرش هزینه برای او تبدیل شود. بر همین اساس، در نمونه‌های بررسی‌شده، ازخودگذشتگی از سطح ادراک و توجه به وضعیت دیگری فراتر می‌رود و در رفتارهایی مانند بخشیدن دارایی، تحمل رنج و ناسپاسی، به خطر انداختن امنیت شخصی، گذشتن از حق خویش و حتی ترجیح جان دیگری بر جان خود به اوج می‌رسد.

از منظر اندیشه فارابی، این رفتارها زمانی در مسیر سعادت قرار می‌گیرند که از اراده آگاهانه و منش فضیلت‌مندانه سرچشمه گرفته و در جهت خیر و کمال انسانی باشند. در نظام فکری فارابی، سعادت غایت نهایی و خیر برتر زندگی انسان است و فضیلت

یکی از زمینه‌های تحقق آن به شمار می‌آید. ازاین‌رو، ازخودگذشتگی را نمی‌توان صرفاً به دلیل نتیجه مثبت یک کنش، رفتاری سعادت‌آفرین دانست؛ بلکه انگیزه، آگاهی و جهت‌گیری فاعل نیز اهمیت دارد. هنگامی که فرد آگاهانه از بخشی از منفعت یا آسایش خود چشم می‌پوشد و آن را در جهت خیر دیگری به کار می‌گیرد، این رفتار با مفهوم فضیلت و فرارفتن از منفعت شخصی در اندیشه فارابی ارتباط پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، بررسی اندیشه مولانا نشان داد که ازخودگذشتگی در مثنوی با رهایی از خودمحوری، عشق، همدلی و تحول درونی انسان پیوند دارد. انسان مطلوب در بسیاری از حکایت‌های مثنوی کسی است که در محدوده منافع فردی متوقف نمی‌ماند و رنج و نیاز دیگری را نیز در قلمرو مسئولیت اخلاقی خویش وارد می‌کند. بنابراین، عشق و همدلی در این پژوهش نه به‌عنوان مفاهیمی مستقل از بحث، بلکه به‌عنوان زمینه‌های درونی و عاطفی شکل‌گیری رفتار ازخودگذشتانه مورد توجه قرار گرفته‌اند.

در مجموع، می‌توان گفت ازخودگذشتگی در مثنوی یکی از صورت‌های عملی فرارفتن از خودمحوری و ترجیح خیر بر منفعت شخصی است. این رفتار در صورت‌های مختلف، از بخشش بخشی از دارایی و صرف وقت و توان تا تحمل رنج، پذیرش خطر و فدا کردن جان، نشان می‌دهد که ارزش اخلاقی کنش تنها در نتیجه بیرونی آن خلاصه نمی‌شود، بلکه به میزان آگاهی، انگیزه و آمادگی فاعل برای پذیرش هزینه در راه خیر دیگری نیز وابسته است. از این منظر، میان تلقی سعادت‌محور فارابی و تأکید مولانا بر رهایی از خود و کمال انسانی، زمینه‌ای برای گفت‌وگوی مفهومی درباره ازخودگذشتگی فراهم می‌شود؛ با این تفاوت که فارابی این مسئله را در چارچوب فضیلت، خیر، کمال و سعادت تبیین می‌کند و مولانا آن را بیشتر در بستر تحول درونی، عشق و عبور از نفس به تصویر می‌کشد. بنابراین، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ازخودگذشتگی در مثنوی را می‌توان رفتاری اخلاقی و

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The question of happiness and the ultimate end of human life has occupied a central position in the intellectual, ethical, and literary traditions of Islam, where it has commonly been examined in relation to human perfection, moral virtue, the cultivation of the soul, and the orientation of human action toward the good. Within this tradition, happiness is not understood merely as subjective pleasure, material prosperity, or temporary satisfaction, but as a comprehensive condition connected with the realization of the highest capacities of the human being. Al-Farabi gives this issue a particularly systematic philosophical formulation by defining happiness as the ultimate end of voluntary human action and as the highest good beyond which no further end is sought. In his ethical and political philosophy, goods that are desired for the sake of something else must be distinguished from the supreme good that is desirable in itself, and happiness belongs to the latter category because it represents the final completion of human existence (10, 11). This conception also explains why wealth, social status, bodily pleasure, and other external advantages cannot by themselves constitute genuine happiness, even though they may possess

فضیلت محور دانست که در صورت برخورداری از اراده آگاهانه و جهت گیری به سوی خیر، با مسیر کمال و سعادت انسانی در اندیشه فارابی قابل تبیین است.

instrumental value within human life (13). Contemporary interpretations of al-Farabi similarly emphasize that happiness is inseparable from the perfection of the soul, rational development, ethical virtue, and the social conditions within which human beings become capable of actualizing their capacities (2, 3, 8). Against this philosophical background, the present study examines self-sacrifice in Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi* and asks how behaviors involving the renunciation of personal interest, comfort, wealth, security, or even life itself can be interpreted in relation to happiness, virtue, and human perfection. The central premise is that self-sacrifice becomes philosophically significant when it is treated not merely as an emotional reaction or a socially admired act, but as a form of moral conduct in which the agent consciously places the good of another above an immediate personal advantage. In this respect, the concept provides a productive point of intersection between al-Farabi's virtue-centered and happiness-oriented ethical framework and Rumi's emphasis on overcoming ego-centeredness, transforming the self, and moving toward a more perfected form of human existence.

The theoretical basis of the study rests first on al-Farabi's analysis of the relations among

good, virtue, perfection, and happiness. Al-Farabi regards happiness as an intrinsic good, whereas many other things sought by human beings are desirable only because they contribute to another end. This distinction is important for evaluating self-sacrificial behavior because it shifts the criterion of ethical value away from immediate gain and toward the ultimate orientation of action. In this framework, wealth, power, pleasure, bodily security, and social recognition cannot serve as final criteria of good action; they must instead be assessed in relation to the higher end of human perfection (10, 16). Al-Farabi's ethical thought also permits a distinction between apparent happiness and genuine happiness: the possession of material goods and temporary pleasures may create the appearance of flourishing, whereas genuine happiness requires the acquisition of virtues and the perfection of the human soul (13). His account of human sociality is equally relevant. Human beings, in his view, cannot attain their perfection in complete isolation because their needs and capacities require cooperation, mutual assistance, and participation in social life (11). Modern comparative studies have likewise stressed the importance of society and cooperative life in the realization of human happiness in al-Farabi's philosophy (1). Moreover, the Farabian conception of virtue is not reducible to isolated good acts; virtue involves the formation of stable dispositions through which correct action becomes part of a person's enduring character (6). This point is

especially important for the present research, because self-sacrifice is interpreted not simply as an occasional abandonment of personal advantage, but as a possible manifestation of a virtuous disposition when it proceeds from conscious choice and an orientation toward the good. Such a reading also accords with the classical ethical distinction between transient pleasures and more enduring goods. Aristotle's treatment of the highest good and the ordering of subordinate goods toward a final end provides an important philosophical background to this distinction (14), while Tusi similarly differentiates between goods desired as ends and goods that function instrumentally in relation to higher purposes (15). Accordingly, a person's willingness to endure temporary loss, discomfort, or suffering for a higher good may acquire positive moral significance when it expresses rationally directed virtue rather than irrational deprivation or self-destruction. Rumi's ethical and mystical vision provides the second conceptual foundation of the analysis. In the *Masnavi*, human perfection is repeatedly associated with release from the domination of the ego, the dissolution of self-centered attachments, and the cultivation of love, compassion, generosity, and spiritual awareness. Rumi's understanding of love is particularly important because love functions as a transformative force that weakens the centrality of the isolated self and makes possible a reorientation toward realities beyond immediate personal desire. He describes love as a condition in which greed,

defect, and narrow attachment are overcome, and he repeatedly connects spiritual development with the movement beyond the confines of the ego (17). The same pattern appears in his language of voluntary death, annihilation, and spiritual rebirth, where the "death" of the lower self does not signify physical destruction but rather liberation from egoistic domination and the emergence of a higher mode of existence (17, 18). From this perspective, happiness in Rumi's thought cannot be identified with outward prosperity alone; it must be connected with inner transformation, freedom from egocentrism, and the achievement of a more authentic spiritual life. Comparative scholarship on al-Farabi and Rumi has already shown that, despite major differences in method, language, and intellectual orientation, both thinkers assign central importance to human formation, ethical education, and the movement from deficiency toward perfection (5). Studies of Rumi's social thought likewise indicate that his vision of the ideal community is closely related to moral development and the overcoming of selfish forms of social existence (7). Within this context, self-sacrifice can be interpreted as one practical expression of the transition from ego-centeredness to a broader moral concern for others. The concept includes, but is not limited to, financial generosity. Drawing on lexical definitions, self-sacrifice may involve relinquishing wealth, comfort, personal claims, social position, safety, or even life for the benefit of another

(19, 20). This broader understanding also corresponds to contemporary accounts of altruistic and prosocial behavior that distinguish conduct oriented toward the welfare of others from action primarily driven by self-benefit (21).

Methodologically, the study employs a descriptive-analytical approach combined with conceptual interpretation of selected passages from the *Masnavi*. The analysis proceeds in two stages. First, the principal components of al-Farabi's conception of happiness are reconstructed through the concepts of final good, intrinsic good, virtue, perfection, social cooperation, and the ordering of lower goods toward higher ends. Second, narrative and poetic examples of self-sacrificial conduct in the *Masnavi* are identified and interpreted in relation to these categories. The selected examples reveal a wide spectrum of morally significant actions. At one level, Rumi presents compassion and sensitivity to suffering as the initial conditions of ethical movement toward the other. His verses on mercy toward the afflicted suggest that awareness of another person's suffering can disrupt self-absorption and create the motivational basis for assistance (17). At another level, he depicts exemplary figures who respond to the cries of the oppressed without expectation of reward, describing them as agents of mercy whose assistance is "without cause and without bribe," thereby emphasizing the non-instrumental character of their concern (17).

The same structure appears in his treatment of

poverty, where the prosperous person is warned against ridiculing the suffering poor, and in his narratives of hospitality, where a person's resources, time, bodily effort, and comfort are placed at the service of a vulnerable other (17). Financial self-sacrifice appears with particular clarity in narratives of generous rulers and benefactors who transform private wealth into a means of relieving social need, debt, and deprivation. Rumi's treatment of almsgiving likewise presents the apparent reduction of personal property as an increase in a higher form of good, thereby undermining the assumption that the retention of wealth should function as the primary criterion of benefit (17). These examples are especially compatible with al-Farabi's distinction between instrumental goods and the final good, since wealth acquires ethical value not merely by being possessed but by being directed toward actions consistent with virtue and human good (10, 16).

The findings further demonstrate that self-sacrifice in the *Masnavi* intensifies as the personal cost of moral action increases. Rumi's narratives move from empathy and supportive attention to the expenditure of wealth, time, physical labor, emotional endurance, personal rights, security, and finally life itself. A striking example is the story of a rescuer who saves another person from a hidden danger while enduring misunderstanding, insult, and ingratitude from the person being saved. The moral

significance of the action lies precisely in the fact that the rescuer does not abandon the other when personal recognition and reward are absent; the good of the endangered person remains the governing aim of the action (17). Elsewhere, Rumi portrays direct service in physically unpleasant circumstances, emphasizing that the moral agent personally accepts bodily discomfort instead of delegating the task to another (17). He also presents patience toward difficult people and continuing to benefit others "like a cloud" as forms of sustained ethical expenditure, where emotional and psychological discomfort is borne for the sake of social good (17). More demanding forms of self-sacrifice emerge when personal safety itself is endangered: the "brave man" enters an unsafe road for protection and assistance, and prophetic mission is portrayed as continuing despite threats to one's life (17). At the highest level, the language of sacrificing one's own life for another renders explicit the principle that even the most fundamental personal good may be subordinated to the perceived good of someone else (17). These examples show that the intensity of self-sacrifice cannot be measured only by material cost; it also depends on the agent's motivation, awareness, and willingness to accept loss without reducing the act to an exchange for personal reward. From a Farabian perspective, this distinction is crucial. Actions directed toward the good and arising from stable virtue possess a different ethical status

from actions motivated primarily by external advantage. Accordingly, self-sacrifice becomes especially relevant to happiness when it reflects a cultivated disposition in which the agent's conception of the good has expanded beyond immediate self-interest. In this sense, Rumi's narratives provide concrete and experiential representations of what al-Farabi articulates philosophically as the formation of virtue within social existence.

In conclusion, the analysis shows that self-sacrifice in the *Masnavi-ye Ma'navi* should not be reduced to a single act such as giving away wealth, nor should it be understood merely as emotional sympathy or spontaneous generosity. It constitutes a graded field of ethical conduct beginning with attention to another person's suffering and extending through material giving, emotional support, service, endurance of hardship, acceptance of ingratitude, relinquishment of personal claims, exposure to danger, and willingness to sacrifice one's life. What unites these forms is the conscious displacement of exclusive self-interest and the recognition of another person's good as morally significant. The study also shows that compassion and empathy function as important conditions for self-sacrificial action but do not by themselves constitute its fullest form; self-sacrifice becomes more clearly realized when perception of another's suffering is translated into action involving a real personal cost. Read through al-Farabi's conception of happiness, these behaviors acquire philosophical

significance when they arise from informed choice, stable virtue, and orientation toward human good rather than from the mere pursuit of reward, recognition, or immediate pleasure. Read through Rumi's ethical and mystical vision, the same behaviors become manifestations of liberation from ego-centeredness and movement toward a more perfected form of human existence. The comparison therefore reveals a meaningful conceptual convergence between the two thinkers despite their different intellectual languages: al-Farabi explains moral development through the categories of virtue, good, perfection, social cooperation, and happiness, whereas Rumi dramatizes the same movement through narratives of love, compassion, service, suffering, generosity, and transcendence of the self. Self-sacrifice can consequently be regarded as one practical expression of preferring a higher good over immediate personal advantage and of participating in the good of others. In this sense, the ethical significance of self-sacrifice lies not simply in the magnitude of what is given up, but in the quality of the agent's intention, the voluntary acceptance of cost, and the direction of action toward the good, thereby linking moral conduct, human perfection, and happiness within a shared ethical horizon.

References

1. Abdollahi-Nasab M, Hosseini SA. A comparative study of Al-Farabi's and Avicenna's views on the role of society in human happiness.

- Avicennian Wisdom (Meshkat al-Nur). 2022;29(74):155-80.
2. Montaseri MM, Faramarz Gharamaleki A. An analysis of happiness from the perspectives of Al-Kindi, Zakariya al-Razi, and Al-Farabi. *Teachings of Islamic Philosophy*. 2024.
3. Shanzari J. Human happiness and well-being from Al-Farabi's perspective and its philosophical and cultural foundations. *Iranian Journal of Cultural Research*. 2023;16(4).
4. Davoudi Kahaki R, Zahabi SA, Abbasi B. Transformation of the soul on the path to happiness from the perspective of Al-Farabi. *Islamic Philosophy and Theology*. 2022;55(1):51-70.
5. Taheri G, Nekoumanesh-Fard N. Education in the intellectual systems of Al-Farabi and Rumi: Similarities and differences. *Stylistic Studies and Studies of Literary Genres*. 2017;1(1):153-77.
6. Baharnazhad Z. Virtue from the perspective of Al-Farabi. *Mirror of Knowledge*. 2013(36):117-46.
7. Falsafi Tonekaboni S. The virtuous city in Rumi's Masnavi [Master's thesis]. Qom: University of Qom; 2009.
8. Khademi E. An analysis of the meaning of happiness from the perspective of Al-Farabi. *Philosophical-Theological Research*. 2008;10(2):81-107.
9. Al-Isfahani R. Vocabulary of the unusual words of the Qur'an. Tehran: Al-Maktabah al-Mortazaviyah; 1945.
10. Al-Farabi AN. An admonition concerning the path to happiness, in *Philosophical works*. Al Yasin J, editor. Beirut: Dar al-Manahil; 1992.
11. Al-Farabi AN. The opinions of the inhabitants of the virtuous city and their opposites. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal; 1995.
12. Al-Farabi AN. The political regime. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1992.
13. Al-Farabi AN. Enumeration of the sciences. Bou Melhem A, editor. Beirut: Maktabat al-Hilal; 1996.
14. Aristotle. *Nicomachean ethics*. Tehran: Tahouri Publications; 2002.
15. Tusi KNa-D. *Nasirean ethics*. Minovi M, Heydari A, editors. Tehran: University of Tehran Press; 1988.
16. Al-Farabi AN. The gems of wisdom. Al Yasin SMH, editor. Qom: Bidar; 1984.
17. Rumi Ja-DM. *Spiritual couplets*. Nicholson R, editor. Tehran: Hermes; 2005.
18. Rumi Ja-DM. *Collected works of Shams, or the great divan*. Foruzanfar Ba-Z, editor. Tehran: Amir Kabir; 2006.
19. Amid H. *Amid dictionary*. 6th ed. Tehran: Amir Kabir Publications; 1996.
20. Anvari H. *The great Sokhan dictionary*. Tehran: Sokhan; 2014.
21. Pfattheicher S, Nielsen JA, Thielmann I. Prosocial behavior and altruism: A review of concepts and definitions. *Current Opinion in Psychology*. 2022;44:124-9.