

گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات.
 مجلسی، محمداقبر، ۱۳۶۶، *بحار الانوار*، ج سوم، تهران، المکتبه الاسلامیه.
 مصطفوی، حسن، ۱۴۲۶، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 وطواط، رشیدالدین، ۱۳۶۲، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، تصحیح علامه اقبال، تهران، کتابخانه سنایی.
 همایی، جلال الدین، ۱۳۶۴، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، توس.

یزدان‌پناه، سید یدالله و جوادی، محمود، ۱۳۹۱، «جری و تطبیق روش‌ها و مبانی آن» *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۷-۳۳.
 —، ۱۳۹۲، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات» *حکمت عرفانی*، ش اول، ص ۷-۲۴.

بررسی امکان و تحقق اخلاق‌الله از منظر عرفان اسلامی

محمد مهدی منادی / دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم monadi62@yahoo.com
 ابوالفضل کیاشمشکی / دانشیار دانشگاه صنعتی امیرکبیر، تهران akia45@gmail.com
 دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰

چکیده

از منظر عارفان مسلمان و برخی علمای علم اخلاق، قرب اختیاری به خداوند ماهیتی جز تخلق به اخلاق‌الله ندارد. در این تصویر، ابتدایی‌ترین پرسش‌ها این خواهد بود که آیا اساساً می‌توان خداوند را دارای اخلاق و متصف به صفات اخلاقی دانست؟ و آیا اساساً می‌توان همان اخلاق حاکم بر مناسبات انسانی را به خداوند نیز نسبت داد؟ این پژوهش با رجوع به قواعد کلی متخذ از نصوص دینی و با عنایت به تحلیل‌های عرفانی صورت‌گرفته از آن و نیز بررسی تعاریف لغوی و اصطلاحی اخلاق در مناسبات انسانی، به امکان‌سنجی ثبوت اخلاق برای خداوند پرداخته است که با مواجهه‌ای اجتهادی و رویکرد استنادی، اصطیادی و استنباطی با قواعد، آیات و احادیث ناظر به موضوع و نیز تعریف واژه اخلاق، به این سؤال پاسخ داده است. با استناد به اصول هستی‌شناختی‌ای چون «ثبوت و تحقق اصل و منبع هر خیر و کمالی در نزد خداوند»، خلق نیکو در میان آدمیان، منبع و مستند وجودی‌ای جز اسماء‌الله نخواهد داشت. احادیث ناظر به این موضوع که مستند ادعای عارفان گشته، بر فرض ضعف سند، بر اساس همین قواعد کلی تأیید می‌گردد. این در حالی است که واژه «اخلاق»، به لحاظ لغوی و نیز به لحاظ اصطلاحی، متمکن از تحمل انتساب اخلاق به خداوند است؛ به شرط آنکه با نقب زدن به روح معنا در هر یک از قیود توضیحی تعریف، ساحت خداوند را از محدودیت‌های متبادر به ذهن به دلیل انصرافات حاصل از غلبه استعمال تعاریف در اخلاق حاکم بر مناسبات انسانی، پیراسته کنیم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اخلاق‌الله، عرفان اسلامی، امکان.

مقدمه

مقصود از اخلاق‌الله در این نوشتار، اخلاق مبتنی بر اسم اعظم‌الله به‌عنوان تعین اول و سرسلسله تعین ثانی در صقع ربوبی با وصف شمولیت بر اسم‌های زیرمجموعه آن است؛ اما بر اساس تعاریف لغوی و اصطلاحی ارائه‌شده از اخلاق، آیا می‌توان متناظر با همان منطقی که در علم کلام و اصول فقه از عقل بودن خداوند در میان عقلای عالم، از جمله انسان‌ها، سخن رانده‌اند و از آن استفاده‌های کلامی و اصولی شده است، از «عدل» بودن، «صدق» بودن، «غیر» بودن، «اکرم» بودن و بیشمار از دیگر فضایل اخلاقی که در میان انسان‌ها رایج است، برای خداوند سخن گفت تا در نتیجه، اتصاف خداوند به صفات اخلاقی را ممکن دانست؟ در این مقاله با برشمردن برخی قواعد کلی مورد استناد عارفان و احادیث ناظر به این موضوع و نیز امکان‌سنجی مفهوم‌شناسانه، این موضوع پردازش خواهد شد.

پیشینه

سخن از اخلاق‌الله، هم در میان نصوص دینی و مفسرین آن به هدف تحریض متعبدین به تخلق بدان و هم در میان صاحب‌نظران فلسفه اخلاق در مغرب‌زمین و مشرق‌زمین به جهت تکمیل نظام اخلاقی‌شان مبنی بر اینکه آیا خداوند نیز مشمول احکام اخلاقی است یا خیر، دیده می‌شود؛ اما بیش از همه، عارفان مسلمان به این موضوع پرداخته و آن را مورد مذاقه‌های علمی و مبنای کار سلوکی خویش قرار داده‌اند؛ ولی آنان در رویکردی واحد، موضوع امکان ثبوت اخلاق برای خداوند را یا امری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات انگاشته‌اند یا به‌مثابه اصول موضوعه تلقی کرده‌اند و سپس تمرکز خویش را بر مباحث ناظر به «تخلق» و چگونگی آن مبذول داشته‌اند. برخی از آثار عرفانی که به این موضوع پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: **مصباح الانس**، نوشته شمس‌الدین محمد حمزه فناری؛ **فصوص الحکم**، و **الفتوحات المکیه**، نوشته محی‌الدین ابن عربی؛ **لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام**، و **شرح منازل السائرین**، نوشته عبدالرزاق کاشانی و ... آثار غیرعرفانی نیز عبارت‌اند از: کتاب **المیزان** (ج ۴، ص ۱۰۹) اثر علامه طباطبایی؛ **تفسیر کبیر**، اثر **فخر رازی** و ... اگرچه در این آثار، از اخلاق‌الله سخن به میان آمده، ولی نسبت به امکان ثبوت اخلاق برای خداوند مذاقه‌ای صورت نگرفته است.

همچنین در میان پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

پایان‌نامه **تخلق به اخلاق‌الله در قرآن** در سطح کارشناسی ارشد، نوشته مرضیه میرجلیلی در دانشگاه آیت‌الله حائری میبد (دانشکده الهیات و معارف اسلامی) در سال ۱۳۹۴. وجه تمایز این نوشتار با رساله پیش گفته آن است که اولاً در این رساله، امکان اتصاف خداوند به اخلاق مورد بررسی علمی قرار نگرفته است؛ ثانیاً منبع پژوهش ایشان تنها قرآن بوده است؛

پایان‌نامه **نقش هدایتی و تربیتی بحث اسما و صفات الهی در نهج‌البلاغه** در سطح کارشناسی ارشد، نوشته ابراهیم همتی مرادآبادی در مرکز پیام نور تهران (دانشکده علوم انسانی)، در سال ۱۳۸۹. این پایان‌نامه، اولاً

به‌لحاظ منبع، متمرکز بر نهج‌البلاغه است؛ ثانیاً با رویکرد تربیتی و با نظر به اسما و صفات الهی، موضوع اخلاق و امکان‌سنجی اخلاق‌الله را به‌صورت خاص مورد پژوهش قرار نداده است.

در بخش مقالات نیز می‌توان به آین آثار اشاره کرد:

مقاله «قلب و کارکردهای معرفتی و عملی آن از دیدگاه مولانا و تخلق به خوی کبریایی»، نوشته طاهره چال‌دره و فاطمه احمدی در مجله **عرفانیات در ادب فارسی**، شماره ۲. نویسندگان این مقاله، ضمن مسلم انگاشتن یکی از اصول اخلاق عارفانه، یعنی لزوم تخلق به خوی و خصلت خداوند، به نقش کارکردهای معرفتی و عملی قلب به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی و تأثیرات آن بر اخلاق عارفانه پرداخته‌اند که با نوشتار حاضر تمایزی آشکار دارد.

مقاله «دین تخلق به آداب الهی است»، نوشته مرحوم آیت‌الله مجتبی تهرانی در مجله پاسدار اسلام، ش ۳۸۹ و ۳۹۰. این مجموعه، القاکننده این نکته است: آداب الهی - که همان حدود الهی معرفی شده‌اند - خداوند را در نقش تأدیپ‌کننده و انسان‌ها را در نقش تربیت‌شدگان به دست خدا می‌نشانند؛ اما به این نکته که آیا خود خداوند نیز متخلق به خلق‌هایی است، اشاره نشده است.

در نتیجه، اگرچه بحث به‌لحاظ لوازم مترتب بر ثبوت اخلاق برای خداوند، از پیشینه مناسبی در متون اخلاقی و عرفانی برخوردار است، ولی از حیث ورود به امکان ثبوت اخلاق برای خداوند، کم‌پیشینه یا بدون پیشینه است و این خود، نیاز به مواجهه اصطیادی - استنباطی با استعمالات «اخلاق‌الله» در نصوص وحیانی و قواعد کلی به‌کار رفته در کلمات اهل معرفت دارد.

۱. امکان و اثبات اخلاق‌الله از منظر قواعد کلی و احادیث

سخن از امکان و اثبات اخلاق‌الله را می‌توان به دو شیوه پی گرفت: یکی بر اساس معناشناسی واژگانی؛ و دیگر به‌صورت عام و فارغ از چهارچوب‌های زبانی و معنایی؛ که در این نوشتار هر دو منظر بررسی خواهد شد.

۱-۱. اثبات از طریق قواعد کلی

در این قسمت برآنیم تا فارغ از چهارچوب گزاره‌ای و واژگانی، به بررسی اندیشه‌ای امکان و اثبات اخلاق‌الله بپردازیم.

در باب اخلاق‌الله، حتی اگر حدیث موثقی که بتوان برای ثبوت اخلاق برای خداوند بدان استناد کرد در میان نباشد می‌توان از طریق اصول و قواعد برآمده از قرآن و سنت، مهر تأییدی بر این باور زد که خداوند نیز دارای خُلق و خُو است؛ با این ملاحظه که خُلق در خداوند منزّه از هرگونه نقص و محدودیتی است؛ وگرنه مانعی بر سر راه امکان اتصاف خداوند به اخلاق خواهد بود.

از جمله قواعدی که می‌توان با استناد بدان به اثبات وجود اخلاق برای خداوند پرداخت، قاعده برآمده از این کریمه قرآنی است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ... (حجر: ۲۱)؛ و هیچ چیز در عالم نیست، جز آنکه منبع و خزانه آن نزد ماست... بر اساس این آیه، هر «شیء» دارای حقیقت و ثبوتی در نزد جناب الهی است به طوری که می‌توان گفت، آنچه در اینجاست، برآمده از آن حضرت است؛ منتها با این تذکر که نقایص برآمده از مرتبه مادون، در حضرت الهیه راه ندارد. پس می‌توان بر این عقیده بود که تا وقتی در صقع ربوبی، حقیقت خلق حسن نباشد، جلوه‌ای از این خلق در انسان نخواهد آمد. بر همین اساس، پیامبر ﷺ نیز فرمود: «الْأَخْلَاقُ مَخْزُونَةٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بَعِيدٍ خَيْرًا مَنَحَهُ مِنْهَا خُلُقًا (سهروردی، ۱۴۲۷، ص ۲۵۱)؛ اخلاق، اندوخته و پنهان است در نزد خدای تعالی؛ پس هرگاه خدای تعالی اراده کند خیری را برای بنده‌ای، عطا می‌کند خلقی از آن به او. گفتنی است، می‌توان این مطلب را در قالبها و تعابیر متنوع عرفانی، از جمله آموزه کمال جلاء و استجلا صورت‌بندی و تبیین کرد که نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.

نکته مهم دیگر: اینچنین نیست که ما با خداوند در اصل صفات کمالی، مانند علم، حیات، قدرت، رحمت و غیرت، شریک باشیم و فقط در مقدار و اندازه این صفات از او متمایز گردیم؛ بلکه اساساً همه صفات کمالی، از جمله کمالات اخلاقی، منحصراً متعلق به اوست و از همین روست که همه حمدها نیز منحصراً برای او و نثار اوست (الحمد لله: همه ستایش‌ها مخصوص خداوند است)؛ همان‌طور که با وجود شباهت آینه و خورشید در دار بودن نور، نمی‌توان گفت که خورشید و آینه در نور داشتن شریک‌اند؛ زیرا آینه اصلاً در برابر نور خورشید نوری ندارد و کار او فقط منعکس کردن نور خورشید است. مثال ما در برابر خداوند، مانند شمعی نیست که از خود نور دارد، ولی نور او در برابر نور خورشید گم می‌شود؛ بلکه مثال ما و خداوند، مثال آینه‌هاست. هر صفت کمالی که در ماست، پرتوی از صفات کمالی خداوند است که در ما تابیده است و ما به اندازه ظرفیت خودمان این کمالات را منعکس می‌کنیم. روشن است که این نفی شرکت با خداوند در صفات کمالی، از جمله کمالات اخلاقی، تبیینی از توحید صفاتی است.

در حکمت، همین استدلال با دو مقدمه عرضه شده است: الف) در رابطه خالق و مخلوق (یا علت و معلول)، معلول چه در اصل هستی‌اش و چه در کمالاتش، عین فقر و ربط به علت است؛ ب) «مُعْطَى شَيْءٍ فَاقِدُ شَيْءٍ نخواهد بود» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۲۲). پس اصل همه کمالات منجلی در عالم مخلوقات، به مقتضای کامل مطلق بودن خداوند، به صورت کامل‌تر و قوی‌تر در خداوند محقق است. کمالات اخلاقی در انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ پس نه تنها خداوند نیز دارای این کمالات اخلاقی در سطحی کامل‌تر و شدیدتر است، بلکه وجود این کمالات در هر جای دیگر از اوست؛ یعنی هر خلق نیک، ریشه در خلق نیک او دارد و از او انعکاس یافته است. در نتیجه، هم خداوند دارای اخلاق خواهد بود و هم همه تحسین‌ها و حمدها از آن او خواهد شد (الحمد لله).

گفتنی است که در استدلال فوق، اگرچه با نظر به اخلاق محقق در انسان، به ثبوت اخلاق در خداوند نقب زده شده است، ولی از آنجاکه هر مخلوقی - و به‌طریق اولی، شئون منتسب به هر یک - به‌دلیل محدودیت، مقرون با

نقایصی است، باید دقت شود که این محدودیت‌ها و نقایص به ساحت خداوند و اخلاق خداوند منتسب نگردد؛ زیرا آنچه در حکمت گفته می‌شود، این است که علت، واجد «کمال» معلول در مرتبه‌ای بالاتر است. لازمه این سخن آن نیست که علت واجد «نقص» معلول در مرتبه‌ای بالاتر نیز باشد.

آموزه دیگری که می‌توان بر اساس آن، اخلاق را در خداوند موجه و محقق دانست، آموزه نظام اسمایی است که عارفان جهان‌بینی خویش را بر اساس آن بنا نهاده‌اند. آنان بر این باورند که هستی بر اساس اسمای الهی موجودیت یافته و مدیریت می‌گردد؛ به طوری که همه حقایق، مظاهر و جلوه‌ای از اسمای خداوند خواهند بود که هر مظهری توسط اسم خاص خود اداره می‌شود. این قاعده در مورد اخلاق نیکوی موجود در انسان نیز صادق است؛ پس می‌توان گفت، اخلاق نیکویی که به صورت یکجا در انسان‌های کامل یا به صورت پراکنده در انسان‌های غیر کامل محقق است، مظهر و برآمده از اسمای حسناى الهی است و توسط آنها ربوبیت می‌شود. آموزه عبدالاسم، یکی از کلیدی‌ترین و راهبردی‌ترین آموزه‌های عارفان است که با گویایی خود، راهگشای حل بسیاری از ابهامات هستی‌شناسانه این سخن خواهد بود. بر این مبنا، برخی انسان‌ها عبد اسم قهار و اسم مضراند و برخی عبد اسم «رحمان» و «نافع». برخی عارفان، این آموزه - یعنی نسبت ربوبیت هر یک از کثرات با یکی از اسمای الهی - را معیار درجه هر فرد انسان در آخرت دانسته‌اند (فناری، ۲۰۱۰، ص ۶۷۸). مطابق این معنا، «ربوبیت» کارکردی عام برای همه اسماء است که از منظری خاص و صفتی ویژه، مربوط زمینی خویش را ربوبیت می‌کند. می‌توان رنگ‌پذیری مربوط از رب را از نتایج این ربوبیت برشمرد. از این رو اخلاق نیکوی رایج در میان انسان‌ها، حاصل همین ربوبیت و رنگ‌پذیری خواهد بود. در حقیقت، نام دیگر اخلاق نیکوی مطرح در انسان، تخلّق است و هر تخلقی نشان از خلقی در ساحت ربوبی دارد؛ به‌گونه‌ای که هر فرد انسان، چه بداند و چه نداند، به‌نحو تخلّقی، با اسمی که عبد آن شده است، ارتباط برقرار کرده است. در نتیجه، هم‌نشینی انسان با اسم اداره‌کننده او و در نتیجه خوپذیری از آن اسم، اتفاقی است که در حاشیه نشست اسم با مربوط خویش می‌افتد.

۱-۲. اثبات از منظر آیات و احادیث

می‌توان از میان تراث دینی نزد عالمان شیعی به حدیث زیر اشاره کرد:

- حدیث منقول از پیامبر ﷺ: «حَسُنُ الْخُلُقُ خُلُقُ اللَّهِ (ابونعیم، بی‌تا، ۲، ص ۱۷۵)؛ اخلاق نیکو، اخلاق خداوند است».

در مصادر علمای عامه نیز می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- حدیث مشهور نبوی «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ (گیلانی، ۱۳۷۷، ص ۷۳)؛ متخلق به اخلاق الله شوید.» با این توضیح که لازمه الزام به این تخلّق، ثبوت اخلاق برای خداوند است.

- حدیث نبوی به نقل از ترمذی: «إِنَّ لِلَّهِ ثَلَاثِمِائَةَ خُلُقٍ مَنِ تَخَلَّقَ بِوَاحِدٍ مِنْهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» (ترمذی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸)؛ همانا برای خداوند سیصد خلق است. هر کس به یکی از آنها متخلق شود، داخل بهشت گردد».

- ترمذی در جای دیگر به حدیث منقول از عایشه که در توصیف پیامبر ﷺ گفته است: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ؛ خُلُقٌ أَوْ قُرْآنٌ بُوْدُنٌ»، اشاره می‌کند و می‌گوید: و قرآن کلام خدای تعالی است و کلام او صفت اوست و هر صفتی قائم به موصوف است و از موصوف جداشدنی نیست؛ پس اخلاق پیامبر ﷺ، اخلاق خدای تعالی است؛ به دلیل قول خدای تعالی: «إِنَّ الدِّينَ يُبَايَعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايَعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰) و «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [الأنفال: ۱۷] (ترمذی، ۱۴۲۸، ص ۳-۴).

در این بیان، دو نکته حائز اهمیت است: اولاً ثبوت اخلاق برای خداوند از مفروضات آن دانسته شده؛ ثانیاً به معنای متبادر از واژه «اخلاق» نیز اشاره شده است و از آنجا که قرآن همان کلام خداست و کلام خدا همان صفت اوست و صفت، موجودیت و هویتی خارج از موصوف خویش ندارد، پس می‌توان قرآن را مبین اخلاق خدا دانست. و از آنجا که پیامبر ﷺ نیز با منطبق ساختن اخلاق خویش بر آن، متخلق به اخلاق الله شده، به تصریح قرآن، میان تصرفات و تفیذات او و تصرفات و تفیذات خداوند، نسبت این‌همانی برقرار خواهد بود و این همان محتوای خلافت و جانشینی می‌باشد.

سهروردی نیز پس از نقل سخن عایشه، بر آن است که مقصود از تعبیر «اخلاق قرآن» همان «اخلاق الله» است؛ ولی عایشه برای آنکه بخواهد ادب بندگی و نزاهت ساحت ربوبی را به جای آورد، به جای ترکیب «تخلق به اخلاق الله» این ترکیب (کان خلقه القرآن) را به کار برده است (سهروردی، ۱۴۲۷، ص ۲۵۱).

همچنین عبدالکریم جیلی در توضیح «کان خلقه القرآن»، به قول شیخ بو محمد عبدالجلیل القصری اشاره می‌کند و می‌گوید: معنای توصیف خُلُقِ پیامبر ﷺ به قرآن (کان خلقه القرآن) آن است که ایشان متخلق بود به اوصاف پروردگار؛ زیرا که قرآن جامع صفات و اسمای حق تعالی است. همچنین وی معتقد است که پیامبر ﷺ نگاهش به اوصاف و اخلاق خداوند بود پس اقتدا به آن صفات و اخلاق می‌نمود و خداوند را این‌گونه بندگی می‌کرد؛ همان‌طور که دیگران را نیز به تخلق به اخلاق الله امر می‌نمود (جیلی، ۱۴۲۸، ص ۶۲ و ۶۳).

بر پایه همین تفکر است که عبدالکریم جیلی به نقل از ابوسعید القرشی ذیل کربمه «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (قلم: ۴)؛ در حقیقت تو به نیکو خلقی عظیم آراسته‌ای»، بر آن است که «عظیم» همان الله است در نتیجه به فرموده قرآن، خُلُقِ پیامبر ﷺ همان خُلُقِ خداوند است؛ سپس به برخی از مصادیق اخلاق الله از قبیل «جود»، «کرم»، «صفح»، «عفو» و «احسان» اشاره می‌کند (همانجا).

ملاصدرا نیز قرآن را دربردارنده کرائم اخلاق الله توصیف کرده که خاتم انبیاء ﷺ بدان‌ها متخلق گشته است و از همین رو قرآن در وصف ایشان فرمود: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳). وی در تفسیر القرآن به تبیین چگونگی امکان تخلق به اخلاق الله نیز می‌پردازد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۹۸).

نتیجه آنکه، نوع مواجهه عارفان با آیات و احادیث مذکور و تلقی به قبول مدالیل مطابقی و التزامی آنها از سوی آنان، دال بر وجود خُلُقِ در خداوند خواهد بود.

۲. امکان و اثبات اخلاق از رهگذر معنا شناختی و تعریف و استعمالات واژه اخلاق

برای تعریف و تبیین واژگانی اخلاق الله دو مسیر پیش روی خویش داریم:

اول آنکه با قطع نظر از تعریف اصطلاحی اخلاق - در نزد علمای علم اخلاق - با نظر به معنای لغوی واژه «اخلاق» و کاربردهای «اخلاق الله» در احادیث و در میان محققین در اخلاق و عرفان، به اثبات و قول به امکان اخلاق برای خداوند پردازیم.

دوم آنکه با برگزیدن یک تعریف اصطلاحی برای اخلاق، آن را بر اخلاق الله تطبیق کنیم؛ از این رو، باید منطقاً نشان دهیم که چگونه هر یک از قیود در این تعریف برگزیده، بر اخلاق الله منطبق می‌شود تا امکان اخلاق برای خداوند ثابت گردد.

۱-۲. مسیر اول

در این قسمت برآنیم تا بدون محور قرار دادن تعریف اصطلاحی اخلاق و با تمرکز بر معنای لغوی آن و نیز با استمداد از برخی موارد کاربرد اخلاق الله در احادیث و کلمات محققین، به شناخت و اثبات مستقلاً از اخلاق الله پردازیم.

اخلاق در لغت جمع خُلُق است و بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. در تاج العروس آمده است که خُلُق و خُلُق به معنای سجه‌اند. که سجه نیز به معنای سرشت و طبیعتی است که شخص بر آن طبیعت سرشته و آفریده شده است (الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۷۲).

همچنین لغت‌شناسان میان خُلُق و خَلَق تفاوت قائل شده‌اند؛ خَلَق را به هیئات و اشکال و صور ادراک‌شده توسط چشم اختصاص داده‌اند؛ ولی خُلُق را به قوا و سجایای ادراک‌شده توسط بصیرت و قوای روحی اختصاص داده‌اند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۹۷).

در مقام تطبیق معنای فوق بر اخلاق الله، همان‌طور که بیان شد، خُلُق به معنای سجه و طبیعتی است که سرشت و جبلی فرد بوده و صاحب آن بر اساس آن خَلَق شده است؛ اما از آنجا که خداوند تنها خالق است و نه مخلوق، لازم است تا سجه هر موجود به حسب خود آن موجود معنا و تبیین شود. پس در واجب تعالی این سجه دارای ویژگی و جویی، و در ممکن دارای جهت مکانی خواهد بود؛ از این رو با لحاظ این جهت در معنای لغوی، می‌توان بر این باور بود که خداوند نیز دارای خوی و سجه است که همچون ذات و حقیقت هستی او دارای ویژگی و جویی اوست؛ زیرا آنچه در روح معنای اخلاق دخیل است، ذاتی بودن صفت و سجه برای موجود است؛ و مخلوق بودن هیچ‌گونه دخالتی در معنا ندارد و غلبه استعمال و کاربرد واژه اخلاق در مخلوقات چون انسان، باعث چنین تصویری شده است. بنابراین با برطرف ساختن محدودیت و محذورت تطبیق معنای لغوی اخلاق بر خداوند می‌توان آن را بر خداوند نیز جاری ساخت. از طرفی، از آنجا که عالم همه از هستی و هست خداوند است و بر اساس آموزه

وحدت شخصیه عارفان، حقیقت حق تعالی در دل هر ذره قرار دارد، ۱ از این رو باید بپذیریم که نازل و رقیقه سجایای نیکوی خداوند، در مراتب مختلف هستی و به حسب ظرفیت هر موجود جاری است. پس هر آنچه از سجایای نیکو در موجودات، از جمله انسان دیده می‌شود، شعبه و نازله‌ای از سجایای خداوند خواهد بود. بنابراین از طریق برهان این، از وجود سجایای نیکو در مخلوقات، از جمله انسان نیز می‌توان به وجود خلق و سجیه در خداوند پی برد. از باب نمونه، در احادیث، «غیرت» همان طور که به عنوان یک خلق نیکو به انسان‌ها نسبت داده می‌شود، به صورت پیشینی و اقوا و برتر به عنوان خلقی برای خداوند معرفی شده است؛ چنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةٍ سَعْدٍ قَوَّ اللَّهُ لَنَا أَعْبَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْبَرُ مِنِّي» (ابن طالس، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳)؛ آیا از غیرت سعد تعجب می‌کنید؟ به خدا قسم که من غیورتر از سعد هستم و خداوند غیورتر از من است» پس می‌توان بر این اساس، خداوند را دارای این سجیه و خلق دانست، به طوری که در برابر اغیار دارای موضع سلبی و طردی خواهد بود. می‌توان بارزترین مصداق «غیر» را «نقایص» دانست که از جنس «نیستی و عدم» است و خداوند از آنجا که کامل مطلق است، در برابر آن موضعی طردی دارد. به تبع همین سجیه خداوند، هر یک از موجودات در قبال «غیر» موضع‌گیری می‌کنند. جمادات و نباتات نیز اگرچه دارای اراده نیستند و از شعور به عنوان حد نصاب عامل اخلاقی بی‌نصیب‌اند، ولی به صورت جلی و ذاتی، این خوی و سجیه را نسبت به غیر از خود بروز می‌دهند؛ مثلاً دیده می‌شود که گیاه در یک حرکت زمانمند، برخلاف جهت تاریکی به سوی نور حرکت می‌کند و مایل می‌گردد و بدین شکل طرد عدم را به صورت جلی از خود بروز می‌دهد. بداعت این سخن در انطباق حیثیت ارزش‌شناختی بر هستی‌شناختی فضایل اخلاقی است. آن‌گاه می‌توان به خوبی این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را در بطنی‌ترین ساحات فهم کرد که: «إِنَّ اللَّهَ يَعَارُ لِلْمُؤْمِنِ فَلْيَعْرِ مَنْ لَا يَعَارُ فَإِنَّهُ مَنكُوسُ الْقَلْبِ» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵)؛ همانا خداوند نسبت به مؤمن غیرت دارد؛ پس بی غیرت از خود غیرت نشان دهد؛ زیرا که آدم بی غیرت واژگونه‌دل (زیبا بیننده زشتی) است». این بیان نورانی گویای این آموزه است که چون غیرت از اوصاف نیک خداوند است، پس در انسان نیز صفتی نیکو است، یا باید نیکو تلقی گردد؛ یا آنکه اگر از آن بی‌بهره است، موظف به تحصیل آن است؛ اما پیش از آنکه غیرت در خدا و انسان جهت‌ی ارزش‌شناختی داشته باشد، دارای حیثیتی هستی‌شناختی است؛ از این روست که در حدیث فوق، انسان بی غیرت به لحاظ هستی‌شناختی، واژگونه‌دل معرفی و توصیف شده است.

به طور کلی می‌توان از طریق برهان این و تجویز انطباق معنای لغوی اخلاق بر خداوند، او را دارای اخلاق دانست؛ زیرا در تبیینی دیگر، وجود سجیه و طبیعت در هر یک از مخلوقات را نمی‌توان منکر شد و از آنجا که هر یک از مخلوقات، نه تنها در هستی خود، بلکه در کمالات خویش - از جمله کمالات اخلاقی در فاعل مختار - نیز عین فقر به خداوند و وام‌دار اویند می‌توان دریافت که خداوند نیز در مرحله اشد و اقوا صاحب سجایای اخلاقی است. این در حالی است که به لحاظ استعمال واژگانی، هیچ منع و حذری از تطبیق این واژه بر خداوند نیز در میان نیست؛ پس می‌توان گفت که چون هستی مطلق، صاحب سجایای بی‌شمار و مطلق است، هر یک از کثرات نیز به صورت

محدود و تعیین‌یافته مظهر گوشه‌ای از آنها شده‌اند؛ و انسان نیز به اعتبار آنکه شعاعی از هستی مطلق خداوند است، باید متعلق به اخلاق‌الله از جمله «غیرت» باشد؛ و گرنه به لحاظ هستی‌شناختی، منکوس قلب (واژگونه‌دل) و غیرمطابق بر نفس الامر خویش خواهد بود. از همین روست که عارفان بدون به زبان آوردن این توجیهات، ثبوت و امکان «اخلاق‌الله» را اصل مسلم گرفته و در کلمات خود از آن یاد کرده‌اند.

نتیجه آنکه چهارچوب‌مندی گرایش‌های اخلاقی در حقیقت وجود، یعنی خداوند، ریشه دارد. این سخن به این معناست که اگر بر فرض محال، خداوند عالم به سوی نقطه مقابل این کیفیت گرایش می‌داشت، به لحاظ تکوین، عالم نیز یکسره هماهنگ با این دست‌خط و سرمشق حرکت می‌کرد و کتاب تشریح نیز از آن پیروی می‌نمود. نتیجه آنکه خداوند دارای سجیه و جلی است و رقیقه‌ای از آن به صورت سجایا و جلی همه موجودات خود را نشان داده است.

۲-۲. مسیر دوم

در این قسمت با محور قرار دادن تعریف اصطلاحی اخلاق، به تطبیق هر یک از قیود تعریف بر اخلاق‌الله می‌پردازیم و به این نتیجه می‌رسیم که بر اساس این تعریف، اطلاق «اخلاق‌الله» و انتساب اخلاق به خداوند، منجر به امر محالی نخواهد شد.

می‌توان برای اخلاق معنای اصطلاحی متعددی برشمرد که در زیر به دو نمونه از آن می‌پردازیم.

۱-۲-۲. تعریف اول

این تعریف را ابن مسکویه در **تهذیب الاخلاق** بیان نموده است: «الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكرٍ و لا رويةٍ» (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۱۵)؛ خلق، حالتی برای نفس است که موجب می‌شود نفس بدون فکر و درنگ افعالی را انجام دهد. غزالی نیز در **احیاء العلوم** (غزالی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۹۶ - ۹۸) از این تعریف تبعیت کرده و به تفصیل معنای اخلاق پرداخته است: «فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر، من غير حاجة إلى فكر و روية؛ خلق عبارت است از هیئت راسخه در نفس که در اثر آن، افعال به آسانی و بدون نیاز به فکر و درنگ از انسان صادر می‌شود». وی در ادامه به توضیح قیود تعریف و ابعاد مختلف آن می‌پردازد و می‌گوید: پس اگر این هیئت به گونه‌ای باشد که افعال زیبا و پسندیده، چه از نظر عقل و چه از نظر شرع، از او صادر گردد آن را به خلق حسن نام‌گذاری می‌کنند؛ و اگر آنچه از او صادر می‌گردد، کارهای ناپسند باشد، آن هیئت به خلق زشت نام‌گذاری می‌شود. وجه آوردن قید «راسخه» خارج کردن فردی است که [مثلاً] بذل مال از او به دلیل یک نیازی بوده و به ندرت صادر می‌شود؛ زیرا مادامی که سخاوت در نفس او رسوخ نکرده است، نمی‌توان او را به خلق سخاوت متصف و موسوم کرد. همچنین آوردن قید «أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية» برای

خارج کردن فردی است که از روی تکلف و سختی بذل مال می‌کند و نیز کسی که با تلاش در هنگام غضب سکوت می‌کند؛ زیرا به این افراد، سخی و حلیم گفته نمی‌شود.

غزالی در ادامه توضیحاتش می‌نویسد:

خُلُق به معنای نفس عمل و فعل نیست؛ چه بسا کسی که دارای خُلُق سخاوت است، ولی به دلیل نداشتن مال یا مانعی دیگر، بذل مال نمی‌کند؛ و چه بسا کسی که دارای خُلُق بُخل است، اما از روی ریا یا انگیزه‌ای دیگر، بذل مال می‌کند. همچنین خُلُق عبارت از «قوت بر آن عمل» نیز نیست؛ زیرا نسبت قوت به امساک و اعطا (ضدین) برابر است و در جلی هر انسانی قدرت بر اعطا و امساک به طور مساوی نهفته است. بنابراین این قوت موجب آن نمی‌گردد تا وی دارای خُلُق بخل یا سخاوت باشد. همچنین خُلُق عبارت از معرفت نیز نیست؛ چراکه معرفت، هم به کار زیبا و هم به کار قبیح تعلق می‌گیرد. در نتیجه، خُلُق هیئتی خواهد بود که نفس با بودن آن، استعداد صدور امساک [در مثال] یا بذل را خواهد داشت. پس خُلُق عبارت است از هیئتی در نفس و صورتی باطنی در آن؛ و همان‌طور که حُسن صورت بدن انسان به صورت مطلق با زیبایی اجزای صورت حاصل نمی‌شود، بلکه لازم است تا تمام اجزای صورت موزون و زیبا باشند تا بتوان آن صورت را به زیبایی و حُسن الخُلُق متصف ساخت، باطن انسان نیز از این قاعده پیروی می‌کند و، در صورت حُسن و اعتدال ارکان چهارگانه باطن، به حُسن الخُلُق متصف می‌گردد.

غزالی سپس به این ارکان چهارگانه و ملاک و معیار اعتدال و تناسب آن می‌پردازد. این ارکان چهارگانه عبارت‌اند از: «علم، غضب، شهوت و برقراری عدالت میان سه قوه دیگر».

اما تبیین ملاک اعتدال و تناسب این قوای چنین است:

اما قوه العلم، فحسنها و صلاحها فی أن تصیر بحیث یسهل بها درک الفرق بین الصدق و الکذب فی الأقوال، و بین الحق و الباطل فی الاعتقادات، و بین الجمیل و القبیح فی الأفعال فإذا صلحت هذه القوه، حصل منها ثمره الحکمه. و الحکمه رأس الأخلاق الحسنه. و أما قوه الغضب، فحسنها فی أن یصیر انقباضها و انبساطها علی حد ما تقتضیه الحکمه و كذلك الشهوه حسنها و صلاحها فی أن تكون تحت إشاره الحکمه. أعنی إشاره العقل و الشرع و أما قوه العدل فهو ضبط الشهوه و الغضب تحت إشاره العقل و الشرع.

پس از نقل تعریف اول باید دید که آیا مانعی از تطبیق آن بر خداوند در میان است و آیا انتساب اخلاق به خدا بر اساس آن، گرفتار استلزامات محالی است؟ بر این اساس نکاتی قابل برداشت است:

نکته اول: بر اساس تعریف یاد شده، خُلُق آن‌گاه قابل اطلاق است که صدور افعال بر اساس آن و به‌آسانی و سهولت انجام پذیرد؛ بنابراین اگر صدور فعل به سختی و تردد انجام گرفت، نمی‌توان فرد مبادرت‌کننده به رفتار را صاحب خُلُق نامید. از این رو انسان دارای خُلُق سخاوت کسی است که به‌آسانی صدقه دهد؛ و انسان دارای خُلُق شجاعت کسی است که غالباً و به‌راحتی در وسط میدان نبرد حاضر شود. و در ایجاد رغبت برای حضور در میدان نبرد، دچار تردیدهای فراوان نگردد.

روشن است که بر اساس این ملاحظه، خداوند را می‌توان دارای خُلُق دانست؛ چراکه خداوند برخلاف انسان در افعالش نیازمند آن مبادی‌ای نیست که منجر به صدور افعال با این کیفیت نگردد؛ زیرا مبدأ صدور فعل خدا، ذات و علم مطلق او و از طرفی قابلیت قابل است و به لحاظ فاعلی، هیچ حالت منتظره و درنگی در فعل او راه نخواهد داشت تا افعال به سختی و تردد از او صادر شود.

نکته دوم آنکه این هیئات نفسانی راسخه برای آنکه «اخلاق» نامیده شوند، آیا لازم است که تحصیلی باشند یا حتی اگر حصولی هم باشند می‌توان آنها را به اخلاق موسوم کرد؟ به عبارت دیگر، آیا لازم است که حصول این هیئات نتیجه ممارست‌ها و ریاضات باشد که اراده و اختیار عامل اخلاقی در حصول آن نقش برجسته‌ای دارد یا آنکه اگر حتی این هیئات خودبه‌خود برای عامل اخلاقی حاصل باشند نیز می‌توان آنها را ذیل تعریف جای داد؛ به نظر می‌رسد، با آنچه از تعریف مسکویه و غزالی و دیگر عالمان علم اخلاق برمی‌آید، اخلاق عام بوده، شامل هر دو نحوه از تحقق باشد (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۱۵). از این رو حتی اگر خُلُق در نتیجه تلاش و زحمت صاحب خُلُق حاصل نشده باشد، باز هم می‌توان خُلُق را بر آن اطلاق کرد. بنابراین از این جهت نیز انتساب اخلاق به «الله» گرفتار هیچ گونه منع و حذری نیست؛ چراکه کمالات اخلاقی خداوند، ذاتی اوست و حصولی بودن آن مانع از تطبیق تعریف اخلاق بر آن نیست.

نکته دیگر آنکه تطبیق تعریف بر ارکان چهارگانه از سوی غزالی از باب تطبیق است و به هیچ وجه جزء ماهیت تعریف نیست؛ در نتیجه، از این حیث نیز هیچ مانعی بر تطبیق تعریف بر خداوند نخواهد بود.

نتیجه آنکه به راحتی می‌توان تعریف اصطلاحی اخلاق را بر اخلاق الله منطبق دانست و مستلزم امر محالی نیست.

۲-۲-۲. تعریف دوم

بر اساس سخن برخی، واژه اخلاق بر نفس کارهای شایسته و حالات شوقی و احساسات درونی و به‌طور کلی مبادی افعال نیکو نیز اطلاق می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۲). توضیح آنکه حتی اگر اخلاق را به معنای ملکات درونی بدانیم، درونی بودن آن صفات و خصایص به‌گونه‌ای نیست که هیچ‌گونه منشأ آثار نباشد؛ زیرا اعتبار و ارزش این خصایص درونی به اثرگذاری بیرونی آنهاست. پس باید اخلاق را به صفات و سجایا و خصیصه‌های درونی «بما هم منشأ للآثار» تعریف کرد. اساساً صفات به‌گونه‌ای هستند که فاعل را به نوعی از رفتار وامی‌دارند؛ به‌طوری‌که با این برون‌فکنی است که اخلاق به‌آسانی قابل شناسایی و توصیف خواهد شد. همچنین، رفتار به‌طور کلی آنجا مطرح است که فاعل، آن را به صورت اختیاری یا در تعاملی با خود یا در تعاملی با غیر خود انجام دهد، که قطعاً این تعامل، متناسب و متناسخ با سنجیه و صفتی در درون اوست. بر اساس این ملاحظه، راه برای این تعریف باز خواهد شد که در آن می‌توان با استناد به دسته‌بندی‌ای که علمای اخلاق برای اخلاق ارائه داده‌اند و اخلاق را به اعتبار طرف ارتباط فاعل و عامل اخلاقی، به اخلاق بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و... تقسیم

کرده‌اند، تعریف کرد که اگرچه با تعریف پیش گفته در تضاد و تنافر نیست، ولی به لحاظ پارادایم‌شناسانه، به ما مجال بیشتری برای توسعهٔ مصادیق آن خواهد داد.

اخلاق انسان در سایهٔ رفتارها و ارتباطات او با دیگران معنا و مفهوم می‌یابد و طرف ارتباط در رفتارهای او بر اساس یک تقسیم‌ثنائی، یا خالق است یا مخلوق، و مخلوق نیز یا انسان است یا غیر انسان؛ در نتیجه، اخلاق مشتمل بر چند حوزه خواهد شد که بر پایهٔ همین مقوله‌بندی می‌توان اخلاق را علاوه بر هیئت راسخهٔ نفسانی، شامل «رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط، یا منش الوهی یا انسانی» نیز دانست. روشن است که این تعریف به هیچ وجه با تعریف پیشین در تنافر و تضاد نیست؛ زیرا هیچ رفتاری را نمی‌توان با قطع نظر از بن‌مایه‌ها و ریشه‌های باطنی، که همان ملکات و حالات باطنی انسان است، در نظر گرفت و از آن بریده فرض کرد؛ و از طرفی، هر خصلت درونی نیز بالاخره دارای بروز و ظهوری متناسب با آن خواهد بود. پس می‌توان با تجمیع این دو ویژگی، به تعریف جدیدی از اخلاق، که هم شامل ملکات درونی و هم شامل بروزات و ظهورات این ملکات است، روی آورد و آن عبارت است از: هیئت راسخهٔ نفسانی (ملکه‌ای) که مقتضی رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا فضایل الوهی یا انسانی است.

نکتهٔ حائز اهمیت در این تعریف مستنبط آن است که علت غایی رکن ضروری برای تحقق هر فعل و انفعال از سوی هر فاعل خردمند لحاظ شده است؛ زیرا هر کنشی در این عالم را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن علت غایی یا سلسله‌ای طولی از علل غایی در نظر گرفت. همچنین در تعریف یادشده، هر گونه رفتار ارتباطی، ذیل اخلاق تعریف نخواهد شد؛ بلکه این رفتار باید از مختصاتی برخوردار باشد که یکی از آنها پایدار بودن آن است و این ویژگی برگرفته از همان ملکهٔ راسخه در تعریف مشهور از اخلاق است؛ زیرا هر صفت پایدار تبعاً رفتاری پایدار را نتیجه می‌دهد. آن‌گاه این رفتار به غایت ایفای حقوق و تحصیل‌کنندهٔ منافع طرف ارتباط – که یا خالق یا خود یا دیگر مخلوقات است – خواهد بود و مجموعه‌ای از اخلاق بندگی، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و... را شکل خواهد داد.

گنجاندن قید «مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا فضایل الوهی یا انسانی» در تعریف، از آن روست که پیش‌فرض در هر خلقی، داشتن پشتوانه‌ای از معیار ارزش اخلاقی است که به‌نظر می‌رسد همان علت یا علل غایی بایسته و شایسته – به لحاظ ارزش‌شناختی – در فعل عامل اخلاقی است. این تعریف، انعطاف دارد و راه را برای تطبیق نظریهٔ ارزش (معیار ارزش اخلاقی) بر حق محوری و ایفای حقوق طرف ارتباط (خدا، خود و دیگران) یا تأمین منافع طرف ارتباط، بر اساس فضایل الوهی (در اخلاق الله) و یا انسانی (در اخلاق انسانی) باز گذاشته است؛ مثلاً هر عامل اخلاقی آن‌گاه که در رفتارش درصدد برآورده ساختن حقی از حقوق خود یا دیگران... باشد، از آنجا که رفتار، منجر به تأمین منفعتی یا ایفای حقی می‌گردد، خوب و بایسته، وگرنه قبیح و نبایسته خواهد بود. با این توصیف، اگر هر نظریهٔ ارزش دیگری به‌جای این معیار ارزش اخلاقی اختیار گردد، همان مضمون، قید انتهایی تعریف مستنبط خواهد شد؛ مثلاً بر مبنای فضیلت‌محوری می‌توان تعریف یادشده را به این صورت تغییر داد: «رفتار ارتباطی پایدار

مبتنی بر محوریت فضیلت‌هایی خاص در آن، که همان منش الوهی در تطبیق تعریف اخلاق بر خداوند و منش انسانی در تطبیق تعریف اخلاق بر انسان است.»

نکتهٔ گفتمانی ناظر به قید «مبتنی بر حقوق و منافع طرف ارتباط» این است که چه‌بسا انسان، در اثر جهالت و عدم تشخیص و سوء‌اختیار، نتواند در مواردی که با چند طرف ارتباط و بالتبع با تأدیة منافع و حقوق آنان مواجه است، همهٔ آن منافع و حقوق را در طول هم قرار دهد و به تأدیة آنها بپردازد. در نتیجه لازم است به ترسیم نظام اولویت و محاسبه روی آورد و دست به انتخاب و برگزیدن اولی (اولویت‌ها) بزند از این‌رو، برگزیدن حق و نفع مرجوح، اگرچه به‌ظاهر یک رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط است، اما حاکی از خلُق غیرنیکوی عامل اخلاقی است؛ چراکه غالباً در گزینش اولویت، به‌خطا می‌رود.

از مزایای تعریف اخیر آن است که تقسیم مشهور اخلاق به «اخلاق بندگی»، «اخلاق فردی»، «اخلاق اجتماعی» و... را به‌خوبی شامل می‌شود. همچنین اخلاق را، نه به رفتارها و کنش‌های بیرونی خلاصه می‌کند و نه به ملکات باطنی و حالات نفسانی.

با این توضیحات باید دید که چگونه می‌توان این تعریف را بر خداوند، و به‌طور دقیق‌تر چگونه می‌توان اخلاق الله را بر اساس این تعریف موجه ساخت؟ برای این منظور، ابتدا از قید «رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا منش الوهی (در اخلاق الله) یا انسانی» آغاز می‌کنیم:

رفتار ارتباطی پایدار

هم در نصوص وحیانی و نیز احادیث دینی و هم در میان عرف عام انسان‌ها، می‌توان خداوند را صاحب سبک خاصی از رفتار ارتباطی پایدار با خود و مخلوقات دانست. عموماً همهٔ آنچه بر «فعل الهی» دلالت می‌کند و صفات فعل خداوند را نشانه می‌گیرد، پرده از نوع خاصی از رفتار ارتباطی خداوند با بندگان برمی‌دارد.

به صورت مصداقی، خداوند در کلام خودش جنس کنشگری خود را این‌گونه معرفی می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲). علامه طباطبایی در توضیح این کریمه بیان داشته است: کتابت به‌معنای اثبات و حکم حتمی است. رحمت و آن عبارت است از افاضهٔ نعمت بر مستحق و ایصال هر چیزی به سعادت که لیاقت و استعداد رسیدن به آن را دارد. نیز از این جهت صحیح است این صفت را به کتابت (قضاء حتمی) خود نسبت دهد، و بفرماید: خداوند رحمت و افاضه نعمت و عطاء خیر بر مستحقین را بر خود واجب کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵).

با نگاهی اخلاقی به این فقره، به وضوح درمی‌یابیم که خداوند نوع رفتار خود با مخلوقات را مشخص ساخته و این نحوهٔ رفتار را بر خود واجب کرده است. البته این وجوب، از سنخ خاصی است و نافی وجوب وجود او و بی‌نهایتی و غنای مطلق او نیست. به بیان دیگر، وظیفه بودن خلُق بر خداوند به این معناست که چون خداوند موجود اخلاقی است، ضرورتاً این‌گونه عمل خواهد کرد؛ پس بدون هرگونه تجوُّز باید گفت، خداوند خلُقی خاص را بر عهدهٔ خود

لازم و وظیفه اعلام کرده است. بنابراین، «علی‌الله» در نظام اخلاقی خداوند دارای معنای حقیقی خواهد بود؛ به این معنا که به گونه دیگر رفتار نخواهد کرد.

از طرفی، هر جا سخن از کتابت و وظیفه ساختن یک خُلق یا رفتار به میان آید، سخن از وجود «حق» برای طرف مقابل نیز به میان خواهد آمد. به بیان دیگر، هر «حقاً علینا» به دلالت التزامی به معنای «حقاً لکم» است. به تعبیر سوم، هر وظیفه‌ای حقی به دنبال دارد؛ اما حق در اینجا، نه از سر استحقاق، بلکه از سر تفضل و لطف است؛ و این اوج و نهایت یک خُلق حَسَن از سوی یک عامل اخلاقی (خداوند) است که بدون آنکه بنده حقی داشته باشد، طوری وانمود کند که وظیفه او گشته و بنده نیز صاحب حق شده است؛ و گرنه هیچ‌گاه بنده‌ای که عین ربط به پروردگار است، نمی‌تواند حقی بر خداوند داشته باشد. پس در یک سیر اشتدادی، برترین و ناب‌ترین درجه از خصایص اخلاقی از آن خداوند و به نام خداوند به ثبت خواهد رسید؛ اما همان‌طور که بیان شد، نباید این حق را از جانب بندگان تصویر و تعریف کرد؛ بلکه خداوند چون فاعل اخلاقی است، در ارتباطش با مخلوقات، بدون آنکه مخلوقات استحقاقی داشته باشند، از سر لطف، کنشی خاص را بر خود وظیفه ساخته، که سوی دیگر آن به صورت حق برای بندگان درآمده است. در بیانات عارفان نیز از اعطای حق هر ذی‌حقی، اعم از حق تعالی و مخلوقات، زیاد سخن گفته شده است که اصل این اعطای حق، از سوی خداوند صورت گرفته است؛ مثلاً آنجا که خداوند را عادل می‌دانند، عدل خداوند را به «اعطاء کل ذی حق حَقَّهُ» معرفی می‌کنند (عبدالرحمن البکری، ۱۴۲۱، ص ۳۳). حتی ترمذی این منطق را به حدیث نبوی «إِن - اللَّهُ - تَعَالَى أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ» گره زده است (ترمذی، ۱۴۲۸، ص ۲۱۰). ابن عربی نیز این سنجیه را با استناد به آیه «...أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ...» (طه: ۵۰)؛ اولاً از آن خدا دانسته، سپس حکیم واصل را نیز کسی می‌داند که حق هر ذی حق را ادا کند؛ و این مقتضای حکمت و سنجیه هر حکیم، اعم از خداوند و انسان، است (ابن عربی، بی‌تا، ص ۶۱۲). ابن عربی در بیانی دیگر، هم حامل امانت بودن انسان و هم تخلق انسان به اخلاق‌الله را ادای حق هر ذی‌حق دانسته، از انسان را تنها فرد شایسته این مقام داند. این بیان به صورت ضمنی حاکی از آن است که خداوند، خود نیز به نحو اولی و اقوا صاحب این خُلق و سنجیه است (همان، ج ۲، ص ۲۶۷).

کاشانی هم در اصطلاحات الصوفیه در تعریف «عبدالمقسط»، آن را به عدل، و عدل را به محترم‌شماری حقوق دیگران تعریف می‌کند؛ به گونه‌ای که چه بسا خود ذی‌حق مشعر به این حق نباشد، گاه این سنجیه را به عدل خداوند گره می‌زند (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۵۶). قیصری نیز اعطای نفس به هر صاحب نفس را حق آن دانسته، تودیه آن را بر اساس قاعده «وجوب اعطاء کل ذی حق حقه» واجب می‌داند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۹۹). عبدالکریم جیلی نیز مشخصه بارز مقام الوهیت را «إعطاء کل ذی حق حَقَّهُ» می‌داند و معتقد است که مجلا و حیطة بروز و ظهور الوهیت، شامل احکام تمام مجالی اسمای دیگر است و مشخصه بارز آن، اعطای حق هر صاحب حقی از اسما و مظاهر زیرمجموعه خویش است و از این روست که در میان دیگر اسما جامع‌ترین و بلندمرتبه‌ترین و رفیع‌ترین اسم می‌باشد

(جیلی، ۱۴۱۸، ص ۴۹). اوج اخلاقی بودن این اعطای حق آنجاست که خداوند هر چند نیازی به غیر ندارد و مخلوقات حقی بر او ندارند، از باب تفضل و لطف، گونه‌ای خاص از رفتار را بر خود وظیفه و برای آنان حق قرار داده است.

به تصریح عارفان، رفتارهای ارتباطی خداوند با بندگان، حقیقتاً (نه مجازاً) معنون به عنوان اخلاق‌الله گردیده است: «من اخلاق الله تعالی انه اذا احب عبداً أو رضی عملَه مَدَحَه و وَصَفَه» (زیبیدی، ۱۴۲۶، ج ۱۱، ص ۷۵۲)؛ با این توضیح که تحمید و ستایش، یک رفتار ارتباطی محسوب می‌گردد.

با این بیان می‌توان دریافت که خداوند دارای رفتار ارتباطی پایدار با طرف ارتباط خود (بندگان) است. اما آیا می‌توان فقره «هیئته فی النفس راسخه، عنها تصدر الأفعال بسهولة و یسر، من غیر حاجة إلى فکر و رویه» را نیز بر خداوند منطبق دانست؟ در پاسخ گفته خواهد شد همان‌طور که برای به کار بردن و اطلاق صفات کمالی انسان‌ها در مورد خداوند، لازم است تا آنها را از نقص در مرتبه یا نقایص پیرامونی به دلیل محدودیت در موطن انسانی، منزه سازیم، در این مورد نیز لازم است همین تنزیه انجام پذیرد؛ مثلاً در اطلاق صفت «علم» بر خداوند، گفته می‌شود، این «علم»، اطلاقی است و از هر گونه قید و محدودیت مبرا است. در تطبیق معیاری هم که در تعریف اخلاق بیان شد، باید این گونه عمل کرد. بدین ترتیب، می‌توان با دستیابی به روح معنای حاکم در معیار یاد شده، آن را برای خداوند نیز ثابت دانست. روح معنا در معیار فوق، عبارت از آن قوه و مُنه‌ای است که پشتوانه رفتار است و بدون آن، موجود خردمند اقدام به کار اختیاری و هوشمند نمی‌کند. در انسان، نزدیک‌ترین موطن ساماندهی رفتارهای او، نفس اوست؛ چراکه نفس از سویی با بدن عنصری و از سوی دیگر با روح در ارتباط است و بسان حلقه واسطی برای هر دو می‌باشد. از همین رو محل استقرار ملکاتی که قوه و مُنه رفتارهای آدمی است را همین موطن نفس معرفی کرده‌اند؛ اما در مورد خداوند، قوه و مُنه کنشگری‌های او همان کمالات ذاتی اویند که همه در ذات او ریشه دارند و از هر گونه شائبه نقص و محدودیت به دورند؛ زیرا همگی به بساطت ذات و به صورت اندماجی موجودند، چرا که ذات، مقام لاسم و لارسم است؛ ولی در تعیین ثانی (عالم کثرات اسمایی و اعیان ثابته)، هر یک به صورت تعیین یافته ظهور می‌یابند و هر یک به اظهار احکام و آثار و اقتضائات ویژه خود می‌پردازند. در واقع، در تعیین ثانی، قوه و مُنه افعال، به‌طور رسمی شکل ویژه خود را می‌گیرند که همان اسما و صفاتی از حق‌اند که منشأ افعال الهی‌اند؛ مثلاً در مورد سنجیه رحمت حق تعالی باید گفت: رفتارهای متناسب با آن، به حقیقت منتسب به قوه و مُنه اسم رحمان در عالم اسما بوده، موجب بروز کنش رحمانی می‌گردد. در مثالی دیگر، شکور بودن حق تعالی باعث شده است تا کار خوب انسان با عکس‌العملی ویژه مواجه شود؛ همان‌طور که خداوند در قرآن نیز بدان تصریح می‌کند: «مَنْ يَتَّقِرْفَ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حَسُنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری: ۴۲)؛ هر که کاری نیکو انجام دهد، ما نیز در آن مورد بر نیکویی‌اش بیفزاییم، که خدا بسیار آمرزنده گناهان و پذیرنده شکر بندگان است» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵۸۱). در حقیقت، با نقب زدن به روح قید مزبور، می‌توان آن را نیز بر خداوند صادق دانست؛ در عین حال که از نقایص موطن انسانی نیز مبرا خواهد

بود. بنابراین می‌توان به این قاعده کلی دست یافت که هر رفتار ارتباطی خداوند با خود و مخلوقات، مسبوق به اسم مناسب با آن رفتار است و دارای پشتوانه‌ای در میان اسمای الهی و صفات کمالی خداوند می‌باشد. همچنین می‌توان به این اعتبار، عنوان اخلاق را بر افعال و رفتارهای ارتباطی خداوند نیز نهاد؛ چنانکه در اخلاق حاکم بر مناسبات انسانی نیز چنین اطلاقی متعارف و رواست.

در کلمات عارفان نیز اخلاق‌الله هم به معنای صفات و اسمایی است که دارای صبغه اخلاقی است و هم به معنای کنش و رفتار ارتباطی است؛ مثلاً غزالی در عبارت پیش‌رو به این نکته متذکر می‌گردد که قرب به حق تعالی در گرو تخلق به اخلاق ایشان است؛ ولی در مقام ذکر مصداق، به مواردی اشاره می‌کند که برخی ذیل صفات حق (مانند علم، رحمت بر خلق) و برخی ذیل کنش و فعل (مانند ارشاد خلق به سوی حق و نصیحت آنان و افاضه خیر) مقوله‌بندی می‌شوند (غزالی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۶۱).

نکته نهایی در باب امکان‌سنجی اخلاق‌الله از منظر تعریف اصطلاحی مستنبط‌یادشده آن است که اساس تقسیم‌بندی اخلاق انسان به فردی، بندگی، اجتماعی و... همان مواجهه انسان با طرف‌های ارتباطی اوست؛ طرف‌هایی که حقیقتاً با آنها سروکار دارد که یا خود است یا غیر خود و غیر خود نیز یا خالق است یا مخلوق، و این قسم اخیر نیز یا انسان است یا غیر انسان، و غیر انسان نیز یا ملائکه است یا جن یا حیوان یا نباتات یا جماد. بنابراین، اساس تکثر و گونه‌گونی طرف‌های ارتباط، اخلاق انسان به شاخه‌ها و اقسام متعدد قابل تقسیم است؛ اما آیا می‌توان طرف‌های ارتباطی خداوند را علاوه بر مخلوقات، خود خداوند نیز به حساب آورد تا به وزان اخلاق فردی در انسان، به نوعی از اخلاق فردی برای خداوند نیز قائل شد؟

به نظر می‌رسد که مواجهه رفتاری خداوند با نفس خود نیز می‌تواند دارای مابازا و واقعیت باشد؛ مثلاً آنجا که خداوند نسبت به معارف الهی خویش غیرت می‌ورزد و بسیاری از حقایق را از چشم همگان مخفی نگاه می‌دارد و به اصطلاح، تحت اسم‌الباطن می‌گنجانند؛ همان‌طور که در احادیث (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۶۱) و کلمات عارفان (مکی، ۱۴۱۷، ص ۱۹؛ ابن عربی، [بی‌تا]، ص ۲۶۳ و ۴۶۳ و ...) از اسمای مستأثره سخن به میان آمده است؛ اسمایی که در میان مظاهر، جلوه و اثری ندارند که نشان از نوعی رفتار ارتباطی خداوند با کمالات خود - که عین ذات خویش است - دارد. برای ذکر نمونه‌ای دیگر از این واقعیت، می‌توان به نحوه «تنفیس کرب» صورت‌گرفته در مقام احدیت (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۹۴۶، ص ۱۴۵) از اسما و کمالات ذاتی‌ای که موجب پیدایش نفس رحمانی و پیدایش کثرات اسمایی و خلقی گشته‌اند، و همچنین زمینه‌های هستی‌شناختی آن در احدیت ذات حق که عبارت است از پیدایش رقیقه عشقیه و عشق کامن جلی (برای نمونه: «ان حقیقة الحقائق التي هي حضرة احديّة الجمع أظهرت على قضية الحب الأصلي بالتجلی الإجمالی الكمالی الاسمائی صور حقائقها المفصلة» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۶۲)، در آنجایی که هنوز پای کثرت اسمایی و کثرت خلقی به میان نیامده است، و در تراث روایی به حدیث معروف «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن

أعرف فخلقتُ الخلق لأعرف» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹ و ۲۲۳ و ۴۳۶) اشاره کرد که همه، نمونه‌هایی از رفتار ارتباطی حق تعالی با خویشان هستند و می‌توان با ملاحظه اخلاقی بدن، آن را نیز زیرمجموعه اخلاق‌الله، آن هم از نوع رفتار ارتباطی پایدار خداوند با خود دانست. به عبارت دیگر، نفس اقدام به خلق و کمال جلا و استجلای حق تعالی، نوعی رفتار ارتباطی حق تعالی با خویشان است که می‌توان با اعطای صبغه‌ای اخلاقی بدن، آن را از شاخه‌ها و گونه‌های اخلاق‌الله دانست.

نتیجه‌گیری

از منظر عارفان، چون بر اساس نظام اسمایی، همه حقایق در عالم خلقت مستند به حقائق اسمایی در صقع ربوبی است، می‌توان مکارم اخلاق متجلی در انسان را دلیل و انعکاسی از خلق و خوی خداوند در آن حضرت به نحو کامل‌تر و شدیدتر دانست؛ اما از آنجاکه این انتساب نیازمند پیراستن تعریف اصطلاحی و لغوی اخلاق از لوازم محدودیت‌آوری است که در مناسبات حاکم بر اخلاق انسان، غالباً ذهن بدان معطوف می‌گردد، لازم است با پی بردن به آن روح معنا در نظر گرفتن در هر یک از قیود تعریف لغوی و اصطلاحی، به این مقصود نائل شد. همچنین آموزه‌های عرفانی، مانند وحدت شخصیه وجود عرفانی و نظام تجلی و اسمایی، و نیز قواعد مستفاد از آیات و احادیث، همچون «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» و... یاریگر ما در این هدف هستند و باور ما مبنی بر ثبوت اخلاق برای خداوند را معقول می‌سازند.

پی‌نوشت

۱. همچنین عارفان مسلمان در تعریف اسم آن را به ذات مع صفة خاصه معنا کرده‌اند و اسم را نیز تنها منحصر در اسماء در عالم اسماء و تعیین ثانی که صورت علم حق تعالی است خلاصه نمی‌کنند بلکه هر یک از موجودات در بیرون از صقع ربوبی یک اسم یا به تعبیری مظهر اسمی از

اسماء حق تعالی بوده بنابراین بر اساس تعریف اسم-ذات مع صفة خاصة-باید گفت ذات حق در دل هر ذره حاضر است و هیچ جای عالم نیست که از حضور وجودی او بی نصیب و بی بهره باشد.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن طاوس، علی بن موسی، ۱۴۰۰ق، *تصحیح علی عاشور*، قم، خیام.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تحقیق عماد هلالی، بی‌جا، طلیعه النور.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه* (اربع مجلدات)، بیروت، دارالصادر.
- ، بی‌تا، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابونعیم احمد بن عبدالله الاصبهانی، بی‌تا، *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تحقیق و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره، دار ام‌القراء للطباعة و النشر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تصحیح جلال‌الدین محدث، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جیلی، عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *الانسان الکامل*، تصحیح ابو‌عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۴۲۸ق، *قاب قوسین ملتقی الناموسین فی معرفه سید الکونین*، تصحیح احمد فرید المزیذی، قاهره، دارالافاق العربیه.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
- حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق، *ختم الأولیاء*، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، چ دوم، بیروت، مهد الآداب الشرقیه.
- ، ۱۴۲۸، *کیفیه السلوک الی رب العالمین*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت-دمشق: دارالقلم.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص، ۱۴۲۷، *عوارف المعارف*، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبج، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.
- صدرالمثلهین، ۱۳۶۱ش، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبدالرحمن البکری، ابوالقاسم، ۱۴۲۱، *الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار*، تصحیح احمد فرید المزیذی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- گیلانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۷، *شرح [ترجمه] مصباح الشریعه*، تصحیح رضا مرندی، تهران، پیام حق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد و غزالی، محمدبن محمد، ۱۴۲۶، *اتحاف الساده المتقین بشرح احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ❖.
- مکی، ابوطالب، ۱۴۱۷، *قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب*، تصحیح باسل عیو السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.