



مبانی خداشناسی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی

حسین زارع^۱، سعید کاظمی^۲

چکیده: اخلاق از مبانی نظری متعددی شکل گرفته که نقش آنها در تدوین دستورالعمل‌های اخلاقی لازم و ضروری است. پژوهش حاضر درصدد آن است تا با بررسی اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی که از علمای بزرگ امامیه و رئیس حوزه کلامی بغداد به شمار می‌آید و تأثیر فراوانی بر مکاتب پس از خود نهاده است، مبانی خداشناسی اخلاق را در اندیشه ایشان تبیین نماید. جهت حصول به هدف، پژوهشگر با بهره‌گیری از روش پژوهش عقلی- نقلی و با استفاده از اسناد نوشتاری، کتابخانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی، به پردازش و تحلیل داده‌ها و گزاره‌ها با شیوه توصیفی تحلیلی پرداخته است. از این رو گزاره‌های کلامی شیخ طوسی (ره) در محورهای خداشناختی با رویکرد اخلاقی تحلیل و مبانی آن استخراج گردید. نقش انگیزش و تأثیرات اعتقاد به صفات الهی و پابندی به اخلاق و ضمانت اجرائی برای اخلاق، استخراج فضیلت گروهی و وظیفه‌گروانه به عنوان نظریه هنجاری شیخ طوسی در الزام اخلاقی، غایت بودن معرفت در اخلاق برگرفته از علم و غنای الهی و محوریت توحید در نظام اخلاقی از مهمترین یافته‌های پژوهش است.

واژگان کلیدی: شیخ طوسی، اخلاق، مبانی کلامی، خداشناسی

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۴

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران، (نویسنده

مسئول) z63hosein93@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران.

s.kazemi@umsha.ac.ir

مقدمه

اعتقاد به خداوند و پذیرش اوصاف الهی، نقش غیر قابل انکاری در اعمال و رفتارهای انسانی دارد و بر ملکات و صفات درونی وی تأثیر بسزایی می‌گذارد. از آن رو، توجه و اهتمام به هرکدام از اوصاف الهی، در زندگی اخلاقی انسان اقتضائاتی را به همراه دارد که به زندگی اخلاقی جهت دهی‌های خاص می‌دهد.

تفکر مبتنی بر الهیات دینی، تأثیرات انگیزشی، معرفتی مرتبط با الزام اخلاقی و ارزش اخلاقی را به همراه داشته و تصویری مناسب از چگونگی ارتباط بین انسان و خالق وی را فراهم می‌آورد که همگی در عملکرد اخلاقی انسان تأثیرگذار است. و اساساً مهم‌ترین وظیفه مبانی خداشناختی اخلاق تبیین همین تأثیر و تأثرات است. که تجلی آن در تبیین شاخصه‌های ویژه اخلاق دینی/ الهی، و تفکیک آن از اخلاق غیردینی و ذکر تفاوت‌های آنان است. بدین سان باور به وجود خداوند و صفات وی، لوازمی را در اخلاق به وجود می‌آورد که اخلاق غیر دینی و غیر الهی به دلیل انکار و نادیده گرفتن آن‌ها با آن لوازم مواجه نمی‌شوند.

شیخ طوسی در آغاز بحث اعتقادی در کتاب تمهید الاصول خود مقدمه‌ای به

مباحثی می‌پردازد که اساساً منطق و معیار این گونه مباحث را روشن و آشکار می‌کند. از این رو قبل تبیین موضوع اصلی لازم است از باب مداخلیت به اهم آن مسائل اشاره شود تا بتوان روش فکری و اصولی شیخ ارزیابی و تصویری کلی از آن حاصل شود.

شیخ بر مکلفی که به مرحله کمال جسمی و عقلی رسیده است، کسب دو چیز را بر او لازم می‌شمارد؛ یک: کسب علم و دانش به علوم اعتقادی که بستری نظری دارند. دوم: عمل بر اساس آگاهی برآمده از مرحله نخست که خود فرع بر علم است. وی در تشریح مرحله نخست که حصول معرفت توحیدی را اولین قدم در معرفت می‌شمارد معتقد است که معرفت توحیدی کسب نمی‌شود مگر بعد از معرفت به پنج چیز:

- ۱- معرفت به آن چیزی که موجب شناخت پروردگار می‌شود.
- ۲- شناخت و اثبات صفات باری تعالی.
- ۳- شناخت کیفیت نوع اتصاف و استحقاق پروردگار بر آن صفات.

ضرورت خداوند نزدیک می کند (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۹)؛ چرا که محور بحث حدوث، موضوع اجسام است نه اعراض، زیرا بحث حدوث، بحثی است در طول احراز وجود و وجود اجسام نیز به بداهت، امری معلوم و ضروری است، بر خلاف اعراضی که حتی در اصل وجودشان نیز بین متکلمان اختلاف نظر وجود دارد) همان، ۱۳۷۵، ص ۴۲، همو، ۱۳۶۲، ص ۷)؛ از این رو شیخ، همچون بسیاری از علما، این بحث را بر حدوث اعراض اولویت می دهد و معتقد است بحث حدوث اعراض حتی با نظر به وجودی بودنشان نیز بحثی طولی است. لذا با اختیار نظریه قدمت اجسام، اعراض نیز قدیم و با حدوث اجسام آن نیز محدث خواهد بود (شهرستانی، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۳۰۹).

حال با معرفت به موضوع این مبحث که حدوث عالم است شیخ به بررسی ادله حدوث اجسام می پردازد و به دو طریق آن را اثبات می کند.

اما طریق نخست: اگر اجسام قدیم در عالم باشند باید در جهتی خاص قدیم در عالم قرار گیرند که در مجموع چهار صورت متصور است؛ یا آن جهت خاص،

۴- شناخت آن چیزهایی که اتصافش بر پروردگار جایز و مقولاتی اتصافشان بر او روا نخواهد بود.

۵- معرفت به یکتایی و قدیم بودن خداوند.

حال از آنجا که کسب علوم معرفت توحیدی محوریت اصلی این فصل را تشکیل می دهد و اتکای نظام معرفت توحیدی از منظر شیخ به شناخت این امور وابسته است، قبل از بیان اقسام چهارگانه پایانی، باید به نظریات شیخ در قسم نخست اشاره کرد، چرا که قسم نخست بستر و طریق بحث معرفت الله است و در صورت عدم احاطه بر آن، عملاً تبیین عقلانی اوصاف الهی ناممکن است، چنانچه تبیین صفت، تاخر رتبی در ذات موصوف دارد. از این رو ثبوت ذات الهی، تقدمی نفس الامری بر اثبات اوصاف دارد.

از این رو شیخ در بیان قسم نخست از معارف پنجگانه به بررسی اثبات قدیم بودن خداوند می پردازد، چرا که نزد شیخ مهم ترین باور در ادراک معقول توحید، معرفت بر حدوث ما سوی الله است و ارجاع تمامی باورهای اعتقادی به مسأله حدوث عالم است، چرا که فهم حدوث آن ما را فی الجمله بر شناخت قدیم بودن و

در ذات و نفس جسم است و یا در جهتی خاص در معنای قدیم و یا در جهتی خاص در معنای محدث و یا به عنایت فاعلی قدیم است. در صورت اول که قدمت جسمی امری ذاتی با آن است باطل است چرا که صفات نفس امری ذاتی است و در ذات قدیم تحرک و زوال و انتقال امری محال است در حالی که حرکت و سکون لازمه بالضروره جسم است و اگر تنها عامل اختصاص، جهتی خاص در قدیم باشد، ترجیح بلامرجح لازم می آید و همچنین حرکت در تمامی جهات جسم نیز امری همیشگی است و انتقال با حفظ معنای قدیم، امری محال محسوب می شود و اما وجود این جهت در معنای محدث نیز امری محال است چرا که وجود چنین صفتی با محدث بودن ذات تنافی دارد و در نهایت از جهت فاعل نیز محال است چرا که فاعل بر فعل خویش تقدم رتبی دارد و این تقدم بر فعل یعنی حدوث آن فعل. در حالیکه با توجه به معنای قدیم ممکن نیست چیزی بر او متقدم شود (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۴۳).

حال با ابطال این احتمالات غیر قدیم جسم ثابت می شود و این معنا نیز ملازم با معنای محدث است چرا که این دو نقیض

یک دیگرند و واسطه ای بین این دو وجود ندارد (همان، ۱۴۰۶، ص ۴۳-۴۴).
اما برهان دوم شیخ بر چهار امر استوار است که در خلال این امور می توان به حدوث اجسام دست یافت.
امر اول: از اوصاف جسمانیت، معانی متفاوت و مغایر با یکدیگر حاصل می شود که نشان از تغییر اجسام از حالتی به حالتی دیگر دارند، همچون اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و غیره که در جملگی، دلالت بر حدوث موصوفشان می کنند.
امر دوم: معانی فوق از معانی محدث بودن است.

امر سوم: به تحقیق و ضرورت هیچ جسمی از این معانی جدا نیست، چرا که دارای حجم و جثه است. این رو یا باید اجتماعی است و یا انفرادی، یا حرکت دارد و یا سکون. لذا جسم در هر حال مجاور و موصوف به یکی از اوصاف مذکور است.
امر چهارم: هر امری که بر جسم محدث مسبوق نگردد، خود به ناچار محدث است (همان، ص ۴۴-۴۷).

حال با توجه به این مقدمات باید اشاره کرد که جسم از آنجا که در هیچ حالتی از اوصاف حدوثیه اجتماع و افتراق

و حرکت و سکون مجزا نیست پس خواهیم دریافت که جسم نیز به جهت مفارقت و عدم انفکاک با آن معانی، خود محدث است (همان، ۱۳۶۲، ص ۸-۱۸).

از این رو، با استدلالات فوق الذکر، حدوث اجسام به اثبات می رسد و با اثبات حدوث عالم، قدیم بودن فاعل آن اثبات می گردد. چرا که هر حدوثی به علتی نیازمند است و هر صناعی به صانع. لذا علم به حدوث عالم، نزد شیخ، اول علم به باری تعالی است، زیرا شیخ اثبات علتی قدیم را بر عالم من جمله از معارف توحیدی می داند و تفصیل آن را بعد اثبات صفات او متقن می کند (همان، ۱۴۰۶، ص ۴۹).

بدین رو با اثبات ذات قدیم، شیخ به بررسی اوصاف الهی می پردازد که در این نوشتار به اوصافی اشاره شده است که قابلیت مبنا شدن در اخلاقی را داشته باشند.

۱. صفات ثبوتی خداوند و نقش آن‌ها در اخلاق

شیخ طوسی حصول معرفت توحیدی را اولین گام در معرفت می‌شمارد و معتقد است معرفت توحیدی با شناخت و اثبات صفات الهی و کیفیت نوع اتصاف و استحقاق پروردگار به این صفات به دست

می‌آید. وی تصریحی به تقسیم اوصاف الهی به صفات ثبوتیه و سلبيه نداشته اما از برخی بیاناتش می‌توان به چنین تقسیمی از صفات الهی دست یافت. (همان، ص ۶۶). در ادامه مهم‌ترین اوصاف ثبوتیه و سلبيه که به‌طور مستقیم در پیدایش و تداوم افعال اخلاقی از منظر شیخ مؤثرند تبیین و سپس به اثراتی که آن‌ها بر به‌سازی نهاد اخلاق دارند، اشاره می‌شود.

۱-۱. علم الهی و نقش آن در اخلاق

شیخ برای اثبات علم الهی به اتقان و احکامی که در خلق و آفریده‌ها و افعال او وجود دارد استناد می‌کند (همان، ص ۳۲) همانند خلق بنی بشر و حیوانات و آسمان‌ها و زمین و افلاک و غیر آن‌ها از آنچه که به حکمت خود آفریده است، به گونه‌ای که اگر خداوند عالم نباشد، چگونه ممکن بود این صناعت بر این اوصاف و اتقان و احکام بی‌بديل موجود باشد. از این رو نظم و احکام خلق مهم‌ترین برهان بر علم خداوند قرار می‌گیرد. (همان، ۱۳۷۵، ص ۵۴، همو، ۱۳۶۲، ص ۳۴/۳۵) بنابراین صناعی که در اتقان‌شان به امر فاعلی محتاج‌اند که کمال عقل در او به اعلی مرتبه موجود باشد و صفت علم تنها بر او برآورنده است (همان، ۱۳۷۵، ص ۵۵، ۵۶).

عالم بودن از اوصاف ذاتیه خداوند است و از استلزاماتی است که فاعل را اخلاقی می‌کند چرا که از مقومات یک فعل اخلاقی عالم بودن فاعل آن است. اگر چه اثر این وصف بر تصحیح اخلاق هنجاری نمود کاملی دارد اما تکمیل مبانی اخلاق نظری نیز از دیگر مسائلی است که عالمیت الهی نقشی مستقیم و بی واسطه در آن خواهد داشت.

شیخ طوسی با اعتقاد به گسترش دایره علم الهی به موجودات و مخلوقات چه قبل از ایجاد و چه پس از ایجاد، معرفت به خوبی‌ها و بدی‌ها را منوط به علم واسع الهی کرده است زیرا عقل و علم بشری از محدودیت خاص برخوردارند و نمی‌توانند همه خوبی و بدی‌ها را ادراک نمایند. از این رو درک صحیح علم الهی در نوع تعاملات انسان و خداوند به عنوان فاعل اخلاقی نقش بسزائی خواهد داشت و می‌تواند رافع بسیاری از تعارضات اخلاقی در مقام عمل گردد.

از سویی دیگر در امتداد رابطه فوق بین فاعل اخلاقی و عالمیت الهی در وسعت اخلاق عملی نیز تأثیرات کثیر است که عمده آن انگیزشی بر ترک رذایل است. چراکه او از رگ گردن به انسان

نزدیک‌تر است به‌گونه‌ای که خطورات نفسی و ذهنی نیز وامدار علم مطلق اویند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۶۳/۳) و هیچ مکان و زمانی از علم او جدایی ندارند (همان، ج ۹، ص ۵۱۸). و او چهارمین سه نفر و یا ششمین پنج نفر (همان، ج ۹، ص ۵۴۶) است و احاطه‌اش بر امور جاودان است. (همان، ج ۳، ص ۳۱۹).

حال با چنین ناظری و عالمی که بر همه چیز محاط است دیگر کتمان و پنهان نمودن چه سود دارد. این حضور موجب ظهور حیا می‌شود و وقار را برای عالم تقریر می‌کند که این حال خود مهم‌ترین عالم اجتناب از گناه رذایل است و موجب وجود انگیزه‌ای مضاعف در ترک معاصی است. از این روست که خداوند در آیات مختلفی ترک ذنوب (همان، ج ۵، ص ۲۹۶) و شیوع زشتی، (همان، ج ۷، ص ۴۱۹) ترک خیانت و نقشه‌های مخفی (همان، ج ۳، ص ۳۱۹) و بخل، (همان، ج ۳، ص ۶۴) ترک بدگویی، هواپرستی و نگاههای دزدانه (همان، ج ۸، ص ۴۳۴) را از آدمی خواستار است. این نظارت دائمی خداوند برانسان زمینه حسن تدبیر را برای وی فراهم می‌نماید و اسباب آرامش روحی و روانی

می‌گردد.

۱-۲. قدرت الهی و نقش آن در اخلاق

شیخ معتقد است که ترسیم قدرت خداوند از دیدگاه قرآن مهم‌ترین ابزار در پیش برد سیاست‌های تدبیری او در عالم است که بر اقتضای حکمت به غایت جلب مصالح و دفع مضار در نظام تربیتی شناخته می‌شود. از این رو معرفت به قادری رحمان و حکیم که ذره‌ذره عالم مقهور اوست و سلطه بی چون و چرایش بر هر شی و فعلی غالب است (همان، ج ۵، ص ۴۰۳). اصلی‌ترین دلیل بر برآوری حب نفسانی نسبت به آفریدگار را شکل می‌دهد. (همان، ج ۲، ص ۶۲)

این باور که بر آمده از مفاد آیه ۱۶۵ سوره بقره است شیخ را بر آن داشت تا در تبیین آثار قدرت در حیات اخلاقی قدرت خداوند را از ارکان مسئله حب به پروردگار بداند بگونه‌ای که هر چه ادراک آدمی از وصف قادریت خداوند افزایش یابد بر حب او افزوده می‌شود. (همان، ج ۲، ص ۶۳)

اگر چه حب در لسان شیخ همان اراده بر طاعت اوامر و ترک نواهی یکتای قادر است (همان، ج ۲، ص ۶۲). اما می‌توان آثار تکوینی و تشریعی حب را نیز بر آن اعمال داشت. در نتیجه این سخن

باید اشاره کرد که وصف قادریت عنوان فاعل اخلاقی که بر خداوند معتبر می‌کند و حب نیز جامه کاملی از تحقق یک فعل اخلاقی یا انگیزش عملی آن در زمره فاعل اخلاقی را به تصویر می‌کشد.

بدین سان حب و انگیزش اطاعت از خداوند اولین اثری است که توجه به عنوان قادریت الهی در اخلاق عملی خواهد گذارد. اگرچه ادراک خداوند در تلازم با ادراک وصف قادریت خود مشعر به ایمان و باور قلبی به وجود پروردگار و مدبری است که قدرت انجام هر گونه فعل اخلاقی را دارد، قول او نیز چون فعل او مظهر تحقق است و لذا وعده و وعیدهایش چون اراده فعلی او منشأ کمال و آرامش است و پذیرش صداقت تکوین و تشریع اوست که شاخصه اخلاق الهی در پس اتصاف او به قادریت است. (همان، ج ۲، ص ۶۴)

اما در نقش قادریت الهی در اخلاق نظری نیز مورد تأیید شیخ است او معتقد است شناخت حقیقت قدرت می‌تواند در پایه سازی باورهای توحیدی و ثبیت آن در فاعل اخلاقی نقشی ممتاز ایفا نماید چرا با درک اطلاق قدرت الهی خود مهم‌ترین دلیل بر پرسش قادر اول است چرا دیگری مقهور و مصلوب ذاتی اوست بدین لحاظ

اوست که شایسته عبادت و اطاعت است و هیچ‌کسی را در این مقام شریک نخواهد بود.

طبق نظر شیخ طوسی، خداوند از یک‌سو به دلیل داشتن قدرت متصف به فاعلیت اخلاقی می‌شود و از دیگر سو به دلیل علم و غنای مطلقش مرتکب قبیح اخلاقی نمی‌شود و انجام خوبی‌های اخلاقی از جانب خداوند، به دلیل نیازمندی خدا نیست، بلکه به دلیل حسن ذاتی آن‌ها است.

گفتنی است که معنای حسن و قبح ذاتی که مشعر به تلازم همیشگی حسن با فعل است که اگر به دلیل خصوصیات نهفته در دل فعل باشد، نظیر زیبایی و زشتی آن، نمودی وظیفه‌گروانه در اخلاق هنجاری دارد و معتقدان به حسن و قبح ذاتی با این تفسیر، در اخلاق هنجاری وظیفه‌گرا خواهند بود، اما اگر به دلیل سود و زیان فعل معتقد به تلازم همیشگی و ذاتی بودن شویم، نمودی نتیجه‌گروانه در اخلاق هنجاری خواهد داشت. از آنجا که منفعت و ضرر برای خداوند بی‌معنا است و او بی‌نیاز مطلق است، بنابراین انجام افعال به دلیل حسنشان، نشان‌دهنده اخلاقی شبیه اخلاق وظیفه‌گروانه است و

می‌توان یکی از شاخصه‌های اخلاق الهی را پس از اثبات صحت اتصاف خداوند به عنوان فاعل اخلاقی، عملکردی وظیفه‌گروانه برشمرد.

ازجمله نقش‌های قدرت الهی در اخلاق می‌توان به مسئله توکل به خداوند متعال، امید و اعتماد به باری تعالی، دوری از تکبر و فخر فروشی و کنار نهادن یاس و ناامیدی اشاره کرد هر چند تصریحی در آثار شیخ طوسی در این باره یافت نشد.

۳-۱. نقش سمیع و بصیر بودن خداوند در اخلاق

شیخ معتقد است خداوند سمیع است، بدون داشتن گوش و بینا است، بدون داشتن چشم، چرا که خداوند از اسباب مادی منزّه است، همان‌گونه که خداوند در قرآن، خود را موصوف به این اوصاف قرار داده است. (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۹۵/۹۴). «او سمیع و بصیر است» (شوری/۹) و به تحقیق نزد وی معنای این اوصاف، همان عالم بودن خدا به مسموعات و مبصرات است. (همان، ص ۱۰۴).

از آنجا که ادراک مبصرات و مسموعات، به معنای ادراک امر محسوس است، شامل هر آن چه قابلیت ادراک حسی را دارد می‌شود. و بازگشت تمامی امور محسوس به همان آگاهی و علم خداوند است. اگرچه شیخ طوسی این

اوصاف را از اوصاف فعلیه خداوند می‌دلند، لکن تحقق غایت این اوصاف با بازگشت به علم الهی است. از این رو هر آن چه عالمیت خداوند در اخلاق مؤثر است این اوصاف نیز مؤثر خواهند بود.

بدین سان درک حقیقت بصیر و سمیع موجب تفهیم مراقبتی دائمی از تمامی منویات و اعمال آدمی است آن هم از سوی خداوند متعال. حال، چنین کسی که خود را در محضر خداوند ظاهر می‌بیند و در همه حالات و زمان‌ها و در خفا و آشکار، خود را در صحنه علم او می‌یابد، انگیزش او را در کسب فضائل و زیبایی‌های اخلاقی دوچندان و در کنار نهادن رذایل اخلاقی مددکار وی خواهد بود.

این ادراک به اوصاف عالیه خداوند است که احساس تنهایی را از بشر دور می‌کند و نور امید را در او روشن‌تر می‌سازد و مسئولیت او را در صحنه عدل و عدالت مضاعف می‌کند. از این رو مهم‌ترین نقش اوصاف مذکور را می‌تواند نقش انگیزشی در اخلاق دانست و تأثیر آن در اخلاق کاربردی در اعتماد بخشی و رجعت درونی به حقیقت روحانی و مراقبتی دائمی در

رفتار و اصلاح خلق اساسی‌ترین بستری است که می‌توان تأثیرات آن‌ها را ارزیابی نمود. این واقعیتی است که شیخ به دفعات مکرراً به آن‌ها اشاره نموده است. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۱ و ۲۰۵).

۴-۱. نقش اراده الهی در اخلاق

شیخ در باب چپستی مفهوم اراده، اراده را همان تعریف عام از واژه مرید می‌داند که آن وصفی است که به توسط آن وصف، ایجاد فعل مقدور بنابر وجود وجه مصلحت و یا خالی از آن، صحیح باشد (همان، ۱۳۶۲، ص ۴۹).^۱ از این رو بعد از بیان این تعریف، وی در یکی از کتب کلامیش، اراده را ترجیح فعل می‌داند بشرطی که علم به مصلحت فعل وجود داشته باشد و در مقابل آن کارها قرار می‌گیرد که به معنای ترجیح ترک فعل، هنگام وجود علم به مفسده، تعریف می‌شود. (همان، ۱۴۱۴، ص ۹۵).

وی در فرازی از کتاب تمهید در بیان مفهوم مرید، می‌فرماید: «هرگاه انگیزه‌ای خواهان فعلی باشد، در این صورت مجموعه‌ای از افعال پیشاپیش روی او قرار خواهند داشت، اما فاعل، تنها فعلی خاص را انجام می‌دهد، آن هم بنابر حالتی که در

۱. «فاما للمريد فمعناه هو من كان على صفة لاجلها يصح منه ايقاع مقدوره على وجهه مع جواز

وقوعه على غيره من الوجوه او خاليا من كل وجه، او يتقدر ذلك فيه.»

نفس، به جهت علم به مصحلت آن فعل، ایجاد گردیده است که حالت خواهان انجام فعل است. این همان معنای مرید است.» (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۴۹).

حال شیخ بعد تبیین مفهوم اراده به بررسی ادله وجود اراده الهی می پردازد، اما قبل از بیان آن، به مبحثی ثبوتی اشاره می کند و آن این است که اتصاف اراده بر خداوند اصولاً امری صحیح است یا خیر؟ وی در پاسخ معتقد است که اصل اتصاف اراده به خداوند، امری جایز است، چرا که مصحح (نه مقتضی) مرید بودن خداوند، همان حیات اوست و حیات خداوند نیز امری بدیهی است. از این رو جایز است خداوند، به این وصف، متصف شود. (همان، ص ۵۲).

شیخ طوسی هدف دار بودن خلقت، را دال بر اراده الهی می داند، بدین شرح که اگر خلقت، هدف دار نباشد، فعلی عبث است و فعل عبث، در حق خداوند محال است و اگر این هدفمندی از برای ذات خویش است، امری باطل است، چرا که وی بی نیاز مطلق است و بی نیاز از مخلوقات. از این رو خلقت خداوند غایتمند و تنها برای کسب منفعت برای مخلوقات صورت پذیرفته، به عبارت دیگر خداوند،

اراده جلب منفعت، برای مخلوقین نموده است. حال با این تبیین، اراده خداوند ثابت می شود. (همان، ۱۳۷۵، ص ۵۹).

شیخ بعد از اثبات اراده الهی به کیفیت استحقاق خداوند بر وصف اراده می پردازد. شیخ بر این باور است که اراده خداوند امری محدث و لامحل است چرا که بعد از اثبات اراده بر خداوند، این اراده، از دو حال خارج نیست، یا امری ذاتی است یا قائم به ذات (زائد بر ذات) و یا وصفی قدیم و یا محدث و مستقل و بدون محل. (همان، ۱۳۷۵، ص ۶۴، ۶۵، همو، ۱۳۶۲، ص ۵۵، ۵۷، همو، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

شیخ معتقد است که اراده نمی تواند امری ذاتی باشد به دو دلیل. نخست، آن که اگر اراده، امری ذاتی باشد، باید خداوند مرید به تمامی افعال مخلوق باشد، پس در این صورت واجب است خداوند اراده قبایح نموده باشد و لذا در این حال، صفت اراده، نقص بر خداوند است و نقص دلالت بر احتیاج می کند که از خداوند محال است. اما دلیل دیگر بیان می کند که اگر اراده امری ذاتی باشد، باید هنگام اراده بر فعلی، ایجاد فعل محتوم گردد، چرا که اراده، امری ذاتی فرض شده است، حال در

همان حال که فعل محتوم می گردد، از جهتی دیگر، در همان حال و زمان واحد، خداوند مجبور بر ایجاد فعل خواهد بود. پس همان چیزی که باعث مرید بودن خداوند می شود، همان چیزی است که باعث جبر بر او شده است. به عبارت دیگر جهت اختیار اراده، همان جهت جبر خواهد بود که در این صورت، اجتماع اوصاف متضاد در نقطه واحد است که امری محال است.

از سویی دیگر نیز جایز نیست که اراده خداوند، امری قدیم زائد بر ذات، فرض شود، چرا که در این صورت، موجب تعدد قدیم خواهد بود، زیرا ذات خداوند، با اراده در وصف قدم، مشارکت خواهد داشت که در این حالت، با ادله توحید، در تعارض قرار می گیرد. چنانچه در کلیه اوصاف قدیم این حالت متصور است و فساد این نظر در گذشته بیان گردیده شد. از جهتی دیگر نیز جایز نیست اراده، امری قائم به ذات و زائد بر آن، تصور شود و ذات خداوند محل اراده باشد، چرا که خداوند متحیز و مجسم نیست و معانی تنها می توانند بر متحیز، قوام یابند. بدین رو، با ابطال کلیه شقوق فوق، تنها گزینه باقی مانده، مرید بودن خداوند است آن هم به

اراده حادث و مستقل و لا محل. (همان) از منظر شیخ طوسی پذیرش فعل اخلاقی و مسئولیت فاعل اخلاقی در گرو اراده داشتن فاعل است. از این رو وی به تشریح عواملی پرداخته است که در تعارض با شرط فاعلیت است. عواملی چون جهل و اجبار از آن دسته عواملی است که فعل را از انتساب به فاعل اخلاقی بر حذر می دارد چرا که صرف علم به حسن فعلی و توجه به غایات حکیمانه شخص فاعل نمی شود بلکه لازمه فاعلیت، قصد مبتنی بر عقلانیت و قدرت تحقق است بدین سبب شیخ سه عامل علم و قدرت و اراده را از جمله شروطی می داند که فاعل اخلاقی ملزم به داشتن آن هاست.

اراده از مقومات اصلی فاعل اخلاقی است و مسئولیت آن را شکل می دهد در تحقق فعل اخلاقی نیز ارادی بودن و اختیار در کنار عنصر ارزشمندی و انتخاب عالمانه نقش مهمی را بر عهده دارد از این رو تنها علم به فضائل و رذایل علت تامه انجام و ترک فعل نخواهد بود بلکه قصد و اراده نیز همراه با دیگر ملاکات مقومات فعل اخلاقی را تشکیل می دهند.

حال با تبیین جایگاه اراده در فاعلیت اخلاقی و فعل اخلاقی باید اشاره کرد اراده

تنها تکیه گاه و شرط تحقق و بستری در شکل یافتن آن هاست اما در دیدگاه فرا اخلاقی شیخ طوسی وابستگی مفاهیم اخلاقی بر اراده و اوامر الهی امری نامقبول است. وی ارجاع مفاهیم را به واقع و نفس الامر نسبت می دهند و فهم کلیت قلمرو اخلاق را که شامل بخش ارزش شناختی و بخش وظیفه شناختی است را به اراده و سپس اوامر و نواهی نظریه ای باطل می شمارد چرا که در مفاهیم و اصول ارزشی آن تعارض دورنی وجود خواهد داشت.

شیخ معتقد است بین گزاره های اخلاقی و اراده خداوند ارتباطاتی به چشم می خورد و تناسبی مستقل وجود دارد اما حقیقت امری متفاوت با اراده الهی است و بلکه تنها پس از اثبات واقعیت مفاهیم اخلاقی است که اراده الهی بر آن حمل می شود. از این رو می توان ادراک خود از حقیقت فعل اخلاقی را با توسل به الزامات اخلاقی که مراد خداوند است را درک نمود اما این مسئله ربطی به اتکای حقیقت به امر اراده الهی ندارد به تعبیری دیگر ارجاع الزامات اخلاقی تنها به حوزه وظیفه شناختی و عمل آدمی است و در تحلیل عقلی منهی و مأمور بکار می لید و در حوزه

ارزش شناختی مسئله به گونه ای دیگر است.

حال با تبیین فوق و وابستگی مفاهیم اخلاقی به واقعیت نفس الامری که نظریه شیخ است مسئله غایت فرای این حقیقت که اصطلاحاً نظریه غایت گریانه گفته می شود نقد می شود چرا آن چه مطلوب است فعل بر اساس معیار حقیقت است که عقل حسن و قبح آن را درک می کند و لذا غایت اگر چه در ارتباط با حقیقت گاهی مورد اندراج و استخراج قرار می گیرد اما حقیقت با پسامد تغییر غایت متغیر نمی شود. از این رو باید معتقد شد که شیخ به جهت وجود احکام بدیهی نظری و عملی تنها آن هایی را به عنوان اخلاق می پذیرد که حاصل ادراک از حقیقت و مستقل از هر نتیجه ممکن باشد که این سخن دلالتی آشکار بر وظیفه گروی شیخ در نظریات اخلاقی دارد. (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۲۶، ۸۶، همو، بی تا، ج ۶، ص ۹۹، ج ۱، ص ۲۳، ج ۲، ص ۷۷).

۵-۱. خالقیت الهی و نقش آن در اخلاق

شیخ طوسی در تبیین معنای خلق آن را در دو معنا حقیقت دانسته است و در دیگر معانی مجاز. معنای نخست آن را ایجاد و انشاء و معنای دوم آن را با مفهوم تقدیر برلبر می شمارد و برای اثبات اولین آن

معانی به آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران / ۵۹). اشاره می‌کند که منظور از خلق در این آیات همان ایجاد و انشاء و اختراع است. (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۲). در بیان مفهوم دوم نیز به لایاتی چون «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹). استناد می‌ورزد و معتقد است مدلول آیه، این وجه معنوی را مبرهن می‌سازد. (همان، بی تا، ج ۹، ص ۴۶۰). وی دو شرط را برای خالق لازم شمرده و آن دو شرط عبارت‌اند از علم به کیفیت اعاده (همان، ج ۸، ص ۴۷۹).^۱ و خلق احسن. (همان، ج ۸، ص ۴۷۹). اساساً خلق عنوانی دو سویه و از مفاهیمی دو طرفه است و اصطلاحاً رابطه‌ای است که از تصور خالق و مخلوق ایجاد می‌شود از این رو توجه به یکی از آن‌ها بدون توجه به دیگری اساساً مسئله خلق را بی هویت می‌سازد بنابراین مسئله خالقیت نقشی مستقیم بر کلیت مخلوق ایفا می‌کند که می‌توان آن را در دو بعد مجزا به تصویر کشید.

مسئله نخست تأثیرگذاری خالقیت الهی در حوزه الزام اخلاقی است. اعتقاد به

خالقیت الهی در سازماندهی به رابطه هست و نیست یا باید و نباید مورد توجه قرار می‌گیرد «اعتقاد به خالقیت به عنوان یک هست می‌تواند مقدمه یک قیاس منطقی باشد که وقتی ضمیمه مقدمه دیگری از جنس باید قرار می‌گیرد. به دلیل اینکه باید اخص مقدمتین باشد و نتیجه نیز تابع اخص مقدمات است که یک نتیجه از جنس باید ارائه می‌دهد. از آن رو، اعتقاد به خالقیت الهی در تحقق و شکل‌گیری یک باید اخلاقی اثرگذار است.

قیاس منطقی می‌تواند به شکل زیر ارائه شود:

مقدمه نخست قیاس آن است که خداوند خالق و ولی نعمت است.

مقدمه دوم: در مقابل ولی نعمت و خالق باید سپاس‌گذار و خاضع بود.

حال از مجموع باید اخلاقی و هست نظری که در دو مقدمه بیان شد یک باید اخلاقی به دست می‌آید. پس باید خدا را سپاس‌گذار و در مقابل او خاضع و خاشع بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲. ۴۳).

مسئله دیگر تأثیر انگیزشی که خالقیت الهی بر اجرای درست فعل

۱. «من قدر علی اختراع السموات والارض کیف لا یقدر علی امثاله وقد ثبت ان من شان القادر علی الشی ان یکون قادراً علی جنس مثله و جنس ضده»

۱-۶. مالکیت الهی و نقش آن در اخلاق

شیخ طوسی در تعریف مالک معتقد است که مالک همان قادر بر تصرف در مالش است، اما به شرطی که کسی قدرت منع او بر متصرفش را نداشته باشد که با این شرط عاجز خارج می‌کند. (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴: ۱)

وی تصرف در مال را جزو مقومات تعریف مالک می‌داند و در تعریف مالکیتی که موصوف او پروردگار است، معتقد است تصرف خداوند بر مخلوقین علاوه بر ذات وجودی (همان، ج ۹، ص ۴۳) شامل تدبیر و سیاست نیز خواهد شد، تدبیری که به غرض جلب منافع و دفع مضار آنها صورت می‌گیرد. (همان، ج ۳، ص ۷۸). بدین جهت شیخ در تعریف مالکیت به دو وصف دیگر خداوند یعنی خالقیت و ربوبیت نیز اشاره می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۳۴) از سویی دیگر شیخ با اضافه نمودن قید عدم وجود مانع از تصرف در مفهوم مالکیت، معتقد است که مالکیت حقیقی تنها از آن خداوند است. (همان، ج ۱، ص ۴۰۲). چرا که او قاهر مطلق و مخلوقین مقهور اویند. (همان، ج ۸، ص ۲۴۵).

اخلاقی مخلوق می‌گذارد. چرا که انحصار خالقیت بر خداوند دلالتی آشکار بر تشریع قوانین دارد که در جهت پیش برد اهداف استکمالی مخلوق مؤثر است، قولنینی که الزامات فعلی مخلوق را با معیارهای معین ارزیابی می‌کند و بستر اصالت بخشی آن را فراهم می‌سازد. از این رو دیدگاه بشر نسبت به کلیت تکلیف دگرگون و منطبق با اصل میل و رغبت به آن صورت فعلی می‌پذیرد و در سخنی واحد باید اشاره کرد که خالقیت الهی انگیزه آدمی را در اطاعت از خالق رشد می‌دهد و اوامر او را انجام و از نواهی بر حذر می‌کند و همچنین اعتقادات را تصحیح و به آن تصویری معقول می‌بخشد.

از دیگر آثار اخلاقی خالقیت الهی می‌توان به اعتماد و توکل بر خدای متعال اشاره کرد که زمینه‌رهای انسان از سلطه شیطان را فراهم می‌کند. باعث بهره‌مندی انسان از حمایت‌های خداوند می‌شود مشمول لطف و رحمت خدا و نعمت‌ها و پاداش‌هایش می‌گردد. پاک دامن، آرامش درونی و حیا و شرم از خدای متعال نیز از دیگر آثار اخلاقی می‌تواند باشد.

۱. «المالک هو القادر علی التصرف فی ماله، و أن یتصرف فیہ علی وجه لیس لأحد منعه منه».

از این جهت وی با اضافه نمودن چنین شرطی مفهوم مالکیت را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم نموده است.

شیخ معتقد است مالکیت حقیقی عقلا و نقلا مختص به خدای یکتاست چیزی که آیات متعددی در قرآن به آن اشاره می‌کنند. (همان، ج ۷، ص ۴۳۴). اما خداوند به جهت نوع آفرینش خود و مسخر نمودن آن برای بشر (همان، ج ۶، ص ۲۹۷) و همچنین اثبات فطرت در بشر و در نهایت وجود مصالح در این امر با حفظ مالکیت ذاتی خود آن را اعتباراً در برخی از اموال برای انسان جعل نمود که به بیانات شیخ ذیل آیات مرتبط با خمس و انفال مؤید این مطلب است. (همان، ج ۵، ص ۷۱، ۱۲۲).

مهم‌ترین نمود مالکیت الهی در اخلاق هنجاری آن است که خداوند دارای مالکیت تام و حقیقی بر مخلوقات و موجودات است و این حق مبنایی است برای اثبات انحصار حق تشریع و قانون گذاری خدا و به حکم عقل انحصار تشریع و قانون گذاری با مالک حقیقی است. خداوند مالک علی الاطلاق است چرا که او قاهر مطلق و مخلوقین مقهور اویند از آن رو حق دارد همه چیز را تشریع کند. از

دیگر آثار اخلاقی مالکیت توجه به ارزش گذاری‌ها در اخلاق است. اموالک حقیقی است پس باید اطاعت شود و هر آن چه را حکم می‌نماید باید اجرا نمود. چون مملوک همیشه به دنبال فهم و شناخت سلیقه مالک است تا با علم به آن رضایت مالک را به دست آورد و موجبات جلب رضایتش را فراهم کند و به دنبال آن است تا از خواست مالک تخطی نکند زیرا تخطی از مالک حقیقی تعرض به حریم اوست و خداوند چنین کسانی را گمراه معرفی می‌کند. (همان، ج ۹، ص ۴۲۷).

یکی دیگر از نمودهای مالکیت الهی در اخلاق در حوزه اخلاق کاربردی است. اخلاق کاربردی در معنای عام به استفاده انتقادی از روش‌های منطقی برای دست یابی به گزاره‌های اخلاق عملی و بحث پیرامون روش‌ها و ابزارها و تبیین خط‌مشی‌های در چون نظامات حقوقی و حتی مباحثی چون حکومت و مانند آن‌ها است. از این رو مالکیت نیز می‌تواند بر پایه براهین اخلاقی توجیه پذیر شود و این توجیهات بستر لازم را درباره ماهیت مالکیت و حقوق منتسب به آن را فراهم می‌سازد. از سویی دیگر تشریح مشروعیت مالکیت الهی نیز از طریق همین توجیهات

وجود ندارد.

۷-۱. نقش فاعلیت خداوند در اخلاق

با توجه به آثار بجای مانده از نگاشته‌های شیخ خواهیم دانست که وی تلاش فراوانی داشته است که بتواند در واکاوی و تبیین معنایی فاعلیت الهی، تصویری کامل و صحیح را از آن ارائه دهد. از این رو عمده مباحث وی در خصوص فاعلیت الهی زیر بنای کلامی دیگر صفات الهی را در خود جای داده است.

اگرچه این وصف خود از منظر متکلمین شاهراه مباحث مختلف و نظریات گوناگونی است لیکن شیخ عمده مسائل را با پیش فرض بدهات فاعلیت الهی در محدثات پذیرفته است. با این حال باید اشاره کرد که مبانی عنوان فاعلیت الهی در لسان او عمدتاً ناظر به دو مبحث کلی است: الف) مسئله تبیین رابطه فاعل و علت با فعل و معلول خود ب) مسئله عدم انتساب افعال قبیحه به باری تعالی که در ادامه به اختصار شرح می‌شود.

وی در بحث نخست همانند برخی از اندیشمندان اسلامی که فاعلیت خداوند را ذیل عناوین ربوبیت و خالقیت به بحث می‌گذارند شیخ نیز آن را ذیل همین عناوین مطرح می‌سازد. از این رو معتقد است در اصل، فاعلیت خداوند به معنای تدبیر و

مستدل می‌تواند موضوع فلسفه اخلاق قلمداد شود تا بتوان در این راستا ابعاد مختلف مالکیت الهی با توجه به مفاهیم اخلاقی تحلیل و تأثیرهای آن در سایر افعال و احکام اخلاقی معین گردد.

مالکیت الهی در فلسفه اخلاق می‌تواند راهگشای بسیاری از پرسش‌ها و شبهاتی باشد که همچنان در کرسی‌های اجتهادی فقهی کانون منازعات مختلف است. همچون مباحثی چون هوش مصنوعی، سقط جنین و حق قصاص و دیه که با اعمال مالکیت بر مالک حقیقی بستری مناسب برای حل و فصل آن‌ها به وجود خواهد آمد.

در تحلیل حق مالکیت باید به این مسئله اشاره کرد که از آنجا که خداوند خالق و مدبر هر حادثی است طبیعتاً مالک او نیز خواهد بود و از آنجا تمامی ابعاد مخلوق در گرو فیض دائمی الهی است باید حق مالکیت را تنها منحصر در خداوند دانست. از سویی دیگر انحصار حق مالکیت موجب برآوری نتایجی در عدم جواز کنش‌ها و واکنش‌های زیستی برای بشر است که می‌توان به مسئله خودکشی‌ها اشاره کرد که به توجیه ورود به حقوق مالکیت الهی است اذنی بر آن

خلق کردن است و هر گاه خداوند اراده آفریدن کند صرف اراده او، آن آفریده خواهد شد. چنانچه آیه «أَتَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲). دلالت بر این سخن دارد.

از این روشیخ بر این باور است که لفظ «کن» مذکور در آیه فوق از جنس الفاظ نیست چرا که اگر کن لفظ باشد خود معلول کن دیگری است و بدین صورت تسلسل اوامر روی می دهد بلکه آن تمثیلی بر افاضه فیض وجود از سوی باری تعالی به محض اراده نمودن است بی آن که تدریج و تبدیل و انتظاری در آن باشد و در صورت دیده شدن این امور، باید دانست که تنها از ناحیه خود آن هاست نه از جهت خالق. (طوسی، بی تا، ج ۸ ص: ۴۷۹).

مهم ترین نقش فاعلیت الهی در اخلاق، انحصار حق تشریع و قانون گذاری برای خداوند است حکم به انجام فعلی و یا ترک آن مختص ذات ربوبی خداوند است زیرا او خالق و رب و فاعلیت بی چون و چرا دارد و خالق که با امر به چیزی آن را به مرحله ایجاد می رساند نسبت به مصالح و مفسدات آن آگاهی و علم دارد و چون علم و آگاهی مطلق از آن اوست پس حق تشریع نیز فقط مختص

ذات اوست بدین جهت خداوند بر اساس آیه ۱۴۰ انعام کسانی که بخواهند چیزی را تشریع نمایند و یا به اصطلاح حلال و حرام کنند گمراه دانسته است و حکم عقل در این زمینه نیز روشن است کسی می تواند نسبت به موجودات حکم کند که علم کافی و نفع و ضرر آن ها را بداند.

اعتراف به عجز و ناتوانی در برابر عظمت خدا نیز از جمله آثار اخلاقی ربوبیت الهی است آیات ۷۸ تا ۸۲ سوره شعرا نشانگر ناتوانی و ضعف انسان، نیاز مداوم انسان در مسیر پیش روی به خدا، هدایت و روشننگری، رفع گرسنگی و عطش، درمان بیماری ها در سختی و گرفتاری ها است.

بنابراین، نقش فاعلیت الهی در اخلاق را می توان فاعلیت اخلاقی او در اجرای فعل اخلاقی قلمداد نمود چرا که ایجاد افعال اخلاقی، فاعلیت الهی منتسب به اخلاق می کند و از سویی دیگر ادراک فاعلیت الهی در تصحیح باورهای اعتقادی آدمی و به تناسب دستیابی او به فعل صحیح اخلاقی که از اتصاف فاعلیت خداوند به اخلاق برداشت شده است ممکن می سازد بگونه ای که تأثیر آن علاوه بر اخلاق کاربردی در اخلاق هنجاری نیز

به روشنی قابل ره گیری است.

۸-۱. ربوبیت خداوند و نقش آن در اخلاق

شیخ معتقد است که رب مشتق از تربیت است و نزد عرب در لغت به معنای صلح و تدبیر بکار می رود و آن را صرفاً با اضافه قید مربوط آورده اند. از این رو اساساً اطلاق این نام تنها بر خداوند متعال جایز است و در غیر او همراه با قید استعمال می شود. اما در اصطلاح اگر وصف رب به معنای سید باشد، از اوصاف ذاتیه خداوند و اگر رب به مدبر و مصلح منظور گردد از اوصاف فعلیه ذات باری تعالی خواهد بود. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص: ۳۲) اگر چه نزد شیخ در عموم موارد تنها او را از اوصاف فعلیه و به معنای مدبر و مصلح دانسته است. (همان.)

بدین سان تدبیر عالم از افعالی است که مقتضای حکمت و خالقیت در خداوند است و از چیز هایی است که تحت عنوان یجب علی الله بر او وجوب یافته است که آن همان وجوب تدبیر و اصلاح تمامی مخلوقات و از ابتدای خلقت تا وصول آنها به نهایت کمال است، وجوبی که توسط ذات او بر او نهاده شده است (همان، ج ۵، ص: ۴۵۰). چنانچه آیات قرآن حاکی از این مساله است. (انعام، ۵۴).

شیخ در برهانی دیگر به اثبات

ربوبیت خداوند می پردازد، برهانی که نزد عموم متکلمین و مفسران مورد توجه است و آن برهان تمناع است که بر گرفته از کلام خداوند است. این استدلال بیان می دارد که اگر عالم دو خدا داشت، عالم فاسد می گشت، چرا که اگر هر دو خالق باشند و عالم مخلوق آنها، از چند وجه خارج نیست که یا هر دو مرید بوده اند و اراده یکی بر ضد دیگری است و یا اراده هر دو در مورد یکسان است، یا تنها یکی مرید بوده است نه دیگری، یا هیچ کدام مرید نبوده اند. در صورت نخست که اراده یکی بر ضد دیگری است و مراد آن دو واقع می شود که اجتماع ضدین می شود و یا مراد هیچ کدام واقع نمی شود که نقض قدرت مطلق هر دو می شود و یا یکی مرادش واقع بر خلاف دیگری که در این صورت نیز نقض قدرت یکی است در حالیکه هر دو دارای قدرت مطلقند و یا هر دو مرادی برابر دارند که در اینجا نیز به وحدت معلول، علت نیز واحد است، چرا که بین آن ها سنخیت اصل است، لذا در این حالت موجود وابسته به یکی از آنها نه دیگری است، در حالی که ترجیح بلا مرجح باطل است و ضمناً نقض بر قدرت یکی از آنها است. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹).

حال از این برهان استفاده می شود که در صورتی عالم فاسد می شود که دو خداوند تدبیر آن را بر عهده گیرند و الا در غیر این صورت فساد بی معناست. از این رو این برهان زمانی مورد تایید است که ربوبیت وصف لازم خداوند قرار گیرد.

حال با علم به وجوب ربوبیت نزد شیخ باید اشاره کرد وی ربوبیت را به دو مجرای تکوین و تشریع منشعب می کند. اگر چه او به صراحت و در مکانی خاص به این اقسام اشاره نکرده، لیکن در آثار خود آنها را بیان و خواص هر کدام را تشریح نموده است.

اما ربوبیت تکوینی، همان تدبیر و سیاستی است که تکوینا خالق در امور مخلوق به اجرا می گذارد و خود را ملزم به هدایت تکوینی او از آغاز تا پایان که همان جایگاه فنای الی الله است، می کند، چرا که او کسی است که او را آفریده و فیض وجود را به او ارزانی داشته و لحظه به لحظه به او می دهد. مصالح و مضار او را می داند و در جلب و دفع آن از هر فعلی فرو گذار نخواهد بود. آسمانها و زمین را مسخر او گردانید و از آنها او را ارتزاق بخشید. این خاصیت ربوبیت تکوینی و ذاتی است که شامل همه مخلوقات خداوند می شود و

مفهومی است که خداوند آن را در نام الرحمن جای داده و ربوبیت عام خود را یاد آور شده است (همان، ج ۱، ص ۲۹). که دلیل قرار گیری دو عنوان الرحمان و الرحیم بعد از رب العالمین دقیقاً اشاره انواع ربوبیت دارد، اولی عام و تکوینی و دومی خاص و تشریعی است که فقط این فیض هدایت مختص به خوبان خواهد شد. (همان، ج ۵، ص ۴۵۰).

شیخ در باب ربوبیت تشریعی نیز ذیل آیه سی و یک سوره مبارکه توبه به بیان آن می پردازد و معتقد است که از شئون ربوبیت تحلیل و تحریم است و خداوند تنها کسی است که قادر و محق به تشریع حلیت و حرمت است و حق تشریع، اقتضای شان ربوبیت و خالقیت است. وی در ادامه این سخن معتقد است که اگر کسی این حق را از خداوند نداشت، همچون مشرک در توحید عبادت است، چرا که ما حرم الله را استحلال می کند و این حکم حکمی اجماعی است. (همان، ج ۵، ص ۲۰۷).

در نقش وصف ربوبیت الهی در اخلاق باید اشاره کرد که از آنجا که این وصف به اوصاف دیگر همچون خالقیت و مالکیت مرجوع می شود تمامی اثراتی که

آنها در اخلاق می گذارند نیز این دو حاکی از آن خواهند بود از این رو به جهت عدم اطلاع به ارجاع آنها به مطالب پیشین اکتفا می کنیم.

۹-۱. توحید و یگانگی خداوند و نقش آن در اخلاق

خدا باوران معتقدند، انسان ها به طور مطلق وابسته به خدایند. و در تأمین نیازهایشان نیز این وابستگی مشهود است، پس باید شرط بندگی را رعایت کنند و مطیع محض دستورات اخلاقی او باشند. بدین جهت یکی از مهم ترین منابع ارزش گذاری در اخلاق دینی، متون مقدس برآمده از ناحیه خداست؛ اگر این اعتقاد نباشد، متون مقدس هم اعتبار و حجیت خود را از دست خواهند داد، از آن رو مبنای ارزش گذاری ها و در نتیجه اخلاقیات از بین خواهد رفت. شاید تأکید فراوان ادیان الهی بر توحید همین است که توحید اساس و پایه اخلاق را فراهم می کند. اعتقاد به توحید، یادآور بنده بودن انسان است که باعث می شود انسان دچار کبر و غرور و طغیان نشود.

اعتقاد به توحید و یگانگی بودن خداوند، باعث می شود آدمی همواره به او بی اندیشد و از عوامل دیگر چشم ببوشد. کمترین تأثیر چنین نگرشی، انسجام و تعادل بین

شناخت ها، عواطف و اعمال در بسیاری از بخش های زندگی است. به بیان دیگر، توحید و یگانگی پرستی است که به عناصر نفس و روان آدمی همبستگی بخشیده، روند قوای فکری او را برای دریافت و شناخت به سوی یک منبع، متحد و هماهنگ می سازد و از این رهگذر، یک اثر ترکیبی سازنده را در شخصیت انسان بارور می گرداند. به عکس تعدد الهه و شرک یا تعدد منابع ترس و نفع و ضرر که منجر به تشتت و از هم پاشیدگی روان انسانی و تفرق و تقسیم قدرت آگاهی او به جهات متعدد شده، سرانجام به از هم گسیختگی پیوندهای شخصیت و ایجاد اختلالات روانی در او (از جمله ناامیدی و افسردگی) می انجامد.

شیخ بنابر مدلول آیه ۲۴ سوره مبارکه ابراهیم معتقد است که توحید اساس دین و جزو اصلی ترین مبانی است که تحقق نظامات اخلاقی دینی بر محوریت آن روشن گردیده و مسیر مناسبی در توجیه مسائل و موضوعات اخلاقی را فراهم می آورد. (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۱). با توجه به جایگاه توحید در مباحث فلسفه اخلاق و تأثیر آن بر تشریع، تفسیر و حتی الزامات هنجاری باید توحید را بستر تأثیر

گذار سایر مبانی کلامی در اخلاق تلقی کرد.

با پذیرش مسئله توحید و حضور فعال آن در نهاد اخلاق لازم است که در توجیهات اخلاقی، معنای مطابقت با مفهوم توحیدی به عنوان غایت و پسامد اخلاق نظری و عملی مورد نظر واقع شود. چرا که وحدانیت خداوند متن اصلی و تنظیم کننده روابط فاعل اخلاقی با فعل اخلاقی بر اساس قواعد حاکم بر اخلاق است. (همان، ج ۲، ص ۴۱۷). اگرچه این مطلب با نظریه غایت گروهی اخلاقی شباهت دارد اما آنچه در آن رویکرد حاکم مشاهده می شود امری خود گرا و دیگر گرا نیست که از مقومات نظریه غایت گروهی است بلکه چیزی که شاهد بر آنیم فرا مادی است و اساساً مقولاتی چون خود و دیگران در آنجایی ندارد، هر آنچه هست ذات الهی و او مقصد و مأوایی است که عالم در مسیر آن در حرکت است.

این نگاه کلان هستی می تواند حاکمیت مطلق و بی چون توحید را در مسئله ارزش گذاری اخلاقی مشخص کند چراکه در این دیدگاه معیار فاعلیت و فعلیت اخلاق تماماً برآمده از آموزه توحید است. از سویی دیگر ارجاع رویکرد فوق

به باور توحیدی و نقش آن در اخلاق را می توان در مقولاتی چون قصد درونی مشاهده کرد. قصد درونی در کسب انگیزش مؤثر است و دلالت بر میل و رغبت می کند و مفهوم آن علاوه بر جلب انگیزش، بر مفاهیمی چون بالندگی و مظهریت که عموماً در اخلاق عارفانه و زاهدانه نمود یافته است، نیز دلالت دارد. چرا که توحید علاوه بر باز تولید و تداوم افعال اخلاقی با پیش برد معرفت توحیدی موجبات رشد و بالندگی هر چه بیشتر احکام و افعال اخلاقی را فراهم می سازد. (همان، ج ۲، ص ۳۹۲)

نتیجه گیری

اعتقاد به خداوند و پذیرش اوصاف الهی، نقش غیر قابل انکاری در اعمال و رفتارهای انسانی دارد و بر ملکات و صفات درونی وی تأثیر بسزایی می گذارد. از آن رو، توجه و اهتمام به هر کدام از اوصاف الهی، در زندگی اخلاقی انسان اقتضائاتی را به همراه دارد که به زندگی اخلاقی جهت دهی های خاص می دهد. از آن رو شیخ طوسی نیز با اهتمام ویژه به مباحث توحید و صفات الهی بر نقش بی بدیل آن ها در شکل گیری نظام اخلاقی اسلام تأکید ورزیده و اساس و بنیاد اخلاقیات دینی را منوط به مباحث

الهیاتی کرده است و بسان دیگر الهی دانان، انسان را به طور مطلق وابسته به خدا می‌داند معتقد است که خدا نیازهای او را تأمین می‌کند. انسان به علت همین وابستگی و نیاز به خدا، باید شرط بندگی را رعایت کنند و عبادت کننده خدا و مطیع محض دستورات اخلاقی او باشد. از سوی دیگر منبع ارزش گذاری در اخلاق دینی، متون مقدس آن دین است؛ اگر اعتقاد به خدا نباشد، متون مقدس هم اعتبار و حجیتی نخواهد داشت، پس ارزش گذاری و در نتیجه اخلاق وجود نخواهد داشت. شاید یکی از علت‌های تأکید بسیار ادیان الهی بر توحید همین است که توحید اساس و پایه اخلاق را فراهم می‌کند. اعتقاد به توحید، یادآور بنده بودن انسان است که باعث می‌شود انسان دچار کبر و غرور و طغیان نشود.

شیخ طوسی با اثبات عالمیت الهی به اتقان و احکامی که در خلق و آفریده‌ها و افعال وجود داشت استناد کرده و همه موجودات و مخلوقات را در دایره وسیع علم الهی نهاده و بر نقش بی بدیل علم مطلق الهی در تکمیل اخلاق نظری و شکل‌گیری مبانی آن تأکید کرده و همه قوانین اخلاقی را از ناحیه علم وی می‌داند.

همچنین باور به این صفت الهی در انگیزش اخلاقی نظیر نظارت دائمی خداوند، حسن تدبیر، آرامش روحی و روانی و رضایت به اطاعت الهی و غیرقابل انکار است.

وی با تشریح قدرت مطلقه الهی با استفاده از ادله عقلی و نقلی یگانه قادر مطلق را خداوند هستی دانسته و بر نقش آن را در سامان‌دهی و به سازی اخلاق دینی و مهم‌ترین ابزار در پیش برد اهداف تدبیری خویش بر اساس جلب مصالح و دفع مضار تأکید نموده و معرفت به قادری رحمان و رحیم را اصلی‌ترین دلیل بر برآوری حب نفسانی نسبت به پروردگار می‌داند. هرچند در تأثیر انگیزشی این صفت در مسائلی توکل، امید و اعتماد، دوری از تکبر و فخر فروشی و دوری از یاس و ناامیدی غفلت نورزیده است.

وی در سمیع و بصیر بودن الهی آن را به همان علم الهی ارجاع داده لذا همان نتایج اخلاقی علم الهی را بر آن بار کرده است.

شیخ طوسی با باور به مرید بودن خداوندان هم به اراده حادث و مستقل و لا محل، آن را از مقومات اصلی فاعل اخلاقی و مسئولیت داشتن وی به حساب آورده و در تحقق فعل اخلاقی نیز

شیخ مهم‌ترین نمود مالکیت الهی در اخلاق را در عرصه اخلاق کاربردی می‌داند و از آنجایی که مالک حقیقی اوست حق تشریع در تمامی حوزه‌ها از آن اوست لذا تشریع اخلاقیات نیز وابسته به مالک علی‌الطلاق است. در بحث از خالقیت و فاعلیت الهی نیز بیشترین مباحث شیخ به نقش انگیزشی در اخلاق اشاره دارد.

ارادی بودن و اختیار در کنار عنصر ارزشمندی و انتخاب عالمانه نقش مهمی دارد. از این رو تنها علم به خوبی و بدی هاعلت تامه انجام و ترک فعل نیست بلکه قصد و اراده نیز در شکل‌گیری فعل اخلاقی دخیل‌اند. شیخ با تبیین وابستگی مفاهیم اخلاقی به واقعیت نفس‌الامری، مسئله غایت را که فرای این حقیقت است که اصطلاحاً نظریه غایت‌گرایانه گفته می‌شود نقد می‌کند چرا آنچه مطلوب است فعل بر اساس معیار حقیقت است که عقل حسن و قبحان را درک می‌کند و لذا غایت اگرچه در ارتباط با حقیقت گاهی مورد اندراج و استخراج قرار می‌گیرد اما حقیقت با پسامد تغییر غایت متغیر نمی‌شود. از این رو باید معتقد شد که شیخ به جهت وجود احکام بدیهی نظری و عملی تنها آن‌هایی را به عنوان اخلاق می‌پذیرد که حاصل ادراک از حقیقت و مستقل از هر نتیجه ممکن باشد که این سخن دلالتی آشکار بر وظیفه‌گرایی شیخ در نظریات اخلاقی دارد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ ق، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ناشر: دار الاضواء، مکان چاپ: بیروت، نوبت چاپ: دوم.
- _____، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تعداد جلد: ۱۰، ناشر: دار احیاء التراث العربی، مکان چاپ: بیروت.
- _____، ۱۳۸۷ ق، الجمل و العقود فی العبادات، ناشر: دانشگاه مشهد، مکان چاپ: مشهد، نوبت چاپ: اول.
- _____، ۱۴۱۴ ق، الرسائل العشر، ناشر: جامعه مدرسین، مکان چاپ: قم، نوبت چاپ: دوم.
- _____، ۱۳۷۵ ق، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، ناشر: انتشارات کتابخانه، چاپ: اول.
- _____، ۱۳۶۲، تمهید الاصول، تصحیح: مشکات الدینی، انتشارات دانشگاه تهران، ج اول.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۳۵، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین ترکه اصفهانی؛ تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران، تابان.