فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال هفتم، تابستان ۱۳۹۳، شماره ۲۴
صفحات ۱۲۴ ـ ۱۰۵

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 7, Summer 2014, No. 24

# توصیف اخلاقی خداوند در حکمت سینوی

حبیب‌الله ابراهیمی*
محسن جوادی**
سعید رحیمیان***

## چکیده

در فلسفه برای معرفی خداوند بیشتر از اوصاف متافیزیکی همچون وجوب، قدرت و حیات بهره گرفته می‌شود و از اوصاف اخلاقی کمتر استفاده می‌شود؛ اما در متون مقدس دینی، ازجمله قرآن کریم، اوصافی مانند عدالت، بخشندگی، مهربانی و وفای به عهد در مورد خداوند به کار رفته است که در زبان متعارف انسانی، به اوصاف اخلاقی معروف‌اند. بسیاری با ابتنای اخلاق بر امر و نهی الهی، امکان توصیف اخلاقی خداوند را به چالش کشیده‌اند؛ چنان‌که در جهان اسلام این دیدگاه را اغلب به اشاعره نسبت داده‌اند. حال آیا خداوند، واجد اوصاف اخلاقی است؟ این نوشتار با شیوه‌ای توصیفی ـ تحلیلی و گاه انتقادی، برخی لوازم توصیف اخلاقی خداوند، مانند اندراج اخلاق در علوم فلسفی و جایگاه قضایای اخلاقی در اندیشه ابن‌سینا را براساس دو تفسیر از محقق لاهیجی و محقق اصفهانی بررسی و اثبات می‌کند که براساس برداشت محقق لاهیجی می‌توان از دیدگاه ابن‌سینا، خداوند را واجد اوصاف اخلاقی دانست و او را با اوصاف اخلاقی توصیف نمود. همچنین در این نوشتار، برخی چالش‌های توصیف اخلاقی خداوند پاسخ داده شده است.

## واژگان کلیدی

اوصاف اخلاقی خداوند، ابن‌سینا، اندراج اخلاق در فلسفه، قضایای اخلاقی، قضایای یقینی.

---

*. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران. ebrahimi377@yahoo.com
**. استاد دانشگاه قم.
***. استاد دانشگاه شیراز.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

**طرح مسئله**

ادیان توحیدی غالباً از خدایی انسان‌وار سخن می‌گویند که دارای حالات انفسی خاص خود است. او به‌هیچ‌وجه یک شیء نیست؛ بلکه یک شخص است؛ خدایی که اراده می‌کند، آگاهی و معرفت دارد و با انسان در تعامل و تبادلی مستمر و بی‌واسطه قرار دارد؛ خدایی که پاداش می‌دهد و عقاب می‌کند، عشق می‌ورزد و می‌بخشاید (Alston,1989: 41) و به تعبیری خدایی اخلاقی است.

درک و تصویر ما از چنین خدایی در سعادت و شقاوت ما نقش کلیدی دارد؛ بدین‌صورت که اگر ما خداوند را واجد اوصاف اخلاقی بدانیم، این تصور و اعتقاد، مسیر زندگی ما را با تخلّق به اخلاق الهی،[1] متمایز و کیفیت زندگی ما را متفاوت خواهد نمود. درنتیجه خداوند و اوصاف اخلاقی او می‌توانند کلید رشد هنجارهای اخلاقی انسان محسوب شوند.

اوصاف اخلاقی خداوند برای هر مؤمنی مهم‌اند و بخشی از معرفت دینی او را تشکیل می‌دهند؛ درحالی‌که مرادف کردن اوصاف اخلاقی با امر و نهی الهی، خالی کردن محتوای گزاره های اخلاقی درباره خدا و تبدیل آنها به همان‌گویی و تکرار است. (جوادی، ۱۳۷۵ ب: ۲۳۸) بسیاری با ابتنای اخلاق بر امر و نهی الهی و شرعی، زمینه خدشه در امکان توصیف اخلاقی خداوند را فراهم کرده‌اند؛ چنان‌که در جهان اسلام عموماً این دیدگاه را به اشاعره نسبت داده‌اند. هرچند این دیدگاه در سنت اسلامی با تفکر عدلیه (شیعه و معتزله) به چالش کشیده است، اما در جهان غرب و در فلسفه تحلیلی جدید، نظریه بدیل دیدگاه اشاعره، یعنی نظریه امر الهی، ظهور و بروز بیشتری یافته و بدان بیشتر پرداخته شده است. برای نمونه می‌توان به نظریات ویلیام آلستون، فیلیپ کوئین و رابرت آدامز، از فیلسوفان معاصر اشاره نمود. (بنگرید به: مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹: ۲۳)

اما آیا خداوند، واجد اوصاف اخلاقی است یا خیر؟ بدین معنا که اولاً آیا خداوند دارای اوصاف و فضائل اخلاقی هست یا نه و ثانیاً آیا اراده و افعال او تابع ارزش‌ها و بایدهای اخلاقی است یا برعکس، ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی تابع فعل و اراده او هستند؟ (فنایی، ۱۳۸۴: ۷)

این نوشتار، این مسئله را براساس اندیشه ابن‌سینا ـ فیلسوف شهیر اسلامی ـ بررسی می‌کند؛ اما قبل از بررسی لوازم توصیف اخلاقی خداوند در آثار ابن‌سینا، با تعریف و تقسیم‌بندی اوصاف اخلاقی خداوند آشنا می‌شویم.

**اوصاف اخلاقی خداوند**

**الف) تعریف**

در متون مقدس دینی، ازجمله قرآن کریم، اوصافی مانند عدالت، بخشندگی، مهربانی و وفای به عهد

---

۱. برگرفته از حدیث شریف: «تخلّقوا باخلاق الله؛ خلق‌وخوی خداوند را در خود پرورش دهید». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۸ / ۱۲۹)

در مورد خداوند به کار رفته است که در زبان متعارف انسانی، به اوصاف اخلاقی معروف‌اند. این توصیف‌های دارای دلالت اخلاقی، در متون مقدس در قالب گزاره‌هایی بیان می‌شوند که موضوع آنها، ذات اقدس الهی یا فعل او و محمول آنها یکی از اوصافی است که در میان انسان‌ها به‌عنوان اوصاف اخلاقی شناخته می‌شود. برای تبیین بهتر اوصاف اخلاقی باید بگوییم منظور از اوصاف اخلاقی، ویژگی‌هایی است که با استفاده از یک مفهوم هنجاری، کسی یا کاری را توصیف می‌کند و دلالت اخلاقی آن را تبیین می‌نماید.

**ب) تقسیم‌بندی**

همان‌گونه که اوصاف خداوند به ثبوتی و سلبی و از زاویه‌ای دیگر به ذاتی و فعلی تقسیم گردیده، (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۸) اوصاف اخلاقی خداوند را نیز می‌توان به اوصاف اخلاقی ثبوتی و اوصاف اخلاقی سلبی و از زاویه‌ای دیگر به اوصاف اخلاقی ذاتی و اوصاف اخلاقی فعلی تقسیم نمود. در اینجا برای هر یک از این تقسیمات اوصاف اخلاقی، نمونه‌ای را معرفی می‌کنیم. صورت‌بندی این اوصاف چنین است: الف) اوصاف اخلاقی ثبوتی؛ مانند محبت و رحمت؛ ب) اوصاف اخلاقی سلبی؛ مانند دیر غضب بودن. همچنین: الف) اوصاف اخلاقی ذاتی؛ مانند علم؛ ب) اوصاف اخلاقی فعلی؛ مانند عدل و رزّاقیت.

در تقسیم‌بندی دیگر، اوصاف اخلاقی خداوند عبارتند از: الف) اوصاف اخلاقی ارزشی؛ مانند محبت؛ ب) اوصاف اخلاقی الزامی؛ مانند رحمت. همچنین الف) اوصاف اخلاقی لاغر، سبک، کم‌محتوا یا کم‌دلالت؛ مانند خوبی؛ ب) اوصاف اخلاقی فربه، ستبر، پرمحتوا یا پردلالت؛ مانند مهربانی. براساس این تقسیم‌بندی، چهار مدل تقسیم و در مجموع، هشت نوع صفت اخلاقی برای خداوند قابل ملاحظه است.

با توجه به تقسیمات فوق می‌توان نسبت اوصاف اخلاقی خداوند به هر یک از اوصاف مذکور را عموم و خصوص من‌وجه دانست؛ برای نمونه، می‌توان گفت نسبت اوصاف اخلاقی به اوصاف ثبوتی چنین است که برخی از اوصاف اخلاقی خداوند ثبوتی‌اند و برخی دیگر سلبی. این نسبت را می‌توان درباره اوصاف اخلاقی ذاتی ـ فعلی، ارزشی ـ الزامی و فربه ـ لاغر نیز به کار برد. البته در توضیح اوصاف اخلاقی الزامی باید گفت به طور مثال، وصف رحمت در همه‌جا بار الزامی ندارد؛ بلکه می‌تواند بار ارزشی داشته باشد. برای نمونه، در آیه شریفه «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»، (انعام / ۱۲) وصف اخلاقی رحمت دارای بار الزامی است؛ زیرا خداوند رحمت را بر خویش تکلیف نموده است؛ اما در آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ»، رحمت دارای بار ارزشی است. بنابراین در هر جا که خداوند وصفی را بر خود تکلیف نموده باشد، آن وصف از اوصاف الزامی خواهد بود.

### دیدگاه ابن‌سینا

برای تبیین دیدگاه ابن‌سینا در باب اوصاف اخلاقی خداوند، برخی لوازم توصیف اخلاقی خداوند را در آثار وی بررسی و تحلیل نموده، نشان خواهیم داد که براساس اندیشه وی می‌توان خداوند را با اوصاف اخلاقی توصیف نمود؛ لذا در این بخش با توجه به حوصله این نوشتار، دو مورد از لوازم فوق بررسی می گردد: ۱. جایگاه گزاره‌های اخلاقی؛ ۲. اندراج اخلاق در حکمت عملی.

#### الف) ابن‌سینا و گزاره‌های اخلاقی

افعال آدمی به حسن و قبح متصف می‌شود؛ اما اینکه حسن و قبح چیست و قضایای مشتمل بر آنها چه ماهیتی دارند، از مسائلی است که ذهن فیلسوفان را قرن ها به خود معطوف ساخته است. از زمان سقراط حیکم و حتی فیلسوفان قبل از سقراط، مسئله حسن و قبح افعال به‌طور قابل اعتنایی مطرح بوده و ارسطو دو کتاب عمده در باب اخلاقیات تدوین نموده است: کتاب *اخلاق*[1] که *اخلاق نیکوماخس* هم خوانده می‌شود و کتاب *اخلاق اودموس*.[2] متکلمان اسلامی این مباحث را با شدت هرچه تمام‌تر دنبال کرده‌اند و آثار فراوانی از خود به جای گذاشته‌اند؛ اما تحلیل دیدگاه حکمای اسلامی نیاز به تأمل بیشتری دارد و دیدگاه حکیمانی چون ابن‌سینا با تفسیرهای مختلفی روبه‌رو شده است.

برخی از محققان معتقدند از دیدگاه ابن‌سینا، قضایای اخلاقیِ مشتمل بر حسن و قبح و باید و نباید، از سنخ مشهوراتاند که معیار در آنها، تطابق با آرای عقلا است، نه انطباق بر عالم واقع؛ چه آنکه برای آنها واقعیتی جز تطابق مذکور وجود ندارد و در واقع خوانشی ناواقع‌گرایانه از ابن‌سینا به دست می‌دهند. در مقابل، حکیمان دیگری معتقدند اگر قضایای حسن و قبح را از مشهورات بدانیم، این امر با اولی بودن آنها و اینکه آنها را جزء مقدمات برهان بدانیم، منافاتی ندارد و در واقع، خوانشی واقع‌گرایانه از ابن‌سینا به دست می‌دهند.

محقق لاهیجی از این دسته حکیمان است و تا آنجا که می‌دانیم، وی اولین کسی است که در تفسیر کلام حکما ازجمله ابن‌سینا این نکته را مطرح کرده و از آن دفاع نموده است. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۲۷) اکنون این دو تفسیر را در آرای ابن‌سینا بررسی می‌کنیم تا ببینیم کدام یک مورد تأیید است..

#### نقل‌قول‌هایی از ابن‌سینا

۱. شیخ‌الرئیس در *اشارات* آورده است:

... و از آنها آرایی است که محموده و گاهی هم مشهوره به‌خصوص نامیده می‌شود و

1. Ethics.
2. Eudemian Ethics.

مراد آرایی است که اگر انسان باشد و عقل مجردش یا وهمش، یا حسش و به قبـول آن قضایا و اعتراف بدانها تربیت نشده باشد و از کثرت جزئیات استقرا وی را به حکـم کلـی سوق ندهد و اموری مثل رحمت و خجلت و حمیت که در طبیعـت انسـان بـه ودیعـت نهاده شده، وی را بدان قضایا سوق ندهد. در این صورت انسان از جهت عقل و یا وهـم و یا حس خویش بدانها حکم نمی‌نماید؛ مثل حکم انسان به اینکه اخذ اموال مـردم قبـیح است و اینکه کذب قبیح است و ارتکاب آن شایسته نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۲۰)

این سخن ابن‌سینا کاملاً بیان می‌کند که قضایای اخلاقی در نزد او از اولیات نیست؛ ولی اینکه آیـا از نظریات هم نیست و پشتوانه قضایای اخلاقی، همان تطابق آرای عقلا و شهرت است، نیاز به تأمـل دارد. محقق اصفهانی در *نهایة الدرایه فی شرح کفایه الاصول* در اثبات اینکه قضایای اخلاقی نزد حکما ازجملـه ابن‌سینا از مشهورات است و واقعیتی جز بنای عقلا و تطابق آرای ایشان ندارد، به عبارات فـوق استشـهاد می‌کند. (اصفهانی، ۱۴۱۵ ـ ۱۴۱۴: ۳۳۴)

اما مسئله به این آسانی نیست؛ آنچه در کلام بوعلی در عبارات فـوق و نظـایر آن تکـرار شـده، نفـی «اولی» و «بدیهی» بودن قضایای اخلاقی است؛ اما نظری بودن و اثبات صدق آن به برهان نفـی نشـده است؛ بلکه برخی عبارات، صراحت در اثبات آن دارد. بوعلی در *اشارات* در دنباله کلام فوق آورده است:

و هذه المشهورات قد یکون صادقة و قد یکـون کاذبـة و اذا کانـت صـادقة لیسـت تنتسـب الی الاولیات و نحوها اذ لم یکن بیّنة الصدق عند العقل الاول الا بنظر. (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۲۰)

از این عبارت می‌توان استفاده کرد که قضایای اخلاقی، صدق و کذب می‌پذیرند و این امر در ظاهر با واقع‌گرایی اخلاقی تطابق دارد؛ ولی همین مقدار، ادعای محقـق اصـفهانی را نفـی نمـی‌کنـد؛ چـه آنکـه مشهورات هم به اعتراف صریح وی صدق و کذب می‌پذیرد؛ چنان‌که که منطقیین به این نکتـه تصـریح کرده‌اند. نهایت اینکه، مناط صدق و کذب در مشهورات، نه مطابقت با نفـس‌الامـر، کـه مطابقـت بـا آن چیزی است که عقلا بر آن اتفاق کرده‌اند. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۲۸)

آنچه از عبارات فوق می‌توان در ردّ محقق اصفهانی استفاده کرد، جمله اخیر است که شـیخ در آن تصـریح می‌کند: «صدق پاره‌ای از مشهورات به نظر ثابت می‌شود». ایـن عبـارت بـه‌روشـنی دلالـت مـی‌کنـد کـه در مشهورات محل بحث، یعنی قبح کذب و قبح گرفتن اموال مردم و امثال آن، می‌توان موارد صادقی یافـت کـه صدقش به نظر و برهان ثابت می‌شود و واضح است که در مشهورات، برهـان و نظـر جـاری نیسـت؛ مگـر بـا توسّعی در معنای این الفاظ. (همان) لذا با اثبات نظری و برهـانی بـودن اوصـاف اخلاقـی در حکمـت سـینوی، زمینه برای توصیف اخلاقی خداوند در اندیشه وی فراهم می‌گردد. این مسئله را در عبارات بعدی پی می‌گیریم.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی در *شرح اشارات* می‌فرماید:

> و الفرق بينها ـ اي المشهورات ـ و بين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لايلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غيرتوقيف، و لايحكم بها، بل يحكم منها. بحجّه تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات و لذلک يتطرق التغيير اليها دون الأوليات فان الكذب قد يستحسن اذا الشتمل على مصلحة عظيمة و الكل لايستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال ... . (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۲۱)

در کلام خواجه، این نکته که در مشهورات، ممکن است حجت منطقی قائم شود و از حدود وسط‌هایی در اثبات نتیجه استفاده شود، تقریباً صراحت دارد که قضایای اخلاقی صدق و کذب می‌پذیرند و قابل اقامه برهان منطقی هستند. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۲۸) با این توصیف از شرح خواجه بر *اشارات* می‌توان به واقع‌گرایی اخلاقی دست یافت. لذا زمینه برای توصیف اخلاقی خداوند فراهم می‌گردد.

خواجه در *اساس الاقتباس* و کلامی قریب به مضمون فوق، بر برهان‌پذیری پاره‌ای از مشهورات از قبیل حسن عدل و قبح ظلم تصریح می‌کند:

> مشهورات حقیقی مطلق، چنان‌که عدل حسن است و ظلم قبیح، و این حکم به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادت فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد یا به سبب قوتی از قوت‌های نفس ناطقه غیر عقلی؛ مانند رقّت و حمیت یا حیا یا غیر آن مقبول بود نزدیک همه‌کس و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد و اما به نزدیک عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب، و آنچه که صادق بود، باشد که صدقش به برهانی معلوم شود و باشد که حکمی به قیدی خاص صادق بود و بی‌آن قید مشهور و مثال مشهور کاذب، قبح ایذای غیر است و سبب منفعت خود؛ چه ذبح حیوان که نوعی از آن است، به حسب عقل قبیح نیست. (طوسی ۱۳۷۵: ۳۴۷ ـ ۳۴۶)

از این کلام استفاده می‌شود که اولاً مراد از صدق پاره‌ای از مشهورات که در کلام منطقیین آمده است، تطابق با آرای عامه نیست؛ بلکه مرادشان در بحث حاضر، صدق و کذب به همان مناط عقل نظری، یعنی مطابق با نفس‌الامر است. از اینجا آن ادعای محقق اصفهانی که مشهورات محض، واقعیتی جز تطابق آرا ندارند و قضیه حسن عدل و قبح ظلم از آنهاست، ردّ می‌شود. از کلمات فوق برمی‌آید که قضایای اخلاقی همچون قُبح ظلم و حُسن عدل، در نزد عقل نظری می‌توانند صادق باشند.

ثانیاً کلام خواجه صراحتاً برهان‌پذیری پاره‌ای از قضایای اخلاقی را اعلام می‌کند و واضح است که اگر مشهورات، واقعیتی جز تطابق آرای عقلا نداشتند، برهان‌پذیری در آنها متصور نبود؛ زیرا امور بنایی و

قراردادی برهان نمی‌پذیرد. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۲۸) درنتیجه براساس دیدگاه ابن‌سینا و خواجه، امکان توصیف اخلاقی خداوند وجود دارد؛ زیرا اوصاف اخلاقی، اوصافی قراردادی نخواهند بود؛ بلکه اوصافی عینی، واقعی و از سنخ معقولات ثانی فلسفی می‌باشند و این امر بر واقع‌گرایی اخلاقی دلالت دارد.

۳. شیخ‌الرئیس در منطق *شفاء* در کلامی طولانی، پس از تبیین عدم قرار گرفتن مشهورات ذیل اولیات عقل نظری و قابلیت تشکیک در آنها می‌گوید:

> کقولهم العدل جمیل و انّ الظلم قبیح و انّ شکر المنعم واجب. فانّ هذه مشهورات مقبولة و ان کانت صادقة فصدقها لیس ممّا یتبین بفطرة العقل المنزّل منزّلة المذکورة، بل المشهورات هذه و امثالها منها ما هو صادق و لکن یحتاج في ان یصیر یقینیاً الی حجّه و منها ما هو صادق بشرط دقیق لایفطن له الجمهور. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۶)

این کلام شیخ هم صراحت دارد که پاره‌ای از قضایای اخلاقی می‌توانند صادق باشند و مورد برهان واقع شده، به قضایای یقینی تبدیل شوند. نهایت اینکه در این جهت محتاج حجتی هستند که واسطه این کار شود. حال اگر اخلاقیات چنان‌که محقق اصفهانی ادعا می‌کند، در نزد حکیمان از مشهورات محض باشند، به‌طوری که هیچ واقعیتی جز توافق آرای عقلا برای آن وجود نداشته باشد، چگونه صدق و کذب به‌معنای عقل نظری در مورد آن جریان می‌یابد و چگونه برهان‌پذیر می‌شود؟

۴. شیخ‌الرئیس در *دانش‌نامه علائی* بعد از توضیحی در سبب مشهورات فرموده است:

> و مثال مشهورات اینهاست: داد واجب است، دروغ را نشاید گفت، کشف عورت در نزد دیگران نباید کرد و کسی را بدون گناه نباید آزار داد، و خدا بر هر چیز قادر است و همه‌چیز را می‌داند. بعضی از مشهورات راست است؛ مانند مثال‌های پیشین، لکن راست بودن آن به‌دلیل معلوم گردد و اگر مردم چنین بینگارند که دفعةً خلق شده‌اند ... بدون تربیت و ... و سعی در تشکیک در آنها کنند، می‌بینند که قابل شک است ... . (همو، ۱۳۶۰: ۱۳)

این کلام وی هم صراحت در صدق و کذب‌پذیری قضایای اخلاقی دارد و هم در برهان‌پذیری آنها. نظیر این سخن را شیخ در «القصیدة المزدوجة» که به‌همراه *منطق المشرقیین* طبع شده، آورده است. (همان: ۵۳)

این عبارات نیز با برهان‌پذیر پنداشتن قضایای اخلاقی، اعتباری بودن آنها را ردّ می‌کند؛ لذا می‌توان اوصاف اخلاقی را واجد وجود عینی دانست. با این حساب، راه برای توصیف اخلاقی خداوند هموار می‌گردد.

۵. بهمنیار در *التحصیل* در باب مشهورات سخنی می‌گوید که با اندک‌اختلافی، همان کلمات شیخ در *اشارات* است که در بعد از مثال به «حکم به قبح سلب مال غیر» و «قبح کذب» می‌گوید:

«و هذه المشهورات قد یکون صادقة و قد یکون کاذبة ...» (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۹۹) که کلامی بس صریح در صدق و کذب‌پذیری قضایای اخلاقی است.

**ب) بررسی دیدگاه ابن‌سینا**

چنان‌که اشاره گردید، دو تفسیر مختلف از کلام شیخ‌الرئیس وجود دارد:

تفسیر اول که می‌توان نماینده آن را محقق اصفهانی دانست، آن است که دلیل ابن‌سینا برای اینکه قضایای حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی از سنخ مشهورات هستند، آن است که این قضایا واقعیتی جز تطابق آرا و بنای عقلا ندارند. بنابراین تفسیر، اوصاف و گزاره‌های اخلاقی نزد ابن‌سینا، اوصاف و گزاره‌هایی اعتباری‌اند؛ لذا این دیدگاه مبتنی بر ناواقع‌گرایی اخلاقی است و براساس آن، امکان توصیف اخلاقی خداوند، با مشکلات جدی مواجه خواهد بود.

این تفسیر به‌لحاظ تاریخی صحیح نیست و آنچه از کلمات بوعلی در *شفاء*، *اشارات*، *دانش‌نامه علائی*، *نجات* و امثال آن و نیز کلمات خواجه در *شرح الاشارات*، *نقد المحصل* و *اساس الاقتباس* برمی‌آید ـ چنان‌که دیدیم ـ خلاف مدعای فوق است. اینان قضاوت های اخلاقی را اعم از آنکه به صورت حسن و قبح یا باید و نباید باشد، فی‌الجمله قابل صدق و کذب و بلکه برهان‌پذیر می‌دانند. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۱)

در مقابل تفسیر اول، تفسیر دیگری وجود دارد که می‌توان محقق لاهیجی صاحب *شوارق* را نماینده آن دانست. حکیم سبزواری در *شرح اسماء الحسنی* از محقق لاهیجی تبعیت نموده و همین تفسیر را از کلمات حکما ارائه نموده است.

محقق لاهیجی مدعی است قضایای اصلی اخلاق، نظیر قبح ظلم و حسن عدل و امثال آن بدیهی و ضروری است و اینکه حکما آن را جزء مشهورات دانسته‌اند، منافاتی با این جهت ندارد؛ چه اینکه قضیه‌ای واحد می‌تواند هم جزء مشهورات باشد و هم جزء یقینیات که مقدمات برهان‌اند. غایت‌الامر یک قضیه از آن جهت که مورد اتفاق عقلا است، جزء مشهورات است و از جهت بداهت ذاتی‌اش می‌تواند جزء مقدمات برهان قرار می‌گیرد. محقق لاهیجی این سخن را در کتاب *سرمایه ایمان* آورده است. در این کتاب، ابتدا بحث از عدل الهی و مسئله حسن و قبح افعال مطرح شده است و ایشان خود عقلی بودن حسن و قبح پاره‌ای از افعال را آن‌هم به نحو ضرورت اختیار نموده و سپس به‌عنوان اشکالی بر این نظر آورده‌اند:

> اشکال دوم آنکه العدل حسن و الظلم قبیح را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است و اتفاق را در آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده‌اند. پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند در آن مسموع نباشد و اتفاق

جمهور عقلا دلالت بر آن نکند و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم توقف آن به نظر و فکر در ظهور به مربته ای است که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مداخلی باشد، از عقل نظری به اعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ‌چیز نباشد؛ بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است للایصال الی المجهول نباشد. و همچنان‌که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حارة» و «الشمس مضیئة» به اعانت حواس منافی ضروری بودنش نیست، کذلک احتیاج احکام مذکور به اعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد. و اما عدّ حکما قضایای مذکوره را ازجمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم‌الناس مدخلیت دارند. و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحد از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام به جهتی ... . (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱)

محقق اصفهانی که تفسیر اول را پذیرفته، از کلام محقق لاهیجی کاملاً مطلع بوده است؛ لکن آن را تفسیری صحیح نمی‌داند و به‌طور قاطع رد می‌کند. وی در ضمن بحث خویش می‌فرماید:

بنابراین از غرائب است که محقق حکیم سبزواری در *شرح اسماء حسنی* حکم می‌کند که این قضایا داخل در ضروریات و از سنخ بدیهیات است و حکم به بداهتش هم بدیهی است و اینکه حکما آنها را از مقبولات عامه که ماده جدل است، قرار داده‌اند، منافاتی با بدیهی بودن آنها ندارد؛ چون غرض آنان صرف تمثیل برای مصلحت و مفسده عامه بوده که مناط در آن قبول عموم مردم است، نه طایفه ای به‌خصوص و این امر منافاتی با بداهت آنها ندارد؛ چون قضیه‌ای واحد می‌تواند هم جزء یقینیات باشد و هم در شمار مقبولات، منتها به دو حیث و این احکام از عقل نظری به اعانت عقل عملی است؛ همان‌طور که این اعانت حس در حکم عقل نظری به بداهت محسوسات، مضر به اینکه از احکام عقل نظری باشد، نیست ... حال که این مطلب را دانستی، بدان که محقق لاهیجی در برخی رسائل فارسی خویش، در تمام این مطالب، گوی سبقت از حکیم سبزواری ربوده است. لکن دیدیم که چگونه کلمات شیخ‌الرئیس و محقق طوسی و علامه قطب‌الدین صاحب محاکمات، صراحتاً مخالف قول محقق سبزواری است و غرض مجرد تمثیل نیست. (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۲۶)

از کلام فوق چند نکته استفاده می‌شود: ۱. سخن محقق سبزواری در *شرح الاسماء* تقریباً اقتباس

صرف از تحقیقات محقق لاهیجی است و این نکته با مقایسه کلام آن دو ـ که در فوق آورده‌ایم ـ به‌خوبی روشن می‌شود. ۲. محقق اصفهانی کاملاً از نکته‌ای که محقق لاهیجی در *سرمایه ایمان* مطرح کرده، باخبر بوده است و به‌خوبی می‌دانسته که پاره‌ای از مشهورات می‌توانند جزء یقینیات نیز واقع شوند. ۳. محقق اصفهانی رأی حکیمانی همچون بوعلی، خواجه و صاحب *محاکمات* را مطابق تفسیر دوم نمی‌داند.

از آنچه گفته شد، برمی‌آید اینکه استاد مهدی حائری در *کاوش‌های عقل عملی*، به محقق اصفهانی نسبت غفلت داده‌اند که یک قضیه می‌تواند هم جزء مشهورات باشد و هم جزء یقینات که مبادی برهان‌اند، نسبت نادرستی است و عجیب‌تر این است که استاد حائری در استشهاد بر مدعای خود، کلام *سرمایه ایمان* را نقل می‌کند؛ درحالی‌که چنان‌که دیدیم، محقق اصفهانی هم بر مدعای ایشان وقوف داشته و هم بر کلام محقق لاهیجی در *سرمایه ایمان* و هم بر اقتباس حکیم سبزواری از حکیم لاهیجی آگاه بوده است. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۲)

**ج) ارزیابی**

حال باید پرسید کدام‌یک از دو تفسیر فوق با آرای حکیمانی چون بوعلی و خواجه سازگار است: آیا اینان قضایای اصلی اخلاقی را صرفاً از مشهورات می‌دانسته‌اند که حقیقتی جز توافق عمومی ندارد (تفسیر اول) یا اینکه آنها را از ضروریات عقلی که جزء مبادی برهان است، می‌شمرده‌اند (تفسیر دوم).

برخی معتقدند حق این است که به لحاظ قرائن و شواهد قطعی باید گفت هیچ‌کدام از دو تفسیر فوق صحیح نیست. چنان‌که از نقل قول‌های این نوشتار آشکار می‌شود، بوعلی و خواجه در بسیاری از کتب خویش قضایای اخلاقی را از مشهورات دانسته‌اند و لکن این مشهورات را از نظر عقل نظری، اولاً قابل صدق و کذب می‌دانند، به‌طوری‌که پاره‌ای از آنها به‌لحاظ عقل نظری صادق‌اند؛ ثانیاً پاره‌ای از این قضایا برهان‌پذیر هستند. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۲)

این دو نکته، تفسیر اول (تفسیر محقق اصفهانی) را قطعاً رد می‌کند؛ چه اینکه اگر قضایای اخلاقی واقعیتی جز شهرت عمومی و توافق عقلا نداشته باشد، در این صورت به‌لحاظ عقل نظری نباید صادق باشد و قیام برهان بر آن هم معنا ندارد.

تفسیر دوم نیز در کلمات بوعلی به‌طور صریح رد شده است. چنان‌که در کلمات بوعلی دیدیم، وی صراحتاً بدیهی بودن قضایای اخلاقی را رد می‌کند و می‌گوید انسان به‌خودی‌خود و عاری از تربیت مربیان و احساسات درونی و امثال آن، هیچ‌گاه به حسن عدل و قبح ظلم حکم نمی‌کند و برای او میسر است که در این امور تشکیک کند و لذا وضع این قضایا هیچ گاه مثل «کل اعظم از جزء است»، نیست که در هر حال

مورد اذعان همه انسان‌ها بوده و هست. بنابراین می‌توانیم موضع ابن‌سینا را این‌گونه تلخیص کنیم:

> قضایای اخلاقی چون «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» و مثال آن دو از مشهورات بالمعنی الاخص‌اند. این قضایا، بدیهی در نزد عقل نظری نیستند و لذا برای کسانی که از اموری چون تربیت مربیان و حمیت نفسانی و استقرار تجربی و مثال آن خالی باشند، تشکیک در آنها کاملاً متصور است. این قضایا گاهی صادق‌اند و گاه کاذب و در آنجا که صادق‌اند، از باب بدیهی بودن نیست؛ بلکه بر آنها ممکن است برهان اقامه شود. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۲)

**د) سؤالاتی درباره دیدگاه ابن‌سینا**

آنچه تاکنون دیدیم، کوششی برای فهم هرچه بهتر مدعای ابن‌سینا بود. تأملی دقیق‌تر در کلمات این فیلسوف بزرگ، چند پرسش را پدید می‌آورد:

سؤال اول اینکه، چنان‌که قبلاً دیدیم، شیخ‌الرئیس به‌روشنی حسن عدل و قبح ظلم را قابل صدق و کذب دانسته و اضافه نموده است که پاره‌ای از این مشهورات برهان‌پذیرند. از طرف دیگر، مرحوم شیخ در *اشارات* می‌فرماید:

> و منها الآرا المسماة بالمحمودة و ربما خصصناه باسم المشهورة اذ لاعمدة لها الا الشهرة و هي آرا لو خلي الانسان و عقلَه المجرد و وهمه و حسه ولم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها ... لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه ... . (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۲۰)

سؤال این است که مراد از «لاعمدة لها الا الشهرة» چیست؟ یا این امور واقعیتی ورای شهرت و توافق عقلا ندارند ـ چنان‌که محقق اصفهانی فهمیده بود ـ که در این صورت با تصریح ذکر شده در شرح آن عبارت به اینکه قضایای مشهوره (به همین معنای خاص) گاه صادق‌اند و گاه کاذب و اینکه برخی از قضایای صادق با نظر اثبات می‌شوند، مخالف است و یا اینکه مشهورات، مستندی جز شهرت ندارند و دلیلی عقلی بر صدقشان وجود ندارد و فقط مشهورند. این احتمال هم گرچه از احتمال اول صائب‌تر است، باز با آن ادعای ابن‌سینا که پاره‌ای از این مشهورات برهان می‌پذیرند، در تناقض است. بنابراین به نظر می‌رسد وجه جمع صحیحی بین دو کلام وجود نداشته نباشد و درواقع همین تعبیر «اذ لا عمدة لها الّا الشهرة» بوده که محقق اصفهانی را به تفسیر اول واداشته است. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۳)

سؤال دوم اینکه، شیخ‌الرئیس در کتاب *برهان شفاء* پس از توضیحی درباره قضایای مشهوره و اینکه عقل می‌تواند در آنها تشکیک کند، فرموده است:

کقولهم العدل جمیل و ان الظلم قبیح و ان شکر المنعم واجب، فانّ هذه المشهورات مقبولة و ان کانت صادقة فصدقها لیس مما یتبین بنظر العقل المنزّل منزلة المذکورة بل المشهورات هذه و الامثالها منها ما هو صادق و لکن یحتاج في ان یصیر یقینیا الی حجّه. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۶)

بر این اساس، مشهوراتی همچون مثال‌های فوق می‌تواند صادق باشد. حال سؤال این است که قضیه‌ای مثل «ان شکر المنعم واجب» هم می‌تواند صدق و کذب بپذیرد؟ در واقع در کلمات ابن‌سینا و مرحوم خواجه و تابعان ایشان، چندان در ماهیت قضایای اخلاقی تدقیق نشده است که اصلاً آیا اینها قضیه‌اند و صدق و کذب می‌پذیرند یا نه؟ البته مراد آن است که بحث چندانی در ماهیت مفاهیم اخلاقی و قضایای اخلاقی نشده باشد و فقط به این ادعا بسنده شده است که مشهورات گاهی صادق و برهان‌پذیر هستند.

ماجرا در قضیه‌ای مانند «ان شکر المنعم واجب» بسیار مشکل‌تر است؛ وجوب در این قضایا به چه معنا است و آیا اینها قضیه‌ای اخباری‌اند یا انشایی یا هیچ‌کدام؟ اعتقاد به اخباری بودن این قضایا بسیار مشکل و بلکه نادرست است. «شکر منعم واجب است» در قوه قضیه «باید شکر منعم نمود» است و قضایای شامل «بایستی» صدق و کذب نمی‌پذیرند. البته تحلیل اینکه «وجوب» در این قضایا به چه معنا است، یکی از مهم‌ترین بحث های فلسفه اخلاق معاصر در بخش مبانی اخلاق[1] است. از اساتید فلسفه معاصر برخی بر این عقیده اند که وجوب در این قضایا ماهیتی عینی و آنتولوژیک دارد، نه اعتباری و به نوعی ضرورت بالغیر برمی‌گردد. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۲۰)

آقای مصباح معتقد است حقیقت این «وجوب» به نوعی «ضرورت بالقیاس الی الغیر» برمی‌گردد؛ یعنی ضرورتی که بین فعل و کمال مطلوب برقرار است؛ (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲۶) اما آقای لاریجانی دو فرض فوق را قبول نداشته، می‌گوید هر دو تفسیر برای قضایای «بایستی» نوعی عینیت قائل‌اند و آنها را قابل صدق و کذب می‌دانند. لذا هر دو تفسیر نادرست هستند؛ آن‌هم به وجه غیر قابل تصحیح! (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۳)

حتی کسانی که قضایای اصلی اخلاق را از بدیهیات عقلی شمرده‌اند ـ مانند محقق لاهیجی و حکیم سبزواری ـ نیز روشن ننموده‌اند که تحلیلشان از مفهوم حسن و قبح و وجوب چیست و چگونه این قضایا در زمره قضایای عقل نظری گنجانیده شده‌اند.

شیخ‌الرئیس در *دانش‌نامه علائی* سخنی دارد که ظاهر آن، سریان صدق و کذب در همه قضایای اخلاقی حتی قضایای در قالب وجوب و بایستگی است:

1. meta-Ethics

و مثال مشهورات اینهاست: داد واجب است، و دروغ نشاید گفت و کشف عورت در نزد دیگران نباید کرد و کسی را بدون گناه نباید آزار داد ... .
بعضی از مشهورات راست است مانند مثال‌های پیشین، لکن راست بودن آن به‌دلیل معلوم گردد و اگر مردم چنین بینگارند که دفعةً خلق شده‌اند بدون تربیت و ... و سعی در تشکیک در آنها بکنند، می‌بینند که قابل شک است ... . (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۵۳)

همان‌طور که ظاهر و بلکه نص کلام فوق است، همه قضایای فوق صادق‌اند که ازجمله آنها تعدادی قضایای «بایستی» است. سخن اصلی در این است که آیا این‌گونه قضایا در اصل اخبار هستند یا انشا و تحلیل بوعلی از باید و نباید چیست که صدق و کذب را به حریم این قضایا راه داده است؟

سؤال سوم از اینجا پدید می‌آید که همان‌گونه که از دو کلام پیش‌گفته شیخ‌الرئیس برمی‌آید، وی سریان برهان در قضایای اصلی اخلاقی را فی‌الجمله و بلکه بالجمله پذیرفته است. (همان: ۱۳ و ۵۳) حال سؤال این است که در این‌گونه قضایا، برهان چگونه میسّر است و مرادشان از برهان چیست؟ در قضیه‌ای مثل «نباید کسی را بدون گناه آزار داد»، که شیخ آن را صادق و مدلّل به دلیل می‌داند، آیا می‌توان دلیل اقامه کرد که مقدمات آن خالی از قضیه‌ای از همین سنخ ـ یعنی قضیه‌ای از سنخ «بایستی و نبایستی» ـ باشد یا اینکه در نهایت باید در میان مقدمات دلیل، قضیه ای از این سنخ هم موجود باشد و در این صورت اگر صدق پاره ای از این قضایای «بایستی» را بدیهی ندانیم، چگونه می‌توان «حجت» از «دلیل» و «برهان» در باب اخلاقیات را ـ چنان‌که بوعلی ادعا کرده است ـ تمام کرد؟ مسئله ربط قضایای «اَستی» و «بایستی»، یکی از پرنزاع‌ترین مسائل فلسفه اخلاق غربی است.[1]

بسیاری از فیلسوفان، امکان استنتاج نتیجه‌ای اخلاقی را از مقدماتی که صرفاً از «است‌ها» تشکیل شده است، منتفی می‌دانند. البته برخی از مدققان آنها، معتقد به امکان این استنتاج هستند. برای نمونه، سرل[2] از تئوری افعال گفتاری[3] برای ترتیب دادن چنین استدلالی کمک گرفته است. حق این است که در کلام بسیاری از مدعیان «عدم امکان استنتاج»، سخن چندان روشن و دقیقی بر کلیت آن ادعا نیامده است. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۴)

برخی از معاصران مانند دکتر سروش هم که سرسختانه از تز تفکیک «باید ـ هست»، دفاع می‌کنند، آن را چنین مدلل می‌کنند که در هر برهان و استدلال صحیحی، نباید لفظی در نتیجه ظاهر شود که در

1. is-ought problem.
۲. جان سرل، فیلسوف اخلاق معروف که درصدد انکار وجود شکاف منطقی بین بایدها و هست‌ها برآمده است. (برای آشنایی با نظریه سرل، بنگرید به: جوادی، ۱۳۷۵ الف: ۱۳۷ ـ ۱۰۷)
3. speeh-act.

مقدمات نیست. بنابراین قضایایی که صرفاً مشتمل بر «استی» هستند، نمی‌توانند قضیه‌ای را با مضمون «بایستی» نتیجه دهند. (سروش، ۱۳۵۸: ۲۲۰ ـ ۲۱۹)

برخی این استدلال را مخدوش دانسته و معتقدند آنچه یک برهان را مغالطی می‌کند، ظهور «مفهوم جدیدی» در نتیجه است که در مقدمات نبوده، نه «لفظ جدید» و اینکه «بایستی» نسبت به «استی» مفهومی جدید باشد، خود اصل نزاع است؛ چه اینکه بسیاری از مکاتب فلسفی، تحلیلشان از «بایستی» در واقع نوعی «استی» است. (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۴) این مطلب بیانگر این نکته است که تحلیل مفاهیم فلسفی همچون «بایستی» و ماهیت قضایای اخلاقی، نقش کلیدی در حل مسائل مهم فلسفه اخلاق ـ و بلکه کل فلسفه ـ دارد. لذا با بررسی دیدگاه ابن‌سینا، متوجه می‌شویم که دو خوانش متفاوت از آثار وی در باب جایگاه گزاره‌های اخلاقی وجود دارد؛ تفسیر محقق اصفهانی و تفسیر محقق لاهیجی؛ اما در نهایت به نظر می‌رسد خوانش محقق لاهیجی با نوعی واقع‌گرایی اخلاقی مطابقت دارد و از قدرت استدلال بیشتری بهره‌مند است. لذا با متون به‌جامانده از ابن‌سینا، همخوانی بیشتری دارد. در نتیجه می‌توان براساس نوعی واقع‌گرایی اخلاقی از امکان توصیف اخلاقی خداوند در اندیشه ابن‌سینا سخن گفت. آقای مصباح یزدی در این خصوص می‌گوید:

> در کلام شیخ سخنی یافت نمی‌شود که دال بر این باشد که قضایای اخلاقی و ارزشی به‌طور مطلق غیریقینی‌اند و نمی‌توان بر آنها برهان عقلی اقامه کرد و به کار گرفتن آنها در براهین نیز ممنوع است، بل در ذیل کلام او تصریح شده است که برخی از این قضایا، قضایای صادقه‌ای هستند که از طریق استنتاج برهانی به دست می‌آیند و لازمه این سخن این است که استعمال آنها در مقدمه براهین دیگر نیز صحیح باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۲۵)

ایشان با اشاره به سخنان شیخ معتقد است نمی‌توان از کلام او چنین دریافت کرد که قضایای ارزشی به‌طور مطلق غیریقینی‌اند که البته این نظر، قابل تأمل است؛ به‌ویژه آنکه شیخ با اشاره مستقیم به قضایای «ان العدل جمیل»، «ان الظلم قبیح» و «ان شکر المنعم واجب» آنها را قضایایی می‌داند که یقینی بودنشان منوط به حد وسط و دلیل است و از این جهت با قضایای یقینی بدیهی که به بداهت عقلی و بدون نیاز به حد وسط نزد عقل حاضرند، متفاوت هستند. ازاین‌رو آقای مصباح معتقد است رأی حق این است که قضایای ارزشی و اخلاقی نیز همچون قضایای فلسفی و ریاضیات و هندسه یقینی و قابل اقامه برهان‌اند و نیز می‌توانند در مقدمات براهین مورد استفاده قرار گیرند. (همان: ۱ / ۱۲۲)

همان‌گونه که قضایای ریاضی و هندسه برای یقینی شدن محتاج دلیل هستند و باید در یک سیر

منطقی و با کمک حد وسط اثبات گردند، قضایای مشهوره هم می‌توانند یقینی باشند و سپس خود به‌عنوان یک مقدمه بدیهی در براهین دیگر مورد استفاده قرار گیرند.

برخی معتقدند بحث از مشهوره بودن قضایای اخلاقی که شیخ در آثار خود بدانها اشاره کرده، به بیان چگونگی پذیرش آنها از سوی مردم مربوط است:

> من معتقدم ابن‌سینا به ارزش عینی و واقعی داشتن گزاره های اخلاقی باور دارد؛ اما علت پذیرش این گزاره‌ها از سوی عوام را مشهوره بودن آنها می‌داند. (Javadi, 2007: 251)

به عبارت دیگر از نظر ابن‌سینا، شهرت قضایای مشهوره، تنها به شیوه پذیرش قضایای اخلاقی اشاره می‌کند؛ اما این قضایا می‌توانند یقینی هم باشند و همان‌طور که خود شیخ به این مطلب اعتراف کرده، یقینی بودنشان بدین معنا است که از قضایای یقینی منتج شده‌اند. همچنین فرقی که منطق‌دانان بین صناعت شعر و جدل قائل شده‌اند، حاکی از این است که قضایای اخلاقی اخباری‌اند. ابن‌سینا مقدمات جدل را در تضاد با مقدمات شعر می‌داند. هدف از صناعت شعر، اخبار از حقیقت نیست؛ بلکه تحریک احساسات است و اگر جدل اخباری نباشد، نمی‌تواند در تضاد با شعر قرار گیرد و این خلاف سخن ابن‌سینا است. (Ibid: 252)

با توجه به قرائن ذکرشده، روشن شد که گزاره های اخلاقی از نظر ابن‌سینا، اگر چه یقینی اولی نیستند، صدق و کذب‌بردارند. وی صریحاً به این مطلب در بحث مشهورات اشاره می‌کند و می‌گوید: مشهورات می‌توانند صادق یا کاذب باشند و این خود دلیلی است که گزاره‌های اخلاقی از نظر او اعتباری نیستند؛ بلکه متعلق معرفت ما قرار می‌گیرند. این گزاره‌ها می‌توانند از طریق برهان یقینی شوند و مقدمه برای قیاسات برهانی قرار بگیرند و به این معنا از یقینیات هستند. با این توصیف، براساس دیدگاه وی می‌توان گفت: اوصاف اخلاقی خداوند واجد آنتولوژی‌اند.

### یک. اندراج اخلاق در حکمت عملی

ابن‌سینا با اندراج اخلاق در فلسفه و وجودی دانستن اوصاف اخلاقی، زمینه مناسبی برای توصیف اخلاقی خداوند فراهم آورده است. او علم اخلاق را ازجمله اموری می‌داند که باید در فلسفه از آن بحث شود و علم اخلاق را شاخه‌ای از فلسفه می‌داند. فلسفه نیز علم و مطالعه وجود از آن حیث که وجود است، می‌باشد و اگر گزاره‌های اخلاقی، ادعاهای اخباری و عینی نباشند، چگونه علم اخلاق می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه قلمداد شود؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۲۵؛ Javadi, 2007:251)

وی ضمن قبول تقسیم ارسطویی حکمت به نظری و عملی، با اندراج اخلاق در عقل عملی، عقل عملی را منشأ اخلاق می‌داند: «و انّما کانت الاخلاق عند التحقیق لهذه القوة».[1] (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۴)

---

۱. قوه عقل عملی.

وی در *منطق المشرقیین* نیز علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری عبارتند از: علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدینه. علم عملی نیز آن است که انسان از طریق آن می‌فهمد چگونه رفتار کند تا در دنیا و آخرت سعادتمند باشد که عده‌ای این علم را اخلاق می‌نامند. (همو، ۱۴۰۵: ۷ ــ ۶) وی غایت قصوای علوم عملی را عمل می‌داند. (همان: ۶)

چنان‌که ملاحظه شد، ابن‌سینا اخلاق را از علوم فلسفی می‌شمارد و در نتیجه اوصاف اخلاقی در اندیشه ابن‌سینا اوصافی وجودی‌اند و به تعبیری می‌توان گفت اوصاف اخلاقی، از سنخ معقولات ثانی فلسفی‌اند. لذا با این فرض می‌توان این‌گونه اوصاف را به خداوند نسبت داد و خداوند را با اوصاف اخلاقی توصیف نمود.

**دو. چالش‌های اوصاف اخلاقی خداوند**

از جمله مباحث مهم درباره اوصاف اخلاقی خداوند، چالش‌های مربوط به توصیف اخلاقی خداوند است. برای نمونه، در صورت اسناد اوصاف اخلاقی به خداوند، این نسبت موجب انفعال در او خواهد بود؛ زیرا صفاتی از قبیل رحمت و غضب و استجابتِ تقاضای دیگران در ما انسان‌ها، آمیخته با «قوه» و انفعال است. چه‌بسا یک حادثه دلخراش، تأثر و ترحّم ما را برانگیزد یا یک حادثه موجب خشم و غضب ما شود. حق‌تعالی نیز برخی امور را ناپسند می‌شمارد و از برخی غضبناک می‌گردد. (فتح / ۶)[۱] برخی افعال را دوست دارد و از کسانی خشنود می‌شود. (مجادله / ۲۲)[۲] او به بنده‌اش نزدیک است، دعای او را می‌شنود و اجابت می‌کند. (بقره / ۱۸۶)[۳] حال آیا نسبت دادن این اوصاف دارای دلالت اخلاقی به خدا موجب انفعال در او نیست؟

بوعلی ازجمله خواص واجب‌الوجود بذاته را تام بودن و حالت منتظره نداشتن دانسته، می‌گوید: خداوند همتایی از نظر وجود ندارد و هیچ وجود و کمالی قاصر از ذات الهی نیست؛ برخلاف انسان که بسیاری از کمالات وجودش به نحو قوه و امکانی و قاصر از ذات اوست. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۹) او می‌گوید خداوند فعل محض است و هیچ قوه‌ای در او نیست. (همو، ۱۳۷۹: ۱۵۰) پس هیچ صفتی از صفات لذاته خداوند حالت منتظره ندارد. (همو، ۱۳۷۶: ۴۰۱)

---

۱. وَ يُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَ الْمُنَافِقَاتِ وَ الْمُشْرِكِينَ وَ الْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا.

۲. لاتَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

۳. وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ.

در نگاه او، نفی هرگونه قوه در حق‌تعالی مستلزم نفی هر گونه انفعال و تغییر و دگرگونی در اوست؛ زیرا اگر امری از خارج بر خدا عارض شود و خداوند نسبت به آن منفعل باشد، بدین معنا خواهد بود که آن امر در خدا پیش از آن به نحو بالقوه موجود بوده است و چنین چیزی با توجه به آنچه ذکر شد، با «وجوب بالذات» منافی است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۱۷)

به علاوه چنین فرضی مستلزم آن است که علتی خداوند را از حال بالقوه به فعلیت خارج کند و این محال است: ازاین‌رو انتساب صفت به‌گونه‌ای که مستلزم انفعال و تغییر در حق‌تعالی باشد، باطل است.

با توجه به این دیدگاه‌های ابن‌سینا می‌توان گفت نفی هرگونه قوه و انفعال در خداوند، راهی برای انتساب این اوصاف به حق‌تعالی به‌گونه‌ای که آمیخته با قوه و انفعال باشد، نمی‌گذارد. ازاین‌رو رحمت به‌معنای انفعال روحی که در اثر مشاهده حادثه‌ای برخلاف عادت یا برخلاف مقتضای طبیعت انسان حاصل می‌شود، در خدای تعالی نیست. خداوند از چیزی منفعل نمی‌شود تا غضب در او حاصل شود و آن را ناخوش کند. البته غضب خداوند تابع عدل اوست. همچنین باید گفت رحمت خداوند دائم و ازلی است و همه را دربر می‌گیرد؛ لذا اصل اوصاف خداوند بر لطف و رحمت قرار گرفته است؛ چنان که خود در قرآن می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ». (انعام / ۱۲)

استجابت دعا نیز به جهت تأثر حق‌تعالی نیست؛ بلکه سبب اجابت دعا، همراهی اسباب برحسب حکمت الهی است؛ یعنی برحسب علم ازلی خداوند، دعا و تقاضای بنده نسبت به چیزی، با عامل تحقق‌بخش آن چیز، با یکدیگر از خداوند صادر می‌شود و بر مبنای همان علم باری، دعا سبب آن امر می‌گردد. ازاین‌رو اگر دعا انجام نگیرد، آن شیء هم محقق نمی‌شود؛ همان‌طور که حق‌تعالی سبب سلامتی مریض را خوردن دارو قرار داده است و اگر دارو خورده نشود، سلامتی هم حاصل نمی‌شود. بنابراین اموری از قبیل رحمت و غضب و استجابت دعا، مستلزم هیچ‌گونه انفعالی در خداوند نیست و به‌طورکلی باید گفت: هر وصفی در او به نحو بالفعل و ثبات و به‌دور از قوه و انفعال است.

## نتیجه

براساس تحلیل‌های ذکرشده می‌توان گفت:

۱. ابن‌سینا با اندراج اخلاق در علوم فلسفی موافق است؛ لذا می‌توان اوصاف اخلاقی را از سنخ معقولات ثانی فلسفی دانست و زمینه را برای توصیف اخلاقی خداوند فراهم نمود.

۲. در حکمت سینوی، هرچند قضایای اخلاقی، گزاره‌هایی مشهوره هستند، این‌گونه نیست که به‌طور مطلق غیریقینی باشند؛ بلکه قابل صدق و کذب هستند و می‌توانند با استفاده از برهان عقلی، یقینی

گردیده، مقدمه‌ای برای قیاسات دیگر واقع شوند. بدین ترتیب، اگرچه اوصاف اخلاقی، یقینی به‌معنای اولی نیستند، می‌توانند از بدیهیات و یقینیات به‌شمار آیند. از ظاهر عبارات ابن‌سینا در *شفاء*، *نجات*، *اشارات* و *تنبیهات* و ... چنین برمی‌آید که عقل صرف به‌تنهایی به حسن و قبح اوصاف اخلاقی حکم نمی‌کند. این مطلب بیانگر این است که در حکمت سینوی، وابستگی اوصاف اخلاقی به شرع، وابستگی وجودشناختی نیست؛ بلکه از نوع معرفت‌شناختی است. به عبارت دیگر، اگرچه اوصاف اخلاقی ذاتاً مستقل از شرع وجود دارند و معقول ثانی فلسفی‌اند، آگاهی ما از آنها، از طریق شرع صورت می‌گیرد و عقل حکم می‌کند که شرع، حجیت و مبدئیت دارد و راهنمایی برای معرفت‌بخشی و اِخبار از گزاره‌های اخلاقی است. لذا اوصاف اخلاقی، نزد ابن‌سینا واجد آنتولوژی هستند.

با این تحلیل، توصیف اخلاقی خداوند براساس اندیشه‌های ابن‌سینا امکان‌پذیر می‌گردد؛ زیرا لوازم توصیف اخلاقی خداوند در اندیشه وی فراهم است. لذا در پاسخ به سؤال اصلی این نوشتار باید گفت: براساس حکمت سینوی، خداوند موجودی اخلاقی و واجد اوصاف اخلاقی است و می‌توان خداوند را با اوصاف اخلاقی توصیف نمود.

## منابع و مآخذ


۱. *قرآن کریم*.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳٦۰، *دانشنامه علایی*، تهران، کتابخانه فارابی.

۳. ـــــــــــ، ۱۳٦٤، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، چ ۱.

٤. ـــــــــــ، ۱۳۷٦، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

٥. ـــــــــــ، ۱۳۷۹، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، تبلیغات اسلامی حوزه.

٦. ـــــــــــ، ۱٤۰٤ ق، *الشفاء*، ج ۳ ـ ۲، قم، مکتبة آیةالله العظمی النجفی المرعشی، چ ۲.

۷. ـــــــــــ، ۱٤۰٥ ق، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبة آیةالله العظمی النجفی المرعشی، چ ۲.

۸. ـــــــــــ، ۱٤۱۳ ق، *الاشارات و التنبیهات*، شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق الدکتور سلیمان دنیا، القسم الاول و القسم الثانی، بیروت، مؤسسه النعمان.

۹. اصفهانی، محمدحسین، ۱٤۱٤ ـ ۱٤۱٥ ق، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم، بی‌جا.

۱۰. بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳٤۹، *التحصیل*، تهران، دانشگاه الهیات و معارف اسلامی.

۱۱. جوادی، محسن، ۱۳۷۵ الف، ***مسئله باید و هست***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲. ـــــــــــ، ۱۳۷۵ ب، «سرشت اخلاقی دین»، ***نقد و نظر***، سال ۲، شماره ۲، ص ۲۴۹ ـ ۲۳۰.

۱۳. حایری یزدی، مهدی، ۱۳۸٤، ***کاوش‌های عقل عملی***، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۲.

۱٤. سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، ***دانش و ارزش***، تهران، یاران.

۱۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، ***اساس الاقتباس***، تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز، چ ۱.

۱٦. فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۸٤، ***دین در ترازوی اخلاق***، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

۱۷. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۲، «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، ***معرفت***، شماره ۷، ص ۳٤ ـ ۲۷، قم، مؤسسه آموزشی ـ پژوهشی امام خمینی قدس سره.

۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳٦٤، ***سرمایه ایمان***، بی‌جا، الزهراء.

۱۹. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰٤ ق، ***بحارالأنوار***، بیروت، مؤسسة الوفاء.

۲۰. مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم، ۱۳۸۹، ***خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷٤، ***فلسفه اخلاق***، تهران، اطلاعات.

۲۲. ـــــــــــ، ۱۳۸٤، ***شرح برهان شفا***، ج ۲ ـ ۱، تحقیق و نگارش، محسن غرویان، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، چ ۱.

۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، ***الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة***، بیروت، دار احیاء تراث العربی.

24. Edwards, paul, 1972, ***The Encyclopedia Of Philosophy***,v 8, New york, Mack Millan.

25. Javadi, Mohsen, 2007, ***Ibn Sina and Status of Moral Sentences***, Topoi, vol. 26, lssue 2.