

چیستی اخلاق الله با رویکرد عرفانی

monadi62@yahoo.com

محمد مهدی منادی / دکترای عرفان اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

چکیده

از آنجاکه آموزه تخلق به اخلاق الله در میان علمای علم اخلاق و نیز عارفان مسلمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، ضروری است تا در گامی پیشینی به تبیین و ارائه تصویری درست از اخلاق الله پرداخت. برای این منظور، با تکیه بر مفهوم اخلاق و نگاه گزاره‌محور و با استناد به آیات و احادیث و برخی آموزه‌های عرفانی به شیوه استنادی، اصطیادی و استنباطی و با رویکرد نقلی، عقلی و عرفانی، به معرفی اخلاق الله پرداخته و با بررسی موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی ناظر به خدا، نظریه ارزش اخلاقی و اصل اخلاقی روشن گردد. با مدنظر قرار دادن آموزه «کمال جلا و استجلا» و همچنین قانون «میل اصل به فرع» که خود برآمده از آموزه مبنایی وحدت شخصیه وجود عرفانی است، به تبیینی از نظریه ارزش اخلاقی در اخلاق الله تحت عنوان کمال محوری - که به وزن فضیلت‌محوری در اخلاق ناظر به انسان است - نائل شد. همچنین، با مینا ساختن جامعیت و شمول اسم «الله» نسبت به دیگر اسم‌های خداوند و رفتار ارتباطی اعتدال‌بخش از سوی اسم اعظم نسبت به اسم‌های جزئی زیرمجموعه خود از رهگذر ویژگی دو اسم «الحکم العدل»، به ارائه نظریه ارزش اخلاقی دیگری تحت عنوان حق‌محوری و نیز معرفی اصل اخلاقی برآمده از این دو اسم پرداخته شد. نتیجه‌ای را که می‌توان در سایه این معرفی به‌مثابه گوشه‌ای از حقیقت اخلاق الله گرفت، می‌توان در انعکاس این خلُق در متخلقان، چه در بُعد اجتماعی و چه در ساحت فردی، جست‌وجو کرد؛ به طوری که مهم‌ترین رسالت انسان کامل، رفع اختصام از مظاهر اسمای وجودی و تأدیة حقوق آنان در نهایی‌ترین مرحله از قوس نزول خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق الله، عرفان اسلامی، معیار ارزش اخلاقی، اصل اخلاقی، الاسم الحکم العدل، اسماء الله.

مقصود از اخلاق الله با نظر به معنای لغوی اخلاق، سنجیه و خوی و خصلت و جبلّی خداوند است؛ به گونه‌ای که درخور شأن او باشد و نقصی از جانب آن به قدوسیت و نزاهت ایشان وارد نگردد. از طرفی، با نظر به معنای اصطلاحی (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۹۶-۹۷)، هرگاه اخلاق را به معنای «هیئت راسخ در نفس که مقتضی رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا منش خاصی - اعم از الهی یا انسانی -» بدانیم، می‌توان با حذف جهات نقص، آن را در مورد خداوند نیز جاری دانست. ولی فارغ از چارچوب تعاریف، در این نوشتار به دنبال مابازای اخلاق الله هستیم؛ حقیقتی که دارای تشخیص و مختصات معین و قابل ارائه‌ای باشد.

همچنین مقصود از «الله» در تعبیر «اخلاق الله» در این نوشتار، نه ذات، بلکه اسم جامع صفات و سرسلسله تعیین ثانی است که از جهات مختلف، از جمله حیثیت اخلاقی، قابل ملاحظه است.

می‌توان به دو شیوه «حدی یا قرآنی» و «تفصیلی یا فرقانی» به اخلاق اسم جامع پرداخت که در حالت اول، اخلاق خود اسم «الله» و در شیوه دوم، ویژگی اخلاقی واقع در اسما و صفات تعاملی منشعب از این اسم جامع - از قبیل اسم شکور و غیور - مدنظر می‌باشد. در این نوشتار، پیگیری شیوه اول به «اخلاق الله المطلق» و پیگیری شیوه دوم به «اخلاق الله المقید» نام‌گذاری می‌شود. در واقع، تفاوت میان منظر اول و دوم، از نوع اجمال و تفصیل است؛ برای نمونه، در برداشت‌های اخلاقی از اسم شکور، به دنبال تعیین مصداق و تعیینی از اخلاق اسم اعظم الله هستیم؛ به این معنا که اخلاق اسم الله، در نگاهی تعیین‌یافته‌تر و جزئی‌تر مورد ملاحظه قرار گرفته است. به عبارتی، اخلاق خداوند به لحاظ اسم شکور، پیامد و لازمه و نمودی از اخلاق اسم الله به‌عنوان کل است.

همچنین در این نوشتار برآنیم تا به معرفی اخلاق الله در قالب گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند، به لحاظ ارزش‌شناختی و تا حدودی هستی‌شناختی بپردازیم و با پی بردن به اصل یا اصول اخلاقی استثنانپذیر در اخلاق الله و نیز تعیین معیار ارزش در کنش‌های اخلاقی خداوند، به تبیینی از چرخه موجه‌سازی کمال اخلاقی خداوند دست یابیم. وجه پرداختن به چیستی اخلاق الله از دریچه قضیه یا گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند از آن‌روست که الفاظ و گزاره‌ها، قالبی برای شناخت و معرفت ما به معانی فرامادی می‌باشند و از این راه، بهتر می‌توان سیر مطالعات خود پیرامون اخلاق الله را در نظامی از تبیین و مذاقه علمی قرار داد. از این‌رو، چون هر گزاره یا قضیه اخلاقی از دو جزء موضوع و محمول تشکیل شده است که در آن، «موضوع»، صفت یا فعلی از افعال اختیاری و «محمول» در آن، مفاهیم ارزشی همچون «خوب، شایسته، بایسته و وظیفه» است، بخشی از روند معرفی اخلاق الله به بررسی هریک از موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی اختصاص می‌یابد؛ سپس در همین قالب‌بندی، به معرفی معیار ارزش اخلاقی و نیز اصل اخلاقی در اخلاق الله پرداخته می‌شود.

۱. موضوع در گزاره‌های اخلاقی ناظر به خدا

به‌طور کلی، در علم اخلاق گفته شده است: موضوع در گزاره اخلاقی، فعلی از افعال عامل اخلاقی است؛ ولی آیا در گزاره اخلاقی ناظر به خدا نیز این گونه است؟ برای نمونه، آیا پس از اینکه معتقد به خلقی چون غیرت برای خداوند

شدیم، می‌توان آن را در قالب گزاره‌ای این‌گونه بازگو کرد که «غیرت برای خداوند شایسته، بایسته و خوب است» و «عدم غیرت برای خداوند ناشایسته، نبایسته و بد است»؟ اگر این‌گونه ابراز حقایق در مورد خداوند روا باشد، باید مشخص ساخت، غیرتی که برای خداوند شایسته و بایسته و حسن است، چیست و چه مختصاتی دارد که باعث شده است از آن به‌عنوان خُلُقِ (صفت یا رفتاری اختیاری) برای خداوند یاد شود.

اگرچه واژه‌شناسان خُلُق را در مقابل خَلْق - که به هیئت‌ها و اشکال و صور قابل رؤیت بصری - به‌شکل درونی یک موجود به‌اعتبار صفات و خصایص درونی او تعریف کرده‌اند، اما درونی بودن صفات و خصایص، به‌گونه‌ای نیست که هیچ‌گونه منشأ آثار نباشند؛ زیرا اعتبار و ارزش این خصایص درونی به تأثیرگذاری بیرونی آنان است. پس می‌توان اخلاق را به صفات و سجایا و خصیصه‌های درونی «بما هم منشأ للآثار» تعریف کرد؛ یعنی این صفات به‌گونه‌ای هستند که فاعل را به‌گونه‌ای از رفتار وامی‌دارند؛ به‌طوری‌که با این برون‌فکنی، اخلاق به‌آسانی قابل شناسایی و توصیف خواهد شد. رفتار نیز به‌طور کلی آنجا مطرح است که فاعل، آن را به‌صورت اختیاری در تعامل با خود یا غیر خود انجام می‌دهد؛ که قطعاً، این تعامل، متناسب و متناسخ با سبب و صفتی درونی در اوست.

از شواهد این ادعا که صرف صفات و سجایای باطنی در اخلاق مقصود نیست، بلکه صفات و سجایا «بما هم منشأ للآثار» مدنظر است، سخن غزالی و ابن‌مسکویه در تعریف اصطلاحی «اخلاق» است که اخلاق را به حالتی راسخ و مؤثر در روان انسان معرفی می‌کنند که در سایه آن، افعال و رفتار بدون اندیشه و تأمل از بشر ظاهر می‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۵؛ غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۹۶). پس گویا باید در اخلاق، منتظر ظهور و بروز رفتارهایی بود.

علامه طباطبائی نیز با صحه گذاشتن بر این سخن می‌نویسد: «خُلُق به یک صورت ادراکی می‌گوییم که در درون انسان جای‌گیر شده و در هر موقع مناسب، در درون انسان جلوه کرده و او را به اراده عمل وادار می‌نماید» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷).

پس می‌توان اخلاق خداوند را علاوه بر صفات او که در اندرونی و خلوت‌گه وجودی او هستند و برای خلائق بالعیان و به‌صورت افزاشده قابل مشاهده نیستند، بریده از نوع کنش و رفتار او ندانست؛ در نتیجه، می‌توان هر کنش و فعلی از خداوند را با نگاهی اخلاقی، به‌منظور حمل مفاهیم اخلاقی بر آن، در جایگاه موضوع در گزاره اخلاقی قرار داد؛ اما این کنش که لازمه همان خصلت‌ها و سجایای خداوند است، در سطوح متفاوتی قابل طبقه‌بندی است که رقیق‌ترین آن، خوب دانستن و تحمید خوب‌ها و بد دانستن و تذمیب و تقبیح بدهاست. می‌توان با استناد به کریمه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ» (غافر: ۱۰)؛ کسانی که کافر بوده‌اند، مورد ندا قرار می‌گیرند که قطعاً دشمنی خدا از دشمنی شما نسبت به همدیگر سخت‌تر است؛ آنگاه که به سوی ایمان فراخوانده می‌شدید و انکار می‌ورزیدید، گفت: خداوند نسبت به هستی و شئون آن از دو حال خارج نیست؛ یا حامد است یا ذام. راغب اصفهانی در ترجمه «مقت» می‌نویسد: «الْبُغْضُ الشَّدِيدُ لِمَنْ تَرَاهُ تَعَاطَى الْقَبِيحَ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۲)؛ بغض شدید نسبت به کسی که او را مرتکب انجام کار زشت می‌بینی.

روشن است که این بغض و کینه و کراهت شدیدِ خداوند، برآمده از سجیه و صفت باطنی اوست که به صورت «مقت الله» بروز کرده است.

از این رو، در میان محققان مشهور است که «مِنْ أَخْلَاقِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا أَوْ رَضِيَ عَمَلَهُ مَدَحَهُ وَوَصَفَهُ» (مرتضی زبیدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱۱، ص ۸۷)؛ از اخلاق خداوند متعال آن است که هرگاه بنده‌ای را دوست بدارد یا از عمل او راضی باشد، او را مدح و تمجید می‌کند.

مطلب فوق بر تعریف اصطلاحی ما از اخلاق، یعنی «هیئتِ راسخ در نفس که مقتضی رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا منش خاصی در عامل اخلاقی - اعم از خداوند یا انسان -»، قابل تطبیق است؛ زیرا تحمید خوب‌ها یا خوبی‌ها و تذمیم بد‌ها یا بدی‌ها، کمترین عکس‌العمل متناسب با سجایای درونی و متسناخ با خصلت‌های یک موجود است که به خوبی در مورد خداوند قابل انطباق است. طرف ارتباط نیز حداقل یا خود خداوند است یا مخلوقات اویند. مخلوقات نیز یا از نوع انسان‌اند یا غیر انسان. بر این اساس، رفتار ارتباطی خداوند با انسان، خواه ابتدایی باشد و خواه در قبال اعمال و رفتار ارادی انسان، دارای حیثیت و جنبه اخلاقی خواهد بود.

در سطحی بالاتر، خداوند به پشتوانه حیثیت اخلاقی‌اش، علاوه بر تحمید و تحسین، دارای انحای دیگری از کنش و رفتار خواهد بود و چه بسا عامل به آن عملی که مورد حمد او واقع شده است، خواهد بود؛ این در صورتی است که صدور عمل به مقتضای آن هیئت و قالب، با ساحت کبریایی و نزاهت خداوند ناسازگار نباشد؛ و گرنه نمی‌توان انتظار داشت که خداوند نیز مانند همان عملی که مورد حمد اوست، رفتار کند؛ و از آنجاکه نفس تحمید یا تذمیم خداوند نسبت به یک خوبی یا بدی، خود یک کنش و بروز از صفت و سجیه درونی اوست، عامل نبودن خداوند به مقتضای آن محمود به معنای آن نیست که خُلق خداوند دارای حیثیت کنشی و وجهه رفتاری نباشد. بله، در برخی از رفتارهای پسندیده است که می‌توان از خداوند به عنوان عامل اخلاقی انتظار داشت تا علاوه بر تحمید و تحسین آن، بر هیئت آن رفتار نیز عمل کند؛ ولی در برخی دیگر، چنین انتظاری روا نیست و صرف حامد بودن و شاکر بودن خداوند نسبت به فاعل رفتار پسندیده کافی است. این سخن در برخی صفاتی که در مجالی انسانی، تنها شایسته جنس خاصی از انسان‌هاست، مثل تکبر - که فقط شایسته زنان است و شایسته مردان نیست - نیز جاری است. پس اخلاقی عمل کردن خداوند مقتضی آن نیست تا در مقام مواجهه او با رفتار غیرمتکبرانۀ مردی، علاوه بر تحسین او، ردای کبریائی‌اش را از تن درآورد و مانند همان فعل مورد ستایش رفتار کند؛ زیرا کبریائی او مقتضی نوع دیگری از کنش و رفتار است؛ مگر آنکه در مراتب پایین تجلی یا به اعتبار معلولی از معالیل خود در سلسله تراتیب، خود را در قالب مظهر یا معلولی که به نیکویی این ردا را کنار گذاشته است، ظاهر شود.

در مقام تطبیق بر مصداقی دیگر، آنجا که غیرت‌ورزی مردی نسبت به همسرش مورد تحمید خداوند واقع می‌شود، نمی‌توان انتظار داشت که خداوند نیز در سطح الهی خویش، دقیقاً به پیاده‌سازی همین مصداق و نسبت ارتباطی پردازد؛ بلکه بروز خُلق غیرت خداوند در این موطن، فقط با تأیید و تحمید شخص غیور نسبت

به همسرش محقق می‌شود. وجه این محدودیت در ابراز، نقص در خداوند نیست؛ بلکه اختلاف در مرتبه و موطن است؛ زیرا چه بسا حامد که در موطنی عالی است، محمود را که در مرتبه و موطنی دانی است، مورد ستایش قرار دهد. در این صورت، اگر تحقق عمل نیک در موطن عالی‌تر ممکن نباشد، نمی‌توان متوقع صدور آن کار از حامد (خداوند) در موطن برتر بود؛ در نتیجه نمی‌توان گفت که خُلق حامد، مقتضی تحقق همان هیئت رفتاری در موطن دانی است. این به دلیل آن است که فاعلِ عمل نیک به دلیل قرار گرفتن در حصار قیود و محدودیت‌ها، هیئت رفتاری خاصی از وی صادر شده است و چون این نگاه‌ها و قوالب رفتاری نمی‌توانند فعل خداوند را محدود کنند، نمی‌توان انتظار داشت که خداوند نیز بر همان هیئت، رفتار کند؛ مگر آنکه رفتار، در حصار محدودیت‌های حاکم بر موطن نباشد که در این صورت، خداوند نیز براساس همان هیئت رفتار خواهد کرد؛ مثلاً همان‌گونه که انسان‌ها در قولشان صادق‌اند، خداوند نیز در قول و وعده‌اش صادق است و همان‌گونه که ظلم از انسان پسندیده نیست، از خداوند نیز روا نیست.

از شواهد و مسوغات تطبیق و معرفی اخلاق یک موجود - از جمله خداوند - به تحمید و تذمیم یا تحبب و تمقتّ او، سخن ابن‌عربی در تبیین و چگونگی توصیف پیامبر ﷺ به «کان خُلِقَ القرآن» است که در توجیه آن گفته: «يَحْمَدُ مَا حَمِدَ اللَّهُ وَ يَذُمُّ مَا ذَمَّ اللَّهُ...» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۱۲۵)؛ می‌ستاید آنچه را خدا ستوده است و تقبیح می‌کند آنچه را خدا تقبیح کرده است؛ زیرا تحمید و تذمیم پیامبر ﷺ دقیقاً مطابق با تحمیدها و تذمیم‌های قرآن است و از آنجاکه تحمید و تذمیم یا تحبب یا تمقتّ قرآن، همان تحمید و تذمیم یا تحبب یا تمقتّ خداوند است (چون قرآن کلام خداوند است)؛ می‌توان گفت: خُلق پیامبر همان خُلق قرآن است که همان خُلق خداست. نکته قابل تأمل این است که در این اظهارنظر، جنبه ابرازی معنای «خُلق و سجیه»، برای معرفی اخلاق در نظر گرفته شده است و مطابق این نگاه، اخلاق عبارت است از سجیه‌ای درونی که کمترین حیثیت اثباتی و ابرازی آن، حمد و ذمّ صاحب سجیه نسبت به امری است.

از باب تطبیق بر مصداق و مثال، در تراث دینی نه‌تنها خداوند را دارای خُلق غیرت در نظر می‌گیرند، بلکه وجود این خُلق در عامل انسانی را ناشی از وجود آن در خداوند معرفی می‌کنند؛ که البته با توجه به کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...» (حجر: ۲۱)؛ و هیچ چیز نیست، مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست...، باید که همین ارتباط اصل و فرع‌گونه میان کمالات خداوند و کمالات جاری و ساری در عالم برقرار باشد و ساز حرکت و مشی نظام عالم به لحاظ وجودی و با صبغه اخلاقی، تنها با نوای اخلاق خداوند کوک شود؛ اما باطنی‌ترین مرتبه از خُلق غیرت، مربوط است به ذات وجود حق تعالی؛ که خداوند در ذات خویش نسبت به نیستی، موضعی سلبی و تقابلی، و به اصطلاح نسبت به عدم، تمقتّی ذاتی دارد؛ به‌طوری که هیچ‌گاه نیستی و باطل در او راه نمی‌یابد و به قول قرآن، «صمد» (اخلاص: ۳) است؛ در نتیجه، اثری از نیستی و باطل را نمی‌توان در او دید. این ویژگی ذاتی در سطحی رویین، به خوب دانستن و بد دانستن و به‌اصطلاح حب و بغض تجلی می‌یابد؛ به‌طوری که در نقل وارد شده: «إِنَّ

اللهَ غَيُورٌ لَا يَحِبُّ أَنْ يَكُونَ فِي قَلْبِ الْعَبْدِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ» (ابن جوزی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۳)؛ همانا خداوند غیور است؛ دوست ندارد در قلب بنده‌اش جز خدا باشد. در واقع، صفت درونی خداوند است که مقتضی واکنش حبی خداوند با انسان غیور است و راه را برای انحای دیگری از کنش نیز باز می‌کند؛ مثل اینکه پیامبر ﷺ فرمود: «... جَدَعَ اللَّهُ أَنْفَ مَنْ لَا يَعَارُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ خداوند بینی کسی را که غیرت نوزد، قطع می‌کند. علاوه بر این، خداوند در مرتبه‌های دیگر و در کنشی مستقل، خود نیز اقدام به غیرت‌ورزی می‌کند و تنها به تحسین و تقبیح انسان‌های غیور بسنده نمی‌کند؛ مثلاً از سر غیرت است که اولیایش را از دیگران - که در اینجا در نقش اغیار ظاهر شده‌اند - مستور می‌دارد؛ چنان که امیرمؤمنان ﷺ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَخْفَى أَرْبَعَةً فِي أَرْبَعَةٍ... أَخْفَى وَبَلِيَّةً فِي عِبَادِهِ...» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۷)؛ همانا خداوند تبارک‌وتعالی چهار چیز را در چهار چیز مخفی کرده است...؛ ولی خود را در میان بندگانش مخفی نگاه داشته...؛ یا در اخبار دیگر، خداوند می‌فرماید: اولیای مرا کسی جز من نمی‌شناسد (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴). خداوند به دلیل آنکه اولیای او از قبیل «کِثْمَانِ مَا يَتَّبَعِي أَنْ يُكْتَمَ» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۴۵) می‌باشند، آنان را از چشم اغیار مخفی نگاه داشته است. بدین ترتیب، امیرمؤمنان ﷺ که بیشتر و بهتر از هر کسی به اخلاق خداوند آشناست، پرده از این خُلق خداوند برمی‌دارد و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَعَارُ لِلْمُؤْمِنِ، فَلْيَعْرِ مَنْ لَا يَعَارُ؛ فَإِنَّهُ مَنَكُوسُ الْقَلْبِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ خداوند نسبت به مؤمن غیرت دارد؛ پس کسی که غیرت ندارد، باید غیرت داشته باشد؛ چراکه قلبش واژگون و مریض است. از این رو، می‌توان سفارش خداوند به بندگان مبنی بر خالص گردانیدن اعمال برای وی را در زمره این خُلق خداوند جای داد؛ زیرا که فرمود: «إِنِّي غَيُورٌ لَا أَقْبَلُ إِلَّا خَالِصًا...» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۲۷)؛ خداوند غیور هستم و جز عمل خالص را قبول نمی‌کنم... .

علامه طهرانی در خصوص تطبیق همین معنا بر خداوند می‌گوید: «محبوب غیور است و از غیرت او این است که چشمی که او را دید، روا ندارد که دیگری را ببیند؛ و هر دیده‌ای را که از او روی برداشته و به دیگری نظر کند، کور نماید؛ و دیدن او و دیدن غیر او منافی غیر اوست و اگر این دیدن و روی بازداشتن تکرار شود، به منزله استهزا است و محبوب چنان قفایی بر وی زند که نه سر جوید، نه کلاه؛ سپس این آیه شریفه را متذکر می‌شود: «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَفِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۲)؛ و هر کس از یاد [خدای] رحمان دل بگرداند، بر او شیطانی می‌گماریم تا برای وی دمسازی باشد.

نکته پایانی درباره موضوع قضایای اخلاقی ناظر به خداوند، برآمده از اکتسابی بودن صفات اخلاقی در انسان و غیر اکتسابی بودن آن در خداوند است؛ با این توضیح که صفات و اسما الهی به دلیل ذاتی بودن و ازلی بودن، مطلق است و در آن هیچ حالت بالقوه‌ای نیست تا خداوند با اکتساب واجد آنها شده باشد. حال اگر اکتسابی بودن را ملاکی برای اخلاقی شمردن صفاتی در فاعل مختار برشماریم، چگونه می‌توان براساس این چارچوب، اخلاق‌الله را معرفی کرد؟

در پاسخ، با عنایت به مطالبی که گذشت، نمی‌توان اکتسابی بودن را معیاری برای فضایل اخلاقی انگاشت؛ زیرا آنچه اساس معنای «خُلُق» را تشکیل می‌دهد، عبارت است از شعور یا قدرتی ویژه که مقتضی منش و رفتارهای خاصی است؛ خواه این شعور یا قدرت ویژه به صورت جبلی در وجود شخص قرار داشته باشد، خواه به صورت اکتسابی. به عبارت دیگر، خُلُق همان شکل ثابتی از وجود باطنی ما در برابر حیثیت ظاهری ما (خُلُق) است که اگرچه در برخی صورت‌ها به‌ظاهر اکتساب سبب تحقق آن شده است، اما این به معنای آن نیست که «اکتساب» علت حقیقی برای آن باشد؛ بلکه از قبیل علت اعدادی است. پس می‌توان مواردی را یافت - مانند اخلاق در خداوند - که بدون اکتساب حاصل شده است (دراز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۶۹). بنابراین، خداوند به دلیل برخورداری از کمال مطلق، شخصیتی اکتسابی ندارد؛ بلکه کمالاتش بالذات‌اند و لازمه این ذاتی بودن، زوال‌ناپذیری و تغییرناپذیری آن است. گرچه در سجایای اخلاقی خداوند اکتساب در آن هیچ دخالتی ندارد، ولی به‌هیچ‌وجه عنصر اراده در آن کمرنگ نیست؛ زیرا کمالات خداوند، برخلاف کمالات غیراکتسابی در بشر که معمولاً غیراکتسابی بودن آن موجب کاهش سهم اراده در آن می‌شود برخاسته از مرسل‌ترین و نافذترین اراده‌هاست.

۲. محمول در گزاره‌های اخلاقی ناظر به خدا

گفته شد که حیثیت ابرازی اخلاق به حسب بیان‌پذیری آن را می‌توان در قالب گزاره‌های اخلاقی شناخت. پس یکی از روش‌های شناخت اخلاقی یک موجود، بررسی آن از منظر گزاره‌های اخلاقی است که متشکل از موضوع و محمول می‌باشد. موضوع گزاره اخلاقی، صفت یا فعلی از افعال اخلاقی است که در قسمت قبل مورد بررسی قرار گرفت. محمول آن یکی از مفاهیم ارزشی «خوب و بد»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و «حق و وظیفه» است که بنا بر مبانی مختلف در مکاتب اخلاقی، ملاک این خوبی و بدی متفاوت است. برای نمونه، برخی براساس پیامدها و نتایج منش و رفتار (مکتب سودگرایی) برخی با تمرکز بر نفس عمل و بدون توجه به نتایج به بار آمده از آن (مکتب وظیفه‌گرایی)، برخی بر مبنای فضیلت (اخلاق فضیلت)، و برخی مطابق قرارداد (مکتب قراردادگرایی)، محمول در گزاره‌های اخلاقی را مشخص می‌کنند.

حال وقتی گفته می‌شود که فلان خُلُق خدا از نظر اخلاقی «خوب است»، «درست است»، «بایسته است»؛ این محمول‌های اخلاقی به چه معنا و براساس چه معیاری بر افعال و سجایای اخلاقی خداوند حمل می‌شوند؟ برای نمونه، اگر گفته می‌شود غیرت‌ورزی - آنجا که کنشی از کنش‌های خداوند است - خوب، درست یا بایسته است، آیا به معنای آن است که در سایه این غیرت‌ورزی منافی عائد خداوند می‌شود! یا آنکه این غیرت‌ورزی وظیفه اوست! یا چون خود او چنین چارچوبی برای خود تعریف کرده، پس صفت غیرت و غیرت‌ورزی برای او خوب و بایسته و درست گشته است!

صاحب‌نظران در علم اخلاق بر آن‌اند که استفاده از واژه‌های الزام‌آوری چون «باید، بایستگی، نباید و نبایستگی» در اخلاق، حاکی از ضرورت بالقیاس یا امتناع بالقیاس است؛ یعنی دلالت بر نسبیتی دارد که یک طرف آن «کمال مطلوب» و طرف دیگر آن «صفت یا رفتار اختیاری فاعل» قرار دارد.

در مورد مفاهیم الزامی ترکی (نباید) نیز مسئله به همین منوال است؛ اگر عملی یا صفتی نبایسته است، به این دلیل است که آن صفت یا رفتار، مانع رسیدن فاعل به کمال مطلوب او خواهد شد؛ پس برای رسیدن به کمال مطلوب، نباید متصرف به آن صفت و مرتکب آن رفتار شد.

همچنین، می‌توان گفت که واژه «خوب» حاکی از تناسب فعل با کمال مطلوب، و واژه «بد» نشانگر تنافر و تعاند آن دو می‌باشد و بازگشتشان به همان ضرورت بالقیاس است؛ مثلاً آنجا که گفته می‌شود غیرت‌ورزی خوب است، به این معناست که میان غیرت‌ورزی و کمال مطلوب، ملایمت و تناسب برقرار است (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۵۰).

درواقع، مجموعه گزاره‌های اخلاقی ناظر به انسان، دربردارنده نظام مطلوبیت‌هایی است که همگی با هم تأمین‌کننده کمال نهایی انسان است؛ به طوری که با تأمین همه، هیچ کمالی از کمالات بالقوه انسان فروگذار نخواهد شد؛ اما آیا در مورد خداوند نیز مسئله به همین منوال است؟! خداوند فعلیت محض است و هیچ کمال منتظره‌ای را نمی‌توان در مورد وی باور داشت. پس چگونه می‌توان مفاهیم الزامی و ارزشی اخلاقی را در مورد خداوند به کار برد؛ به طوری که مستلزم ایراد نقص به ساحت خداوند نشود؟

در حقیقت با روشن شدن مناظ ارزش در صفات و افعال الهی، وجه مفاهیم الزامی و ارزشی به کاررفته در محمول گزاره‌های اخلاقی - ناظر به اخلاق‌الله - روشن خواهد شد. از این‌رو، بجاست تا در ادامه به ارزش‌شناسی اخلاق‌الله پرداخته شود.

۳. ارزش‌شناسی اخلاق‌الله

نظریه ارزش، معرف ملاک خوبی و بدی یک صفت یا عمل است. درباره اخلاق‌الله نیز باید گفت که ملاک کلی ارزشمندی اخلاقی چیست؛ مثلاً با چه توجیهی وجود صفت غیرت و غیرت‌ورزی برای خداوند خوب یا بایسته است؟ برای این منظور، داشتن نیم‌نگاهی به نظریه ارزش در اخلاق ناظر به انسان، خالی از لطف نیست.

هریک از مکاتب اخلاقی در پاسخ به این سؤال که ملاک «خوب یا بد» و «باید یا نباید» در گزاره‌های اخلاقی چیست، مبنایی را اختیار کرده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: «نتیجه‌گرایی»، «وظیفه‌گرایی»، «فضیلت‌گرایی» و «فضیلت‌محوری».

از منظر نتیجه‌گرایان، که شامل «لذت‌گروی، سودگرایی و سعادت‌گرایی» می‌شود، ملاک خوبی و بدی هر کار، سرانجام و غایت هر کار است.

براساس مبنای وظیفه‌گرایی، برخی ویژگی‌های رفتار یا صفت اکتسابی انسان، نظیر ماهیت ذاتی آن یا مطابقت آن با یک اصل و قاعده - جدا از نتیجه‌ای که دربردارد - منشأ خوبی، درستی و بایستگی یک صفت اکتسابی یا رفتار اختیاری - مثلاً غیرت و غیرت‌ورزی - شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۵۶). به‌نظر آنان، خوبی یا بدی نتایج یا پیامد یک صفت یا عمل، فرع ملاحظهٔ دیگری است که آن صفت یا عمل را خوب یا بد و بایسته یا نبایسته کرده است. به‌عقیدهٔ آنان، وجوه خاصی از خود عمل، غیر از ارزشی که به‌وجود می‌آورد، باعث خوبی عمل است؛ مثلاً غیرت خوب است، اما نه به‌جهت پیامدهای مفید آن؛ بلکه به‌جهت آنکه غیرت و غیرت‌ورزی یک وظیفه است. به‌عبارتی، خوبی و بدی در درجهٔ اول، به خود صفت یا رفتار تعلق می‌گیرد و در درجهٔ بعد، متوجه نتایج و پیامدهای آن می‌گردد (کانون حسنات، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۶). گفتنی است، نظریهٔ امر الهی که یگانه معیار صواب و خطا را اراده یا قانون الهی می‌داند و دیدگاه کانت که مبتنی بر «امر مطلق» است، در این دسته قرار دارند.

مبنای فضیلت‌محوری، با اصل قرار دادن ملکات نفسانی انسانی، خوب و بد اخلاقی را ابتدائاً وصف آن ملکات نفسانی می‌داند. در نتیجه، خوب بودن فعل اختیاری از آن‌روست که مبدأ آن عمل، وجود یک خُلق نیکو (فضیلت) می‌باشد (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

در مکتب فضیلت‌گرایی نیز هر باید و نباید اخلاقی در ذیل یک فضیلت یا ردیلت اساسی تعریف می‌گردد که در نگاه ارسطویی، این فضایل اساسی در چهار عدد خلاصه شده است که عبارت‌اند از: «شجاعت»، «عفت»، «حکمت» و «عدالت»، که عدالت نتیجهٔ فرایند اعتدالی سه فضیلت قبلی خواهد بود. هریک از این موارد، در میانهٔ حالت افراط و تفریط واقع گشته‌اند و هرچه انسان را به این دو سو بکشاند، نبایسته، وگرنه به‌لحاظ ارزش اخلاقی، خوب و بایسته خواهد بود.

همان‌طور که مشخص شد، در هریک از مکاتب، معیار کلی ارزشمندی اخلاقی متفاوت است. حال باید دید در اخلاق‌الله مسئله به چه صورتی است؟

از آنجا که فعل الهی و اراده و خواست او به‌مثابهٔ چراغ راهی برای این شناخت است، می‌توان با پی بردن به علت غایی در افعال الهی به معیار خوب و بد اخلاقی آنها دست یافت.

۳-۱. علت غایی در افعال الهی

می‌توان علت غایی را به حب فاعل به غایت، از آن جهت که در تحقق معلول مؤثر است، تعریف کرد؛ که از این جهت، رکن تحقق هر فعل می‌باشد؛ و غایت، همان چیزی است که هر فاعل مختار بدان جهت فعل خویش را می‌خواهد و آن را انجام می‌دهد. برای نمونه، عمل نوشتن شخصی که در حال نوشتن نامه‌ای به دوست خویش است، دارای علت غایی است؛ به این معنا که از این کار به‌دنبال هدفی، مانند باخبر ساختن او از حال خود می‌باشد. غالباً علت غایی مباشر، برآمده از علت یا علل غایی دیگری در طول آن است که لزوماً این سلسلهٔ علل طولی، واجد علت غایی نخستین خواهد بود؛ مثلاً باخبر ساختن دوست از حال خود به انگیزهٔ رفع احتیاج مالی از خویش، و

رفع نیاز مالی به انگیزه کمال‌خواهی، و کمال‌خواهی نیز به جهت دوست داشتن خویش (حب ذات) است. پس می‌توان گفت که حب ذات سرسلسله علل غایی، و علت غایی نخستین برای هر فعل هر فاعل مختار است (ر.ک: عبودیت و مصباح، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴-۲۲۵).

نکته حائز اهمیت آنکه غالباً حب ذات، علت غایی مباشر برای فعل اختیاری نیست؛ بلکه حب ذات، علت حب به دو امر دیگر است که هریک، علت غایی برای فعل اختیاری می‌گردند؛ یکی از این دو امر، حب به آثار و لوازم ذات است؛ و دیگری حب به رفع نقص و کامل‌تر شدن ذات؛ مثلاً کسی که در مهارت خطاطی هیچ نقصی نداشته و به کمال پختگی رسیده است، انگیزه و قصد او بر خط‌نویسی آن است که خط نوشتن از آثار و لوازم حصول این کمال (خطاطی) در اوست؛ اما در مقابل، کسی که در این مهارت به کمال پختگی نرسیده، انگیزه و قصد او بر خط‌نویسی، جبران نقص و کسب این کمال است. پس هدف فاعل از انجام فعل در صورت نخست، تحقق یافتن چیزی است که با کمال موجود او تناسب دارد و در صورت دوم، یافتن کمالی است که فاقد آن است.

علامه جعفری بر آن است که اصل و ریشه اینکه دوگانه خوب و بد در نفس انسان نسبت به امور گوناگون معنا و مصداق می‌یابد، به دلیل حب ذات و حب به کمال ذات است. ایشان می‌نویسد:

انسان با نظر اولی، موجودی است طالب کمال و ممکن است بگوئیم علاقه‌مند به ذات است و علاقه به کمال ذات خود دارد. این اصل، ریشه اساسی اخلاق است. هر فردی احساس می‌کند که کارهای صادره از انسان‌ها در اجتماع به دو قسم متمایز خوب و بد تقسیم می‌شود. اگر فرد همان ریشه اساسی را که عبارت بود از جست‌وجوی کمال در درون خود بدون احتیاج به عامل برون‌ی به فعالیت وادار نماید و از بدی‌ها کنار رفته و نیکی‌ها را انجام بدهد، چنین فردی از پدیده اخلاق بهره‌مند است (کانون حسنات، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۳۰).

نتیجه آنکه علت غایی نخستین در هر فعل اختیاری، حب ذات، و در مرحله بعد، حب به آثار و لوازم کمال موجود یا حب به کسب کمال مقفود است.

در مورد علت غایی در افعال خداوند باید گفت: قسم دوم، یعنی حب به کسب کمال مقفود، در مورد خداوند صادق نیست؛ زیرا وی کامل مطلق است؛ ولی اولی به روشنی بر خداوند صادق است؛ با این بیان که حب به کمال موجود در خداوند، وی را بر آن داشته است تا در قبال امور گوناگون تمقت یا تجبب داشته باشد و آنها را خوب یا بد بداند و فاعلان و تارکان خوبی‌ها و بدی‌ها را تحسین یا تقییح کند؛ همان‌گونه که این حب سبب پیدایش هستی و کثرات در عالم نیز شده است؛ که عارفان این نکته را با نقل این حدیث مشهور بیان کرده‌اند: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹ و ۲۲۳ و ۴۳۶)؛ من گنج پنهان بودم، دوست داشتم که آشکار شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.

بنابراین، اتصاف خداوند به خلقی خاص، ریشه در کمالات ذاتی و موجود وی دارد که به اعتبار علاقه‌ای که به آنها دارد، دارای کنشی متناسب و مقتضی خواهد بود. همین خلق در انسان نیز قابل جریان است؛ با این تفاوت که کمالات در انسان ذاتی نیستند؛ ولی در خداوند فعلیت محض‌اند.

می‌توان با وام گرفتن از آموزه عرفانی «حنین الکل الی جزئه»؛ خواستن و میل کل (اصل) به جزء (فرع) - که از فروع آموزه حرکت حبیبه و توجیه‌گر ارتباط خدا با مخلوقات و ارتباط مخلوقات با خداست - به تبیین بیشتری از نظریه ارزش در اخلاق‌الله پرداخت. برای نمونه، ابن عربی وجه دیگر «أحبّ الله من هو علی صورته» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۲۱۷)؛ خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت او [خداوند] باشد را «حنین کل به جزء» معرفی می‌کند. کاشانی نیز بر این باور است که دلیل خلق و اراده شدن مخلوقات توسط حق تعالی، همین قاعده «خواستن و اراده کردن کل از برای جزء خود» می‌باشد؛ همان‌طور که وجه گرایش و میل ما به پروردگار، قاعده «خواستن و اراده شدن کل و اصل از سوی جزء و فرع» است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۲۸؛ رک: قونوی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۴۷ و ۱۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۸-۱۱۵۹).

براساس همین آموزه می‌توان بر این باور بود که خداوند کمالات خویش را دوست دارد و بدان‌ها مایل است؛ در نتیجه، اولاً خداوند کمالات داشته خود را دوست دارد؛ ثانیاً، به اعتبار اینکه کمالاتش را دوست دارد، متصف به اوصاف و سجایایی است؛ و به اعتبار این دو، دارای نگرش و رفتاری مقتضی درباره اشیا - اعم از رفتار - است. مجموع این روند را می‌توان معرف اخلاق خداوند دانست.

با پی بردن به روح و جوهره معیاری که براساس فضیلت‌محوری، ملاک خوبی افعال شناخته می‌شود، چه بسا بتوان آن را برای کمالات اخلاقی خداوند نیز جاری دانست. بدین ترتیب، بدون ایراد نقص به ساحت قدس ربوبی می‌توان گفت که ملاک خوبی در اسمای تعاملی - چه وصفی و چه فعلی - که معرف اخلاق خداوند می‌باشند، همان کمالات ذاتی اوست؛ به‌گونه‌ای که خداوند اراده و عملی جز به تناسب و بر مبنای آن کمالات ذاتی نخواهد داشت؛ همان‌طور که در اخلاق فضیلت‌محور، عملی، خوب و پسندیده است که از مبدأ یا ریشه یا ملکه‌ای پسندیده و فضیلتی در عامل اخلاقی ناشی شده باشد (فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۹)؛ و از آنجاکه همه کمالات ذاتی خداوند اطلاقی و عاری از نقص و ویژگی‌های امکانی‌اند و در یک کلام، منبع فضیلت‌هایند، افعال و کنش‌های برآمده از این کمالات ذاتی و اطلاقی نیز به لحاظ ارزش‌شناسانه و اخلاقی جملگی حسن و پسندیده‌اند.

براین‌اساس، اگر عملی مورد رضایت و حمد خداوند قرار گیرد، از آن‌روست که مطابق سجه و صفت خداوند - یا بهتر بگوییم - مطابق کمال وجودی خداوند است و صفت خداوند نیز بر پایه کمال ذاتی که واجد آن است، شکل می‌گیرد؛ بنابراین، کنش‌های خداوند به انگیزه و غایت تحصیل کمالات مفقود نیست؛ بلکه آنچه در او ثابت و محقق است، وی را به این شکل از رفتار و داشتن این سجه و اخلاق واداشته است. در این فضا، کریمه‌های «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲) (... رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است) و «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ...» (نحل: ۹) (بر عهده خداست نمودن راه راست) به لحاظ اخلاقی معنا و مفهومی باطنی و ریشه‌ای می‌یابند. حکایت فریضه‌سازی خوی و رفتاری خاص برای خداوند چونان فریضه‌سازی برخی انسان‌ها نیست که به‌منظور ملکه ساختن برخی سجایای اخلاقی، خوی و رفتاری خاص را بر خود واجب می‌دانند؛ بلکه جوشش «رحمت» از ذات

خداوند به گونه‌ای است که صدورش از او به صورت «لا بدّ منه» و از باب «حنین کل به جزء» یا اراده و خواست کل نسبت به لوازم و شئون وجودی خود خواهد بود؛ مثل آنکه گفتن شود سخن گفتن بر انسان واجب است؛ زیرا سخن گفتن جزء ذات او و از شئون وجودی انسان است؛ به همین وزن، انشای رحمت از خداوند نیز این گونه است.

بنابراین، اولاً تمام افعال الهی دارای علت غایی‌اند؛ ثانیاً علت غایی نخستین برای همه افعال الهی، حب خداوند به ذات خویش است؛ ثالثاً در مرحله پس از حب ذات، نمی‌توان گفت علت غایی افعال خداوند به جهت رفع نقایص خویش است؛ به طوری که با این افعال به کمال برتری نائل شود؛ زیرا خداوند، هم کامل مطلق است و هم عالم مطلق؛ و ممکن نیست خداوند به گمان آنکه با انجام دادن کاری کامل تر می‌شود، انجام آن کار را اراده کند. بدین ترتیب، نتیجه دیگری که درباره افعال الهی به دست می‌آید، این است که پس از حب ذات، آنچه علت غایی افعال الهی گشته، این است که این افعال، آثار و لوازم کمالات خداوندند. از این جهت می‌توان خداوند را به منبع نوری مثال زد که چون خود را دوست دارد، نورافشانی خود را نیز دوست دارد و درصدد نورافشانی برمی‌آید.

پس عموماً مناط خواست (اراده) خداوند و افعال او عبارت است از خواست کمالات موجود - نه مفقود - که ریشه در حب ذات دارد.

گفتنی است که عارفان مسلمان موضوع حب ذات و چگونگی علت قرار گرفتن آن برای پیدایش مخلوقات و نیز حب به اسماء و کمالات ذاتی حق تعالی به عنوان علت غایی در مرتبه بعد را ذیل آموزه کمال جلا و استجلا بیان کرده‌اند که می‌توان در فرایند دستیابی به مؤلفه‌های اصلی اخلاق الهی از جمله معیار ارزش اخلاقی و نیز اصل اخلاقی، از آن کمک گرفت (فناری، ۲۰۱۰، ص ۱۳۸). براساس نظر برخی (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۳۱-۱۳۲، مقدمه آشتیانی، ص ۱۳۶)، کمال جلا همان ظهور ذات در خود، برای خود و کمال استجلا به معنای تجلی اسما و صفات در مظهری مقابل است که به شهود کمال الهی در آن مظهر می‌انجامد. مطابق این معنا، می‌توان استجلا را به دیدن خود در آینه تشبیه کرد. نکته دیگر آنکه در کمال استجلا، الزماً پای «غیر» در میان است که حق تعالی کمالات خود را در آن مشاهده می‌کند. از این رو، می‌توان نظریه ارتباط وثیق و تنگاتنگ اخلاق الهی با تخلق به اخلاق الهی در مظهر انسانی و عدم امکان رسمیت بخشیدن به اخلاق الهی بدون در نظر گرفتن متخلق به آن را پی‌ریزی کرد که توضیح بیشتر آن نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.

با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت که ملاک ارزش در اخلاق الهی، یا به تعبیری، ملاک خوب و بد اخلاقی در نزد خداوند، بر خاستگی افعال و کنش‌های خداوند از کمالات اوست که این کمالات ریشه در هستی و ذات لایتناهی او دارند. این بدان معناست که حق تعالی تمام آنچه خُلق نیکوست را در خود دارد و براساس آن عمل می‌کند و هیچ‌گاه غیر از این نخواهد کرد. براین اساس، به وزن فریضه‌سازی‌ای که در آیات «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود: ۶)؛ و هیچ جنبه‌ای در زمین نیست، مگر [اینکه] روزی‌اش بر عهده خداست و «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲)؛... رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است و «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ...» (نحل: ۹)

(و نمودن راه راست بر عهدهٔ خداست) دیده می‌شود، باید گفت: همان‌طور که هیچ جنبه‌ای در زمین نیست، مگر آنکه بر خداست که روزی‌اش را بدهد، بر عهدهٔ خداست که به‌لحاظ اخلاقی، از هر فاعل خیری قدردانی و تشکر کند؛ زیرا خداوند موجودی بی‌نهایت اخلاقی است و اسم شکور حق نیز جزء اسما و اخلاق نیکوی اوست.

با توضیحات فوق، تمایز فضیلت‌محوری به‌عنوان نظریهٔ ارزش در اخلاق انسانی با آن نظریهٔ ارزش که در اخلاق‌الله درصدد بیان آن هستیم، روشن شد و می‌توان نظریه ارزش در اخلاق‌الله را به «کمال‌محوری» موسوم کرد؛ بدین معنا که معیار شایستگی و بایستگی فعل خداوند به لحاظ اخلاقی، نشئت‌پذیری آن از کمالات موجود او و حب به آنها از باب «حنین کل به جزء» است. به‌عبارتی دیگر، نیکوکار بودن خداوند برآمده از «تیک» بودن او خواهد بود و دو اسم «پر» و «بار» خداوند، به همین محتوا و مضمون اشاره دارند.

این در حالی است که فضیلت‌محوری در اخلاق انسانی، برخلاف کمال‌محوری در اخلاق‌الله، همیشه برآمده از کمال ذاتی و موجود در انسان به‌عنوان عامل اخلاقی نیست و چه‌بسا رفتار ارادی به هدف تحصیل فضایل انسانی و فعلیت‌بخشی به آنها، مدنظر عامل اخلاقی قرار بگیرد؛ ولی افعال ارادی در خداوند هیچ افزوده‌ای بر کمالات او به‌عنوان مبدأ و منشأ اخلاق‌الله نخواهند داشت؛ و این نکته، نتیجهٔ منطقی کامل مطلق بودن خداوند است.

گفتنی است که می‌توان از منظر متفاوت از آنچه در بالا گفته شد، با برجسته ساختن مشخصهٔ بارز اسم‌الله - که عبارت است از اعتدال‌بخشی به همهٔ اسما و تأدیة بجا و شایستهٔ مطالبات هر اسم - معیار ارزش در اخلاق‌الله را «حق‌محوری» معرفی کرد. براساس این معیار، ساحت الوهی، ضمن قرار گرفتن در نقطهٔ وسط اعتدالی و با محوریت دو اسم «الحکم‌العدل» مانع از سیطرهٔ بی‌حدواندازه هر اسم، و خروج آن از حالت اعتدال خواهد شد. بنابراین، از آنجاکه معیار شایستگی و بایستگی اخلاقی تعاملات حق تعالی از رهگذر ادای حق هر اسم و مظاهر هریک می‌باشد، در این نوشتار به «حق‌محوری» نام‌گذاری می‌شود. تفصیل بیشتر دربارهٔ این مطلب، در ادامه و در قسمت «اصل اخلاقی» خواهد آمد.

۴. اصل اخلاقی

سؤال دیگر آن است که اصل و قاعدهٔ طلایی (یا Golden rule) در اخلاق‌الله و گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند چیست؟

اصول اخلاقی در هر مکتب اخلاقی، همان گزاره‌های اخلاقی استثناناپذیرند. به نظر می‌رسد که آنچه در اخلاق خداوند غیرمتغیر است و به‌عنوان سجیه و خلقی بر کنشگری خداوند حکومت دارد، خلق برآمده از اسم «الحکم‌العدل» یا اثر این اسم است.

توضیح مطلب آنکه هر موطن از موطن هستی، شأنی از شئون هستی خداوند است. این شمول هستی در هر موطن، در قالب اسمی از اسماء‌الله ظاهر شده است. پس هر موطن به‌عنوان مظهر یک یا چند اسم از

اسماء الله خواهد بود. حال، وجود خداوند به گونه‌ای است که همه اسم‌ها با اقتضائات گوناگون، از او منتشی می‌گردند و اسم الله نسبت به آنها مبدئیت می‌یابد و نیز به گونه‌ای است که باید در هر موطن (مظهر) حق هر اسم و مظهر آن را به اندازه استعداد و ظرفیت وجودی‌اش، نه بیشتر و نه کمتر، ادا کند یا به عبارتی اعتدال بخشی کند. در میان اسما و ویژگی‌های خداوند، آن اسمی که در صدر این فرایند قرار دارد و روند اعطای مذکور را مدیریت می‌کند، اسم «الحکم العدل» است. پس لازم است که چنین اسمی (الحکم العدل) در جای جای هستی حضور وجودی داشته باشد.

از این رو، می‌توان ترکیب اسم «الحکم» و اسم «العدل» را به عنوان یکی از سرشاخه‌های کمال الهی قلمداد کرد که بر اساس آن دو، افعال الهی در همه ساحت‌ها و سطوح ضابطه‌مند و قاعده‌مند خواهد شد؛ به طوری که به لحاظ ارزش‌شناختی، به صورت یک سجیه و خلق، همه مظاهر خلقی‌اش را تحت پوشش قرار می‌دهد. در سایه این خلق هیچ اسم کلی و جزئی از یافتن هستی و برخورداری از مظهر بی‌نصیب نخواهد ماند و به اصطلاح عارفان، حق هر اسم به اندازه لازم ادا می‌گردد و از طرفی از سیطره بی‌حد اندازه هر اسم و خروج آن از حالت اعتدالی جلوگیری خواهد شد. می‌توان کارکرد دو اسم «الحکم العدل» را حفظ حدود الهی و منع از خروج از حد اعتدال تفسیر کرد. امام خمینی^{علیه السلام} با اشاره به این مطلب، یکی از شئون نبی به عنوان خلیفه الهی را از همین سنخ، یعنی حفظ حدود، معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که هر یک از اسم‌های الهی در حضرت کثرات اسمائی (تعین ثانی) اقتضا دارد تا به صورت مطلق و قاهرانه کمال ذاتی‌اش را اظهار کند؛ حتی اگر منجر به محبوب ماندن اقتضائات دیگر اسما گردد. بر این اساس، اسم جمال با اظهار قاهرانه‌اش جلوی اقتضائات اسم جلال را می‌گیرد و اسم جلال نیز با اظهار قاهرانه و اطلاقی‌اش مانع از اظهار اقتضائات اسم جمال می‌گردد؛ اما خلق «الحکم العدل» تحت حکومت اسم اعظم الله، از این اطلاق قاهرانه جلوگیری خواهد کرد. سپس ایشان همان ویژگی تعاملی اسم اعظم الله با دیگر اسماء را مبنای تشریح وظیفه اصلی پیامبران، یعنی حفظ حدود الهی و اعتدال بخشی به مظاهر اسما و جلوگیری از انحصارطلبی و رها گشتن طبیعت قسری هر مظهر در هر نشئه از نشئات و هر عالم از عوالم می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۱).

درواقع، نبی الله و جانشین او باید یادآور و نایب‌مناب بارزترین خلق خداوند باشند تا بتوان او را به «خلیفه الله» موسوم کرد. همان طور که هیچ رطب خورده‌ای نمی‌تواند منع رطب کند، مادامی که پیامبر خدا متخلق به اخلاق الله نباشد، نمی‌تواند تخلق به اخلاق الله را به دیگران توصیه و تجویز کند.

با این نگاه باطنی به ماهیت نبوت انبیا، درمی‌یابیم که همه دستورات و زواجر و نواهی، به قصد ایجاد اعتدال در هستی است که این هستی یک مشخصه بارز دارد و آن مملو بودنش از اسما و مظاهر اسما در نشئات متعدد است. پس باطن نبوت، همان کارکرد دو اسم «الحکم العدل» خواهد بود که در باطنی‌ترین

ساحات، در حال اعتدال بخشی اسمائی و ادا کردن حق هر اسم است؛ ولی در ظاهر، به صورت اوامر و نواهی (زواج) متجلی شده است. در نتیجه، از چنین منظری نیز می‌توان دریافت که حکم الهی در صدد برقراری عدل میان اسمای مختلف است و نیز مقتضی ظهور هریک از اسما متناسب با عدل الهی است و بدین‌سان تعادل میان اسما برقرار می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۴۵).

به نظر نگارنده، امنیت‌آفرین‌ترین و آرامش‌بخش‌ترین کمالی که وجود آن در هر موجود موجب خُلق بسیاری از خیرات است، همین دو اسم می‌باشد. همچنین اگر کسی خود را با حکمی عادل مواجه ببیند، خود را با اخلاقی‌ترین موجود مواجه دیده است و همین التفات، امنیت‌بخش و آرامش‌آفرین است؛ و خداوند چه زیبا و به جا فرمود: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵)؛ کلام لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دژ و حصار من (خدا) است؛ پس هر کس به این حصار من داخل شود، از عذاب من امنیت خواهد یافت؛ زیرا خداوند خود بهتر می‌داند که از شئون الوهیت خود، الحکم العدل بودن اوست.

از پیش‌فرض‌های کارکرد دو اسم «الحکمُ العَدْلُ» در باطنی‌ترین مراتب هستی، ثبوت تنازعات و تقابلات اسمائی است؛ زیرا تا تنازع و تقابلی مفروض نباشد، دو اسم «الحکم و العدل» کارکردی نخواهند داشت. در هستی‌شناسی عرفانی، هر اتفاقی در عالم، از باطنی‌ترین ساحات، یعنی اسما قابل پیگیری است. اینکه گفته می‌شود: «خداوند حق است و جز حق انجام نمی‌دهد»، از ثمرات همین ضابطه‌مندی اخلاقی اوست که نقطه آغاز عالم اسما بوده و پس از آن به عوالم پایین سرریز گشته است. همچنین به مقتضای «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱) (هیچ چیز نیست، مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست)، می‌توان گفت: تخصیصات و تنازعات در گرفته در میان مظاهر عالم ماده، نشان از نوعی تخصیص و تنازع در عوالم بالا - تا عالم اسما - خواهد داشت. از آنجاکه رفع تخصیص در حقایق خارجی، معلول عدم تخصیص در عوالم بالاست، اسم اعظم و به تبع آن مظهر اسم اعظم از رهگذر دو اسم یا خُلُقِ «الحکم العدل» چنین رسالتی را به عهده خواهد داشت (با استنباط از آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۸۵۹).

با این توضیح روشن می‌گردد، همان‌گونه که در قسمت ارزش‌شناسی اخلاق‌الله اشاره شد، می‌توان ادای حق واقعی و به اندازه هر اسم و مظهر آن را ملاک شایستگی و بایستگی فعل خداوند یا همان معیار ارزش اخلاقی افعال الهی (نظریه ارزش) دانست و آن را به «حق‌محوری» موسوم کرد.

نکته قابل تأمل اینکه در اخلاق فلسفی، قاعده زرین عدالت تنها در مناسبات این‌جهانی، آن هم در محدوده اعمال و رفتار و ملکات نفسانی انسان، کارکرد دارد، قابل تجویز است و نهایت توسعه‌ای اگر بخواهد داشته باشد، گفته می‌شود که چنین قاعده‌ای مورد تأکید و مطالبه خداوند نیز هست؛ اما در اخلاق عرفانی، همه عالم و هستی یک‌صدا با این آهنگ در حرکت است و پیام آن برای انسان این است: ای انسان! تو نیز با این آهنگ هماهنگ شو و ساز مخالف نزن تا موجب بهم‌ریختگی و نابسامانی این هم‌آهنگی نشوی؛ و این یکی از تفاوت‌های مهم میان

اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی است. به تعبیر دیگر، در اخلاق عرفانی، فضایل و ارزش‌های اخلاقی از صدر تا ذیل، در همهٔ مواطن جاری است؛ ولی ارزش‌های اخلاقی در اخلاق فلسفی، ارزش‌های اخلاقی در عالم مُلک - آن‌هم در میان انسان‌ها - هستند و هیچ ارتباط وجودی با ملکوت و عالمِ اِله (صق ربوبی) ندارند.

آری، قرار داشتن در نقطهٔ حاق (وسط) اعتدالی، اصلی‌ترین ویژگی خداوند به‌عنوان «الله» است که با وجود داشتن صفات اضداد و متقابل، هیچ‌گاه به نازیبایی و ناپسندی گراییده نمی‌شود؛ تا آنجا که با تحلیل جایگاه انسان کامل نیز مشاهده خواهد شد که به هر مقدار انسان کامل از اعتدال مزاج روحانی و جسمانی برخوردار باشد، مستعدّ بیشترین کمالات بی‌نهایت حق تعالی خواهد بود.

اگر در ثراث اخلاقی (اخلاق فلسفی) گفته می‌شود: «اصول اخلاق نیک و فضایل اخلاقی - در انسان - چهار تا است: ۱. حکمت؛ ۲. شجاعت؛ ۳. عفت؛ ۴. عدالت» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۳۸)، این بدین معناست که فاصلهٔ اخلاق فاسد از اخلاق صحیح، وابسته به میزان انحراف آن از توازن و تعادل (اعتدال) است. البته عدالت در اینجا ثمره و فرعی از کمال «اعتدال» است؛ به‌عبارتی، «اعتدال» جوهره و پشتوانهٔ دیگر فضایل است. در واقع، وجود کمال اعتدال است که منجر به فضیلت حکمت و شجاعت و عفت خواهد شد؛ اما با آنکه در اخلاق فلسفی صحبت از اعتدال می‌شود، محدودهٔ این اعتدال نهایتاً در عرصهٔ تمایلات نفسانی مقوله‌بندی شده، و آن را فراتر از آن - یعنی تا دیگر مواطن هستی - نبرده است؛ ولی در اخلاق عرفانی مسئله این‌گونه نیست.

نتیجه‌گیری

موضوع در گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند، صفات، سجایا و خصایص درونی ایشان و نیز آثار و لوازم رفتاری هریک در سطوح مختلفی از کنشگری است و محمول در آنها، مفاهیمی از قبیل «خوب و بد»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و «حق و وظیفه» است که براساس معیار یا معیارهایی بر صفات و افعال خداوند حمل می‌شوند. یکی از راه‌های پی بردن به معیار ارزش اخلاقی در صفات و افعال الهی، بررسی علت غایی در افعال الهی است. علت غایی در افعال الهی، ابتدا حب ذات و سپس حب به کمالات مطلق و اسما ذاتی خداوند است که در عرفان نیز تحت آموزهٔ کمال جلا و استجلا قابل پیگیری است. براین‌اساس و با عنایت به قاعدهٔ «حنین اصل (کل) نسبت به فرع (جزء) می‌توان از «کمال محوری» به‌عنوان معیار ارزش اخلاقی در اخلاق الله یاد کرد. همچنین، با توجه به ویژگی کنشگرانهٔ اسم اعظم الله نسبت به رفع تخاصم اسمای جزئی زیرمجموعهٔ خود و تأدیة حق و طلب هر اسم به اندازهٔ مقتضی و شایسته، می‌توان حق محوری را دومین نظریهٔ ارزش اخلاقی در اخلاق الله دانست. همچنین با لحاظ سجدیه و ویژگی الحکم العدل متبلور در اسم اعظم می‌توان اعتدال‌بخشی به همهٔ اسما را اصل محوری جاری در اخلاق الله معرفی کرد که بارزترین نمود آن، در انبیا متجلی شده است که به حفظ حدود و دستگیری از همهٔ مظاهر اسما خواهد انجامید.

- ابن ترکه، صائف الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۰ق، *ذم الهوی*، تحقیق محمدابراهیم زغلی و عصام فارس حرستانی، بیروت، دارالجلیل.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، *الفتوحات المکیة*، تصحیح عثمان یحیی، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تحقیق عماد هلالی، بی جا، طبعه النور.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، امیرکبیر.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تصحیح جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی*، قم، معارف.
- حسینی شیرازی، حسن، ۱۴۲۷ق، *موسوعة الکلمة*، کویت، دارالعلوم.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *رساله لب الباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، مشهد، علامه طباطبائی.
- دراز، محمدعبدالله، ۱۳۸۷، *آیین اخلاق در قرآن*، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۹، *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن*، قم، دارالفکر.
- صدرالمثلهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۳۹۸، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۶، *مبانی اندیشه اسلامی ۲ (خداشناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غزالی، ابوحامد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی.
- فتحعلی خانی، محمد، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۲، *المحجة البیضاء* (راه روشن)، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسانات اصفهان، ۱۳۸۹، *سیری در سیه اخلاق*، قم، صحیفه خرد.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، ۱۴۲۶ق، *اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.