



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضلالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهدی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوهرنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست مطالب

- حبیب اله ابراهیمی**
تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند در مکتب فلسفی اصفهان بر اساس اندیشه های ملاصدرا ۱۱
- محمد هادی توکلی**
حکیم لاهیجی (حکیم آزاده) ۳۱
- مهدی جمالی نژاد / سید محمد رضا طلاکش**
برنامه ریزی شهری در اسلام و الزامات دنیای مدرن (با تأکید بر مبانی مکتب فلسفی اصفهان) ۵۷
- مهدی راونجی**
بسط تاریخی حیات عقلی اصفهان ۱۰۳
- ایوب رسولی / ابراهیم فیض اله بیگی / حسین فرود / سید سعید توتونچی**
فلسفه نماهای مساجد در مکتب شهرسازی اصفهان ۱۱۳
- محمد رضا زاد هوش**
ارزش مکتب فلسفی اصفهان میراث معنوی ایرانیان ۱۲۵
- یزدان سلطانی**
سایه فلسفه بر هنر "بررسی شاخصه‌های تأثر معماری از مکتب فلسفی اصفهان" ۱۳۳
- الهام صالح / سارا هرزندی / شهلا غفاری جباری**
تأثیر آموزه های مکتب فلسفی اصفهان بر معماری مساجد شیعه ۱۵۷
- پروانه صانعی / محمود عالی پور**
خیام و مکتب فلسفی اصفهان ۱۷۷
- حمید عطایی نظری**
داوری فیاض لاهیجی میان میرداماد و ملاصدرا در مسأله اصالت وجود ۱۹۳
- مهدی کمپانی زارع**
غوری در مواجهه فیض کاشانی با تصوف ۲۱۱
- نرگس معین نجف آبادی**
زنان در مکتب اصفهان ۲۳۷
- سید کاظم مفتاحی**
تأثیرگذاری حکما و فلاسفه اصفهان بر فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی ۲۵۳
- هژیر مهری**
بن مایه های معرفتی انسان مداری اسلامی با تأکید بر آراء ابن مسکویه رازی ۲۷۵
- محمد نصر اصفهانی**
ابن مسکویه و تکامل انواع ۳۱۵

مجموعه مقالات برگزیده همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ۱۰

عصمت همتی

وحدت یا کثرت حقیقت وجود با تاکید بر تشکیک خاصى صدر المتالهین ۳۳۷

نمایه عنوان مقالات ۳۶۲

تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند در مکتب فلسفی اصفهان بر اساس اندیشه های ملاصدرا

حبیب اله ابراهیمی^۱

چکیده

از مهمترین اوصافی که در متون مقدس دینی و در زبان متدینان، به هنگام انجام مناسک دینی به خداوند نسبت داده می شود، اوصاف اخلاقی است. از یکسو، بر اساس این باور که ریشه در ارسطو دارد، برخی معتقدند؛ چون خداوند، ویژگی هایی مانند میل و نفس ندارد؛ بنابراین، فاقد صفات اخلاقی است. اما از سویی دیگر در آثار برخی اندیشمندان از جمله ملاصدرا، بر ارتباط تکوینی اخلاقیات انسان با اوصاف اخلاقی خداوند تاکید شده و خداوند را واجد اوصاف اخلاقی معرفی نموده است. همچنین در متون دینی نیز خداوند، بیشتر با اوصاف اخلاقی مورد خطاب واقع می شود. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی تبیین می نماید که ملاصدرا تحت تاثیر مکاتب فلسفی، عرفانی و کلامی قبل از خود، به ویژه مکتب فلسفی اصفهان و با بهره گیری از نبوغ فکری و ابتکارات فلسفی خویش، با ارائه نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، مشکل معناشناختی اوصاف الهی و تحلیل معرفتی این اوصاف را با جمع دیدگاه های تشبیه و تنزیه، توجیه نمود. وی در بحث وجود شناختی اوصاف اخلاقی نیز با پیش فرضی ذات گرایانه، اسناد اوصاف اخلاقی به خداوند را امکان پذیر دانسته و این دسته از اوصاف الهی را، از سنخ اوصاف متافیزیکی و معقولات ثانیه فلسفی معرفی می نماید. **واژگان کلیدی:** ملاصدرا، اوصاف اخلاقی خداوند، متافیزیکی، اعتباری، نظریه امر الهی، قانون طبیعی، ذات گرای.

۱. مقدمه:

صرف نظر از اوصاف خداوندی، در عالم خودمان، اوصاف را سه قسم می‌دانیم:

۱- اوصاف طبیعی مانند رنگ و جرم و ... که به آنها اوصاف فیزیکی (*physical properties*) هم می‌گویند که ویژگی آنها این است که از طریق حس می‌توان به آنها وقوف پیدا کرد.

۲- اوصاف فرا طبیعی که به آنها اوصاف متافیزیکی (*meta physical*) نیز می‌گویند.

۳- اوصاف اعتباری یا قراردادی.

در فلسفه اسلامی معقولات را به معقولات اولی و ثانوی تقسیم می‌کنند که بر اساس تفکیک این اوصاف، صورت می‌گیرد.

اساساً تقسیم معقولات به اولی و ثانوی برای کلیات است. معمولاً معقولات اولی به اوصاف طبیعی تعلق می‌گیرد که فردهاشان را با حس درمی‌یابیم ولی معقولشان یا حالت تجربه کرده‌ی آنها را معقول می‌گوییم. معقولات عبارت است از مفاهیم کلی که در علوم عقلی، سرفصل همه مباحث قرار می‌گیرد و به سه بخش؛ معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی تقسیم می‌شوند. (کرچی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲)

معقولات اولیه، مفاهیمی هستند که ما به‌ازای خارجی می‌باشند؛ یعنی در خارج دارای وجود فی‌نفسه می‌باشند؛ مثلاً گرمی یک جسم چیزی است، غیر از خود آن جسم که در خارج بر آن عارض می‌شود و آن را گرم می‌سازد. این دسته از مفاهیم وصف برای اشیاء خارجی هستند و هم عروضشان خارجی است. (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴)

در اسفار و شروح وارد شده بر آن، وقتی می‌خواهند معقول اولی را تعریف کنند می‌گویند، آن است که مصادیقش را با حس در می‌یابیم و خودش با حس درک نمی‌شود.

اما معقولات ثانویه، مربوط به اوصاف متافیزیکی هستند. اینها اوصافی هستند که ما به اشیاء نسبت می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم این شیء بالقوه است یا ممکن است یا حرکت دارد. که این بالقوه، ممکن و حرکت را عقل ما از شرایط انتزاع می‌کند.

دسته سوم از اوصاف را اوصاف اعتباری می‌گوییم که این اعتباری را نباید با انتزاعی اشتباه گرفت. اعتباری مانند رئیس بودن.

۲. واقعیت مسائل اخلاقی

همان‌طور که خوبی و بدی پزشکی از روی سلیقه نیست؛ بلکه بر اساس علم و علت است، خوبی و بدی مسائل اخلاقی نیز بر اساس تجرد روح و واقعیت است نه از روی سلیقه؛ و چون بر

تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند در مکتب فلسفی اصفهان بر اساس اندیشه های ملاصدرا

حبیب اله ابراهیمی^۱

چکیده

از مهمترین اوصافی که در متون مقدس دینی و در زبان متدینان، به هنگام انجام مناسک دینی به خداوند نسبت داده می شود، اوصاف اخلاقی است. از یکسو، بر اساس این باور که ریشه در ارسطو دارد، برخی معتقدند؛ چون خداوند، ویژگی هایی مانند میل و نفس ندارد؛ بنابراین، فاقد صفات اخلاقی است. اما از سویی دیگر در آثار برخی اندیشمندان از جمله ملاصدرا، بر ارتباط تکوینی اخلاقیات انسان با اوصاف اخلاقی خداوند تاکید شده و خداوند را واجد اوصاف اخلاقی معرفی نموده است. همچنین در متون دینی نیز خداوند، بیشتر با اوصاف اخلاقی مورد خطاب واقع می شود. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی تبیین می نماید که ملاصدرا تحت تاثیر مکاتب فلسفی، عرفانی و کلامی قبل از خود، به ویژه مکتب فلسفی اصفهان و با بهره گیری از نبوغ فکری و ابتکارات فلسفی خویش، با ارائه نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، مشکل معناشناختی اوصاف الهی و تحلیل معرفتی این اوصاف را با جمع دیدگاه های تشبیه و تنزیه، توجیه نمود. وی در بحث وجود شناختی اوصاف اخلاقی نیز با پیش فرضی ذات گرایانه، اسناد اوصاف اخلاقی به خداوند را امکان پذیر دانسته و این دسته از اوصاف الهی را، از سنخ اوصاف متافیزیکی و معقولات ثانیه فلسفی معرفی می نماید. **واژگان کلیدی:** ملاصدرا، اوصاف اخلاقی خداوند، متافیزیکی، اعتباری، نظریه امر الهی، قانون طبیعی، ذات گرای.

۱. مقدمه:

صرف نظر از اوصاف خداوندی، در عالم خودمان، اوصاف را سه قسم می‌دانیم:

۱- اوصاف طبیعی مانند رنگ و جرم و ... که به آنها اوصاف فیزیکی (*physical properties*) هم می‌گویند که ویژگی آنها این است که از طریق حس می‌توان به آنها وقوف پیدا کرد.

۲- اوصاف فرا طبیعی که به آنها اوصاف متافیزیکی (*meta physical*) نیز می‌گویند.

۳- اوصاف اعتباری یا قراردادی.

در فلسفه اسلامی معقولات را به معقولات اولی و ثانوی تقسیم می‌کنند که بر اساس تفکیک این اوصاف، صورت می‌گیرد.

اساساً تقسیم معقولات به اولی و ثانوی برای کلیات است. معمولاً معقولات اولی به اوصاف طبیعی تعلق می‌گیرد که فردهاشان را با حس درمی‌یابیم ولی معقولشان یا حالت تجربه کرده‌ی آنها را معقول می‌گوییم. معقولات عبارت است از مفاهیم کلی که در علوم عقلی، سرفصل همه مباحث قرار می‌گیرد و به سه بخش؛ معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی تقسیم می‌شوند. (کرچی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲)

معقولات اولیه، مفاهیمی هستند که ما به‌ازای خارجی می‌باشند؛ یعنی در خارج دارای وجود فی‌نفسه می‌باشند؛ مثلاً گرمی یک جسم چیزی است، غیر از خود آن جسم که در خارج بر آن عارض می‌شود و آن را گرم می‌سازد. این دسته از مفاهیم وصف برای اشیاء خارجی هستند و هم عروضشان خارجی است. (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴)

در اسفار و شروح وارد شده بر آن، وقتی می‌خواهند معقول اولی را تعریف کنند می‌گویند، آن است که مصادیقش را با حس در می‌یابیم و خودش با حس درک نمی‌شود.

اما معقولات ثانویه، مربوط به اوصاف متافیزیکی هستند. اینها اوصافی هستند که ما به اشیاء نسبت می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم این شیء بالقوه است یا ممکن است یا حرکت دارد. که این بالقوه، ممکن و حرکت را عقل ما از شرایط انتزاع می‌کند.

دسته سوم از اوصاف را اوصاف اعتباری می‌گوییم که این اعتباری را نباید با انتزاعی اشتباه گرفت. اعتباری مانند رئیس بودن.

۲. واقعیت مسائل اخلاقی

همان‌طور که خوبی و بدی پزشکی از روی سلیقه نیست؛ بلکه بر اساس علم و علت است، خوبی و بدی مسائل اخلاقی نیز بر اساس تجرد روح و واقعیت است نه از روی سلیقه؛ و چون بر

اساس واقعیت است، برهان‌پذیر است. لازم به توضیح است، گرچه اخلاق، علمی اعتباری و مسائل اخلاقی جزو امور اعتباری است؛ لیکن از امور اعتباری محض نیست تا به دست معیّر سپرده باشد؛ مثلاً، گاهی انسان برای انجام کاری به کاغذی بها و اعتبار می‌دهد ولی آنرا بعد باطل می‌کند. این‌گونه از اعتباری‌ها ریشه تکوینی ندارد؛ مانند صدر و ذیل یک مجلس که امری اعتباری است؛ به این معنا که، ممکن است انسان، در فصلی، گوشه‌ای از یک اتاق و در فصلی دیگر، گوشه دیگر آن اتاق را صدر مجلس قرار دهد و مقابل آنرا ذیل بداند، هیچ‌کدام از صدر و ذیل اعتباری واجد اصالت تکوین نیستند؛ ولی بعضی از امور اعتباری ریشه تکوینی دارند. معنای اعتباری بودن اخلاق، این است که اخلاق در خارج «مابازاء» ندارد؛ یعنی در خارج، چیزی مثلاً به نام درخت، زمین، آب، انسان، ستاره و صدها و هزارها موجود خارجی دیگر وجود دارد؛ اما چیزی به عنوان صدق، کذب، ظلم، عدل، حسن، قبح و مانند آن‌ها وجود ندارد که ما بتوانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم این، حسن و آن، قبیح و یا این، حسن و آن قبیح است. البته منشأ انتزاع اعتبار این امور در خارج است. چقدر فرق است بین نظری که اخلاق را اعتباری محض بداند و بگوید چون هیچ «مابازاء» ندارد مانند سنن و رسوم عادی، به قرارداد محض وابسته است، (لذا ممکن است وصفی از اوصاف انسانی، مانند تقوا در عصری و یا مردم منطقه‌ای، خوب و در عصر دیگر و برای مردم منطقه‌ای دیگر، بد باشد) و بین آن نظر نهایی که در حکمت متعالیه مطرح است که اخلاق، اعتباری محض نیست؛ بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی و واقعی است؛ بلکه واقعیت‌ساز نیز هست. این نظردوم در اوج اخلاق‌شناسی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۲۷ - ۲۸) بنابراین اوصاف اخلاقی از سنخ اوصاف وجودی‌اند.

درباره صفات خداوند، باید گفت که برخی صفات، صفاتی متافیزیکی‌اند و در فلسفه بیشتر مورد بحث واقع می‌شوند و برخی صفات، صفات اخلاقی‌اند که این صفات اخلاقی، خود، داستان مفصلی دارند. ابن سینا در کتاب اشارات درباره صفات اخلاقی مباحث خوبی را مطرح کرده که در شروح وارد شده به این کتاب مورد تبیین واقع شده است. یکی از این صفات اخلاقی خداوند (*Gods Moral Attributes*)، فاعلیت خداوند است که ابن سینا آن را مطرح نموده است.

فاعلیت خداوند به شکل‌های متفاوت فاعلیت از جمله: رازقیت، خالقیت مورد بحث واقع شده است. البته قابل بیان است که پیش از آنکه فلاسفه اسلامی، انواع مختلف فاعل‌های ارادی از قبیل فاعل بالعنايه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی را اثبات کنند، چنین تصور می‌شد که فاعل مختار، منحصر به فاعل بالقصد است و از این‌رو، برخی از متکلمین، فاعلیت خدای متعال را از

اساس واقعیت است، برهان‌پذیر است. لازم به توضیح است، گرچه اخلاق، علمی اعتباری و مسائل اخلاقی جزو امور اعتباری است؛ لیکن از امور اعتباری محض نیست تا به دست معیّر سپرده باشد؛ مثلاً، گاهی انسان برای انجام کاری به کاغذی بها و اعتبار می‌دهد ولی آنرا بعد باطل می‌کند. این‌گونه از اعتباری‌ها ریشه تکوینی ندارد؛ مانند صدر و ذیل یک مجلس که امری اعتباری است؛ به این معنا که، ممکن است انسان، در فصلی، گوشه‌ای از یک اتاق و در فصلی دیگر، گوشه دیگر آن اتاق را صدر مجلس قرار دهد و مقابل آنرا ذیل بداند، هیچ‌کدام از صدر و ذیل اعتباری واجد اصالت تکوین نیستند؛ ولی بعضی از امور اعتباری ریشه تکوینی دارند. معنای اعتباری بودن اخلاق، این است که اخلاق در خارج «مابازاء» ندارد؛ یعنی در خارج، چیزی مثلاً به نام درخت، زمین، آب، انسان، ستاره و صدها و هزارها موجود خارجی دیگر وجود دارد؛ اما چیزی به عنوان صدق، کذب، ظلم، عدل، حسن، قبح و مانند آن‌ها وجود ندارد که ما بتوانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم این، حسن و آن، قبیح و یا این، حسن و آن قبیح است. البته منشأ انتزاع اعتبار این امور در خارج است. چقدر فرق است بین نظری که اخلاق را اعتباری محض بداند و بگوید چون هیچ «مابازاء» ندارد مانند سنن و رسوم عادی، به قرارداد محض وابسته است، (لذا ممکن است وصفی از اوصاف انسانی، مانند تقوا در عصری و یا مردم منطقه‌ای، خوب و در عصر دیگر و برای مردم منطقه‌ای دیگر، بد باشد) و بین آن نظر نهایی که در حکمت متعالیه مطرح است که اخلاق، اعتباری محض نیست؛ بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی و واقعی است؛ بلکه واقعیت‌ساز نیز هست. این نظردوم در اوج اخلاق‌شناسی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۲۷ - ۲۸) بنابراین اوصاف اخلاقی از سنخ اوصاف وجودی‌اند.

درباره صفات خداوند، باید گفت که برخی صفات، صفاتی متافیزیکی‌اند و در فلسفه بیشتر مورد بحث واقع می‌شوند و برخی صفات، صفات اخلاقی‌اند که این صفات اخلاقی، خود، داستان مفصلی دارند. ابن سینا در کتاب اشارات درباره صفات اخلاقی مباحث خوبی را مطرح کرده که در شروح وارد شده به این کتاب مورد تبیین واقع شده است. یکی از این صفات اخلاقی خداوند (*Gods Moral Attributes*)، فاعلیت خداوند است که ابن سینا آن را مطرح نموده است.

فاعلیت خداوند به شکل‌های متفاوت فاعلیت از جمله: رازقیت، خالقیت مورد بحث واقع شده است. البته قابل بیان است که پیش از آنکه فلاسفه اسلامی، انواع مختلف فاعل‌های ارادی از قبیل فاعل بالعنايه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی را اثبات کنند، چنین تصور می‌شد که فاعل مختار، منحصر به فاعل بالقصد است و از این‌رو، برخی از متکلمین، فاعلیت خدای متعال را از

همین قبیل می‌دانستند و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی، ساحت الاهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزّه دانستند، بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند. ولی حقیقت این است که عالی‌ترین مراتب اختیار، منحصر به ذات مقدس الاهی است و نازل‌ترین مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۴)

در باره تاثیر پذیری ملاصدرا از میرداماد در مکتب فلسفی اصفهان، همین بس که وی سالها نزد میرداماد تلمذ نموده و از وی اجازه نامه روایی داشته است. همچنین، از نامه هایی که ملاصدرا خطاب به میرداماد نوشته، به سهولت می‌توان دریافت که به استاد خویش، علاقه فراوان داشته و او را با احترام، سید اجل انور، عالم مقدس اطهر، حکیم بزرگ، ماه درخشان، علامه زمان و اعجوبه دوران نامیده است. میرداماد بر این باور است که ذات یا جوهر الاهی و رای همه تمایزها و کیفیت‌ها و منشأ أسما و صفات است. (طاهری اخوان، ۱۳۹۰، ص ۶۸)

ملاصدرا تحت تاثیر افکار میرداماد بود. وی همچنین با الهام از تعالیم شیعه و عرفان و حوزه شیراز و اصفهان، خداوند را فاعل بالتجلی و واجد علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و همچنین واجد همه کمالات وجودی معرفی نمود. (اکبریان، ۱۳۸۴، ص ۸۶) بنابراین، چون اوصاف اخلاقی، اوصاف کمالی اند، از دیدگاه ملاصدرا، خداوند واجد این اوصاف است. نیز در قرآن کریم ضمن این که فاعلیت به خداوند نسبت داده شده، گاه به چیزهایی دیگر هم در فاعلیت اشاره شده. این که مثلاً به فرشتگان یا شیطان یا انسان اسناد داده شده است.

در اینجا، این سوال مهم مطرح می‌شود که با توجه به توحید، چگونه می‌توان به فاعلیت انسان نیز قائل بود، بحث مفصلی است که موجب شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوت سازگاری (*compatibilism*) و ناسازگاری (*incompatibilism*) گردیده است و بر اساس اقسام فاعلیت مانند فاعلیت ترکیبی یا فاعلیت جایگزین و علی‌البدل و یا فاعلیت طولی توجیه شده و بر هر یک از این اقسام فاعلیت، نقدهایی وارد شده است به طور مثال در فاعلیت طولی، انسان واجد اختیار درست و حسابی نخواهد بود. این مشکل هم در نگاه دینی وجود دارد و هم در نگاه غیر دینی مانند فیلسوفان تحلیلی.

در این که اوصاف اخلاقی جزء کدام دسته از سه دسته اوصاف سابق الذکر است، اختلاف نظر است. اوصاف اخلاقی مانند این که نسبت لزوم می‌دهیم یا نسبت حسن می‌دهیم. اینها از سنخ کدام اوصاف اند؟ در این نوشتار با تأکید بر اوصاف اخلاقی خداوند به تبیین این سؤالات می‌پردازیم.

۳. اوصاف اخلاقی خداوند

در باب صفات متافیزیکی خداوند، فیلسوفان دقت نظرهای فراوانی داشته و شرح‌ها داده‌اند. ۱-۲- اوصاف و محمولاتی که تنها به ذات خدا نسبت داده می‌شوند و به غیر خدا قابل اسناد نیستند و انحصاراً به خدا قابل حمل هستند مانند "خدا واجب الوجود است" یا "خدا بسیط از جمیع جهات" است یا "خدا مجرد محض و نامتناهی است". این اوصاف را اوصاف ما بعد الطبیعی (متافیزیکی) می‌نامند.

۲-۲- خداوند دارای اوصاف دیگری نیز هست که این اوصاف، منحصر به او نیستند و در مورد سایر مخلوقات نیز به کار می‌روند؛ یعنی این اوصاف و محمولات مشترک بین خدا و مخلوقاتند. خصلت‌هایی چون مهربانی، غضب، رحمت، سخن گفتن و عدالت از این قبیل هستند. اتفاقاً خدای کتب مقدس، خدای شخصی و انسان‌واری است که با بندگان خاص خود سخن می‌گوید، دعاهای آنها را می‌شنود و پاسخ می‌دهد (ادعونی استجب لکم) و آنها را مورد رحمت یا غضب قرار می‌دهد. (علی زمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱)

ملاصدرا با ارائه نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، راه حل مناسبی برای حل مشکل معناشناختی اوصاف الهی ارائه داد و مشکل معناشناسی اوصاف الهی را حل نمود. (علی زمانی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۶)

برخی می‌گویند اوصاف اخلاقی، این شأنیت را ندارند که درباره‌ی خدا به کار برده شوند. زیرا خدا نفس و میل ندارد. اما از طرف دیگر خیربرین (*summonbonum*) تنها وقتی در جهان امکان وجود دارد که وجود هستی‌ای برین و متعالی را که علیتی مشابه با خصلت اخلاقی داشته باشد، مفروض بگیریم. حال وجودی که قادر است تا بر پایه درک قوانین عمل کند، وجودی عقلانی یا یک عقل و خرد است و سببیت چنین موجودی مطابق این دریافت و تصور از قوانین اراده‌ی می‌باشد. بنابر این، علت برین طبیعت، که باید به مثابه شرط «خیربرین» مفروض انگاشته شود، وجودی است که بر پایه خرد و اراده علت طبیعی می‌باشد و در نتیجه، به وجودآورنده آن، یعنی خداوند است. از این سخن نتیجه می‌شود که اصل موضوعی امکان «بالاترین خیر به دست آمده» (*highest derived good*) (بهترین جهان) همچنین اصل موضوعی واقعیت (حقیقت) داشتن «بالاترین خیر اولیه» و یا به عبارت دیگر، وجود خداوند می‌باشد. اکنون می‌گوییم، قبلاً دیدیم که ارتقای «خیربرین» وظیفه و تکلیف ما است. در نتیجه، مفروض انگاشتن این «خیربرین» نه تنها صرفاً مجاز می‌باشد، بلکه ضرورتی است که به صورت یک شرط لازم با

وظیفه و تکلیف فوق‌الذکر پیوند دارد؛ و از این که این امر تنها بر شرط وجود داشتن خداوند امکان دارد، لذا به نحو جدایی‌ناپذیری مفروض انگاشتن [وجود خداوند] را با تکلیف پیوند می‌زند. یعنی اینکه، فرض وجود خداوند یک ضرورت اخلاقی است. (جان هیک، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹)

نیز، ما می‌بینیم که در قرآن کریم، خداوند با برخی اوصاف اخلاقی، توصیف شده است. اینها را چگونه تفسیر و توجیه کنیم! از سوی دیگر، اگر خداوند در متون مقدس با اوصاف اخلاقی، توصیف نشده بود، و ما خداوند را فقط با اوصاف متافیزیکی که فیلسوفان مطرح می‌کنند، می‌شناختیم، در آن صورت نمی‌توانستیم از چنین خدای متافیزیکی درباره هنجارها، راهنمایی بگیریم. لذا بدین جهت که برخی از بزرگان و علمای دینی به تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند پرداخته‌اند مانند شرح اسماء الحسنی، از حاجی سبزواری که بر دعای جوشن کبیر نوشته شده و شرح فلسفی بسیار عمیقی است. (جوادی، ۱۳۹۰)

البته از دیرباز در دین اسلام، نگارش و شرح نامهای نیکوی خداوند به عنوان "اسماء الحسنی" مورد توجه و علاقه بوده و به عنوان گام بلندی در معرفت‌شناسی شناخته شده و اندیشمندان گران سنگی در این باب قلم زده‌اند.

ریشه این امر مهم آیات و روایاتی است که از خدا، پیامبر و پیشوایان دین به ما رسیده است، چنان که خداوند حکیم می‌فرماید: *وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الدِّينَ يُلْحَدُونَ فِي الْأَسْمَاءِ*. (اعراف/۱۸۰) نامهای نیکو به خدا اختصاص دارد، پس او را با آنها بخوانید و کسانی را که در مورد او به کژی می‌گیرند رها کنید و می‌فرماید: *قُلْ ادْعُوا اللَّهَ وادعوا الرحمان، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى*. (اسراء/۱۱۰)

هدف از خواندن نامهای نیکو، تنها بر زبان جاری کردن، بر خواندن و حفظ کردن نیست، بلکه منظور، متخلّق شدن به آنها و در جان پیاده نمودن و متّصف شدن به آنها و منعکس نمودن پرتو و فروغی از آنها در جان و فروزان شدن به آنهاست. (ابن عربی، ۱۳۸۳، صص ۱-۲) در این جا لازم است قبل از تحلیل صفات اخلاقی خداوند، به تحلیل مفاهیم اخلاقی بپردازیم.

۴. مفاهیم اخلاقی

۴-۱- مفاهیم موضوعی اخلاقی.

۴-۲- مفاهیم محمولی اخلاقی. در قسمت مفاهیم محمولی معمولاً این مفاهیم قرار می‌گیرند خوب، بد، باید، نباید، درست، نادرست، وظیفه، تکلیف، لازم، که اینها را محمولات اخلاقی می‌گویند.

نیز مفاهیمی وجود دارند که در سمت موضوع گزاره های اخلاقی قرار می گیرند، مانند دروغ، صداقت، و... که مفاهیم پیچیده‌ای هستند زیرا حسی نیستند. موضوعات اخلاقی هم مانند محمولات اخلاقی، معقولات ثانویه فلسفی اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۹)

یکی از مسائل مهم که در فلسفه اخلاق مطرح می شود، این است که غالب فلاسفه اخلاقی به خصوص متأخرین ایشان از فلاسفه غربی، قوام حکم اخلاقی را به الزام دانسته‌اند و گفته‌اند حتماً "در حکم اخلاقی، الزام هست. نمی شود یک حکم، اخلاقی باشد که در آن الزام به فعل یا ترک نباشد. همانند مفهوم باید و نباید، آن وقت دچار اشکالی شده‌اند و این اشکال را مطرح کرده‌اند و در این زمینه گفتگوها و بحثهای طولانی انجام داده‌اند که از یک طرف ارزش اخلاقی به اختیاری بودن است. اگر کسی به زور و اجبار کاری را انجام دهد، این ارزش اخلاقی ندارد.

از یک طرف هم در مفهوم اخلاقی "باید این کار را کرد" الزام است. چگونه بین این دو را جمع کنیم. پاسخهای فراوانی مطرح شده که بهترین مطلبی که انتخاب کرده‌اند، مطلب "کانت" است و آن این است که چون این الزام از طرف عقل خود انسان است، با اختیار منافات ندارد. آن الزام با ارزش اخلاقی منافات دارد که از خارج باشد. اما الزامی که از ناحیه عقل خود انسان باشد، با اختیاری بودن فعل اخلاقی منافات ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۲۳)

با اینکه اخلاق کانتی واقعگرا است، به این معنا که با عالم خارج نسبتی ندارد و کاملاً سوپرناتو و ذهنی و بر ساخته عقل است، به نظر می‌رسد، می‌توان درباره‌اش به نحو بین‌الذهانی بحث کرد و نشان داد که اخلاق نزد کانت مبنایی دارد. (باهوش، ۱۳۸۹، ص ۱۷)

وابستگی تام و تمام اخلاق به جامعه نیز، رویکرد دیگری است؛ دورکیم معتقد است « اخلاق از جایی آغاز می شود که زندگی گروهی آغاز می‌گردد؛ چون فقط در آن جاست که ایشار و بی غرضی معنا پیدا می‌کند. وی نه تنها همه مفاهیم فلسفی و منطقی مانند فصل و نوع و ماده و صورت زاینده جامعه است؛ بلکه اخلاق و دین نیز مولود جامعه‌اند. (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۷۲)

وی هم چنین معتقد است که: « جامعه غایت عالی هرگونه فعالیت اخلاقی است. (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۷۴) حال سؤال این است که اوصاف اخلاقی خداوند از کدام سنخ اوصاف است؟ فیزیکی یا متافیزیکی یا اعتباری؟

هر چند بر اساس دیدگاه مشبهه (اهل تشبیه) خداوند دارای اوصاف فیزیکی است. اما خداوند اوصاف فیزیکی ندارد. در فلسفه وقتی می‌خواهند خدا را معرفی کنند از صفاتش چون وجوب، قدرت، حیات، اراده، علم و کلاً صفات متافیزیکی بحث می‌کنند و از اوصاف اخلاقی کمتر بحث

می‌شود، اما اتفاقاً وقتی به تصویر قرآنی و روایی مراجعه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که تصویر اخلاقی از خداوند بیشتر نقش دارد. هر چند نقش متافیزیکی وجود دارد اما اوصاف اخلاقی، بخش زیادی را به خود اختصاص می‌دهد؛ یعنی کل تصویری که در یک گفتمان اخلاقی - وقتی با یک زبان ارزشی سخن می‌گوییم - استفاده می‌کنیم، در قرآن وجود دارد؛ مثلاً ادعوی استجب لکم (اگر مرا بخوانید، شما را اجابت می‌کنم و پاسخ می‌دهم). در مورد خداوند می‌بینیم که هم مفاهیم موضوعی و هم مفاهیم محمولی اخلاقی به کار رفته است.

مثلاً خداوند تکلیف می‌کند بر خودش، یا مهربان است، یا خلف وعده نمی‌کند. اتفاقاً این جنبه، یعنی؛ توصیف اخلاقی خدا، خیلی بیشتر از اوصاف متافیزیکی، مورد اقبال عمومی است. مردم، بیشتر، از این دریچه وارد دین می‌شوند تا آن توصیفات فیلسوفانه و متافیزیکی.

این رشدیان لاتینی که در فرانسه پیدا شدند و خود را پیروان ابن رشد دانسته، ولی از او تفسیری لاتینی ارائه می‌کردند (یعنی تفسیری الحادی)، از اصطلاح *dubell truth* (حقیقت مضاعف) استفاده می‌کردند و معتقد بودند که دین، همان فلسفه است، اما برای عوام که نمی‌توانند از اصطلاحات فیلسوفان استفاده کنند یعنی؛ همین اوصاف اخلاقی و لذا وحی برای عوام است؛ پس فلسفه وحی خواص است و وحی فلسفه عوام.

اما این که اوصاف اخلاقی در مورد خداوند چگونه تحقق دارند، به این بستگی دارد که نگاه ما به اوصاف اخلاقی چگونه باشد؟

درعالم اسلام، میان متکلمین، اینگونه مباحث، خیلی زودتر از فیلسوفان، آغاز شد. دیدگاه متکلمین در این باره، نسبت به فلاسفه، بیشتر به حوزه دین نزدیک بوده است. لذا این دعوا پیدا شد که وقتی از صفات اخلاقی بحث می‌کنیم، منظور چیست؟

از این رو بحثی پیدا شد، تحت عنوان حسن و قبح عقلی و ذاتی از یک طرف و حسن و قبح شرعی و الهی از طرف دیگر.

هر چند که در بحث‌های اخلاقی، حسن و قبح نماد شده است، اما محدود به آن نیست، یعنی؛ فقط راجع به خوب و بد نیست بلکه مباحث اخلاقی شامل درست، نادرست، باید، نباید، تکلیف، وظیفه، الزام و ... می‌باشد.

حسن و قبح دارای معانی مختلفی است، از جمله؛ ستایش و نکوهش. ملا عبدالرزاق لاهیجی دیدگاه عدلیه و اشاعره را در مورد این معنای حسن و قبح چنین بیان می‌کند:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست

جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد... و مراد از شرعی بودن حسن وقیح آن است که عقل را نرسد نه ادراک حسن وقیح و نه ادراک جهات حسن وقیح، در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن. (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۹)

در حسن و قبح عقلی سخن بسیار است. حکمای پیشین بدان معتقد بودند و به عقل عملی اعمال را نیک و یا زشت می‌شمردند و حکمت عملی نزد آنها که عبارت از علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن است؛ مبنی بر استنباط عقلی عملی است. و در میان طوایف مسلمین، مذهب اهل بیت علیه‌السلام و معتزله همین است؛ اما اشاعره حسن وقیح عقلی را انکار دارند و گویند همه اعمال مانند یکدیگر است. عدل و ظلم و امانت و خیانت و قتل و احیا و دروغ و راست، هر چه خدا نهد کند زشت است و هر چه امر فرماید زیبا است و علامه رحمه‌الله از ابوالحسن بصیری روایت کرد که با انکار حسن و قبح عقلی هیچ یک از قواعد و ارکان دین اسلام استوار نمی‌شود؛ چون اگر هیچ عمل قبیح نباشد، چرا خدا پیغمبر راستگو فرستد و چرا راستگو فرستد و چرا ریاکار و دروغگو را به پیغمبری نگزیند. (طوسی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۲)

اگر حسن و قبح عقلی نباشد، شرعی هم ثابت نمی‌شود؛ زیرا که چون دروغ گفتن قبیح نیست. اگر پیغمبری هم که نبوت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، از او قبول نمی‌توان کرد؛ چون شاید دروغگوید و پیغمبری او هم ثابت نمی‌شود؛ چون خلاف حکمت بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغگو نیز قبیح نیست و بعید نیست کسی به دروغ دعوی نبوت کند و خدای تعالی معجزات را بر دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیاری چیزها را که خدا منع کرده و یا امر نفرموده، برای مردم حرام و واجب گرداند. بالجمله وقتی قبیح نباشد، همه این احتمالات رواست. (طوسی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۳-۴۲۴)

بر اساس نظریه امر الاهی، هم فهم معنای خوب و بد و امثال آن وابسته به امر و نهی الاهی است و هم خوبی و بدی و بایستگی و نبایستگی افعال اختیاری انسان نیازمند ورود حکم الاهی است. به تعبیر دیگر، این نظریه مدعی است که معیار صواب و خطا و حسن و قبح کارهای انسان، اراده و قانون الاهی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۸۴)

به تعبیر شایع و رایج میان اشاعره: «الحسن ما حَسَنَهُ الشَّرْعُ والقَبیح ما قَبَّحَهُ الشَّرْعُ»، بنا بر این اگر خداوند به دروغگویی فرمان دهد، دروغگویی خوب خواهد شد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۸۹)

نزد معتزله و اشاعره که دو جریان عمده کلامی بوده‌اند، دو دعوا اتفاق افتاد؛ یکی مربوط به مباحث ثبوتی یا آنتولوژی اخلاق، که اوصاف اخلاقی چگونه‌اند؟

فیزیکی، متافیزیکی یا اعتباری‌اند؟ و دعوی دوم مربوط به مباحث اثباتی یا ایستمولوژی اخلاق که نحوه علم و شناخت معرفت ما به آن‌ها چگونه است؟ دعوی اول، وجود شناختی (ontological) و دعوی دوم، معرفت‌شناسانه (semantic epistemological) است. در برابر این دو سوال، دو رأی در میان متکلمین پیدا شد. معتزله در برابر سوال اول، اوصاف اخلاقی را ذاتی و متافیزیکی دانسته و اشاعره اوصاف اخلاقی را الهی یا قراردادی معرفی نموده‌اند. نظریه امر الهی یگانه معیار صواب و خطا را اراده یا قانون الهی می‌داند و دیدگاه کانت که مبتنی بر امر مطلق است، دیدگاه‌های وظیفه‌گرا تلقی می‌شوند. (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۵۲-۴۵)

اما این که معتزله می‌گفتند این اوصاف از لحاظ واقعی، ذاتی‌اند، باید دانست، در منطق یا فلسفه، ذاتی به دو معنا به کار رفته است؛ ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی. جنس و فصل یک چیز را ذاتی باب ایساغوجی می‌گویند. چون در قسمت اول منطق صحبت از ذاتی می‌کنند، منظور همین است و به آن ذاتی باب اول یا باب ایساغوجی می‌گویند اما وقتی در باب برهان بحث می‌کنند، منظورشان از ذاتی چیز دیگری است. در این جا می‌گویند چیزی ذاتی است یعنی از آن انفکاک پیدا نمی‌کند، حال چه عرض باشد چه نباشد، این ذاتی تمام تر است.

ذاتی باب برهان یعنی آنچه از نفس شی انتزاع می‌شود و ذات شی در انتزاع آن کافی است. مانند امکان که ذاتی ماهیت امکانی است، نه گیری. (خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹)

معتزله که می‌گفتند حسن و قبح ذاتی است، منظورشان همین ذاتی باب برهان بود. یعنی عدالت چیزی است که با خودش حسن را دارد و نمی‌شود حسن را از آن گرفت. در مقابل اشاعره می‌گفتند چنین نیست، حسن و قبح را به صفات داده‌اند. اشاعره معتقد بودند که خدا این حسن و قبح را داده. دیوید هیوم معتقد بود این حسن و قبح را جامعه داده است. از دیدگاه سائزکتیویست-های غرب، هر فرد خودش حسن و قبح را می‌دهد.

بنابراین دعوی اول، مربوط به مقام ثبوت است، اما دعوی دوم، دعوی اثباتی است یعنی من چگونه و چطور می‌فهمم که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است؟

معتزله می‌گویند از راه عقل می‌توان حسن و قبح را شناخت و اشاعره معتقدند از راه شرع. پس، وقتی می‌گویند معتزله به حسن و قبح ذاتی و عقلی معتقدند، این‌ها دو ادعا هستند و با هم یکی نیستند، در حالی که در بسیاری از موارد، این دو را با هم خلط نموده‌اند. در واقع معتزله دارای تفکر ذات‌گرایانه (essentialist) بوده‌اند.

از نظر شیعه، در قسمت اول (دعوی اول) حق با معتزله است اما در قسمت دوم (دعوی دوم) شیعه نظر بینابینی دارد یعنی نه کاملاً عقلی و نه کاملاً شرعی. لذا گفته شده بعضاً عقلی و بعضاً شرعی، این دیدگاه متکلمین شیعه است.

شیعیان و معتزلیان خوبی و بدی را از صفات ذاتی افعال می دانستند و معتقد بودند که عقل آدمی به تنهایی توانایی درک پاره ای از خوبی ها و بدی ها را دارد. خوبی و بدی در ذات کارها نهفته است. (الجرجانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۹۵-۱۸۱)

لذا با پیش فرض و قبول ذات گرایی، سخن گفتن اخلاقی از خداوند، مشکل ایجاد نمی‌کند؛ زیرا خوبی و بدی افعال، امری ذاتی است، هر کس که این اعمال را مراعات کند، به خوبی متصف می‌شود؛ زیرا خوبی یک وصف واقعی است و از لحاظ وجودی شبیه اوصاف متافیزیکی و انتزاعی - است؛ بنابراین اسناد اوصاف اخلاقی به خداوند امکان پذیر خواهد بود.

اما اشاعره و همفکران آن‌ها دچار نوعی مشکل خواهند بود، زیرا از نظر آن‌ها وقتی می‌گوئیم خدا عادل است یا مهربان است، به دنبال گفتن چه چیزی هستیم؟ اگر می‌گفتیم خدا ظالم یا بی رحم است، چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا چیزی عوض می‌شود؟ در تفکر اشعری، بی رحمی و ظلم، بد نیستند، چون بدی یا خوبی یک فعل یا رفتار را خداوند و شرع تعیین می‌کند. هر آن چه خداوند امر کند و انجام دهد، خوب است و هر آن چه نهی کند بد است. لذا اگر خداوند بی رحمی را انجام داد، بی رحمی، بد نیست، زیرا بدی و خوبی ریشه‌اش در عملکرد خداوند است.

با این فرض اشعری گری، امکان توجیه و تحلیل و تبیین توصیفات اخلاقی خداوند که در قرآن کریم آمده، غیر ممکن خواهد شد؛ اما اگر مبنای معتزله را بپذیریم، در توصیفات اخلاقی خداوند، مشکلی نخواهیم داشت، زیرا اوصاف اخلاقی در این نگرش، شبیه اوصاف متافیزیکی و قانونی طبیعی‌اند، همان گونه که قوانین متافیزیکی داریم. درست است که همه این قوانین را خدا آفرید، ولی وقتی آفرید، دیگر این قوانین ضروری‌اند یعنی خود خداوند هم از آن‌ها تخطی نمی‌کند مثلاً نمی‌تواند نقیضین را جمع کند.

البته نمی‌تواند تعبیر مناسبی نیست، به عبارت بهتر، با این نظام که آفرید، دیگر برخی چیزها "نمی‌شود". در عالم انسانی هم قوانین هست که به آنها قانون طبیعی می‌گویند و منظور همان "اخلاق" است. این که خداوند می‌فرماید: ان الله ينهاي عن الفحشاء و يامر بالعدل، می‌خواهد بگوید تصویرتان از خداوند اشتباه نشود. خداوند هم همان قوانینی که شما در چارچوب اخلاق انسانی می‌شناسید، را دارد و آن‌ها را اجرا می‌کند و از آن تخطی نمی‌کند، نه این که نمی‌تواند، این نمی‌تواند، نمی‌تواند فلسفی نیست، بلکه خدایی که اخلاقی است و شأن اخلاقی دارد، چنین ظلمی

از او سر نمی‌زند؛ لذا این گونه عبارات قرآنی، بیانگر اخلاقی بودن خداونداند. اما بر اساس مدل تفکر اشعری، اوصاف اخلاقی، اعتباری و قراردادی‌اند. با این نگرش، توصیفات اخلاقی، چیز معناداری را بیان نمی‌کنند. برای این که معنادار باشد که بگوییم فلانی خوب است، باید جعل خوبی، خیلی در اختیار آن فرد نباشد، بلکه باید قانونی باشد که با رعایت آن، فلانی خوب شده باشد. این همان چیزی است که غربی‌ها درباره آن می‌گویند: توصیفات اخلاقی خداوند در فرض اشعری گری (غربی‌ها می‌گویند اکامی گری)، جایی نخواهند یافت. یعنی اگر قرآن العیاذ باللّٰه، می‌گفت که خداوند ظلم می‌کند، اتفاق خاصی نمی‌افتاد. اما این خلاف آن چیزی است که ما می‌فهمیم. خدا در قرآن خود را نزدیک می‌کند به آنچه ما می‌فهمیم؛ یعنی می‌خواهد، از خدای اخلاقی، چیزی بگوید. البته باید اشکالات وارد شده به نظریه معتزله را پاسخ گفت. به هر نظریه - (معتزله و اشاعره) اشکالاتی وارد است، اما به هر حال، پذیرش نظریه معتزله آسان‌تر است. آدامز یکی از اشاعره جدید است، عجیب است که در غرب، تفکر اشعری در اوج فلسفه تحلیلی در حال بیدار شدن است. او می‌گوید از دل توصیفات متافیزیکی که درباره خدا می‌دهیم، باید حاصل شود، که چنین خدایی مهربان باشد؛ اما از توصیفات متافیزیکی مثل حیات، علم، قدرت اراده، تا یک بحث هنجاری را جداگانه به خدا نسبت ندهید، چطور می‌خواهید صفت رحیم درآید؟ این وصف دیگری است. اشاعره برای پاسخ به اشکال باید بتوانند یک جوری صفات اخلاقی را با صفات متافیزیکی پیوند بزنند. ولی این کار خیلی بعید به نظر می‌رسد. (جوادی، ۱۳۹۰)

البته اشاعره، مواردی چون دستور خداوند به ابراهیم(ع) به قتل فرزند را برای دفاع از نظریه خود مطرح می‌کنند. اما از همین دریچه قابل نقداند.

بدین گونه مسیحیان و یهودیان سستی نیز با این معضل مواجه‌اند که پاره‌ای افعال منتسب به خداوند، اخلاقاً سوال برانگیزند. مثلاً در باب سی و یکم از سفر اعداد در کتاب مقدس، خداوند اظهار می‌دارد که اسرائیلیان باید تمامی افراد یکی از طوایف دشمن را بکشند. پس از آن خداوند معلوم می‌کند که سی و دو هزار دختر باکره‌ای را که کشته نشده‌اند، چگونه بین خود تقسیم کنند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۳۹)

باید توجه داشت که بخش زیادی از قرآن و روایات ما هم می‌خواهد این را به ما نشان دهد که یک چیز دیگری هم اینجا هست و آن عشق خداوند به انسان است. عنایت، توجه و محبت خداوند به انسان است. بنابراین چیز دیگری را خداوند در قرآن، به خود اسناد می‌دهد هم این جا درست است که من عالمم و قادرم و ... ولی چیز دیگری هم هست که حلقه وصل انسان با خدا هست و در دعاها بیشتر با این جهات ربط پیدا می‌کند. مثلاً در دعاها ممکن است بگوییم ای قادر مطلق؛

اما اینها را مقدمه می‌چینیم تا آن نقطه اصلی را پیدا کنیم و آن حلقه اصلی یک مفهوم اضافه‌ای است. این را اگر با آن نظریه ذات‌گرایانه حل نکنیم، توضیحش خیلی مشکل است اگر قبول کنیم، مهربانی خدا مفهوم پیدا می‌کند. می‌گوییم آن را می‌فهمیم، همان طور که علم داشتن او را، منتها شدیدش رابعد خدا نسبت می‌دهیم. (جوادی، ۱۳۹۰)

لذا برای اینکه بتوانیم یک مفهومی از توصیفات اخلاقی خداوند پیدا کنیم، فیلسوفان غربی، عموماً فیلسوفان جدید فلسفه اخلاق، و در کلام ما متکلمان قدیم ما - معتزله و تفکر شیعی - معتقدند برای اینکه معنایی از اوصاف اخلاقی خداوند بفهمیم، باید شبیه آن را در عالم انسانی خودمان داشته باشیم. مثلاً ما علم را که می‌خواهیم تعریف کنیم، بر اساس علم خدا تعریف نمی‌کنیم. ما علم را می‌فهمیم در عالم انسانی و از اینجا نقایصش را می‌گیریم و به خدا نسبت می‌دهیم؛ پس باید از اخلاق، فهمی داشته باشیم زیرا بخشی از اخلاق، عقلی است و اخلاق را نمی‌توانیم از شرع بگیریم. خواجه نصیرالدین جمله عجیبی دارد که یکی از دلایل او بر ضد اشاعره است. او در تجرید الاعتقاد، معتقد است که: اگر حسن و قبح عقلی نباشد (نمی‌گوییم همه اش، لااقل مبنایش) و اگر من با عاقلم، چیزی از حسن و قبح نفهمم، خود شریعت هم از بین می‌رود، ملاک از دست می‌رود. آیا با ملاک‌های متافیزیکی می‌توان به طور مثال، شریعتی را بر شریعتی ترجیح داد؟ تا بحث حسن و قبح را به میان نیاوریم، نمی‌توان. لااقل میزانی از آن را باید پذیرفت که مبنای از ریایی باشد، نه فقط درباره شریعت که درباره خود خداوند هم، اینگونه است. (جوادی، ۱۳۹۰)

وقتی ما از ذاتیات سخن می‌گوییم، حتی مثلاً در ریاضیات، نهایتش به خدا منتهی می‌شود. چون این عالم، عالمی است که همه چیزش به خدا می‌رسد. ولی وقتی مثلاً می‌گوییم خدا در ریاضیات هم چنین نمی‌کند که $2+2$ را پنج کند، مفهومش این است که بعد از اینکه خدا این عالم را آفرید، دیگر این اتفاقات نمی‌افتد. این عالم وقتی خلق شد، این قوانین طبیعی هم در آن پیدا شد مانند: جاذبه و علیت و ضرورت و ... و از جمله قوانین هم، قوانینی بود که برای انسان پیدا شد که به آنها، اصطلاحاً قانون طبیعی می‌گوییم. قانون طبیعی در اخلاق؛ یعنی در عالم انسانی هم، قوانینی حاکم است. چنین نیست که هر کاری نتیجه اش مشخص نباشد، اتفاقاً به نظر می‌رسد این فهم از اخلاق، به اخلاق اهمیت بیشتری می‌دهد تا فهم اعتباری از آن. ابن رشد به غزالی می‌گوید: اشعری‌ها برای اینکه دست خدا بسته نشود، به آن قول‌ها قائل بودند. ابن رشد در تهافت‌التهافت می‌گوید: این مدل از تفکری که شما (اشعری‌ها) بنیان نهادید، حتی زیرآب خود خدا را هم در میان مردم می‌زیند. این مطلب ابن رشد، سخن بسیار مهمی است؛ زیرا

با این دیدگاه، وقتی اشاعره، علیّت را از بین می‌برند، چگونه می‌خواهند وجود خدا را اثبات کنند؟ اشاعره به صراحت این را می‌گویند که ممکن است شما با پاکی و همه جور خوبی در این دنیا زندگی کنید و آخر سر جهنم بروید، یا برعکس، کسی با همه رذیلت‌ها به بهشت برود، چرا؟ چون خدا خواست هیچ مبنای دیگری ندارد. اما این دیدگاه، خلاف آن چیزی است که از متون دینی می‌فهمیم.

تفکر شیعه هم ادعایش این نیست که ما از شریعت بی‌نیاز هستیم؛ چنانکه لاهیجی جمله جالبی دارد؛ عقل خودش شریعت را به مهمانی می‌خواند و شرع هم مهمانی است که حرمت میزبان را خوب می‌شناسد. برخی مهمان‌ها صاحبخانه را بیرون می‌کنند، شرع می‌داند که عقل خودش او را دعوت کرده. (جوادی، ۱۳۹۰)

۵- دیدگاه ملاصدرا

هر چند تأسیس فلسفه اخلاق را به قرن بیستم مربوط می‌دانند؛ اما چون «مبادی اخلاق»، نوعی تأمل نظری در اخلاق است، بدین جهت می‌توان مبادی اخلاق در سنت فلسفه اسلامی را با آنچه تحت عنوان «فلسفه اخلاق» نامیده می‌شود منطبق دانست. در آثار ملاصدرا نیز از مبادی اخلاق بحث شده است. در آثار وی می‌توان پاسخ بسیاری از پرسشهای بنیادین اخلاق را یافت که از مجموع آنها فلسفه اخلاق صدرایی شکل می‌گیرد. البته به طور قطع، بازخوانی آثار ملاصدرا نمیتواند به همه پرسشهای مورد نظر پاسخ گوید؛ زیرا چنان که گفته شد، شکل‌گیری فلسفه اخلاق، به دوره معاصر تعلق دارد و سؤالی که در آن مطرح است که ملاصدرا به آنها به صراحت نظر نداده است. در عین حال می‌توان با تأمل در مبانی صدرایی، نوعی فلسفه اخلاق از دیدگاه وی ارائه کرد. (منافیان، ۱۳۸۷، ص ۷۴)

بحث تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند، از مباحثی است که به حوزه فلسفه اخلاق مربوط می‌شود. چنان که می‌دانیم، دریای حکمت متعالیه صدرای، محصول جویبارها و رودهای خروشان، مکتب فلسفی اصفهان، مکتب فلسفی شیراز، خلوت‌های ویژه و تأملات و تفکرات و نبوغ فکری خود اوست. براساس آنچه که در آثار ملاصدرا وجود دارد، می‌توان دیدگاه ملاصدرا را در باب اوصاف اخلاقی خداوند، هم از بعد معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیکال) و هم از بعد وجود‌شناختی (انتولوژیکال) تبیین نمود.

وی در شرح اصول کافی در باب احادیث «عقل و جهل»، مباحث مبسوطی پیرامون رئوس فضایل و رذایل اخلاقی مطرح نموده است. هم چنین در آثار وی در باب «مبادی اخلاق» نیز مباحثی مطرح شده است.

ملاصدرا تقسیم بندی حکمت به نظری و عملی را پذیرفته است: حکمت عملی، علمی است که غایت آن حصول عمل و یا شناخت کیفیت عمل باشد؛ البته چون غایت خارج از خود علم است، بهتر است که علم را به موضوع آن تعریف کنیم. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۳)

ملاصدرا درباره غایت اخلاق می گوید: غایت اخلاق آن است که انسان به اموری که تهذیب و تصفیه نفس او از رذایل منجر می گردد، عالم شود و فضایل اخلاقی را بشناسد و سپس به کار گیرد تا پس از تطهیر و تهذیب روح، فطرت دوم را کسب نماید. با کمک فطرت دوم می توان از عالم ظلمت نجات یافت و وارد عالم انوار گردید. (همان، ۱۳۸۵، ص ۲۸۹)

وی درباره فطرت دوم می گوید: فطرت دوم هنگامی است که نفس به لطافت شدید و مجرد تام نزدیک می گردد؛ اما آن چه از ابتدای خلقت با انسان همراه است و توانای ادراک معقولات محض را ندارد، فطرت اول است. تأمل در علوم الهی، نیازمند کسب فطرت دوم است. (همان، ۱۳۸۱، ص ۹)

در نظام فلسفی ملاصدرا، مفاهیمی مانند فضیلت، خیر، خوبی و ... همگی به نوعی متافیزیکی تبیین شده اند. ملاصدرا مجذوب تجلیات «وجود» است و غیر از وجودچیزی راموجود نمی داند. وحدت انگاری ملاصدرا سبب گردیده است که حقیقت همه مفاهیم و اشیاء را، به نوعی با وجود یا عدم پیوند دهد. وی بیان می کند که هر صفت وجودی، از آن جهت که یک صفت وجودی است، کمال محسوب می شود. (همان، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵)

ملاصدرا با نفی جنسیت و فضیلت، نسبت به انواع فضایل، ذاتی بودن باب ایساغوجی فضیلت را انکار کرده است. وی معتقد است که فضیلت امری عارض بر فضایل است؛ اما این عروض، عروض خارجی نیست، بلکه انتزاعیو در معنای «محمول من ضمیمه»، یعنی ذاتی باب برهان است. به عبارت دیگر فضیلت و رذیلت از اعیان خارجی نیستند؛ بلکه صرفاً تحقق ذهنی داشته و از حاق ذات مصادیق خود انتزاع می یابند. بنابراین اوصاف اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا، از سنخ معقولات ثانی فلسفی اند و در نظام فلسفی ملاصدرا، مفاهیمی مانند فضیلت، خیر، خوبی و ... به نوعی متافیزیکی تبیین شده اند.

چنان که در این نوشتار به آن اشاره گردید؛ ملاصدرا در بعد معرفت شناختی اوصاف اخلاقی خداوند، نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» را مطرح نموده و در بعد وجود شناختی اوصاف اخلاقی خداوند، چون این دسته از اوصاف را اوصاف کمالی می‌داند، معتقد است که خداوند واجد اوصاف اخلاقی است.

باب برهان را وی در تبیین فلسفی این دسته از اوصاف، همانند متکلمان معتزله و شیعه، دیدگاهی ذات گرایانه از نوع ذاتی مطرح نموده است. بنابراین اوصاف اخلاقی خداوند را از سنخ اوصاف متافیزیکیال میدانند نه اعتباری.

ملاصدرا معرفت ایمانی را اعم از علم حصولی و حضوری می‌داند. بر این اساس، ایمان گرچه مربوط به قلب است، منحصر به معرفت کشفی نیست، بلکه معرفت خدا با دلیل دو برهان، یعنی تصدیقی که از طریق عقل نظری حاصل می‌شود، می‌تواند ایمان قلبی محسوب شود. (همان، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۵۵)

در این تفکر، ماهیت ایمان از عمل صالح خالی است؛ اما باید دانست که تحقق ایمان قلبی، بدون اعمال شرعی، امکان ندارد. (همان، ص ۲۵۹)

یکی از مباحث مهم و نظریات اساسی ملاصدرا در باب مفهوم ایمان این است که ایمان نوعی علم و نور عقلی است. وی می‌گوید: برخی از آیات قرآن بر این امر دلالت دارند که ایمان نوری عقلی است و به وسیله آن نفس انسان از قوه و نقص، خارج و به فعلیت و کمال می‌رسد و از عالم اجسام و تاریکی‌ها رهایی یافته و به عالم ارواح و انوار ایتقاء می‌یابد و آماده ملاقات و دیدار حق تعالی می‌شود. این نور، نزد حکمای سابق، عقل بالفعل نامیده می‌شد. (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۸)

از منظر ملاصدرا، ایمان فقط معرفت قلبی است و عمل به احکام شرعی نیز برای صفای قلب است تا معرفت میسر شود. وی در تفسیر خود این رأی مشهور را که ایمان دارای سه رکن اساسی؛ یعنی معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل به اعضا است را مردود می‌داند و در مقابل، ایمان را فقط دارای یک رکن، که همان معرفت است، قلمداد می‌کند. (همان، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۵۲)

وی در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* در انتقاد از صوفیه‌ای که کسب علم را تخطئه می‌کنند، بیان می‌دارد که عارف حقیقی کسی است که علم برهانی به حقایق دارد. (همان، ۱۳۴۰ الف، ص ۳۹)

در تفکر صدرایی، مراتب عقل عملی در واقع همان مراتب ایمان است. این مراتب، منحصر به چهار مرحله است: اول، مرحله تهذیب ظاهر که این امر هم به واسطه احکام شریعت الهی و سنت نبوی انجام می‌شود؛ دوم، تهذیب باطن و پاک نمودن قلب از ملکات پلید ظلمانی و وساوس

شیطانی؛ سوم، نورانی کردن عقل به واسطه صور علمی و معارف ایمانی؛ چهارم، فنای نفس از ذات خود. و نظر بریدن و قطع توجه از غیرخدا برای ملاحظه رب تعالی و عظمت او. این مرحله آخر، نهایت سیر به سوی خداوند بر صراط نفس انسانی است. ملاصدرا معتقد است پس از این مراتب، منازل و مراحل بسیار دیگری است که جز به مشاهده و حضور، ادراک نمی‌شوند و لذا وی به دلیل نارسایی بیان و تعبیر، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کند. (همان، ۱۳۷۱، ص ۸۶۴)

البته باید خاطر نشان ساخت که حتی با قبول این نکته که منطقی‌مسأله شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) بر وجود‌شناسی (انتولوژی) مقدم است. باز می‌توان به ملاصدرا حق داد که «وجود» را نقطه آغاز تفکر بداند؛ زیرا حتی «شناخت» هم به عنوان یک پدیده، پایگاهی وجودی می‌خواهد و برای گریز از شکاکیت، ناگزیر باید هستی انسان - و به تعبیر دکارت «کوجیتو *Cogito*» - او - را به رسمیت شناخت. شاید از این رو بوده که ملاصدرا، کتاب خود را از وجود آغاز کرده؛ زیرا موضوعی فراگیرتر از آن برای اندیشه فلسفی وجود ندارد. (خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳)

چنان که آشکار گردید، افکار و اندیشه‌های ملاصدرا بر وجود و کمالات وجودی بنا شده و اوصاف اخلاقی را از سنخ کمالات وجودی می‌داند. و مشکل تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند را بر مبنای وجود حل و فصل می‌نماید.

وی تحت تأثیر کشفیات و تراوشهای فکری بدست آمده از انس با قرآن و عترت و همچنین اندیشه‌های برخی فیلسوفان مطرح مکتب فلسفی اصفهان به ویژه میرداماد و برخی فیلسوفان مکتب فلسفی شیراز به ویژه علامه دوانی، صدرالدین محمد دشتکی (سید سند) و فرزندش، غیاث‌الدین منصور دشتکی بوده است. لذا اقیانوس حکمت متعالیه ملاصدرا، تراوشهای ناشی شده از نبوغ فکری و هنر وی در جمع عرفان و برهان بر مبنای قرآن و عترت است. در این جا لازم می‌دانیم بر این نکته تأکید کنیم که ملاصدرا به طور جدی تحت تأثیر اندیشه‌های میرداماد بوده است.

در این مسأله تردید نیست که میرداماد یک فیلسوف توانا و یک متکلم تراز اول به شمار می‌آید و جای هیچ‌گونه شبهه نیست که اگر میرداماد نبود، حوزه فلسفی اصفهان به این صورت که اکنون شناخته شده است، شکل نمی‌گرفت. حوزه فلسفی اصفهان نمایشگر نوعی از اندیشه است که با روایات و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بسیار نزدیک و هماهنگ است.

اندیشمندان بزرگی که در این حوزه فکری پرورش یافته‌اند، علاوه بر این که با قرآن و تفاسیر آن انس بسیار دارند، با روایات ائمه معصومین عیهم السلام نیز از آشنایی کامل برخوردارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۲). ملاصدرا از کسانی است که حکمت متعالیه خود را بر مبنای این شیوه میرداماد بنا ساخت؛ چنانکه شرح اصول کافی وی با کتاب مهم میرداماد، *ارواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه*، که کتابی حکمی و حدیثی است، مطابقت دارد. بنابراین حکمت معنوی تشیع از میرداماد به ملاصدرا منتقل می‌شود و به اوج می‌رسد. هر چند که ملاصدرا نسبت به برخی از اندیشه‌های میرداماد مانند اصالت ماهیت و حدوث دهری بی‌اعتنا بوده است.

۶- نتیجه بحث:

هر چند فیلسوفان، بیشتر به اوصاف کاملاً متافیزیکی خداوند، اقبال نشان داده و کمتر به اوصاف اخلاقی خداوند پرداخته‌اند، در متون دینی، اما، تصویر اخلاقی خداوند، بیشتر نقش دارد و اوصاف اخلاقی، بخش زیادی را به خود اختصاص داده است. چنانکه، کل تصویری که در یک گفتمان اخلاقی استفاده می‌کنیم، در قرآن کریم، وجود دارد. اتفاقاً اینگونه توصیفات اخلاقی خداوند، بیشتر، مورد اقبال عمومی هستند؛ زیرا انسانها بیشتر از این دریچه، وارد دین می‌شوند. اوصاف اخلاقی خداوند از دو جنبه قابل بررسی اند؛ از بعد معرفت شناختی یا اپیستمولوژیکال و از بعد وجود شناختی یا آنتولوژیکال. چنان که در این نوشتار اشاره گردید؛ ملاصدرا برای حل مشکل معرفت شناختی اوصاف اخلاقی خداوند، نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» را مطرح نموده و در بعد وجود شناختی اوصاف اخلاقی خداوند، چون این دسته از اوصاف را اوصاف کمالی و وجودی میدانند، معتقد است که خداوند واجد اوصاف اخلاقی است. وی در تبیین فلسفی این دسته از اوصاف، همانند متکلمان معتزله و شیعه، دیدگاهی ذات گرایانه از نوع ذاتی باب برهان را مطرح نموده است. بنابر این اوصاف اخلاقی خداوند را از سنخ اوصاف متافیزیکیال می‌داند نه اعتباری. وی با کشفیات و تراوشهای فکری ناشی از تأمل و تفکر در قرآن و آموزه‌های اهل بیت (علیهم السلام)، با جمع قرآن و عرفان و برهان، همچنین بهره‌گیری از اندیشه‌های مکتب فلسفی اصفهان و شیراز به بلوغ فکری لازم برای حل و فصل مشکل تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند دست یافته است.

۷- فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۷)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران.
۳. اکبریان، رضا، (۱۳۸۴)، خردنامه صدرا، ویژه نامه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۴. باهوش، علیرضا، (۱۳۸۹)، پژوهش‌های اخلاقی، فصل نامه علمی و پژوهشی دانشگاه قم، سال اول، شماره اول، پاییز.
۵. پترسون، مایکل، و دیگران، (۱۳۷۹)، سوّم، طرح نو، تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، ششم، اسراء، قم.
۷. جوادی، محسن، (۱۳۹۰)، اوصاف اخلاقی خداوند، جزوه درسی دوره دکتری فلسفه دین، علوم تحقیقات تهران.
۸. خامنه ای، سید محمد، (۱۳۸۳)، حکمت متعالیه و ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۹. خوانساری، محمد، (۱۳۷۶)، فرهنگ اصطلاحات منطقی، دوّم، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران.
۱۰. دورکیم، امیل، (۱۳۶۰)، فلسفه و جامعه شناسی، ترجمه فرحناز خمسه ای، تهران.
۱۱. شیروانی، علی، (۱۳۷۷)، شرح مصطلحات فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۲. طاهری اخوان، زهرا، (۱۳۹۰)، کتاب ماه فلسفه، سال ۴، شماره ۴۷، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۹)، تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، اسلامیه، تهران.
۱۴. علی زمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، سخن گفتن از خدا، پژوهشگاه فرهنگ، تهران.
۱۵. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، طه، قم.
۱۶. کرجی، علی، (۱۳۸۱)، اصطلاحات فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۷. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، الزهراء، دوّم، بی جا.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، چهارم، امیرکبیر، تهران.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، موسسه امام خمینی، قم.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، دروس فلسفه اخلاق، پنجم، اطلاعات، تهران.
۲۱. ملاصدرا، (۱۳۶۰)، اسرار الایات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.

۲۲. ملاصدرا، (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، بیدار، قم.
۲۳. ملاصدرا، (۱۳۸۳)، الاسفار الاربعه، ج ۴، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۴. ملاصدرا، (۱۳۸۵)، شرح الاصول الکافی، ج ۱، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۵. ملاصدرا، (۱۳۸۱)، المبدء والمعاد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۶. ملاصدرا، (۱۳۸۲)، شرح وتعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، تصحیح ومقدمه: نجف قلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۷. ملاصدرا، (۱۳۴۰ الف)، کسر اصنام الجاهلیه، مطبعه جامعه طهران، تهران.
۲۸. ملاصدرا، (۱۳۷۱)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، مولی، تهران.
۲۹. منافیان، سید محمد، (۱۳۸۷)، مقدمه ای بر فلسفه اخلاق ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۵۱، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۳۰. هیک، جان (۱۳۸۲)، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، فرهنگ اسلامی، تهران.
۳۱. الجرجانی، السید الشریف، (بی تا)، شرح المواقف، ج ۸، الشریف الرضی، قم.